

Версконаучни часопис Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве
ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ
LIV (1/2022)

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

Theological Views

LV

(1/2022)

Editor in chief:

Presbyter Prof. Dr. Srboljub 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
2022



Версконаучни часопис
Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве

Теолошки погледи

LV

(1/2022)

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
2022



*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. Srboľjub
Ubiparipović

Managing editor:
Srećko Petrović

Proofreading:
Marijana Petrović

Graphic design:
Srećko Petrović



*Teološki goľlegi
— 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

LV

(1/2022)

САДРЖАЈ

Ненад МИЛОШЕВИЋ

Свето Миро: литургичко–канонско разматрање9–21

Горан М. ЈАНИЋИЈЕВИЋ

Сепулкрални контекст као основ иконологије
касноантичко-ранохришћанских уметничких тековина
у интерпретацијама Лазара Мирковића 23–41

Александар МИЛОЈКОВ

Беседа Светог Августина против пелагијанства43–62

Андроник ДУНАЈЕВ

Проблем односа Цркве и државе у књизи
Црквена историја енглеског народа Светог Беде Часног 63–94

Никола ИЛИЋ

Да ли је српски кнез Вишеслав био хришћанин? 95–112

Александар РЕСИМИЋ

Калвин и реформација у Женеви 113–137

Сава МИЛОВАНОВИЋ

Нека канонско-пастирска питања у радовима

архимандрита др Филарета Гранића 139–158

Василије ШАФАР

Долазак Патријарха српског Викентија у Кијев 1956. године:

припрема, надзор служби безбедности, епилог 159–185

ПРИКАЗИ:

Ивица ЧАИРОВИЋ

Владислав Пузовић: *Пушовима српске црквене историје*

— научно наслеђе његове Спешане Димитријевића 187–191

Александра М. ЦВЕТКОВИЋ

Друштво спектакла живи у Жутој кући.

Богословска трагања у монографији *Богословска смрти*.

Ушилишаризам и православље Драгана Поповића..... 191–197

Јелена КАЛАЈЦИЈА

Књига за пламен

Игор Коларов, *Соколички зборник*..... 198–200

Theological Views

LV

(1/2022)

CONTENTS

Nenad MILOŠEVIĆ
Holy Myrrh: Liturgical and Canonical Consideration9–21

Goran M. JANIĆIJEVIĆ
Sepulchral Context as the Basis of the Iconology
of Late Antique–Early Christian Artistic Heritage
in the Interpretations of Lazar Mirković 23–41

Aleksandar MILOJKOV
Sermon of Saint Augustine against Pelagianism43–62

Andronik DUNAJEV
The Problem of the Relationship Between the Church
and the State in the Book *Ecclesiastical History of the English People*
by St. Bede the Venerable 63–94

Nikola ILIĆ
Was Serbian Prince Višeslav a Christian? 95–112

Aleksandar RESIMIĆ
Calvin and the Reformation in Geneva 113–137

Sava MILOVANOVIĆ Some Canonical-Pastoral Issues in the Works of Archimandrite Dr. Filaret Granić	139–158
--	---------

Vasilije ŠAFAR Visit of the Serbian Patriarch Vikentije to Kiev in 1956: Background, Control of Special Services, Results.....	159–185
--	---------

BOOK REVIEWS:

Ivica ČAIROVIĆ Vladislav Puzović: <i>Along the Paths of Serbian Church History</i> – <i>the scientific heritage of protopresbyter Stevan Dimitrijević</i>	187–191
---	---------

Aleksandra M. CVETKOVIĆ The Society of Spectacle Lives in the Yellow House. Theological Research in the Monograph <i>Bioethics Of Death.</i> <i>Utilitarianism and Orthodoxy</i> of Dragan Popović.....	191–197
--	---------

Jelena KALAJDŽIJA A Book for Flame Igor Kolarov, <i>Miscellany of Sokolica</i>	198–200
--	---------

СВЕТО МИРО:

ЛИТУРГИЧКО—КАНОНСКО РАЗМАТРАЊЕ

Ненад Милошевић*
Православни богословски
факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: У раду је изложен богословско-историјски преглед припреме и освећења светог Мира. У оквиру овог истраживања издвојена су три момената у вези са назначеном темом. Први момент се односи на објашњење светоташинског и богословског смисла и значаја светог Мира. Тим поводом су консултовани релевантни литургијски извори и сведочанства светих отаца литургичара који су посвећени улози светог Мира у освећењу човека, пре свега у тајни миропомазања. Други момент илустрира се целокупног историјског развоја чина припреме и освећења Мира. Еклисиолошки аспект светог Мира је коначно пређи момент на који рад указује. Следиће, изложена је проблематика савршења освећења Мира у Православној Цркви још од најраније времена, па све до савремених сложених међуправославних односа. Рад доноси један еклисиолошки аспект припреме, освећења и улоге светог Мира у светоташинском животу хришћана, који се креће средњим путем између два одређена става, изложених у питању: да ли Миро треба да освећује Константинопољски патријарх или сваки предстојатељ помесне Цркве?

Кључне речи: освећење Мира, миропомазање, апостолско прејемство, јединство Цркве, аутокефалија.

Освећење светог Мира, будући светоташински чин, изузетно је значајан догађај у животу како наше Цркве, тако и свих оних помесних Цркава које самостално припремају свето Миро. Оно увек и изнова покреће теме које се у појединим аутокефалним Црквама сматрају њиховим апсолутним правом, стеченим задобијањем аутокефалног статуса. Насупрот томе, Константинопољска Патријаршија истрајава у ставу да све помесне Цркве узимају Миро од ње. Привилегија освећења Мира, сходно цариградској еклисиологији, правда се потребом остваривања видљивог јединства Васељенске Цркве, а чије остварење припада њој —

* nmilosevic@bfspc.bg.ac.rs.

првенствујућој у Православљу. Већина аутокефалних Цркава се не одазива на овакво неканонско инсистирање Константинопоља, истичући истовремено право на самостално освећивање Мира које се, у оквиру локалних канонско-правних поимања аутокефалије, сматра једним од главних фактора њеног стицања.¹ Упоредо са тим, парадоксално је што су те исте Цркве, с правом не следујући вољи Цариграда, примениле идентичан принцип, само сада на помесном нивоу — Миро освећује предстојатељ помесне Цркве, у циљу истицања аутокефалног статуса, као и јединства конкретне помесне Цркве.

Изузев овакве потпуно нове улоге, са којом је накнадно повезано тајинство освећења Мира, њему, ипак, припада сасвим друга функција у животу Цркве. У том смислу, овај рад има за циљ да укаже на три момента која се чине неопходним за упознавање са тематиком и проблематиком светог Мира, и то: 1) Шта је то свето Миро, 2) Историјски развој светог Мира, и 3) Канонско-литургијске импликације везане за освећење светог Мира.

*

Користећи се школским језиком за свето Миро би се могло рећи да је оно „ароматизовано освећено уље које се употребљава као видљиво средство додељивања силе и благодатних дарова Светога Духа“.² Помазивањем новокрштених овим освећеним уљем савршава се света тајна миропомазања, о којој Дионисије Ареопagit каже да „над оним, над којим се савршава најсвештенији обред богорођења (крштења), врши се помазивање Миром, дарујући му тиме наитије богоначалног Духа, јер, по мом мишљењу, свештено изображење (εἰκονογραφία) симбола означава да се најбожанственији Дух додељује од Онога Који се ради нас човекоподобно осветио богоначалним Духом, задржавајући истовремено неизменљивост суштинског божанства“.³ Прецизни-

¹ Самостално освећивање светог Мира од стране аутокефалних Цркава, које се сматра једним од фактора аутокефалије, оправдано је у канонско-правном смислу, јер ускраћивање тог права и обавеза узимања Мира од матере Цркве представљала би ограничавање њихове самосталности и сводила би их на полуаутокефални статус, какав је случај са Јеладском Црквом. Одредба пак о обавезности узимања Мира од Цариграда, прописана Томосом о аутокефалији, конкретно наше помесне Цркве, у супротности је са основним одредбама Томоса којим се Српска Црква проглашава „за самосталну и самоуправну“ и којој се дају „све повластице и сва права старјешинства, каква независном Црквеном Началству доследује“. *Независност Српске Цркве проглашена 1879 год.* (Београд: Државна штампарија, 1880), 22–33.

² Παύλου Μενεβισογλου, *Τό ἅγιον Μύρον ἐν τῇ Ὁρθόδοξῳ Ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ* (Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικοῦ Ἱδρύματος Πατερικῶν Μελετῶν, 1983), 13.

³ Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, ΕΠΕ 3, 412.

је речено, миропомазање се састоји из помазивања одређених делова тела новокрштеног уз свештениково изговарање речи: *Печатъ дара Духа Свягого*. Али, свето Миро се употребљава и у другим, по речима Дионисија Ареопагита, „најсветијим чиновима, намењеним лицима и стварима, готово за свако свештеноначалствено чинодејство“;⁴ односно употребљава се при освећењу светих жртвеника, храмова и антиминса, као и поводом помазивања царева и примања отпалих у црквену заједницу. Међутим, оно има и своју посредничку примену, и то при хиротонијама епископа и вишег клира (свештеника и ђакона), посредством освећеног и светим Миром помазаног Жртвеника, уз који се савршава тајна свештенства.⁵ С тим у вези, треба напоменути да је управо претходно наведено разлог због којег се хиротоније не могу вршити у неосвећеним храмовима, односно уз неосвећене жртвенике сходно речима Светог Симеона Солунског: „Жртвеник је Миром помазан, и мимо Жртвеника нико се од Православних Хришћана не рукополаже“⁶. Ово исто важи и за савршавање Свете Евхаристије, као и за само освећење Мира, који се савршавају на Миром помазаном светом Престолу. Следствено, Дионисије Ареопагит у спису *О црквеној јерархији* истиче да се и „освећење божанственог Жртвеника савршава кроз освећујуће изливање најсвештенијега Мира... Јер, ако Исус, богоначално освећење (ἀφιερώσις) божанствених умова, јесте наш Пребожанствени Жртвеник, на Који ми, по казивању зналаца, бивамо *принесени и тајинствено свеслањени* (Пс 50, 21) и тако *имамо присију* (Еф 3, 12) к Њему, погледајмо онда надсветским очима сам најбожанственији Жртвеник (на коме се оно што се савршава бива савршено и освећено), а који је савршен (освећен) тим најбожанственијим Миром; јер, Свештејши Исус, ради нас посвећује Самога Себе,⁷ и тиме нас испуњава сваким освећењем; пошто све што се на њему врши, домостројно и благодатно нисходи и на нас, као богорођене“.⁸

О освећујућој улози светог Престола — Жртвеника при савршавању неких светих тајни говори и Свети Симеон Солунски наглашавајући да се „тајинства предају једно кроз друго, и једно кроз друго се савршава... Ни тајинство Мира се не савршава без Мира, ни тајинство рукоположења не бива без Мира“.⁹ Ово Симеоново наглашавање је веома значајно за правилно разумевање савршавања светих тајни кроз

⁴ Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, 398.

⁵ Συμεὼν Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, PG 155, 249.

⁶ Συμεὼν Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 249.

⁷ „Ја посвећујем себе за њих, да и они буду посвећени истином“ (Јн 17, 19).

⁸ Διονυσίου Αρεοπαγίτου, *Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, 412.

⁹ Συμεὼν Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 249.

такозвану светотајинску сукцесију, која се најизразитије пројављује код освећења Мира, освећења Жртвеника и тајне рукоположења. Стога не треба да чуди што су управо ове три свете тајне остале нераскидиво везане за Епископа и Евхаристију — а то значи да их може савршити једино Епископ,¹⁰ и то искључиво у оквиру Свете Литургије.¹¹ Из овога проистиче да је свето Миро средство које обезбеђује пренос — сукцесију тајинства са једног на друго. Тим поводом солунски Архипастир Симеон истиче да се „Миро ставља и савршава (освећује) на Жртвенику“, и да „без Мира оно не може бити освећено“, јер, како истиче, „Жртвеник је претходно помазан Миром, и њиме се освећује. Значи, Миро се савршава уз Миро. И још, Миро освећује Архијереја и без Архијереја не бива (освећено). Он (Архијереј) је на крштењу помазан Миром, поседујући и рукоположење, благодаћу Духа... А, као што рекосмо, и рукоположења посредством Мира бивају: јер се она (рукоположења) уз Жртвеник савршавају. Жртвеник је пак Миром помазан, и без Жртвеника се нико од Православних не рукополаже. Значи, посредством Мира и рукоположење свештеника бива“.¹²

Почеци употребе светог Мира, као и његово освећење је везано за свету тајну учрвљења (иницијације) катихумена, то јест за тајну хризме, или, како се код Словена назива, тајна миропомазања. У једном од најстаријих схолија светих тајни, писац Ареопагитских списа освећење светог Мира разматра као једну од (шест) светих тајни, док се у потоњем времену том чину не придаје значај свете тајне, и поред тога што је употреба Мира представљала саму суштину свете тајне хризме (миропомазања). Ова чињеница може да буде збуњујућа, јер указује на нелогичност у сагледавању и односу према самом чину освећења Мира — као свештенодејства, коме припада нижи ранг од саме употребе светог Мира — као свете тајне. Овакво разумевање ствари је привидно и не одговара суштини ни једног нити другог чина. Условно речено, разликовање освећења Мира од самог миропомазања можемо упоредити са разликовањем погружавања у воду (крштавања) од претходног освећења те воде, па како је освећење воде, које претходи погружењу, као и само погружење крштаваног у воду јединствен чин тајне крштења, тако је и освећење Мира и помазивање њиме било јединствени чин свете тајне хризме (миропомазања). Физичким раздвајањем чина освећења светог Мира од свете тајне хризме (миропомазања), освећење Мира није ни у чему изгубило светотајински карактер. По свој прилици то и

¹⁰ Видети: Συμεὼν Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 249.

¹¹ Видети: Νέαντ Μιλόσεβιτς, *Ἡ Θεία Εὐχαριστία ὡς κέντρο τῆς θείας λατρείας* (Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 2001), 301.

¹² Συμεὼν Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 249.

јесте разлог зашто Ареопагит убраја освећење Мира у свете тајне и таквим га тумачи. На идентичан начин га поима кроз векове и Црква, називајући га у Молитви освећења *великом и живојворном тајном*.

Као што је већ претходно речено, изворни смисао помазања — хризме треба посматрати као саставни део тајне уцрквењења (крштења), и то почев од самог установљења ове свете тајне од Господа нашег Исуса Христа на реци Јордану: „И кртивши се Исус изиђе одмах из воде; и гле, отворише му се небеса, и виде Духа Божијега гдје силази као голуб и долази на њега“ (Мат 3, 16); али и приликом ниспослања Светога Духа на апостоле у Дан Педесетнице (Дап 2, 1–4). Штавише, изливањем Светога Духа апостоли су, бивши претходно крштени Јовановим крштењем, примили свету тајну (миро)помазања, али и власт да полагањем руку предају дарове Цркве другима, то јест лаицима, епископима и ђаконима. *Дела апостолска* нас уверавају да је хризма (миропомазање) првобитно вршена тако што су Свети апостоли положили руке на новокрштене: „Тада полагаху руке на њих, и они примаху Духа Светога“ (Дап 8, 17). Такав начин савршавања хризме убрзо је замењен увођењем Мира, јер се, по речима Светога Симеона, „миро преноси полагањем руку“¹³. До замене је дошло постављањем од стране апостола првих епископа који су сада користили уље ради савршавања тајне хризме. То уље „није обично уље, већ је на Жртвенику освећено молитвама од архијереја Христових, апостола, или боље од самога Христа, богатих силом“.¹⁴ У складу са тим, Свети Симеон доноси закључак да се хришћанима називамо и да то јесмо због Мира „које се и хризмом назива, пошто се и Христос тако назива, ради телесног помазања Светим Духом“¹⁵, Хризма — помазање и Христос — Помазаник, Хришћани — помазаници.

Дијахронијски развој освећења и употреба светог Мира може се посматрати у четири фазе: 1) Време Светих апостола; 2) Освећење светог Мира од стране епископа при сваком чину тајне крштења и миропомазања; 3) Периодично освећење Мира од стране локалног епископа и разделявање истог подручним му презвитерима; и 4) Освећење Мира од стране Поглаварâ помесних Цркава и разделявање истог подручним им епископима.

1) Као што је већ истакнуто, Свети апостоли су миропомазани непосредним изливањем Светога Духа на њих у дан Педесетнице (Дап 2,

¹³ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, PG 155, 188.

¹⁴ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 188.

¹⁵ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 189. Један од најстаријих апологета Теофил Антиохијски (II век), истиче да назив „хришћани“ потиче од помазања хришћана на крштењу „уљем Божијим“. Видети: Θεοφίλου Ἀντιοχείας, *Πρὸς Αὐτόλυκον*, Α', PG 6, 1041.

1–4), док су они „помазивали“ новокрштене полагањем руку на њихове главе: „Тада полагаху руке на њих, и они примаху Духа Светога“ (Дап 8, 17).

2) Епископи, као наследници апостола, савршавали су свету тајну миропомазања полагањем руку на главе новокрштених, а онда су их помазивали уљем, које су претходно освећивали изговарајући над њим само једну молитву.¹⁶ Најстарија литургијско-канонска сведочанства, из периода II и III века, говоре да је при савршавању тајне уцрквењења (иницијације) епископ благосиљао „уље благодарења (ἔλεον εὐχαριστίας)“ или „уље помазања (ἔλεον τοῦ χρίσματος)“, то јест свето Миро којим су помазивани новокрштени одмах након њиховог изласка из крстионице. Тако, у *Ајосѿолском ѱредању* — *Εἰδικαῖς πορεια* стоји одредба: „А за време крштења нека Епископ благодари над уљем, и ставивши га у сасуде, уље благодарења да се назива“;¹⁷ У *Иѿолиѿовим канонима* прописује се: „А Епископ се моли... за уље помазања (ἔλεον τοῦ χρίσματος), које је уље благодарења (ἔλεον εὐχαριστίας)“.¹⁸ Следеће сведочансто срећемо у *Завештању Госѿода нашеѿ Исуса Христѿа* у ком стоји: „А када дође време да се на помазању запечате уљем, Епископ се моли за оно (уље) и благодари“¹⁹. Ако су наведена сведочанства значајна због њихове старине онда ништа мање нису значајна и сведочанства из IV века, која се налазе у најстаријим познатим Требницима, попут *Серапионовоѿ Молиѿвослова*: „Молитва над помазањем (хризмом) са

¹⁶ На основу самог Светог Писма јасно је да се уље у богослужењу користило од самих почетака Цркве. О томе сведочи Еванђеље по Матеју: „И демоне многе изгоњаху, и помазиваху уљем, и исцељиваху“ (Мт 6, 13), као и Јаковљева Посланица: „Болује ли ко међу вама? Нека дозове презвитере црквене, и нека се моле над њим, помазавши га уљем у име Господње“ (Јак 5, 14). Такође, употреба Мира може се довести и у директну везу са старозаветном употребом ароматизованог „светог уља“: „Још рече Господ Мојсију: Узми најбоље мирисе: пет стотина сикала најчистије смирне, пола од тога — двеста педесет мирисног цимета и двеста педесет мирисне трске, пет стотина по сиклу светилишта лаворова и један хин маслиновог уља. Од тога направи уље за свето помазање, вештином мајсторском. То нека буде уље свето за помазивање. Тиме помажи шатор састанка и ковчег сведочанства, сто и сав његов прибор, свећњак и сав његов прибор и олтар за кађење, жртвеник за жртве паљенице и сав његов прибор, умиваоник и његово подножје. Посвети их и постаће свети, и што год их се дотакне биће свето. Помажи Арона и синове његове и посветићеш их да ми буду свештеници. Потом кажи синовима Израиљевим: 'Ово ће бити свето уље за помазивање кроз све нараштаје'" (Исл 30, 22–31).

¹⁷ *Ἀποστολική Παράδοσις Αἰγυπτιακή διάταξις*, упореди: Παναγιώτη Τρεμπέλα, *Μικρόν εὐχολόγιον Τόμος Α'* (Αθήνα, 1950), 389.

¹⁸ *Κάνονες Ἱππολύτου*, 190ς, 117, Упореди: Τρεμπέλα, *Μικρόν εὐχολόγιον Τόμος Α'*, 392.

¹⁹ *Ἡ Διαθήκη τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Βιβλίων II, κεφ. VIII, Упореди: Τρεμπέλα, *Μικρόν εὐχολόγιον Τόμος Α'*, 400.

којим се помазују они који се крштавају“;²⁰ и *Αἰοσίτολских Усῳанова*: „О благодарењу за тајинствено Миро“.²¹ Иако у овим делима нема јасних одредби о поретку, већ је садржана само по једна Молитва освећења, јасно произилази да се Миро и даље освећује при сваком чину крштења²², и то од стране месног епископа.

3) Прекретница у развоју чина освећења светог Мира среће се у V веку. На основу описа поретка освећења Мира и разматрања истог од писца Ареопагитских списа приметно је да освећење Мира и даље врши локални епископ, али не више при савршавању тајне крштења, када се освећење Мира савршавало у ваптистеријуму, у одсуству народа²³, већ сада бива јавно, у присуству народа, на жртвенику у оквиру Свете Литургије,²⁴ и то, највероватније, једном годишње. Из Ареопагитовог опширног разматрања или созерцања Мира, могу се разазнати главни моменти чина освећења, који су и до данас актуелни, а то су: вход са Миром, полагање истог на свету Трпезу и читање освећујуће молитве над њим.²⁵ Иако у канонско-литургијским изворима старијим од V века не постоје сачувана сведочанства о саставу Мира и процесу његове припреме, сама употреба имена „миро“ могло би указивати да су се од самих почетака са уљем мешала и друга ароматична вештаства.²⁶ Но ипак, према нашем скромном мишљењу, назив „миро“ као и неоспорно његово порекло, требало би да воде порекло од старозаветне употребе мира.²⁷ У сваком случају, о саставу светог Мира у хришћанској традицији прва сведочанства се срећу у Ареопагитовој *Црквеној Јерархији* где се истиче „да је састав Мира заправо скупина разноврсних мирисних материја, која садржи у себи квалитетом богата благоухања“.²⁸

²⁰ Σεραπίωνος Θμουέως, *Εὐχή* XVI, Видети: Panteleēmon Rodopoulos, *The Sacramentary of Serapion* (Thessaloniki, 1967), 131. Подробније о молитви освећења Мира у *Серапионовом Молишвослову* видети у: Μενεβίσουλου, *Τὸ ἅγιον Μύρον ἐν τῇ Ὁρθόδοξῃ Ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ*, 43–44.

²¹ *Ἀποστολικάι Διατάχαι*, VII, ΜΔ', PG 1, 1045.

²² Ср. Μενεβίσουλου, *Τὸ ἅγιον Μύρον ἐν τῇ Ὁρθόδοξῃ Ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ*, 44–45.

²³ Μενεβίσουλου, *Τὸ ἅγιον Μύρον ἐν τῇ Ὁρθόδοξῃ Ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ*, 47. Да се са јавним освећењем Мира отпочело у V веку тврде и Теодор Анагност (*Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, PG 86A', 208–209) и Никифор Калист Ксантопул (*Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, PG 147, 81–84), наводећи да је са том праксом први започео Патријарх антиохијски Петар Кнафески (465–475). Ср. Μενεβίσουλου, *Τὸ ἅγιον Μύρον ἐν τῇ Ὁρθόδοξῃ Ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ*, 46.

²⁴ Ср. Νέαντ Μιλόσεβιτς, *Ἡ Θεία Εὐχαριστία ὡς κέντρο τῆς θείας λατρείας*, 275–278.

²⁵ Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, 402–404. Ср. Μενεβίσουλου, *Τὸ ἅγιον Μύρον ἐν τῇ Ὁρθόδοξῃ Ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ*, 46.

²⁶ Ср. Μενεβίσουλου, *Τὸ ἅγιον Μύρον ἐν τῇ Ὁρθόδοξῃ Ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ*, 30.

²⁷ Видети: фуснота бр. 16. Ср. Ἰωάννου Φουντούλη, *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια* 12, 173; Μενεβίσουλου, *Τὸ ἅγιον Μύρον ἐν τῇ Ὁρθόδοξῃ Ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ*, 29.

²⁸ Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, 404.

Несумњиво, најзначајније сведочанство о светоме Миру, његовом саставу и самом чину освећења похрањено је у најстаријем сачуваном Требнику владајућег византијског литургијског типа, познатом као *Барберински кодекс 336*, из VIII века. Чин насловљен као „Молитва, то јест творење Мира, које бива на Свети Четвртак Велике седмице од самог епископа“ готово је идентичан поредак који је у употреби до наших дана. Освећење Мира се, дакле, савршава на Велики четвртак, и то, највероватније сваке године. Поретку освећења Мира претходи рецептура за припрему, „*σκευή τοῦ ἁγίου — припрема нарда*“, која садржи дванаест вештастава. По тој рецептури се у десет литара уља стављају четири састојака (киперин, ирин, раздон и аспалатон), која се ситно исецкана прво потопе у воду у којој треба да одстоје два дана, а потом се кувају цео дан. Следећег дана се додаје још пет састојака (амомон, ксирокарифилло, мироваланон, касамон и касиан), која су такође одстојала два дана у води, и све се кува цео дан; и на крају се додају посебно варени тереминтис, смирна и балсам.²⁹

Диатакис освећења Мира у Барберинском евхологију је следећи:

„Бивајући у наставку цела Свештена Литургија и пошто су унети свети Дарови на божанствену Трапезу, испред њих се, од презвитера ношено, уноси Миро. И оно се поставља на свету Трапезу близу самог првог дискаса, са леве стране. И архијереј савршава сву свету Анафору, све до возгласа: *И да буду милости Великога Бога и Сјаса нашега*. А после: *Амин*, нити се двери претходно отварају, нити ђакон започиње, одлазећи на амвон, чинити *Средњу молићву* (јектенију после освећења Дарова), већ у тишини устаје архијереј, — и пошто архиђакон у олтару каже *Пазимо*, — узлази у криптиду светог жртвеника и запечаћује (осењује) Миро трипут, и поново силази. И приклонивши се започиње молитву овако: *Господе милости и Оче светлости, од Тебе је свако давање благо и сваки дар се савршено даје...* Потом усправивши се возглашава: *Јер си Свети, Боже наш, и у светима почиваш...* И после: *Амин*, говори: *Мир свима*. А пошто архиђакон каже: *Главе наше*, моли се (архијереј и говори: *Теби Богу свих и цару...* И после: *Амин*. Тада бива отварање двери, и ђакон започиње *Средњу молићву*, (архијереј се поново приклања и приступа наставку божанственог Приношења“.³⁰

²⁹ Stefano Parenti e Elena Velkovska, *L' Eucologio Barberini gr. 336* (Roma: Centro Liturgico Vincenziano, 1995), 137–138.

³⁰ Parenti e Velkovska, *L' Eucologio Barberini gr. 336*, 139–142.

4) Четврта фаза у развоју чина мироварења тиче се искључиво канонских питања, проистеклих из преношења права и обавеза освећења Мира са локалног епископа на митрополита шире црквене области, односно присвајање апсолутног права на освећење Мира од стране Патријарха цариградског. Истраживач развоја чина Освећења светог Мира, бивши Митрополит Шведске Павле Меновисоглу, у својој докторској дисертацији долази до закључка да је „пре осмог века право да освећује Миро прешло у искључиву надлежност и одговорност сваке помесне Цркве“.³¹ Овакво тврђење он заснива на основу „неких грузијских извора, али непотврђених од релевантних записника и свештених канона“, по којима (тврђењима) је Грузијској Цркви на Шестом васељенском сабору (680) додељена потпуна независност од Антиохијске Цркве, укључујући и право да освећује свето Миро³². У сваком случају, као најстарије посредно сведочанство о освећењу Мира од стране Поглавара помесне Цркве узима се Була папе Инокентија IV из 1254. године, која је издата поводом „покретања питања сједињења Источних са Западнима“ на Кипру, а који се налазио под окупацијом Крсташа. У Були између осталог пише: „Али, ако Грци буду желели да се држе њиховог старог обичаја, по ком свето Миро савршава Патријарх заједно са подручним му архиепископима и епископима, или Архиепископи са подручним им епископима, то им се дозвољава“.³³ Сходно овом сведочанству могуће је закључити да је на Истоку — код Православних већ у XIII веку био усталин обичај освећења Мира од стране Првог међу епископима.

У периоду после XIII века, могуће је пронаћи више спорадичних информација о томе ко освећује Миро. Не упуштајући се у та разматрања, потребно је истаћи разлоге који су довели до тога да освећење Мира, као нераскидиви саставни део свете тајне крштења, односно хризме–миропомазања, буде издвојено из свог природног контекста, те је савршавано периодично од месног епископа, а потом и од Предстојатеља помесне Цркве, односно Патријарха цариградског. Реч је, наиме, о следећим разлозима:

1. Једини разлог због ког је током III и IV века дошло до издвајања освећења Мира из контекста тајне крштења и миропомазана јесте епископово препуштање презвитерима савршавања светих тајни. То је време када је епископ престао да буде превасходни возглавитељ ехаристијских заједница. Међутим, и после тога сваки епископ није изгубио апсолутно право и дужност да освећује Миро, те да на тај начин

³¹ Μενεβίσσογλου, *Τὸ ἅγιον Μύρον ἐν τῇ Ὁρθόδοξῳ Ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ*, 135.

³² Μενεβίσσογλου, *Τὸ ἅγιον Μύρον ἐν τῇ Ὁρθόδοξῳ Ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ*, 134. Аутор се позива на: M. Tamarati, *L' Eglise Georgianne, des origins jusqu'a nos jours*, Roma 1910, 353–354.

³³ Μενεβίσσογλου, *Τὸ ἅγιον Μύρον ἐν τῇ Ὁρθόδοξῳ Ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ*, 137.

обезбеђује, не само апостолским прејемством раздавања благодатних дарова Духа Светога црквеној пуноћи, већ и нераскидивост тајне изградње Цркве, и то на темељу своје епископске службе као онога који је на месту Христовом у Цркви. Проблем немогућности непосредног епископовог учествовања на сваком крштењу и у свакој парохији практично је решен тако што је Епископ периодично освећивао Миро, и онда га делио на употребу подручним му презвитерима.³⁴

2. Као главни разлог преласка на заједничко освећивање Мира у једној широј црквеној дијецези или помесној Цркви, требало би првенствено препознати скупост миомирисних вештастава која се употребљавају за мироварење, али и тешкоће у набавци истих. Такође, и улога Првог је у помесној Цркви значајно утицала да се освећење Мира пренесе са локалног епископа на Првог шире црквене области. Како се у периоду организовања парохијских заједница истакло помињање епископа и узимање освећеног Мира од њега, као знак остваривања видљивог јединства, али и зависности презвитера од епископа, тако се и при организовању помесне Цркве под једним Митрополитом, или касније Патријархом, јавила по аналогiji потреба истицања јединства локалних епископа са својим Првим. Литургијско помињање Првог од стране осталих било је и остало неоспорно, али се временом освећење Мира од стране Првог почело истицати као додатни знак тог јединства.

Упоредо са тим, присвајање привилегије освећења Мира од стране Константинопољске Патријаршије и условљавање помесних Цркава, које су у међувремену стекле самосталност да и даље узимају Миро³⁵ наслеђено је из претходне праксе, али не више као израз саборне воље нових помесних Цркава, већ наметањем воље такозване Матере Цркве. Цариградска Црква је управо путем таквих гестова нескривено промовисала своје тежње ка универзалном првенству, не више само по части, већ пре свега по власти, инсистирањем на зависности Цркава ћерки од матере Цркве Константинопоља.

³⁴ У вези са забраном освећења Мира од стране презвитера видети, примера ради, 6. канон Картагинског сабора (V век).

³⁵ У томосу о аутокефалији Цркве у Краљевини Србије из 1879. године изричито се наводи обавеза узимања светог Мира од Цариградске Патријаршије. О томе видети опширније: *Независност Српске Цркве проглашена 1879 год.*, 22–33. У Томосу из 1922. године нема помена о светом Миру. Видети: Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске Православне Цркве 2* (Београд: БИГЗ, 1991), 383.

*

Освећење и употреба светог Мира у крштењској пракси Цркве је саставни део чина свете тајне хризме — миропомазања, који је настао као замена за првобитно полагање руку Светих апостола на главе новокрштених, ради „помазивања“ благодатним даровима Духа Светога. Уље — ἔλαιον, као основно средство светог Мира је образац божанске милости — ἔλεος (Τὸ πον θεῖου ἐλέους), док миомириси који су садржани у Миру „указују на мноштво харизми (благодатних дарова) Светога Духа“.³⁶ Свети апостоли су помазани директним изливањем на њих Духа Светога, Духа Утешитеља, којег им је по обећању послао Господ Исус Христос. Они су пак, задобијеном влашћу да уче и крштавају помазивали новокрштене полагањем руку на њихове главе. Постављајући епископе за старешине цркава које су оснивали уведено је помазивање уљем, које је уз полагање руку и изговарање молитве хризме имало снагу добијену апостолским прејемством. Устројавањем парохија као партикуларних евхаристијских заједница, освећење светог Мира се издваја из тајне крштења и миропомазања и врши га периодично епископ, раздајући Миро подручним презвитерима на употребу. Освећење Мира од стране једног Митрополита или Архиепископа, а потом Патријарха, проистекло је из саборне воље подручних епископа који су своја права пренели на Првог у дијецези.

Разлике које се могу приметити у оквиру развојног пута освећења и употребе светог Мира су привидне, будући да су практичног карактера и не повређују суштину свете тајне. Иако је освећење Мира апсолутна привилегија и обавеза сваког епископа, препуштање освећења црквеном Првојерарху не лишава епископа ни његових права нити обавеза. С обзиром на то да он својом вољом — из оправданих разлога — преноси своје право и обавезу освећивања Мира на Првојерарха, а онда узима од њега освећено Миро, истовремено чини Миро и његовим делом. Проблем настаје онда када право и дужност замене позиције, што ће рећи када Првојерарх присвоји право епископâ у циљу наметања апсолутне власти у Цркви, а све под изговором истицања видљивог јединства Цркве.

³⁶ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 205.

Библиографија

Извори:

- Ἀποστολικά Διατάχαι, PG 1, 535–1156.
Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου. *Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, ΕΠΕ 3.
Независносῑ Српске Цркве ѱрошласена 1879 год. Београд: Државна штампарија, 1880.
Νικηφόρου Καλλίστου Ξανθοπούλου. *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*. PG 147, 10–448.
Parenti, Stefano, e Velkovska, Elena. *L' Eucologio Barberini gr. 336*. Roma: Centro Liturgico Vincenziano, 1995.
Rodopoulos, Panteleēmōn. *The Sacramentary of Serapion*. Thessaloniki, 1967.
Συμεὼν Θεσσαλονίκης. *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*. PG 155, 176D–696D.
Τρεμπέλα, Παναγιώτη. *Μικρὸν εὐχολόγιον Τόμος Α΄*. Ἀθήνα, 1950.
Θεοδώρου Ἀναγνώστου. *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, PG 86/A΄, 165A–216B.
Θεόφιλου Ἀντιοχείας. *Πρὸς Αὐτόλυκον*, PG 6, 1024B–1168A.

Λитература:

- Μενεβίσογλου, Παύλου. *Τὸ ἅγιον Μύρον ἐν τῇ Ὁρθόδοξῳ Ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ*. Θεσσαλονίκη: Πατριαρχικοῦ Ἰδρύματος Πατερικῶν Μελετῶν, 1983.
Μιλόσεβιτς, Νέναντ. *Ἡ Θεία Εὐχαριστία ὡς κέντρο τῆς θείας λατρείας*. Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 2001.
Слијепчевић, Ђоко. *Исῑוריја Српске Православне Цркве 2*. Београд: БИГЗ, 1991.

Примљено: 1. 4. 2022.
Исправљено: 10. 5. 2022.
Одобрено: 10. 5. 2022.

HOLY MYRRH: LITURGICAL AND CANONICAL CONSIDERATION

Nenad Milošević

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: *Sanctification of the holy myrrh must be observed within the sacred mystery of chrismation, even though the historical development led to the preparation and sanctification of the holy Myrrh being done not before the mystery of Chrismation. The Apostles gave the Holy Spirit to the newly baptised by laying of the hands, while the Church later established the holy myrrh as the seal of the gift of the Holy Spirit instead of the laying of the hands. These differences in the complex historical development of the sacrament of chrismation are not essential and they do not disturb the theological meaning of the mystery. At the time when the presbyter became the head of separated eucharistic community, the Church established that only the bishop had the right to consecrate the myrrh, which he distributed to his subordinate presbyters, who anointed the newly baptized with it and until day this sacred mystery has remained indirectly connected with the bishop. The right and obligation of the bishops to sanctify the myrrh was later transferred to primates of local churches, as expression of unity, while some local churches, take holy myrrh from the Patriarchate of Constantinople.*

Key words: *sanctification of the myrrh, chrismation, apostolic succession, unity of the Church, autocephaly.*

СЕПУЛКРАЛНИ КОНТЕКСТ КАО ОСНОВ ИКОНОЛОГИЈЕ КАСНОАНТИЧКО- РАНОХРИШЋАНСКИХ УМЕТНИЧКИХ ТЕКОВИНА У ИНТЕРПРЕТАЦИЈАМА ЛАЗАРА МИРКОВИЋА

Горан М. Јанићијевић*
Православни центар
за младе „Свети Петар
Сарајевски“ Источно
Ново Сарајево

Апстракт: На основу претпоставке да је у тумачењима уметничких приказа Лазар Мирковић показао иконолошка стремљења покренуто је истраживање, где је, поштом, утврђено да је у фокусу његовог тумачења био позициониран сепулкрални контекст, било да је реч о сликарству касноантичких тробница или ранохришћанских базилика. Упоредивање идеја препознатих у ликовним приказима, заснованих на иконском елементу са групима из текстових служби и уз помоћ палеографске и историографске искуства, водило је трагању за дубљим смислом и суштинским значењем у симболистичком дискурсу иконологије Панофске. Појам синтетичка интуиција као предусрема за иконолошку синтезу препознаје се у „ерминевичком декодирању“ значења слика на нивоу Мирковићевих интерпретација, и то не само на основу литургијског искуства и струке, већ и контекстуалне природе и бременитости личне живописне.

Кључне речи: Лазар Мирковић, иконологија, касна антика и рано хришћанство, синтетичка интуиција, сепулкрални контекст.

* djanicijevic@gmail.com.

Увод:

О иконографско-иконолошком тумачењу уметничких приказа

У односу на савремени принцип приступа предмету из различитих методолошких перспектива данашња истраживања појединачних метода историје уметности као дисциплине представљају извесно враћање у прошлост (Białostocki 1986, 35).¹ Кроз развој историографске дисциплине, која је као сопствени предмет истраживања и тумачења препознала уметничко наслеђе, одвијала се и генеза метода, а њихови инспиратори настојали су да их и формално утврде. Но ипак, и у томе је било извесне спонтаности те су нека методолошка упоришта произилазила из одређених околности попут склоности истраживача или карактера његовог образовања. То је одређивало како хоризонте тако и фокусе предмета, те су у уметничким делима посматрани њихова структура, стилска обележја или контекст. У анализи и интерпретацији структуре и смисла *црквене уметности* у ширем историјском раздобљу изразити учинак остварио је метод који су примењивали Макс Дворжак (Max Dvořák) (Schlosser 1999, 379–380)² и Емил Мал (Emile Mâle) (Białostocki 1986, 103)³ у оквирима бечке и француске школе историје уметности, у чијим оквирима је још од краја XIX stoleћа показивано значајно интересовање за историју средњовековне уметности, премда претежно за готичке тековине. Византијска уметничка традиција побудила је интересовање француских историчара уметности у првој половини XX stoleћа, истраживана, потом, на основу одређене синтезе историографских и култу-

¹ „Može se govoriti i o „zamor metode“ kao što se govori o zamoru materijala. Ipak imamo pravo smatrati da jedanput oblikovane i u praksu sprovedene metode nikada ne nestaju. Svaka od njih je svojevrsna alatka koja nam otvara neki aspekt povijesti.”

² „Vrhunac njegova stvaranja, koliko se barem za njegova života moglo ustvrditi, njegov je posljednji tiskan rad o ‘idealizmu i naturalizmu u gotičkoj skulpturi i slikarstvu’ (Simschrift, 1918.) Mala tanka, izuzetno neugledna knjižica, objavljena kasnije kao samostalno izdanje, s pravom je izazvala neobično uzbuđenje i postavila svog autora u prednji plan njemačkih povjesničara umjetnosti: jer tu se javlja ono što čini njegovo najdublje biće: okretanje povijesti umjetnosti u povijest duha: s pravom su prije spomenuti urednici njegove ostavštine jednom svesku, koji obuhvaća zbirku najvažnijih članaka, dali naslov: Povijest umjetnosti kao povijest duha.”

³ „Godine 1932. francuski proučavatelj ikonografije Emile Mâle, koji je mnogo pridonio utvrđivanju brojnih zakona na području ikonografije, pisao je ovako: ‘Već se gotovo čitavo stoljeće smatra da je tema umjetničkog djela malo zanimljiva i da ne zaslužuje da čovjek dobra ukusa na njoj dulje zadrži pažnju.’ Čini se da je ta opaska valjda ipak bila anakronična već onda kada ju je Mâle izrekao. U pitanju je rezultat razvoja koji se nije ograničio samo na povijest umjetnosti, razvoja humanističkih znanosti koji se može opaziti i u drugim disciplinama.”

ролошких приступа предмету (Драгојевић 2018, 59).⁴ Сам појам *црквена уметности* и на овом месту као и шире може се прихватити условно будући да такве тековине припадају општим уметничким токовима а историјска околност јесте то што је хришћанска традиција постала не-одвојив део европске културе. У контексту нашег истраживања наведени појам обухвата уметничке тековине хришћанства источне и западне Европе укључујући и оријенталне, особито када је касноантички период у питању. Оно што се поставља као обједињавајући чинилац те указује на извешан развој тако издвојеног корпуса артефаката јесте садржај уметничких дела. Управо се у таквом фокусу огледа повезаност уметности са стварношћу те чињеница да слика рефлектује одређене садржаје који и у домену животног реалитета указују на одређено значење узроковала је методолошку усмереност на садржај слике, описујући и анализирајући га. Такозвани иконографски метод имао је мноштво представника — Мије (Gabriel Millet), Грабар (André Grabar), Окуњев (Boris Gdalevich Okunev), Кондаков (Aleksey Kondakov), Лазарев (Victor Nikitich Lazarev) — а ова традиција под утицајем филозофије показивала је, временом, тенденцију ка дубљем проницању у бит уметничких дела и то на нивоу њиховог садржаја у којем се открива извесно значење.

Почев од друге деценије XX столећа етаблиран је и појам *иконологије* те се два приступа често појављују под називом иконографско-иконолошки метод, схваћен као: „*potraga za nekadašnjim smislom nekog umjetničkog djela uz pomoć svih dostupnih slikovnih ili pisanih izvora, koji nam rasvijetljavaju umjetničko djelo*“ (Eberlein 2007, 161). Из тог разлога, као пресудан за тумачење средњовековне и поствизантијске уметности схваћен је догађај Дидроновог (Adolphe Napoléon Didron) и Шеферовог (Jean-Luis Schefer) проналаска Дионисијеве *Ерминије* приликом истраживања рукописа у светогорским манастирима средином XIX столећа (Драгојевић 2018, 59), чиме је потврђено да су наведене тековине укључивале одређени теоријски аспект, истина — више на едукативном нивоу. Овај метод стекао је значајан број поклоника међу историчарима уметности у Србији XX столећа и тиме постао одређена традиција (Драгојевић 2018, 174).⁵ На основу иконографског метода

⁴ „Осим међусобног приближавања метода, уочљиво је и њихово сажимање у пракси. Тако је Мије (Gabriel Millet, 1875–1953) применио историјски приступ повезујући историјске догађаје са културом и религијом, а преко њих са уметношћу (Millet, 1899). У циљу доказивања те тезе, применио је и иконографски метод, који је при томе допунио (Millet 1916).“

⁵ „Српска литература о уметности прошла је тај пут као природни развој теоријске мисли, сазревајући самостално, кроз искуство посматрања и тумачења уметности, са релативно мало текстова али током добрих стотинак година.“

изграђен је, потом, историјско-уметнички систем где се тежило проширивању хоризонта предмета у културолошком контексту и у правцу (циљу) који је Ервин Панофски (Erwin Panofsky) дефинисао као дубље или „суштинско значење“ (Panofsky 1975, 29).⁶ На конгресу историчара уметности у Риму 1912. године, нови метод промовисао је хамбуршки библиофил и теоретичар уметности Аби Мориц Варбург (Aby Moritz Warburg) и први употребио појам *иконолоџија* (Białostocki 1986, 99–104). Велики допринос установљавању овог метода дао је Ернст Касирер (Ernst Cassirer), аутор *Филозофије симболичних форми* (Eberlein 2007, 164).⁷ Уколико је иконографија означавала *ойис* слика и укључивање одређеног значења у складу са временом настанка посматраног уметничког дела, проширивањем предметних хоризоната циљало се ка препознавању универзалних симбола као и превазилажењу оквира „чисте или високе“ уметности у правцу визуелне културе у ширем смислу и истовремено — ка поступку у којем се кроз развој одређене идеје (слике) и кроз раздобља *универзално значење* откривало на основу културолошке сукцесивности као и на основу одређених дивергенција. Упркос променама које доноси смена епоха, претпостављен је један дубљи непроменљиви значењски слој, извесно *universale*. Већ на нивоу општих, уводних напомена постаје јасно да је платоничарско схватање *идеја* (значења) било незаобилазно како у односу на разумевање предмета, тако и у структури самог метода, што је потврђено у теоријском доприносу најзначајнијег Варбурговог настављача — историчара уметности Ервина Панофског, који је иконолошке претпоставке преточио у читав методолошки систем са етапама: *предиконографска дескрипција*, *иконографска анализа у ужем смислу* и *иконографска анализа у ширем смислу* или *иконолошка синџеза* (Straten 2003, 10. 24).

На основу таквог степеновања и предмет је структурално схваћен кроз три нивоа: *примарно* или *природно* својство приказа, *секундарна* или *конвенционална* садржина и *суштинско значење*, схваћено као свет симболичних вредности (Коире 2012, 228). Поред иконографског питања „како“ постављено је и иконолошко — „зашто“ је одређена тема представљена на одређени начин (?). Чини се да је иконолошка дискурзивност била веома прихватљива и код разумевања и тумачења тековина црквене уметности тако да је и сам Панофски посматрао одређене

⁶ „Interpretacija suštinskog značenja ili sadržine, koja se bavi onim što smo nazvali *simboličnim vrednostima* umesto *predstavama*, *pričama* i *alegorijama*, zahteva više od poznavanja specifičnih *tema* i *ideja* koje se prenose putem literarnih izvora.“

⁷ „Cassirer polazi od toga da čovek ne živi više u jednostavnome prirodnom svemiru, nego da je njegov doživljaj svijeta posredovan jezikom, mitovima, odnosno religijom i umjetnošću, i to kao „simboličnim formama“.

симболе као рефлексе појмова разума и истине у тзв. *картнезијанском контексту* (Коире 2012, 228) европске културе, што је укључивало античке корене и хришћанску *paidea*-у. Проседе таквог експлицитног споја у неоплатоничарском контексту Панофски је препознавао у делима Микеланђела Буонароттија (Michelangelo Buonarroti) (Panofski 1975, 135–182). Знаменити историчар уметности поседовао је таква знања и искуства која су му омогућавала проницање у сложене уметничке садржаје: „... Panofsky, „posljednji humanist“, s parnasovskih je visina svoje beskrajne obrazovanosti istodobno vodio imaginarni dijalog s umjetnicima i znanstvenicima zlatnoga doba renesanse“ (Eberlein 2007, 167). Премда је сматрао да у коначном закључивању *лаичка интуиција* има најзначајнију улогу (Panofski 1975, 29),⁸ сам је поседовао многа хетерогена знања, која су му омогућавала синтетизујући поступак тумачења. У таквом схватању рефлектује се идеја непосредног контакта истраживача са сопственим предметом, искуства примарне тј. уметничке рецепције у којој не постоји дистанца између тумача и тумаченог.

Сличне премисе уочавају се и у домену метода историјско-уметничке ерминевтике: „Зато у ствари није ни било естетског разликовања које би познаваоце и школоване људе оспособљавало за дистанцу потребну за просуђивање и које би у делима архитектуре, сликарства, музике знало уметност, која је ту била на делу, да одвоји од поруке и духовног садржаја који су се у њих уносили“ (Гадамер 1999, 45). Није дакле у питању једно рационално, академско познавање „проблематике“ која се открива на нивоу одређеног сликовног приказа већ симболично значење које прати и карактерише његово настајање. Свакако де се то у великој мери односи на црквену традицију и хришћански етос у чијим је оквирима настајала одређена уметничка традиција, почев од краја II столећа (Gerke 1973, 9–25). У том смислу значајан допринос развоју историје уметности и њене методологије дали су истраживачи попут Буркхарта (Jakob Burckhardt) и Геркеа (Friedrich Gerke), који су се у већој или мањој мери посвећивали теологији или у младости студирали ову област. Такве претпоставке актуализују и истраживање методолошких поступака теолога-литургичара, историчара, историчара уметности и књижевности, палеографског истраживача др Лазара Мирковића, дугогодишњег професора на Богословском факултету у Београду. Не само на основу узрочно-последичне логике у разумевању и тумачењу предмета у ширем смислу већ и на основу конкретних места у његовим

⁸ „Da bi smo shvatili ove principe nama je potrebna jedna mentalna sposobnost slična onoj koju poseduje dijagnostičar – sposobnost koju ne mogu da označim bolje do prilično diskreditovanim terminom *sintetička intuicija* i koju bolje može razviti neki talentovani laik nego neki stručnjak–erudita.“

интерпретацијама хришћанске уметности — основано је претпоставити иконолошке поступке. У таквим деловима тумачења уметничких тековина, поред теолошких, археолошких и филолошких знања актуализован је и литургијско-искуствени аспект што његов истраживачки рад приближава изнетим претпоставкама Панофског и Гадамера. Стога је и наш истраживачки правац заснован на *препознавању иконолошких места и принципа* у научној заоставштини Лазара Мирковића.

1. Литургијско полазиште у тумачењу уметничких приказа

На почетку, неопходно је сагласити се са Војиславом Ђурићем да *иконографска анализа* (Мирковић 1974, XIII) представља прецизнију идентификацију Мирковићевих поступака али из перспективе назначеног фокуса упутити и на следећи навод из његовог предговора Мирковићевих *Иконографских студија*:

„Под старост, као седамдесетогодишњак, развио је, међутим, свој иконографски метод до неслућеног богатства. Увидео је да објашњавање тематике и смисла неких од појединачних слика може да има огроман недостатак уколико се не схвати да је појединачна представа у цркви део много веће целине и да је идеја изражена кроз њу саставни део једне обухватније мисли. Било му је јасно — мада није имао промашаја у својим ранијим иконографским студијама — да симболична вредност слика и декорације у једној цркви зависи од места на којима су насликане и од положаја у којима се налазе у односу на литургијску функцију простора храма или религиозне грађевине посебне намене.“ (Мирковић 1974, XIII–XIV)

Упућивање на принципе контекстуализације артефаката и разлоге одређених уметничких појава код Лазара Мирковића већ скреће пажњу на могуће иконолошке премисе његовог метода. Начин на који је из *предиконграфске дескрипције* (Стратен 2003, 10),⁹ додуше у сведенијем

⁹ „Takvim pratranjem dolazimo do sumarnog nabravanja „predmeta“ i opisa situacije na slici, bez pokušaja da te stvari međusobno dovedemo u vezu ili da ih interpretiramo – drugim riječima: do predikonografskog opisa.“

облику, поступак вођен ка иконографској анализи у ужем смислу већ је уочљив у раду „Старохришћанска гробница у Нишу“ (Мирковић 1974, 5–25). Пре свега у односу на тумачење иконографије овог као и сродних ранохришћанских гробница у Софијани (Sophiana — Печуј у Мађарској) и неким римским катакомбама (Домициле, Светог Петра и Марцелина, *Coementarium Maius*), Мирковић је препознао идеју „апостолског прејемства“ у сликовним конструкцијама (сл. 1). Она је обично изражена распоредом фигура као



и поделом на зоне, који рефлектује идеје о „две цркве“ — *војујућој* и *шријумфујућој* (Јанићијевић 2019, 214–216). Чињеница јерархијске структуре приказа, где се у односу према посматрачу најпре приказују свети мученици локалне Цркве или епископи–мученици, као у случају гробнице из Јагодин мале, затим „кнежевски пар“ апостола (Gerke 1973, 61, 63, 76, 81, 106, 113, 140, 210) — Петар и Павле који фланкирају Христограм, за који је иконолошки проницљиво закључено да представља самог Христа — његову икону, очито је већ на нивоу иконографске схеме (Мирковић 1974, 8)¹⁰ (сл. 2). До таквог сазнања дошло се на основу *експресионалне садржине* приказа односно лебдећег положаја Христограма у *clipeus*-у, где је евоцирано Христово Вазнесење и Други долазак као идеја парусије Божије у Цркви оличеној у апостолима и

¹⁰ „Монограм Христов на западном зиду гробнице поред венца окружен је још и нимбом, као што на сликама окружује главу Христову, јер монограм, како рекосмо, замењује слику самог Христа.“



светима. Гестови аklamације и покрети благосиљања карактеролошки су протумачени и тиме је постављена платформа за разумевање сепулкралне контекстуализације ранохришћанских фресака:

„Мислим да није била сврха сликања нишке гробнице да се само прикаже рај Parklandschaft-ом, да се прикаже апостолска аklamacија небеског тријумфалног венца Христовог и да му се постави стража, нити да се прикаже апостолско чување врата гробнице, но треба слике у гробници везати за умрле сахрањене у њој. Умрли и сахрањени у нишкој гробници су према својој вери и према молитвама погребџа желели да после смрти буду у рају са Христом и светима, cum sanctis, и зато је насликан рај, зато је насликан монограм Христов, који замењује личност Христову, и зато су насликани свети, пре свега Петар и Павле код улазних врата, као они који су ту да умрле уведу у рај.“ (Мирковић 1974, 24)

На основу наведеног тумачења доведена је у питање ранија теза да фигуре из порталне иконографије гробница имају профилактички смисао. Лазар Мирковић је ову еклисиолошку иконографију тумачио из перспективе литургијског искуства и познавања писаних извора и традиција из ове области, али и на основу интуитивног разумевања самог споменика. У истраживању сепулкралне иконографије посегао је за адекватним изворима, а посебну погодност представљала је чињеница да је молитва Заупокојене панихиде *Ὁ Θεός τῶν πνευμάτων...* (Боже духова и свакоја шела...) у готово неизмењеном облику у употреби до данас, што представља иконолошки прелаз ка суштинском значењу слика, за које је Лазар Мирковић први утврдио да су засноване на истоветним

идејама, како би се „платонски изразио“ Ервин Панофски, тј. да се мањим формалним разликама у текстовима молитава не доводи у питање њихова суштина. Споменик на који се позива јесте стела Аве Шенуте из Каира са уклесаним наведеним текстом за коју се тврди да потиче из „нубијског граничног подручја“ (Мирковић 1974, 38) и датује на 344. годину, те се показује као кључни индикатор у иконографском истраживању не само ранохришћанских гробница, већ и царских базилика и маузолеја у Равени а посредно и код идеалне „реконструкције“ сепулкралног хабитуса у средњовековним црквама — задужбинама, које су такође презентоване у радовима Лазара Мирковића. Тако је закључено да се сепулкрална иконографија темељи на целесталним приказима где је рај представљен као *месѠо свешѠо*, *месѠо цвеѠно*. Тиме је такође указано на извесну дивергенцију античких у хришћанска поимања судбине душе након смрти а хтонска сфера потиснута је целесталном, што рефлектује идеје о Богу изван тварног света чије се станиште повезује са небом, за разлику од богова који су се рађали често у пећинама (Јанићијевић 2012, 59–69), а неки од њих и формално припадали подземном свету. Код разумевања елисејских приказа као „иконе“ будућег стања душе, њене егзистенције у рају, Мирковић је упућивао на развој римске уметности још из доба раног царства, односно, на приказе рајске баште у вили Ливија у Риму које је довео у везу са истоветним у Аквилеји. Ограда раја, односно *transena mundi* или *transena mramorea*, тј. мермерни зид са отворима у форми решетке као инспирација првих бема и олтарских преграда (Vanderbroeck 2011, 180–221) заправо представља иконско раздвајање светова, али не на основу њихове дивергенције и неспојивости већ пресудног догађаја напуштања света доњег на путу ка свету горњем, да се послужимо платоничарским објашњењима Павла Флоренског (ПавлѠ Флоренский) (Флоренски 2001, 22).¹¹

Рајски врт такође представља слику *месѠа освежења*, известен духовни *refrigerium* за упокојене, те Мирковић евоцира коптску литургијску традицију у опису: „Освежи их на месту зеленила, изнад воде освежења, у рају насладе, одакле одбеже мучни немир срца, жалост и уздисање у светлости твојих светих“ (Мирковић 1974, 14). Прикази раја као врта тумачени су из перспективе Божијег врта у Постању, но упућеност на библијске изворе у већој је мери укључивало Откривење Јованово, пре свега у односу на повезаност значења светих *аѠо*-

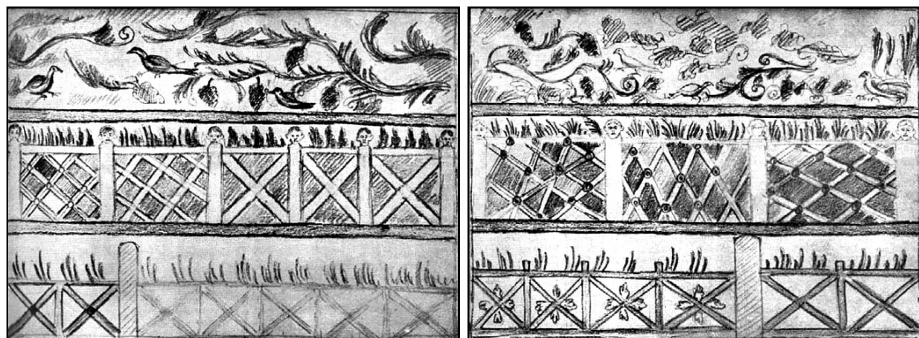
¹¹ „Тако, у уметничком стваралаштву душа се уздиже из доњег света и улази у свет горњи. Тамо се без слика она храни созерцавањем суштине горњег света, опипава вечне ноумене ствари и, нахранивши се, снабдевена знањем, поново силази у доњи свет. И ту, на том путу наниже, на граници силаска у доњи (свет) њено духовно богатство облачи се у симболичке слике — баш оне које обликоване сачињавају уметничко дело.“



сшкола и светих мученика. Њихова особеност на приказима јесте бела одећа — туника и палијум, у чему су приказивани и епископи ране Цркве. С обзиром на чињеницу убрајања Наисуса у мартирополисе у Викторинином делу „De laude sanctorum“, еклисиолошка перспектива некрополе са осликаним гробницама претпостављена је последица ауторитета неког епископа (мученика) за чију смо идентификацију данас ускраћени (Мирковић 1974, 16). Насупрот Геркеовим тумачењима да су у ранохришћанској гробници из Јагодин мале апостоли Петар и Павле формално поновљени на зиду наспрам улаза, или да је реч о некој другој двојници апостола — еванђелиста, Лазар Мирковић је веома аргументовано протумачио ове ликове као епископе—мученике из Наисуса и локалне цркве, управо из перспективе црквеног предања, односно, литургијског и уметничког искуства (Мирковић 1974, 25–43) (сл. 3). То је потврђено и положајем десне руке у гесту „ранијег начина благосиљања“ помоћу два прста.

Епиграфика је за Лазара Мирковића представљала иконолошки извор и то као извесна „историја идеја“, односно одређених културолошких симптома (Panofski 1975, 29–30),¹² а сепулкрални контекст, као темељ појма *иконски* (Burkhardt 1992, 29).

¹² „Prema tome, kao što se naše praktično iskustvo mora kontrolisati uvidom u način na koji se, pod promenljivim istorijskim uslovima, *predmeti* i *događaji* izražavaju *formama* (istoriju *stila*) i kao što se naše poznavanje literarnih izvora mora kontrolisati uvidom u način na koji se, pod promenljivim istorijskim uslovima, specifične *teme* i *ideje* izražavaju *predmetima* i *događajima* (istorija *tipova*) isto se tako, ili još i više, naša sintetička intuicija mora kontrolisati uvidom u način na koji se, pod promenljivim istorijskim uslovima, *opšte* i *bitne težnje ljudskog duha* izražavaju specifičnim *temama* i *idejama*. To je ono što se može nazvati istorijom *kulturnih simptoma* – ili *simbola*, u smislu termina Ernsta Kasirera — uopšteno govoreći.“



„Ако се све што смо напред изложили повеже са сахрањивањима у овој гробници, то сва символика на сликама нишке гробнице значи да су умрли и сахрањени у овој гробници желели да њихове душе почивају са Христом, апостолима и светима у рају, који је приказан оградањем вртом са палмама и растињем у смислу молитава у чину погребља. Пошто је лоза са птицама насликана на гробовима споља, (сл. 4) то је сликар хтео тиме да означи да су три умрла и овде сахрањена обухваћена рајем, тј. да су у рају. Сахрањени у овој гробници веровали су да ће ући у рај кроз евхаристију, коју приказују лоза и птице које једу гроздове. Да смо тачно разрешили смисао слика у нишкој гробници, као жељу и молитву сахрањених да им душе после смрти дођу у рај и тамо пребивају са Христом и светима, потврђују нам изрично надгробни натписи савремени нишкој гробници. Тако натпис једног бисомуса из 382. гласи овако: ‘Вишем животу иде смерна Афродита, јер узима пут ка звездама... Увек је тежила ка небесима и свој одличан дух предала је за вечно светима. Тамо влада Христос у изванредним мирисима раја, где се непрестано зелене ливада на потоцима’.” (Мирковић 1974, 17–18)

Заснованост метода на *културолошким симболицима* огледа се и кроз запажање да су оранси/заступници увек приказивани са подигнутим рукама што одговара одређеним литургијским гестовима на основу чега се могу идентификовати у иконографски сложенијим приказима. Са друге стране изнета је теза да *хермули* на огради раја не представљају орансе јер су без руку али ни душе умрлих предака — пагана, што се, према Мирковићу, противи сепулкралном хабитусу хришћана, израженом кроз текст: *Са светима ујокој, Христје...* Стога је ово питање остало неразјашњено и може се даље посматрати из перспективе касноантичких интерпретација на нивоу симбола из репертоара религијског синкретизма. Како је Плотин (Πλωτίνος) у хермама видео *умствени ђојам*



као *родишља ојажајних* (предмета) у *Енеади*, III, 6, 19 (Plotin 1984, 93), овакве би приказе требало разумевати као извесне духовне рефлексije о питањима односа *шелесно—духовно, њривремено—вечно* у смислу извесног континуитета и појавне сукцесивности.

Тема посредовања светих за верне у оквирима ранохришћанске сотириологије и улога оранса даље је пренета на тумачење изложено у раду „Мозаици маузолеја Гале Плацидије“ и то на основу канона Теофана Начертаног (Мирковић 1974, 49)¹³ док се зооморфни прикази богочежњивих душа као *кошуша на њојилу* доводе у везу са Псалмима (Мирковић 1974, 46–47). Иконографски тип *Добри њастир* (сл. 5) протумачен је на основу епиграма на стели Аверкија из Хијерополиса који је себе називао „учеником Светога Пастира описаног као свевидећег (има велике очи)“ (Мирковић 1974, 49). У том смислу потребно је истаћи да и сви епиграми које Лазар Мирковић евоцира у својим тумачењима хришћанске сепулкралне уметности имају карактер књижевног текста (Straten 2003, 73), што их актуализује као „иконолошке инструменте“. Интуитивно или на основу методолошких сазнања Лазар Мирковић је на један свеобухватан иконолошки начин консултовао мноштво тематски повезаних писаних тј. књижевних

¹³ „То уздање умирујућих у мученике дошло је до израза и у византијском чину погребa, где имамо канон Теофана Начертаног (ὁ Γραπτός, умро после 843), у коме Црква призива мученике да посредују за умрле. Теофан овако пева: ‘У небеским дворанама мученици Те, Христe, моле да представљенога удостојиш вечних добара’.”

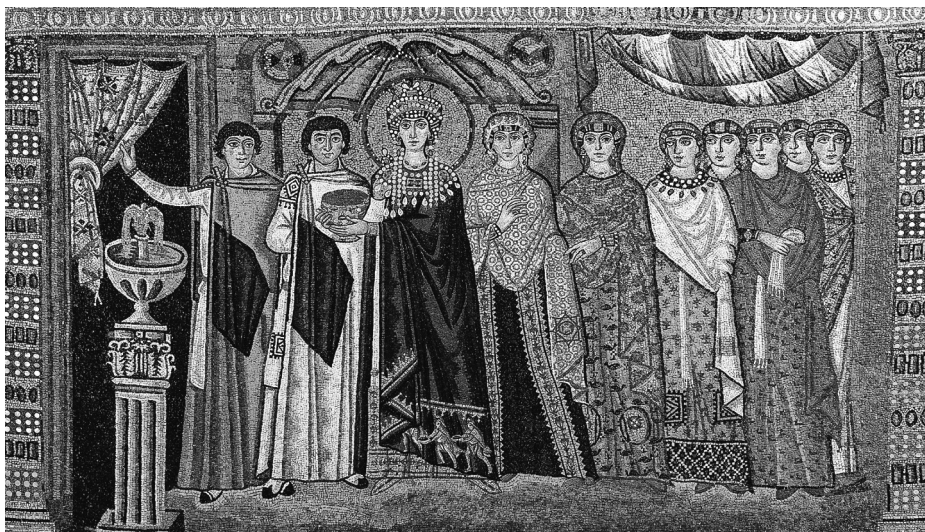
извора. Сепулкрални контекст приказа *Доброї частїи* управо указује на сотириолошки карактер ове апстрактне античке парадигме, која је, потом, „преузела“ Христов идентитет. Приказивање шатора на сцени са апостолима Петром и Павлом упоређивано је са евокацијом *небеских стана* у Светом Писму (Јн 14, 2) као и молитава за упокојене из Литургије Светог Апостола и Еванђелиста Марка и кондака Романа Мелода (Мирковић 1974, 53–57). Фигурално развијенија иконографија маузолеја Гале Пласидије повратно разјашњава значење Нишке гробнице и нарочито приказе апостолског пара, те је закључено да се њихов смисао очитује у томе да упокојене „уведу“ у „рајске станове“. Приказани шатор са апостолима налази се испод свода храма који је схваћен као небески, за шта је Лазар Мирковић пронашао тумачење на основу кондака службе на празник Вазнесења Господњег.

„Роман Мелод у своме кондаку на *Вазнесење* разликује небо од шатора праведника, када каже да шатори праведника нису на небу и да су нешто ниже од неба, и према томе је веће достојанство бити на небу него у шаторима праведника.“ (Мирковић 1974, 59)

Тема Небеског Јерусалима развијана је даље преко надгробних стела са приказима шатора што је упоређивано са деловима житија Свете Меланије, где се такође помињу небески станови.

Сепулкрална контекстуализација уметности и животно искуство

Педантним датовањем мозаика из олтарске апсиде базилике Светог Виталија у Равени на основу два параметра — 1. Максимијанове Хиротоније (октобар 546. године) и Теодорине смрти (29. јун 548. године) — у студији „Мозаици у цркви San Vitale у Равени“ (сл. 6) Лазар Мирковић је утврдио сепулкрални контекст приказа у односу на ехаристијско повезивање прошлости и будућности, пре свега на основу значења приказа „обновљеног раја“ у четвороречју и уобличеним вегетабилним и зооморфним симболима. Из тог разлога опет се приступило упоређивању са текстовима Откривења Јовановог и литургијских химни. Карактер приказа са Јустинијаном и Теодором разрешен је на основу детаља са руба царичине хламиде — приказа *Поклоњења мудраца*. На овом месту убедљиво се открива чињеница да Лазар Мирковић дословно „ишчитава“ сликовни приказ, попут Велфлина (Heinrich Wölfflin) и Варбурга, указујући на чињеницу да се „смисао открива у



деталу“ (Dilly 2007, 11–12). Овај, рекло би се — споредан декоративни детаљ на царичиној одори, заправо, открива смисао иконографије царског приношења сасуда Цркви Светог Виталија у Равени. Теодора је на тај начин фокусирана као окосница „приче испричане на мозаицима“, повезујући многе литургијске теме са темама смрти и вечног живота:

„Какво значење има шатор изнад главе и фонтана на мозаику Теодоре разјаснио сам у свом раду: ‘Die mosaiken des Galla Placidia Mausoleums in Ravenna’ (Богословље, год. III (XVIII)). Шатор и фонтана имају сепулкрални карактер и хоће да кажу да је царица у међувремену, између предаје дарова од Јустинијана и Теодоре цркви San Vitale и извођења мозаика, већ умрла.“ (Мирковић 1974, 157)

Тиме је Лазар Мирковић заокружио једну повест о сликовној интерпретацији мистагошких тема, које повезују историјско време и вечност.

Како је већ предочено у методолошким поступцима Лазара Мирковића прилично се очигледно препознају иконолошки елементи, које је формално дефинисао Ервин Панофски као и недвосмислено циљање ка „суштинском значењу“. Није се много бавио ликовношћу дела и стилем, донекле свестан да је то била његова „слаба страна“ (Мирковић 1974, XIII). Из тог разлога њему се могу упутити истоветне примедбе као и другим иконолозима (Białostocki 1986, 35). Но ипак, допринос Лазара Мирковића у тумачењима литургијског аспекта уметничких приказа уочљив је у структури густо збијеног „иколошког ткива“

његових теоријских интерпретација. Реч је и о јединственом примеру ерминевтичког декодирања значења слике, према методу који је у значајној мери аналоган иконолошким традицијама. Чак и када би у његовим тумачењима изостао закључак, иконографска анализа у ужем и ширем смислу представљала би кључ за одгонетање дубљег смисла као и платформу за даља истраживања у смислу постулата једне континуиране и преиначујуће иконологије црквене уметничке традиције ранохришћанског и средњовековног раздобља. У студијама из области црквене уметности Лазара Мирковића садржани су, на изванредан начин, елементи и за потенцијално формирање и испуњавање одређеног *ICONCLASS* појмовника (Straten 2003, 110),¹⁴ који би се могао примењивати на Богословском факултету у Београду на којем је предавао или у каталогизацији збирки Музеја Српске Православне Цркве на чијем је челу био. Нарочито истраживање могло би се посветити сабирању симбола, персонификација и алегорија (Straten 2003, 28–67) ранохришћанске уметности, које је Мирковић протумачио.

Сепулкрални контекст у иконолошким интерпретацијама Лазара Мирковића схваћен је као кључан за разумевање литургијски оријентисаних приказа а касноантичка и ранохришћанска уметничка традиција — као темељна за тумачење њиховог значења. Очито је да су га у зрелим животним и научним годинама занимала ова питања уметничке стварности будући да је његова спознаја смрти била непосредна и болна, кроз губитак чланова породице. Иконолошка перспектива исказана је и у прологу „Аутобиографије“ Лазара Мирковића: „На крају свог живота, стојим пред својим отвореним гробом и гледам пређени пут живота и све што се данас догађа у свету, па размишљам о свему. Много штошта раније нејасно, сад ми постаје јасно. Смрт се слика као празна безуба лобања¹⁵ (Straten 2003, 57) насађена на људски костур, са косом у рукама. Ње се боје сви људи, избегавају да је помену, и зато јој придају разне епитете: страшна, грозна, језива, немилосрдна, хладна, неумитна итд. Ма колико смрт људима била страшна и ружна, скопчана с болом и страхом због кидања са животом и одласка у непознато, она ће за мене бити лепо и добро, јер ће ме избавити од свих невоља и зала скопчаних са

¹⁴ „*ICONCLASS*-sustav po sebi je „prazan“ kostur sistemskih brojeva (Codes), koji upućuju na teme i sadržaje u likovnoj umjetnosti. Sve što se može pojaviti u likovnoj umjetnosti, teme, radnje, osobe, predmeti, itd. dobiva *ICONCLASS*-kod. Stoga u samom *ICONCLASS*-sustavu nećemo naći uputnice na određena umjetnička djela. Ali, instituti za povijest umjetnosti i dokumentacijski centri, muzeji, grafičke zbirke itd. mogu pomoću te sistematike ikonografski katalogizirati svoje inventare i učiniti ih dostupnima.“

¹⁵ Лобања представља кључни детаљ тзв. „*vanitas*“ мртвих природа као симбол пролазности живота.

животом.“ (Мирковић 1974, XV). Сепулкрални основ хришћанских слика Лазар Мирковић је непогрешиво фокусирао и препознавао у делима касноантичке тј. ранохришћанске уметности. До веома сличних закључака дошао је Макс Дворжак приликом анализе знамените Ел Грекове слике из Толеда „Смрт грофа Оргазе“ (Dvořák 1999, 185–188). Рођен на Криту, у православном окружењу, Доменико Теотокопулос уметничко образовање стекао је у Венецији, у радионици тада временског Тицијана, и тачно је разумевао хришћанске сепулкралне приказе у контексту „света доњег и света горњег“, особито изражене у композицији Уснућа — *Усиња Пресвете Богородице*. Дворжак је на Ел Грековој слици уочио појмове *церемонијалности* и *чуда*. Мирковић је, с друге стране, тежио разумевању сепулкралне идеје сликовних приказа на иконографском и иконолошком нивоу потврђујући тезу Јакоба Буркхарта (Burchardt): „Вероватно је иконски елемент најпре започео код гроба“ (Burkhart 1992, 29). Уочио је у касноантичкој уметности спој античких и хришћанских идеја као и повезивање хтонске и целесталне сфере као постулата тзв. катрезијанског контекста (Коире 2012, 227–228). Теолошко искуство усмеравало га је ка феноменолошким постулатима слике, па је на основу литургијских формула и црквеног песништва, проницао у саму бит уметничких хтења и остварења. *Синтетичка интуиција* код Лазара Мирковића била је изражена не само на нивоу образовања и црквеног искуства већ и кроз личну контемплативност, нарочито изражену у његовим зрелим годинама. У том контексту промишљао је и о смрти, која је коначно схваћена као катарзични и разрешавајући феномен.

Библиографија

Извори:

- Велики шребник*. 1993. Превео са грчког и црквенословенског Архимандрит Д-р Јустин Сп. Поповић. професор Универзитета. Призрен: Епархија рашко-призренска.
- Plotin. 1984. *Eneade III*. Prevod sa starogrčkog, predgovor i napomene Slobodan Blagojević. Београд: Književne novine.
- Свето Писмо Старої и Нової Завеси*. 2010. Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве.

Литература:

- Гадамер, Х–Г. 1999. *Евројско наслеђе: чланци*. С немачког превео Божидар Зец. Београд: ПЛАТΩ.

- Драгојевић, П. 2018. *Почеци историје уметности: откривање ујоришћа једне науке*. Крушевац: Историјски архив Крушевац.
- Јанићијевић, Г. 2012. *Хришћанска уметност и античке парадигме*. Београд: Висока школа — Академија СПЦ за уметности и конзервацију.
- Јанићијевић, Г. Ј. 2019. „Мартиролошки карактер црквене уметности из перспективе осликавања цркве Свете мученице Марине у Ливну“. *Теолошки погледи* LII (1): 207–228.
- Коире, А. 2012. *Увод у читање Платона. Разговори о Декарту*. Превела с француског Мира Вуковић. Сремски Карловци — Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Мирковић, Л. 1974. *Иконографске студије*. Нови Сад: Матица српска.
- Ракоција, М. 2013. „Нова сазнања о ранохришћанској прошлости Ниша“. У *Ниш и хришћанско наслеђе: Ниш и Византија — посебно издање поводом 1700. година од пошћисивања Миланског едикта*, ур. Миша Ракоција и Милица Тодоровић, 117–130. Ниш: Град Ниш — Универзитет у Нишу — Православна епархија нишка — Нишки културни центар.
- Флоренски, П. 2001. *Иконостас*. Превео и предговор написао Димитрије М. Калезић. Никшић: Јасен.
- Białostocki, J. 1986. *Povijest umjetnosti i humanističke znanosti*. Preveo Zdravko Malić. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.
- Burkhardt, J. 1992. *Povest grčke kulture III*. Prevela s nemačkog Olga Kostrešević. Sremski Karlovci — Novi Sad — Podgorica: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića — Omladinski savjet Crne Gore.
- Dilly, H. 2007. „Uvod“. У *Uvod u povijest umjetnosti*, ур. H. Belting, H. Dilli, W. Kemp, W. Sauerländer, M. Warnke, 7–19. Zagreb: Fraktura.
- Dvořák, M. 1999. „O Grecu i manirizmu“. У *Bečka škola povijesti umjetnosti*, прир. S. Knežević, 185–205. Zagreb, BARBAT.
- Eberlein, J.K. 2007. „Sadržaj i smisao: ikonografsko-ikonološka metoda“. У *Uvod u povijest umjetnosti*, ур. H. Belting, H. Dilli, W. Kemp, W. Sauerländer, M. Warnke, 159–181. Zagreb: Fraktura.
- Gadamer, H-G. 2011. *Istina i metod. Osnovi filozofske hermeneutike*. S nemačkog preveo Božidar Zec. Beograd: Fedon.
- Gerke, F. 1973. *Kasna antika i rano hrišćanstvo*. Prevela s nemačkog Aleksandrina Cermanović-Kuzmanović. Novi Sad: Bratstvo-jedinstvo.
- Jeger, V. 2007. *Rano hrišćanstvo i grčka paideja*. Preveo s engleskog Branimir Gligorić. Beograd: Službeni glasnik.
- Panofski, E. 1975. *Ikonološke studije: humanističke teme u renesansnoj umetnosti*. Preveo Svetozar M. Ignjačević. Beograd: Nolit.
- Pillinger R. 2013. „Early Christian Paintings in Niš between East and West“. У *Ниш и хришћанско наслеђе: Ниш и Византија — посебно издање поводом*

1700. година од пошћисивања Миланској едикта, ур. Миша Ракоција и Милица Тодоровић, 241–252. Ниш: Град Ниш — Универзитет у Нишу — Православна епархија нишка — Нишки културни центар.
- Popović I. 2013. „Motif of ‘Railing of Paradise’ on Frescoes from Tombs in Jagodin Mala (Naissus) and Čalma (Sirmium)“. У *Ниш и хришћанско наслеђе: Ниш и Византија — посебно издање поводом 1700. година од пошћисивања Миланској едикта*, ур. Миша Ракоција и Милица Тодоровић, 273–292. Ниш: Град Ниш — Универзитет у Нишу — Православна епархија нишка — Нишки културни центар.
- Schlosser, J. v. 1999. „Bečka škola povijesti umjetnosti: osvrt na stoljeće njemačkog znanstvenog rada u Austriji“. У *Bečka škola povijesti umjetnosti*, прир. S. Knežević, 323–393. Zagreb: BARBAT.
- Straten, R. v. 2003. *Uvod u ikonografiju: teoretske i praktične upute*. Prevele Martina Wolf-Zubović i Maya de Graaf. Zagreb: Institut za povijest umjetnosti.
- Vandenbroeck, P. 2011. „Matrix Marmorea. The Sub-Symbolic Iconography of the Creative Energies in Europe and South Africa“. У *New Perspectives in Iconology: Visual Studies and Anthropology*, ed. by Barbara Baert, Ann-Sophie Lehmann, Jenke van den Akkerveken, and Niels Schalley, 180–211. Brussels: Academic and Scientific Publishers.

Примљено: 9. 7. 2021.

Исправљено: 10. 11. 2021.

Одобрено: 10. 11. 2021.

Списак илустрација:

1. Фреска са приказом Христа између апостола Петра и Павла; Јагњета између четворице мученика, Рим: Катакомба Светих Петра и Марцелина. Фотографија у јавној употреби.
2. Б. Пешић: Цртеж фреске на источном зиду ранохришћанске гробнице из Јагодин мале. Преузето из: Ракоција 2013, 123.
3. Копија фреске са западног зида ранохришћанске гробнице из Јагодин мале. Аутор: М. Подесва. Преузето из: Pillinger 2013, 248.
4. Цртеж фреске са мотивом оградe раја из ранохришћанске гробнице из Јагодин мале. Аутор: С. Ненадовић према Л. Мирковићу. Преузето из: Popović 2013, 274.
5. Мозаик Доброг пастира из аркосолијума у Маузолеју Гале Плацидије у Равени. Gerke 1973, 76 / извор: Википедија; аутор фотографије Петар Милошевић; https://commons.wikimedia.org/wiki/File:%22The_good_Shepherd%22_mosaic_-_Mausoleum_of_Galla_Placidia.jpg.
6. Мозаик са мотивом царице Теодоре са свитом у олтару цркве San Vitale. Gerke 1973, 204–205 / извор: Википедија; аутор фотографије Петар Милошевић; [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mosaic_of_Theodora_-_Basilica_San_Vitale_\(Ravenna,_Italy\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mosaic_of_Theodora_-_Basilica_San_Vitale_(Ravenna,_Italy).jpg).

SEPOLCHRAL CONTEXT AS THE BASIS OF THE ICONOLOGY OF LATE ANTIQUE—EARLY CHRISTIAN ARTISTIC HERITAGE IN THE INTERPRETATIONS OF LAZAR MIRKOVIĆ

Goran M. Janićijević

Orthodox Youth Center "Saint Peter of Sarajevo"

Istočno Novo Sarajevo

Summary: *In this paper, the application of the iconological method in the interpretations of the late antique early Christian art of Lazar Mirković is assumed. The procedure is based on the sepulchral context, whether it is a depiction of frescoes from Roman catacombs or mosaics from Ravenna basilicas and mausoleums. The author identified ideas from fine arts with liturgical texts in an effort to recognize the genesis of concepts. Synthetic intuition as a prelude to iconological synthesis in Mirković is closely related to the liturgical experience, contemplative character and life experience.*

Key words: *Lazar Mirković, Iconology, late Antique and early Christian, synthetic intuition, sepulchral context.*

БЕСЕДА СВЕТОГ АВГУСТИНА ПРОТИВ ПЕЛАГИЈАНСТВА

Александар Милојков*
Архиепископија
београдско-карловачка

Апстракт: После осуде пелагијанске јереси од стране папе Инокентија I и Синода Свете Синолице 417. године, Свети Августин Ипонски изговорио је литургијску беседу против пелагијанства у којој је изнео учење против шезишне пелагијанске заблуде, по којој се Божја благодат даје човеку сходно његовим заслугама. Насупрот пелагијанству, Августин представља Божју благодат као незаслужени дар Бога човеку. Тај дар укључује како саму човекову веру, тако и испрајавање у тој вери до краја. У овом раду читаоцима доносимо превод наведене беседе на српски језик.

Кључне речи: Свети Августин, Пелагије, пелагијанство, Божја благодат.

Беседу против пелагијанства (Беседа CXXXI или како превод њеног целовитог назива у Мињовој Патрологији на српском језику гласи – Беседа 131. на речи Јеванђеља по Јовану, глава 6, стихови 54–56, Ако не једете шело, ишд., и на апостолске речи и речи Псалама, против пелагијанаца),¹ епископ Ипона Августин изговорио је за Трпезом Светог Кипријана у девете календе месеца октобра 417. године, на дан Господњи, односно у недељу (Habitus ad mensam S. martyris Cypriani, IX calendas octobris, die dominica (c))². Беседа је изговорена на самој Светој Ли-

* amteolog@gmail.com.

¹ Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *Sermo CXXXI (a). De verbis Evangelii Joannis, cap. VI, 54–66, Nisi manducaveritis carnem, etc, deque verbis Apostoli et Psalmorum, contra Pelagianos (b)*, PL 38, 729.

² Датирање и место Беседе преузето је, како се наводи у Мињовој Патрологији, из старих рукописа библиотеке Манастира Светог Крста у Јерусалиму (помиње се монашки ред Цистерцита или Белих монаха), фуснота (c), PL 38, 729.

тургији.³ Она само у свом уводном делу има за тему тумачење одељка из Јеванђеља по Јовану 6, 54–56; будући да Августин, врло смислено, надовезује на Христову „тешку беседу“ о једењу Његовог Тела и пијењу Крви Његове, критику пелагијанства.

У спору са пелагијанством Августин је у својим бројним списима расправљао више тема. Као главне теме те расправе могле би се истаћи: 1) човекова слобода одлучивања у стању пре и после пада (првородног греха); 2) карактер Божје благодати (шта она тачно представља) и њен однос према људској слободи одлучивања; 3) питање самодовољности човекове слободе одлучивања након пада, у погледу имања вере и истрајности у вери (или да ли благодати претходе људске заслуге); 4) питање Божјег промисла, предзнања и предодређење; 5) првородни грех и његове последице по читаво човечанство; 6) са последњим је у вези и јако важна тема стања новорођенчади (у односу на првородни грех) и потреба њиховог крштења; 7) питање брака, полности и рађања деце и 8) спасење старозаветних праведника. Ово су главне теме које је Августин расправљао са пелагијанством у више својих списа, у периоду од 412. до 429. године.⁴ Ово је, уопште узевши, и фокус периода када се пелагијанство ширило од Рима, преко Африке до Јерусалима и када су различити помесни црквени Сабори, а на крају и Трећи васељенски сабор осудили ову јерес.

Две су личности нарочито важне за настанак и ширење пелагијанства. То је, пре свега, Пелагије по којем је пелагијанство и добило име. Наиме, он је рођен око 354. године у Ирској или Британији. Био је веома образован и добар познавалац латинског и грчког језика. За њега налазимо податак да је био хришћански мирјанин,⁵ а можда и

³ Израз „за Трпезом“ (*ad Mensam*), који се наводи у Мињовој Патрологији, могао би да значи место беседе — храм посвећен Светом Кипријану. Међутим, такође би могао значити и литургијску трпезу, односно литургијски спомен Светог Кипријана. Но ипак, будући да се у наведеној фусноти у Мињовој *Патрологији* помиње време и *месџо* (*locum*) беседе, мишљења смо да ово *ad Mensam* треба разумети као олтарски простор, односно храм посвећен Светом Кипријану.

⁴ Кључне Августинове списе против пелагијанства смо, у међувремену, превели на српски језик и планирамо њихово објављивање. То су следећи списи: *De Gratiâ Christi et de Peccato Originali* — *О Христовој благодати и о Првородном греху* (418. година); *Contra Duas Epistolas Pelagianorum* — *Против два пелагијанска писма* (420. година); *De Gratiâ et Libero Arbitrio* — *О благодати и слободи одлучивања* (426. или 427. година); *De Correptione et Gratiâ* — *О ђрекору и благодати* (426. или 427. година); *De Prædestinatione Sanctorum* — *О ђредогређењу Свџих* (428. или 429. година); поред *Беседе против пелагијанства*, која је пред нама, превели смо и два Августинова писма игуману Валентину (*Epistula CCXIV* и *CCXV*) из 426. или 427. године, такође на тему пелагијанства.

⁵ Marijan Mandac, *Sveti Augustin — život i djelo* (Zagreb — Split: Kršćanska sadašnjost — Služba Božja, 2019), 28.

монах.⁶ У сваком случају, о њему се бележи да је живео аскетским животом. Пелагије је један период живота провео у Риму (384–409), одакле се, из страха од варварске најезде, сели у северну Африку, где се у Картаги среће и са Светим Августином. Из Африке се Пелагије сели у Јерусалим, у манастир чији је предстојатељ био чувени Руфин Аквилејски. У Јерусалиму је живео до 418. године и о њему се потом поуздано не зна ништа. Претпоставља се да је година његовог упокојења 422.⁷

Против Пелагијевог учења писали су како Августин Ипонски, тако и Јероним Стридонски. Овај други је и тужио Пелагија Епископу јерусалимском Јовану, али је Пелагије избегао осуду 415. године. Како је блаженог спомена Епископ Атанасије (Јевтић) забележио у својој *Папиролатији* 4: „Пелагије се вешто извинио, а Јован се пријатељски понео према Пелагију и успео да га убеди да прихвати да је за безгрешни хришћански живот неопходна божанска благодат, што је Пелагије раније одбацивао“.⁸ Пелагије је избегао осуду и на другом сабору у Диоспољу, исте године. Сабор га је „прогласио правоверним“,⁹ „јер се сам одрекао неких својих застрајења, а на нека је дао задовољавајуће објашњење“.¹⁰

Мишљење Епископа Атанасија да се Пелагије на овим саборима „вешто извинио“, делио је и Свети Августин. На више места у својим списима против пелагијанства Августин доводи у питање искреност Пелагијевог одрицања од јереси. Тако, на пример, у спису *О благодати и слободи одлучивања*, Августин пише:

„Додуше, на Истоку, то јест у провинцији Палестини, у којој се налази град Јерусалим, када је лично Пелагије испитиван од стране епископа, није се усудио да [поменуто учење] потврди. Наиме, међу мноштвом оног што му је приговорено, био је и приговор да је говорио како се благодат Божја даје сходно нашим заслугама, што је тако страно католичанском учењу и представља непријатељство према Христовој благодати; те да није анатемисао то што му се приговорило, сам би због тога био анатемисан. Али његово анатемисање је било лажно, као што показују његове касније књиге, у којима он ге-

⁶ Атанасије Јевтић, *Папиролатија* 4 (Београд — Требиње — Лос Анђелес: Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Епархија захумско-херцеговачка — Епархија западноамеричка, 2019), 292.

⁷ Mandac, *Sveti Augustin*, 29.

⁸ Јевтић, *Папиролатија* 4, 293.

⁹ Mandac, *Sveti Augustin*, 28.

¹⁰ Јевтић, *Папиролатија* 4, 293.

нерално ништа друго није бранио до [став] да се благодат Божја даје сходно нашим заслугама.“¹¹

Пелагијанство, дакле, није формално осуђено у лику свог оснивача, већ у лику једног од његових најпознатијих и најревноснијих ученика Целестија. Целестије је био монах, образован у световним и у теолошким наукама. Непосредно пре свог приступања монаштву, бавио се адвокатуром у Риму. Из Рима, преко Сиракузе, Целестије долази у Африку, у Картагу 410. године. Ту је најпре тужен епископу Августину¹² за ширење пелагијанства, од стране миланског ђаконa Павлина. Добар део записника са овог црквеног процеса против Целестија доноси нам Свети Августин у свом спису *О њвородном греху (De peccato originali)*. Целестије је на том сабору у Картаги осуђен 411. године и изопштен из Цркве. Он се из Картаге упутио у Ефес 415. године, а потом и у Цариград. Из оба града је протеран због ширења пелагијанства. Из Цариграда се враћа у Рим, где га папа Инокентије I званично изопштава из Цркве.¹³

Управо на ово званично изопштење Целестија из Цркве од стране папе Инокентија, Августин мисли када у последњем параграфу Беседе која је пред нама каже: „Јер о овом случају су већ два сабора [саборска мишљења] послата пред Апостолску Катедру, одакле су стигли и писани одговори. Случај је завршен — о, да се једном заблуда оконча!“¹⁴ Два наведена сабора јесу локални афрички сабори — претходно поменути у Картаги и још један који је одржан у данашњем Алжиру (тадашњој римској провинцији Нумидији), у граду Мила (на латинском *Milevum* или на грчком *Miraeon*), оба одржана за време понтификата папе Инокентија I. Из ове последње Августинове реченица настала је добро позната изрека *Roma locuta, causa finita est* (Рим је рекао, случај је завршен), која се приписује Августину, често као потврда у прилог папском, односно римокатоличком разумевању еклесиологије. Међутим, тешко да је Августин тако нешто имао на уму. Прво, он није изговорио речи које доноси наведена изрека. Из читаве реченице његове речи су само ове — *causa finita est* (случај је завршен). Према нашем

¹¹ Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *De gratia et libero arbitrio. Ad Valentinum et cum illo monachos, Liber unus (a)*, Caput 5, 10; PL 44, 887–888. Превод са латинског изворника је наш.

¹² Имењак, али се не ради о Августину Ипонском, већ о истоименом епископу Картаге.

¹³ Уп. Mandac, *Sveti Augustin*, 30–31.

¹⁴ S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *Sermo CXXXI (a). De verbis Evangelii Joannis, cap. VI, 54–66, Nisi manducaveritis carnem, etc, deque verbis Apostoli et Psalmorum, contra Pelagianos (b)*, PL 38, 734.

скромном мишљењу, *случај је завршен* јер је након одлука локалних афричких сабора дошао до коначне, можемо рећи апелационе инстанце, а то је била Римска катедра, под чијом је јурисдикцијом свакако била северна Африка.

Након ове осуде и смрти папе Инокентија, Целестију је пошло за руком да пред новим папом Зосимом и римским синодом ипак, исте године (417), своје учење прикаже као православно. Након реакције афричких епископа, папа Зосима је поново сазвао сабор 418. године. Целестије је одбио да се појави на овом сабору, те је осуђен. Такође, осуђен је и од папе Целестина 424. године и тада је послат у прогонство. Склонио се у Цариград код Несторија, али је коначно осуђен и на Трећем васељенском сабору (када је осуђен и сам Несторије, због своје христолошке јереси), у Ефесу, 431. године. Напоменимо да је на овај Сабор био позван и Епископ ипонски, Свети Августин, што говори какав је углед уживао као епископ и теолог. Нажалост, Августиново упокојење 430. године спречило га је да узме учешћа у Трећем Васељенском сабору.

Између претходно наведених тема против пелагијанства, Августин у Беседи која је пред нама тежишно говори о односу Божје благодати и човекових заслуга — аргументујући, насупрот Пелагију, да се благодат не стиче заслугама, већ да представља дар Божји човеку. Том дару припада и сама вера — дакле, и то што је човек верник представља благодат Божју, а не заслугу самог човека. У вези са горе изложеним, Августин покреће врло важно питање у другом параграфу Беседе. Наиме, ако је вера дар, да ли то значи да је благодат принуђујућа за човека? Вера јесте дар, али то не значи да је благодат принуђујућа (наметљива) за човека. Августин за благодат каже да је слатка и привлачна и да је као таква здружена са људском жељом. Овде се отвара питање синергије Бога и човека, које Августин детаљно образлаже у другим својим списима против пелагијанства.¹⁵

Неопходно је у иницијалној фази не само имати веру, него и истрајати у вери до краја, што према Августину, такође припада Божјој благодати. Све ово, наравно, не негира постојање човекове слободе одлучивања. Августин ће и ову велику тему детаљно анализирати у својим бројним списима против пелагијанства. У овој Беседи су више изнете основне тезе против пелагијанског учења, док се њихова детаљна анализа, како рекосмо, налази у другим, обимнијим Августиновим

¹⁵ Овом темом смо се бавили у нашем раду: Aleksandar Milojkov, "The Concept of Synergy in the Triadology and Anthropology of Saint Augustine", *Philotheos* 21.1 (2021), 15–63.

списима против пелагијанства, које смо превели и који ће ускоро бити доступни српској теолошкој и уопште заинтересованој читалачкој јавности. Треба истаћи да основни метод који Свети Августин користи у свим списима против пелагијанства није филозофска спекулација, већ библијска егзегеза. Дакле, одговоре на сва горе наведена питања која је Августин расправљао у вези са пелагијанством, он налази у речима библијског откровења — од учења о Божјој благодати до још тежих питања каква су Божја промисао, предзнање и предодређење. Следствено, проучавање и вредновање Августинових тумачења ових великих питања, неминовно изискује и упоредни сусрет, објашњење и одређење према библијским истинама на које се епископ Ипона позивао. Дакле, подробније истраживање Августинових списа против пелагијанства неминовно нас води у библијску егзегезу. Једино исправна и веродостојна библијска егзегеза поводом наведених питања, може помоћи на пољу одговарајућег објашњења Августинових ставова против пелагијанства, односно његове библијске егзегезе. Уколико игноришемо да је неопходно темељно тумачење библијских места на која се Августин позива, те уколико пренебрегавамо важност становишта да ли Библија заиста говори да је и вера дар Божји и да ли говори о постојању Божјег предзнања и предодређења, мишљења смо да онда немамо права ни да критикујемо дотично Августиново тумачење, односно његове ставове против пелагијанства. Таква критика, без проницања у бројна библијска места која Августин наводи, била би заснована на пукој филозофској спекулацији — а то није био Августинов метод у расправи са пелагијанством.

Тема Августиновог списатељства против пелагијанске јереси је, према нашем мишљењу, потпуно неистражено подручје, када је у питању наша, домаћа теолошко-академска средина. Овај превод представља скромни покушај кретања ка првом степену и лаганом отварању врата на путу истраживања овог обимног и веома важног Августиновог списатељског опуса, о којем углавном имамо посредна знања, без икаквог, или бар без озбиљног додира са самим изворним текстовима. Отуда сматрамо да међу нама постоје и многе, често врло неутемељене предрасуде, које су настале углавном путем прихватања калвинистичке рецепције ове велике теме код Светог Августина. Једини исправан начин да све те предрасуде преиспитамо на научан и интелектуално одговоран начин, јесте да научно и критички узмемо са задршком све интерпретације, уз помоћ којих смо се учили о Августиновом богословљу и да се усредсредимо искључиво на његове изворне текстове и одважимо на једну сопствену, православну богословску интерпретацију мисли овог грандиозног Оца и учитеља Цркве.

Свети Августин

Беседа 131. на речи из Јеванђеља по Јовану, глава 6, стихови 54–66;
Ако не једете тело, итд., и на апостолске речи и речи Псалама,
против пелагијанаца, одржана за Трпезом Светог мученика Кипријана,
деветих календи месеца октобра, на дан Господњи

Света тајна Тела и Крви Христове.

1. Чули смо истинског Учитеља, божанског Искупителја, Спаситеља рода људског, који нам препоручује нашу цену, Крв своју. Говорио нам је, наиме о свом Телу и Крви; рекао је да је Тело храна, а да је Крв пиће. Верници препознају Свету тајну вере. А шта они који чују, чују другачије од онога што чују? Дакле, када, препоручујући такву храну и такво пиће, рече: *Ако не једете тело моје и не пијете крви моје, нећете имати живота у себи* (Јн 6, 53)¹⁶ (и ко би други осим самог Живота могао говорити овако о животу? Но, оним људима, који су лаж сматрали животом, Он ће бити смрт а не живот); његови ученици су били саблажњени, не сви, већ многи, говорећи између себе: *Ово је тврда беседа, ко може слушати?* (Јн 6, 60). А када је сам Господ ово сазнао и чуо роптања таквог размишљања, галамџијама који су тако размишљали није одговорио гласно, тако да они сазнају да су чути, те да престану са таквим размишљањима. Шта је дакле одговорио? *Зар вас ово саблажњава? А шта ако видите Сина Човечијега да одлази горе где је пре био?* (Јн 6, 61–62). Шта Он хоће да овим каже о себи: *Зар вас ово саблажњава?* Мислите да ћу од овог мог тела које видите начинити делове, да ћу удове своје исећи и вама дати? Шта је са овим хтео: *А шта ако видите Сина Човечијега да одлази горе где је пре био?* Засигурно да онај који може да се целовит вазнесе [на небо], не може бити поједен. Дакле, дао нам је од свог Тела и Крви здраво окрепљење и укратко разрешио тако велико питање своје целовитости. Нека дакле једу који једу и нека пију који пију; нека буду гладни и нека буду жедни — Живот нека једу, Живот нека пију. Оно *јест* је пресаздање — али пресаздаваш се тако, да не нестаје оно одакле се пресаздаваш. Оно *пије* шта је, ако није живети? Једи Живот, пиј Живот — имаћеш живот и тај живот је целовит. Тада ће штавише ово бити, то јест, да ће Тело и Крв Христова бити живот сваког понаособ; оно што се видљиво, мада у Светој тајни прима, то се у самој истини духовно једе и духовно пије. Јер чули смо самог Господа који каже: *Дух је оно што оживљава, тело не може користити ништа. Речи које вам ја говорим дух су и живој су. Али има, каже, међу вама неких који не верују* (Јн 6, 63–64). Они и рекоше: *Ово је тврда бе-*

¹⁶ Јеванђелски текст наведен је према Августиновом цитату.

сега, ко може слушати? Тешка је, али тешкима — то јест, невероватна је, али неверујућима.

Вера је дар Божји. Дражесна [слатка] силовитост благодати.

2. Али поучио нас је такође и да веровати припада дару, а не заслуги: *Защо сам вам, каже, рекао да нико не може доћи к мени ако му не буде дано од Оца мојега* (Јн 6, 60). Тамо пак где је ово Господ рекао, ако се присетимо јеванђелског одељка који је изнад наведеног, наћи ћемо Његове речи: *Нико не може доћи мени ако га не привуче Отац који ме посла* (Јн 6, 44). Није рекао: *поведе*, него *привуче*. Ова силовитост бива у срцу, не у плоти. Шта се онда чудите? Веруј и доћи ћеш; љуби и бићеш привучен. Не испитујте ову силовитост као безнадежну и наметљиву — слатка је и дражесна је; сама те дражесност привлачи. Не бива ли овца привучена, када јој се гладној укаже трава? И мислим да то није подстакнуто телом, него се здружује са жељом. Тако и ти дођи Христу — не размишљај о дугим путовањима; где верујеш, тамо ћеш стићи. Јер до Оног који је свуда, стиже се љубављу, а не крстарењем. Тако, будући да је такво путовање препуно таласа и лошег времена различитих искушења, веруј у Распетог, да би твоја вера могла да се успне на дрво. Нећеш потонути, него ће те дрво понети.¹⁷ Управо тако је, у таквим таласима овога века, крстарио онај који рече: *А ја далеко било да се чим другим хвалим, осим Крстом Господом нашег Исуса Христа* (Гал 6, 14).

Ни вера ни исправан живот не стичу се сопственим снагама.

3. Чудно је пак што се у споменутом Христовом распећу чују две ствари, једна се унизује, а друга се уздиже. То што се унизује, приписује се себи; то што се уздиже не треба себи присвајати. Чуо је наиме истинског Учитеља: *Нико не може доћи к мени ако му не буде дано од Оца мојега* (Јн 6, 65). Нека се радује, јер је дато; нека да благодарење срцем смиренним, а не надутим; да не би гордошћу изгубио оно што је смирењем заслужио. Јер и они који већ у овом животу ходи правим путем, ако би то приписали себи и својим снагама, са тог пута нестају. Стога, учећи нас смирењу, Свето Писмо преко апостола каже: *Са страхом и тресењем традише спасење своје* (Фил 2, 12), те да због тога

¹⁷ Латински израз *lignum* значи дрво, дебло, али и дрвену грађу, нешто што је направљено од дрвета. Стога, у овом контексту, *дрво* треба разумети прво као алузију на Христов Крст, а потом и на Цркву као дрвену лађу која пливи по мору и која је, заправо, изграђена Крстом (дрветом) Христовим. Дакле, порука коју кроз ову метафору Августин преноси била би следећа: *Веруј у Распетога, у Крст (дрво) Христов, како би могао да досиђеш у Цркву. Једино тако нећеш пошунути, већ ће те Црква као лађа, морем повести*. Односно, у Цркви ћеш се једино сачувати од „таласа и лошег времена“ — *што јеси од различитих искушења*.

што је рекао *īрадиѡше*, не би додељивали ишта себи, у наставку је додао: *Јер Бої је онај који чини у вама и да хоћеѡше и да ѡтвориѡше ѡо* [Њеївовом] блаївољењу (Фил 2, 13). *Бої је онај који чини у вама*; стога: *са сїѡрахом и ѡреїѡѡѡм* и долину правите, и обилну кишу примајте. Удубљења се испуњавају, а висине пресушују.¹⁸ Благодат је киша. Зашто се онда чудиш што се Бог противи гордима, а смиренима даје благодат (уп. Јак 4, 6)? Стога: *са сїѡрахом и ѡреїѡѡѡм*, то јест са смирењем. *Не ѡноси се, неїо се бој* (Рим 11, 20). *Бој се*, да би се испунио; *не ѡноси се*, да не би пресушио.

Да би се ходило правим путем, потребно је оправдање благодаћу.

4. Али, кажеш, већ ходим тим путем; [некада] беше потребно да научим, [односно] беше потребно да кроз учење Закона сазнам како да се владам, а сада имам вољну слободу одлучивања; ко ће ме од тог пута одвојити? Ако би пажљиво читао, наћи ћеш једног који је неким својим изобиљем, које је ипак претходно добио, почео да се преузнаси. Међутим, Бог је одузео милост коју је претходно дао, како би тај могао да се учи смирењу. Тај човек је заиста изненада остао сиромашан и сетио се и исповедио Божју милост, рекавши: *И ја рекох у изобиљу свом: нећу ѡроїасїѡи довека* (Пс 30, 6). *Ја рекох у изобиљу свом*. Али *ја рекох*; то јест човек је рекао: *Сваки је човек лажа* (Пс 116, 11; Рим 3, 6). *Ја рекох*. Дакле: *Ја рекох у изобиљу свом*; толико беше изобиље да сам могао чути да ово каже: *Нећу ѡроїасїѡи довека*. Шта потом следи? *Вољом Твојом, Госїоде, їора моја сїѡајаше ѡѡрдо*. *Ти ѡак одврати лице своје од мене и ја се смеїѡох* (Пс 30, 7). Показао си ми, вели, да оно у чему изобилових од тебе беше. Показао си ми одакле треба да тражим, коме треба да припишем то што примам, коме дугујем благодарење, ка коме треба жедан да похитам, одакле треба да се испуним и то што сам испуњен код кога треба да чувам. *Чуваћу код Тебе снаїу моју* (Пс 59, 9), код Тебе, обилни Дародавче, којим се испуњавам, код Тебе, чијим спасењем нећу пропасти. *Чуваћу код Тебе снаїу моју*. Да би ми ово показао: *Ти одврати лице своје од мене и ја се смеїѡох*. *Смеїѡох се* јер се сасуших; сасуших се јер сам се преузнасио. Реци дакле [да си] сув и безводан, да се поново испуниш: *Душа је моја као сува земља ѡред Тобом* (Пс 143, 6). Реци: *Душа је моја сува земља ѡред Тобом*. Јер си ти претходно рекао, а не Господ: *Нећу ѡроїасїѡи довека*. Ти си био рекао, имајући предрасуду да је то од тебе; али није од тебе, иако мислиш као да је од тебе.

¹⁸ Под удубљењем Августин мисли на смирење и сопствену кенозу, а под узвишењима гордост. Дакле, благодат испуњава оне који су смирени и који себе не преузнасе — метафорично као што киша испуњава удубљења у земљи.

Онај који ходи правим путем, ако то приписује себи, нестаје са правог пута.

5. Шта онда говори Господ? *Служиће Господу са страхом и радујће се с шрејетом* (Пс 2, 11). Тако и апостол [каже]: *Градиће сјасење своје са страхом и шрејетом, јер Бој је онај који чини у вама* (Фил 2, 12–13). Дакле: *Радујће се са шрејетом. Да се не разгневи Господ* (Пс 2, 11–12). Видим да ово са виком наслућујете. Јер знате шта ћу рећи, па са виком наслућујете. А одакле вам ово, ако није од Оног којем кроз веру долазите? Дакле, Он ово каже: Слушајте оно што сте научили; ја не поучавам, него се кроз проповед подсећам; наравно да не поучавам, јер сте научили; нити подсећам, јер сте запамтили, већ заједно говоримо оно чега се са нама придржавате. Ово говори Господ: *Прихватиће учење и радујће се*, али: *са шрејетом*, како бисте се свагда покорно придржавали онога што сте прихватили. *Да се не разгневи Господ*, посебно због гордости оних који себи приписују оно што имају, не дајући благодарење Ономе од кога имају. *Да се не разгневи Господ и да не нестане са њравој џуша* (Пс 2, 12). Зар није рекао: Ако разгневите Господа, нећете ни доћи до правог пута? Зар није рекао: Ако разгневите Господа, неће вас ни водити правим путем, или неће вас ни примити на прави пут? Немојте се гордити зато што већ њиме ходите, да не би са њега и нестали. Каже, *да не нестане са њравој џуша. Када брзо буде џлануо њев њејов* изнад вас (Пс 2, 12). Не задуго. Када се гордите, тада губите оно што сте примили. Човек који је овим преплашен као да жели да каже: Шта онда да чиним? Следеће: *Благо свима који се у Њеја уздају* (Пс 2, 12); не у себе, већ: у Њеја. Благодаћу смо спасени, односно није од нас, него је дар Божји (уп. Еф 2, 8).

Против пелагијанства. Опроштење грехова на крштењу. Слабост после крштења.

6. Можда бисте рекли: Шта то [човек] жели за себе па он ово често говори? Поново и трећи пут ово: готово да никада не прича, осим када ово говори. Дај Боже да говорим без разлога. Људи су наиме неблагодарни према благодати, приписујући много тога потребитој и рањеној природи. Истина је да је човек, када је саздан, примио велике силе слободе одлучивања, али их је грехом изгубио. Пао је у смрт, постао је слаб, разбојници су га полумртвог оставили на путу; подигао га је на своју теретну марву Самарјанин који је пролазио, а који се тумачи као *Чувар*; још га је довео до крчме. Ко се подиже? Онај који се још увек збрињава. Али, каже, доста ми је што сам на крштењу добио опроштај свих грехова. Није ли окончана слабост, када је избрисана неправедност? Примио сам, каже, опроштај свих грехова. Заиста је тако. Свеко-

лики греси су избрисани на крштењу, баш свеколики, изречени, учињени, помишљени, свеколики су избрисани. Али ово се сипало на путу: уље и вино. Застајете, возљубљени, [да видите] како је онај полумртав човек на путу, којег су ранили разбојници, био утешен, примајући уље и вино на ране своје (уп. Лк 10, 30–35). Заиста су му повреде већ биле превијене, а ипак се његова слабост лечи у крчми. Ако препознајете, крчма је Црква. Само крчма, јер живљењем кроз њу пролазимо — дом ће бити тамо одакле никада нећемо отићи, када здрави будемо стигли у Царство небеско. За сада смо с радошћу збринуте у крчми, да се још увек као слабаши не хвалимо здрављем. Ништа друго гордошћу не бисмо могли учинити, осим да се никада том негом не излечимо.

Четири добра од благодати: опроштај грехова, лечење слабости, ослобођење од сваке кварљивости и похоте.

7. *Бла҃госиљај, душо моја, Гос҃иода.* Реци души својој, реци: Још увек си у овом животу, још увек носиш крхко тело, још увек тело, које је пропадљиво притиска душу (уп. Прем 9, 15). Све време сте, након целовитог опроштаја, примали лек молитве, јер док се твоје слабости лече, још увек говориш: *Ойросѝи нам ду҃ове наше* (Мт 6, 12). Реци онда души својој да се смири у долинама, да се не уздиже на брда; реци души својој: *Бла҃госиљај, душо моја, Гос҃иода и не заборављај сва уздарја ње҃гова* (Пс 102, 2). Која уздарја? Реци, наброј, благодари. Која уздарја? *Он бива милосѝив ѣрема свим безакоњима ѝвојим* (Пс 102, 3). Ово је учињено на крштењу. Шта са овим бива? *Он исцељује све слабосѝи ѝвоје* (Пс 102, 3). Ово бива што ја признајем [своје слабости]. Али доклегод сам овде, тело које је пропадљиво притиска душу. Реци онда и оно што следи: *Он избавља од ѣропадљивосѝи живоѝ ѝвој* (Пс 102, 4). Шта остаје након избављења од пропадљивости? *Када се ово расѝадљиво обуче у нерасѝадљивосѝи, и ово смрѝно обуче у бесмрѝносѝи, онда ће се исѝуниѝи она реч ѝѝио је најисана: Победа ѣрожде смрѝ. Где ѝи је, смрѝи, борба?* (1Кор 15, 54–55) Овде је тачно [речено]: *Где ѝи је, смрѝи, жалац?* Тражиш њено место и не налазиш. Шта је жалац смрти? Шта значи: *Где ѝи је, смрѝи, жалац?* [Значи:] Где је грех? Тражиш и нигде га нема. А *жалац је смрѝи ѣрех* (1Кор 15, 56). Речи су апостолске, а не моје. Тада ће се рећи: *Где ѝи је, смрѝи, жалац?* Нигде неће бити греха, нити што би те шчепало, нити што би те напало, нити што би ти заголицило савест. Тада се неће говорити: *Ойросѝи нам ду҃ове наше* (Мт 6, 12). Него шта ће се говорити? *Гос҃оде Боже наш, мир нам дај, јер си нам сва уздарја дао* (Ис 26, 12).

Последње добро благодати, круна правде.

8. Напокон, након избављења од сваке пропадљивости, шта преостаје, осим круне правде? Она [правда] заиста преостаје, али такође у њој или под њом не може бити надута глава, која би примила круну. Чуј, обрати пажњу на Псалам, који не жели круну на надувену главу. Пошто је најпре рекао: *Он избавља од шрулежностии живоїи твојој*; Псалам [потом] вели: *крунише те* (Пс 103, 4). Сада би се о овом *крунише те* могло рећи: признају се моје заслуге, снага је моја ово учинила — узвраћа се дуг, не дарује се. Радије чуј Псалам. Наиме и за ово што говориш [Псалам каже]: *Сваки је човек лажа* (Пс 116, 11). Чуј шта Бог каже: *Ко те крунише у сажаљењу и милости* (Пс 103, 4). По милости те крунише, што ће рећи из сажаљења те крунише. Јер ниси био достојан што си призван, што си призван оправдан и што си оправдан прослављен. *Постоји један оштак по избору благодати. Ако ли је по благодати, онда није од дела, јер благодат већ не би била благодат* (Рим 11, 5–6). А онеме који ради, не рачуна се *плата по благодати, не по дују* (Рим 4, 4). Апостол каже: *не по благодати, не по дују*. Тебе пак крунише у сажаљењу и милости — ако су томе претходиле твоје заслуге, Бог ти каже: Испитај боље заслуге своје, и видећеш да су то моји дарови.

Божја правда, која је Јудејима и пелагијанцима непозната.

Благодат је у Старом Завету скривена а у Новом Завету откривена.

9. Ово је дакле правда Божја. *Господње је спасење* (Пс 3, 8), речено је у смислу не као да је Господ спасен, већ да га Он даје онима које чини спасенима; тако се и Божја благодат кроз Господа нашега Исуса Христа, назива правдом Божјом, не због тога што је Господ праведан, већ зато што оправдава оне које од безбожних чини праведним. Заиста и неки који желе да себе називају хришћанима, као некада Јудеји, а још увек не знајући правду Божју, желе да успоставе своје, такође и у нашим временима, у временима отворене благодати, у временима већ откривене раније скривене благодати, у временима већ очигледне благодати, која некада беше скривена у руно. Мало њих видим да су разумели, многе да нису [уопште] разумели, које ја ни на какав начин нећу закинути ћутањем. Један од старих праведника, Гедеон молио је од Бога знак и рекао: *Молим те, Господе, да руно ово, које сављам на ђумно, покисне и да ђумно буде суво* (Суд 6, 36). Збило се: руно је покисло, а цело гумно беше суво. Ујутро је исцедио руно у зделу; будући да се благодат даје смиренима — научили сте шта је у здели Господ урадио својим ученицима (уп. Јн 13, 5). Исто тако [Гедеон] је молио други знак: *Желим, вели он, да руно буде суво, а ђумно покисло* (Суд 6, 37). И

ово се збило. Врати се у време Старог Завета, благодат је скривена у облаку као киша у руну. Обрати пажњу на време Новог Завета, испитај јудејски народ и наћи ћеш да су као осушено руно; но цела земаљска кугла, попут оног гумна, пуна је благодати, не скривене, већ откривене. Због тога смо принуђени да много бринемо о нашој браћи, која се боре не против скривене већ против очигледне и откривене благодати. Јудејима се опрашта. Шта је са вама, хришћани? Зашто сте непријатељи благодати Христове? Зашто првенствено о себи промишљате? Зашто сте неблагодарни? Јер зашто је Христос дошао? Уистину, да ли ово не беше природа?¹⁹ Не беше ли природа, коју хвалећи многе залуђујете? Али апостол каже: *Ако љаведностѣ кроз закон дива, онда Христѣос узалуд умре* (Гал 2, 21). То што апостол каже о Закону, исто то ми говоримо о [људској] природи: Ако је праведност кроз природу, онда Христос узалуд умре.

Сабори против пелагијанаца.

10. Дакле оно што је речено о Јудејима, то сасвим видимо и код ових [пелагијанаца]. Имају ревност за Бога. *Сведочим им да имају ревностѣ за Боѣа, али не ѣо расуђивању* (Рим 10, 2). Шта значи: *Не ѣо расуђивању*? [Значи:] *Јер не ѣознајући ѣравде Божје и настѣојећи да своју ѣравду ушврде, не ѣокорише се ѣравди Божјој* (Рим 10, 3). Браћо моја, саосећајте са мном. Где се са таквима будете срили, немојте их скривати, нека у вама не буде изопачена милост. Заправо, где такве будете срили, немојте их скривати. Оповргавајте оне који противно говоре, а оне који пружају отпор доводите к нама. Јер о овом случају су већ два сабора [саборска мишљења] послата пред Апостолску Катедру, одакле су стигли и писани одговори. Случај је завршен — о, да се једном заблуда оконча! Дакле, опомињемо да би се они могли обратити, поучавамо да би се они могли изградити, молимо се да би се они могли променити. Да се преобрате Господу...

¹⁹ Пелагијанци су говорили да је човек способан за добра дела снагом своје слободне воље, односно по својој, људској природи.

SERMO CXXXI²⁰
DE VERBIS EVANGELII IOANNIS (6, 54–66):
„NISI MANDUCAVERITIS CARNEM“ ETC.,
DEQUE VERBIS APOSTOLI ET PSALMORUM, CONTRA
PELAGIANOS HABITUS AD MENSAM S. MARTYRIS CYPRIANI
IX KAL. OCT. DIE DOMINICA

Corporis et sanguinis Christi sacramentum.

1. Audivimus veracem Magistrum, divinum Redemptorem, humanum Salvatorem, commendantem nobis pretium nostrum, sanguinem suum. Locutus est enim nobis de corpore et sanguine suo; corpus dixit escam, sanguinem potum. Sacramentum fidelium agnoscunt fideles. Audientes autem quid aliud quam audiunt? Cum ergo commendans talem escam et talem potum diceret: *Nisi manducaveritis carnem meam, et biberitis sanguinem meum, non habebitis vitam in vobis* (et hoc diceret de vita, quis alius quam ipsa vita? Erit autem illi homini mors, non vita, qui mendacem putaverit vitam); scandalizati sunt discipuli eius, non quidem omnes, sed plurimi, dicentes apud se ipsos: *Durus est hic sermo, quis eum potest audire?* Cum autem hoc Dominus apud semetipsum cognovisset, et murmura cogitationis audisset, cogitantibus, nec voce sonantibus respondit, ut se auditos esse cognoscerent, et talia cogitare desinerent. Quid ergo respondit? *Hoc vos scandalizat? Si ergo videritis Filium hominis ascendentem ubi erat prius?* Quid sibi vult: *Hoc vos scandalizat?* Putatis quia de hoc corpore meo quod videtis, partes facturum sum, et membra mea concisurus, et vobis daturus? Quid: *Si ergo videritis Filium hominis ascendentem ubi erat prius?* Certe qui integer ascendere potuit, consumi non potuit. Ergo et de corpore ac sanguine suo dedit nobis salubrem refectionem, et tam magnam breviter solvit de sua integritate quaestionem. Manducant ergo qui manducant, et bibant qui bibunt; esuriant et sitiant: vitam manducant, vitam bibant. Illud manducare, refici est: sed sic reficeris, ut non deficiat unde reficeris. Illud bibere quid est, nisi vivere? Manduca vitam, bibe vitam: habebis vitam, et integra est vita. Tunc autem hoc erit, id est, vita unicuique erit corpus et sanguis Christi; si quod in Sacramento visibiliter sumitur, in ipsa veritate spiritaliter manducetur, spiritaliter bibatur. Audivimus enim ipsum Dominum dicentem: *Spiritus est qui vivificat, caro autem non prodest quidquam. Verba quae locutus sum vobis, spiritus et vita sunt. Sed sunt, inquit, quidam, qui non credunt.* Ipsi dicebant: *Durus est hic sermo, quis eum potest audire?* Durus est, sed duris: hoc est, incredibilis, sed incredulis.

²⁰ S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *Sermo CXXXI (a). De verbis Evangelii Iohannis, cap. VI, 54–66, Nisi manducaveritis carnem, etc, deque verbis Apostoli et Psalmorum, contra Pelagianos (b)*, PL 38, 729–734.

Fides donum Dei. Gratiae violentia suavis.

2. Sed ut doceret nos etiam ipsum credere doni esse, non meriti: *Sicut*, inquit, *dixi vobis, nemo venit ad me, nisi cui datum fuerit a Patre meo*. Ubi autem hoc Dominus dixerit, si superiora Evangelii recolamus, invenimus eum dixisse: *Nemo venit ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum*. Non dixit: “Duxerit”; sed: *traxerit*. Ista violentia cordi fit, non carni. Quid ergo miraris? Crede, et venis; ama, et traheris. Ne arbitreris istam asperam molestamque violentiam: dulcis est, suavis est; ipsa suavitas te trahit. Nonne ovis trahitur, cum esurienti herba monstratur? Et puto quia non corpore impellitur, sed desiderio colligatur. Sic et tu veni ad Christum: noli longa itinera meditari; ubi credis, ibi venis. Ad illum enim qui ubique est, amando venit, non navigando. Sed quoniam etiam in tali itinere abundant fluctus et tempestates diversarum tentationum; in crucifixum crede, ut fides tua lignum possit ascendere. Non mergeris, sed ligno portaberis. Sic, sic in huius saeculi fluctibus navigabat ille, qui dicebat: *Mihi autem absit gloriari, nisi in cruce Domini nostri Iesu Christi*.

Nec fides nec bona vita propriis viribus arroganda.

3. Mirum est autem quod praedicato Christo crucifixo, audiunt duo, unus contemnit, alter ascendit. Qui contemnit, imputet sibi; qui ascendit non arroget sibi. Audivit enim a veraci Magistro: *Nemo venit ad me, nisi datum fuerit ei a Patre meo*. Gaudeat, quia datum est: gratias agat danti corde humili, non arroganti; ne quod humilis meruit, superbus amittat. Nam etiam qui iam in ipsa via iusta ambulant, si sibi eam tribuerint et viribus suis, pereunt de illa. Ideo humilitatem nos docens sancta Scriptura per Apostolum dicit: *Cum timore et tremore vestram ipsorum salutem operamini*. Et ne sibi aliquid inde darent, quia dixit: *operamini*, continuo subiunxit: *Deus enim est qui operatur in vobis et velle et operari, pro bona voluntate*. *Deus est qui operatur in vobis*; ideo: *cum timore et tremore*, vallem facite, imbrem suscipite. Depressa implentur, alta siccantur. Gratia pluvia est. Quid ergo miraris, si Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam? Ideo: *cum timore et tremore*; id est: „cum humilitate“. *Noli altum sapere, sed time*. *Time*, ut implearis; *noli altum sapere*, ne sicceris.

Gratia iustificato, ut in via iusta ambulet, necessaria.

4. Sed iam, inquis, ambulo viam istam; opus erat ut discerem, opus erat ut per doctrinam Legis scirem quid agerem: habeo liberum voluntatis arbitrium; quis me ab ista via separabit? Si legas diligenter, invenies quemdam de sua quadam abundantia, quam tamen acceperat, extollere se coepisse; Dominum autem misericordem, ut doceret humilitatem, quod dederat abstulisse; illum vero subito inopem remansisse, et miseri-

cordiam Dei recordatione confessum dixisse: *Ego dixi in abundantia mea: Non movebor in aeternum. Ego dixi in abundantia mea. Sed ego dixi; homo dixi: Omnis homo mendax. Ego dixi. Ergo: Ego dixi in abundantia mea; tanta erat abundantia, ut hoc dicere auderem: Non movebor in aeternum. Quid deinde? Domine, in voluntate tua praestitisti decori meo virtutem. Avertisti autem faciem tuam a me, et factus sum conturbatus. Ostendisti, inquit, mihi quia illud quo abundabam, de tuo erat. Ostendisti mihi unde peterem, cui tribuerem quod acceperam, cui gratias agere deberem, ad quem currerem sitiens, unde implerer, et quo impletus essem ad quem custodirem. Fortitudinem enim meam ad te custodiam, quo te largitore implear, te servatore non perdam. Fortitudinem meam ad te custodiam. Hoc ut ostenderes mihi: Avertisti faciem tuam a me, et factus sum conturbatus. Conturbatus, quia siccatus; siccatus, quia exaltatus. Dic ergo siccus et aridus, ut rursus implearis: Anima mea velut terra sine aqua tibi. Dic: Anima mea velut terra sine aqua tibi. Tu enim dixeras, non Dominus dixerat: Non movebor in aeternum. Tu dixeras praesumens de te; sed non de tuo, et quasi putabas de tuo.*

Ambulans in via iusta, si id sibi tribuat, perit de via iusta.

5. Quid ergo Dominus dicit? *Servite Domino in timore, et exsultate ei cum tremore.* Sic et Apostolus: *Cum timore et tremore vestram ipsorum salutem operamini, Deus est enim qui operatur in vobis.* Ergo: *Exsultate cum tremore. Ne quando irascatur Dominus.* Video quia clamando praevenitis. Quid enim dicturus sum scitis, clamando praevenitis. Et hoc unde habetis, nisi quia docuit ad quem credendo venistis? Hoc ergo dicit: *Audite quod nostis; non doceo, sed commemoro praedicando: immo nec doceo, quia nostis; nec commemoro, quia meministis; sed simul dicamus quod nobiscum tenetis. Hoc Dominus dicit: Apprehendite disciplinam, et exsultate, sed: cum tremore, ut semper humiles teneatis quod accepistis. Ne quando irascatur Dominus, utique superbis, sibi quod habent tribuentibus, non illi a quo habent gratias agentibus. Ne quando irascatur Dominus, et pereatis de via iusta. Numquid dixit: Ne quando irascatur Dominus, et non veniatis ad viam iustam? Numquid: Ne quando irascatur Dominus, et non vos perducatur ad viam iustam, aut non vos admittat ad viam iustam? Iam in illa ambulatis, nolite superbire, ne etiam de illa pereatis. Et pereatis, inquit, de via iusta. Cum exarserit in brevi ira eius super vos. Non in longum. Ubi superbis, ibi quod acceperas perdis. His territus homo quasi diceret: Quid ergo faciam? Sequitur: *Beati omnes qui confidunt in eo; non in se, sed: in eo. Gratia salvi facti sumus, non ex nobis, sed Dei donum est.**

In pelagianos. Remissio peccatorum in baptismo.

Languor post baptismum.

6. Forte dicatis: Quid sibi vult quod hoc saepe dicit? Iterum hoc, et tertium hoc: et prope numquam loquitur, nisi quando hoc dicit. Utinam non sine causa dicam. Sunt enim homines ingrati gratiae, multum tribuentes inopi sauciaequae naturae. Verum est, magnas arbitrii liberi vires homo, cum conderetur, accepit; sed peccando amisit. In mortem lapsus est, infirmus factus est, a latronibus semivivus in via relictus est; in iumentum suum levavit eum transiens Samaritanus, quod interpretatur „Custos“; ad stabulum adhuc perducitur. Quid extollitur? Adhuc curatur. Sed sufficit, inquit, mihi quod in Baptismo accepi remissionem omnium peccatorum. Numquid quia deleta est iniquitas, finita est infirmitas? Accepi, inquit, remissionem omnium peccatorum. Prorsus verum est. Deleta sunt cuncta peccata in sacramento Baptismatis, cuncta prorsus, dicta, facta, cogitata, cuncta deleta sunt. Sed hoc est quod infusum est in via, oleum et vinum. Retinetis, carissimi, semivivus ille in via a latronibus sauciatus, quomodo sit consolatus, accipiens oleum et vinum vulneribus suis. Iam utique errori eius indultum fuit, et tamen sanatur languor in stabulo. Stabulum si agnoscitis, Ecclesia est. Stabulum modo, quia vivendo transimus: domus erit, unde numquam migrabimus, cum ad regnum caelorum sani pervenerimus. Interim in stabulo libenter curemur, non adhuc languidi de sanitate gloriemur; ne nihil aliud superbiendo faciamus, nisi ut numquam curando sanemur.

Gratiae beneficia quattuor: remissio peccatorum, curatio languoris, redemptio ab omni corruptione et concupiscentia.

7. *Benedic, anima mea, Dominum.* Dic animae tuae, dic: Adhuc in hac vita es, adhuc carnem fragilem portas, adhuc corpus quod corrumpitur aggravat animam; adhuc post integritatem remissionis accepisti remedium orationis; adhuc utique dicis, donec sanentur languores tui: *Dimitte nobis debita nostra.* Dic ergo animae tuae, humilis vallis, non erectus collis; dic animae tuae: *Benedic, anima mea, Dominum, et noli oblivisci omnes retributiones eius.* Quas retributiones? Dic, enumera, gratias age. Quas retributiones? *Qui propitius fit omnibus iniquitatibus tuis.* Hoc factum est in Baptismo. Quid fit modo? *Qui sanat omnes languores tuos.* Hoc fit modo: agnosco. Sed quamdiu hic sum, corpus quod corrumpitur aggravat animam. Dic ergo et quod sequitur: *Qui redimit de corruptione vitam tuam.* Post redemptionem de corruptione quid restat? *Quando corruptibile hoc induerit incorruptionem, et mortale hoc induerit immortalitatem, tunc fiet sermo qui scriptus est: Absorpta est mors in victoriam.* Ubi est, mors, contentio tua? Ibi recte: *Ubi est, mors, aculeus tuus?* Quaeris locum eius, et non

invenis. Quid est aculeus mortis? Quid est: *Ubi est, mors, aculeus tuus?* Ubi est peccatum? Quaeris, et nusquam est. *Aculeus enim mortis est peccatum.* Apostoli, non mea verba sunt. Tunc dicitur: *Ubi est, mors, aculeus tuus?* Nusquam erit peccatum, nec quod te capiat, nec quod te impugnet, nec quod conscientiam titillet. Tunc non dicitur: *Debita nostra dimitte nobis.* Sed quid dicitur? *Domine Deus noster, pacem da nobis: omnia enim reddidisti nobis.*

Gratiae postremum beneficium, corona iustitiae.

8. Denique post redemptionem ab omni corruptione, quid restat nisi corona iustitiae? Ipsa certe restat, sed etiam in ipsa vel sub ipsa non sit caput turgidum, ut recipiat coronam. Audi, attende Psalmum, quam nolit corona illa turgidum caput. Cum dixisset: *Qui redimit de corruptione vitam tuam; Qui coronat te*, inquit. Iam hic dicturus eras: *Coronat te*, merita mea fatentur, virtus mea fecit hoc: debitum redditur, non donatur. Audi potius Psalmum. Nam et hoc tu dicis: *Omnis homo mendax.* Audi, Deus quid dicat: *Qui coronat te in miseratione et misericordia.* De misericordia te coronat, de miseratione te coronat. Non enim dignus fuisti quem vocaret, et vocatum iustificaret, iustificatum glorificaret. *Reliquiae per electionem gratiae salvae factae sunt. Si autem gratia, iam non ex operibus: alioquin gratia iam non est gratia. Nam ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Apostolus loquitur: *Non secundum gratiam, sed secundum debitum.* Te autem coronat in miseratione et misericordia: et si tua merita praecesserunt, dicit tibi Deus: *Discute bene merita tua, et videbis quia dona sunt mea.*

Iustitia Dei, quae Iudaeis et pelagianis ignota est. Gratia in V. T. occulta, in N. T. revelata.

9. Haec est ergo iustitia Dei. Quomodo dicitur: *Domini salus*, non qua salvus est Dominus, sed quam dat eis quos salvos facit: sic et Dei gratia per Iesum Christum Dominum nostrum, iustitia Dei dicitur, non qua iustus est Dominus, sed qua iustificat eos quos ex impiis iustos facit. Quidam vero, quomodo aliquando Iudaei, et Christianos se dici volunt, et adhuc ignorantes Dei iustitiam, suam volunt constituere, etiam temporibus nostris, temporibus apertae gratiae, temporibus nunc revelatae prius occultae gratiae, temporibus nunc in area manifestae gratiae, quae aliquando latebat in vellere. Paucos intellexisse video, plures non intellexisse, quos ego nequaquam tacendo fraudabo. Quidam de antiquis iustis Gedeon petivit a Domino signum, et dixit: *Peto, Domine, ut vellus hoc quod in area pono, compluatur, et area sicca sit.* Factum est: complutum est vellus, area tota sicca erat. Expressit mane vellus in pelve; quoniam humilibus datur

gratia: et in pelve nostis quid fecerit Dominus discipulis suis. Item petivit alterum signum: *Volo, inquit, Domine, ut vellus siccum sit, area compluta.* Et hoc factum est. Repete tempus Veteris Testamenti, gratia occulta est in nube, tamquam imber in vellere. Attende modo tempus Novi Testamenti, discute gentem Iudaeorum, quasi vellus siccum invenies: orbis vero totus tamquam illa area plenus est gratia non occulta, sed manifesta. Unde multum plangere cogimur fratres nostros, qui non contra occultam, sed contra apertam gratiam manifestamque contendunt. Ignoscitur Iudaeis. Quid, Christiani? quare inimici gratiae Christi? Quare de vobis praesumentes? quare ingrati? Quare enim Christus venit? Numquid natura hic non erat? Natura non erat, quam multum laudando decipitis? Numquid Lex hic non erat? Sed ait Apostolus: *Si per Legem iustitia, ergo Christus gratis mortuus est.* Quod ait Apostolus de lege, hoc nos istis dicimus de natura: Si per naturam iustitia, ergo Christus gratis mortuus est.

Concilia contra pelagianos.

10. Quod ergo dictum est de Iudaeis, hoc omnino in istis videmus. Zelum Dei habent. *Testimonium illis perhibeo, quia zelum Dei habent, sed non secundum scientiam.* Quid est: *Non secundum scientiam?* *Ignorantes enim Dei iustitiam, et suam volentes constituere, iustitiae Dei non sunt subiecti.* Fratres mei, compatimini mecum. Ubi tales inveneritis, occultare nolite, non sit in vobis perversa misericordia: prorsus ubi tales inveneritis, occultare nolite. Redarguite contradicentes, et resistentes ad nos perducite. Iam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad Sedem Apostolicam: inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est: utinam aliquando finiatur error! Ergo ut advertant monemus, ut instruantur docemus, ut mutantur oremus. Conversi ad Dominum...

Библиографија

Извори:

Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *De gratia et libero arbitrio. Ad Valentinum et cum illo monachos, Liber unus (a)*, PL 44, 881–912.

Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi, *Sermo CXXXI (a). De verbis Evangelii Joannis, cap. VI, 54–66, Nisi manducaveritis carnem, etc, deque verbis Apostoli et Psalmorum, contra Pelagianos (b)*, PL 38, 729–734.

Литература:

Јевтић, Атанасије. *Патрологија 4*. Београд — Требиње — Лос Анђелес: Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Епархија захумско-херцеговачка — Епархија западноамеричка, 2019.

Mandac, Marijan. *Sveti Augustin — život i djelo*. Zagreb — Split: Kršćanska sadašnjost — Služba Božja, 2019.

Milojkov, Aleksandar. "The Concept of Synergy in the Triadology and Anthropology of Saint Augustine". *Philotheos* 21.1 (2021), 15–63. <https://doi.org/10.5840/philotheos20212113>

Примљено: 12. 8. 2021.
Исправљено: 29. 12. 2021.
Одобрено: 7. 10. 2021.

SERMON OF SAINT AUGUSTINE AGAINST PELAGIANISM

Aleksandar Milojkov

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: After the condemnation of Pelagianism by Pope Innocent I and the Synod of the Holy See in 417, Saint Augustine of Hippo delivered a liturgical sermon against Pelagianism. In this sermon, the bishop of Hippo presented teaching against fundamental Pelagian error, according to which God's grace is given to man according to his merits. Contrary to Pelagianism, Augustine presents God's grace as an undeserved gift of God to man. That gift contains both the faith of man himself and preserving that faith to the end as well. In this paper, we bring to readers a translation of that sermon in Serbian.

Key words: Saint Augustine, Pelagius, Pelagianism, God's grace.

ПРОБЛЕМ ОДНОСА ЦРКВЕ И ДРЖАВЕ У КЊИЗИ *ЦРКВЕНА ИСТОРИЈА ЕНГЛЕСКОГ НАРОДА СВЕТОГ БЕДЕ ЧАСНОГ*

Андроник Дунајев*
Православни
богословски факултет
Универзитета у Београду

Апстракт: Овај рад је посвећен истраживању важне историографске теме — проблема односа између Цркве и политике, на основу дела једног од најважнијих средњовековних културних преталаца, писца и историчара, Беде Часног (*Beda Venerabilis*). Тема рада сада у области историје историографије и веома је актуелна, будући да културу треба проучавати „у свој разнолико-сти њених историјских облика“, ¹ а један од тих облика је средњовековна историографија. Реч је о посебном делу западноевропске културе, будући да управо из времена средњег века политику одређене груповане доктрине и идеје, као што су хуманизам, либерализам и универзалне људске вредности. Према томе, да бисмо боље разумели духовне основе људске цивилизације, неопходно је да проучавамо ставове и концепције мислилаца из прошлости и истакнутих преталаца светске културе. Циљ рада је уочавање и анализа проблема односа између религије и политике као једног од најважнијих елемената културно-историјске концепције Беде Часног. Истраживање проблема се заснива на Бедином тумачењу нормативних односа између две установе — Цркве и државе.

Кључне речи: Беда Часни, Црква, хришћанство, држава, власти, народ, концепције, цезаропатизам, однос, историја.

* dunaev.andronik@mail.ru.

¹ Г. В. Драч, *Културологија* (Ростов-на-Дону, 1996), 258.

Беда Часни (673 — око 735. године) је аутор чувеног дела *Црквена историја енглеског народа* (*Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*).² Ово је једно од највећих дела средњовековне историографије и један од најважнијих извора за историју културе средњег века. Написано је почетком VIII века. У *Црквеној историји енглеског народа*, поред тога што је изложена историја Цркве у Британији, дата је и оригинална културно-историјска концепција која је извршила битан утицај на развој историјске мисли. Основна тема овог рада је верско-политичка проблематика, чије истраживање ће нам омогућити шире схватање одлика не само хришћанске историографије, него и западноевропске културе у целости.

Научни значај теме условљен је и важном улогом философије историје у средњовековној историографији, будући да схватања о смислу историје чине стожер погледа на свет средњовековног човека и његове културе. Јер, управо у том аспекту најјасније се изражава систем вредности — етика хришћанства, а аксиолошки слој културе представља нарочито важан предмет научног проучавања.

Да би научно истраживање било објективно, треба размотрити основне идеје у делима других историографа, Бединих претходника, зарад стицања увида у шири контекст његове културно-историјске концепције.

Истраживачки проблем се очитује у чињеници да, упркос великом броју научних радова из области историје средњовековне културе, не постоји целовит преглед и оцена Бедине примене основних идеја хришћанске културе у његовој културно-историјској концепцији.

1. Развој верско-политичке проблематике

Озакоњењем хришћанства особиту актуелност је добило питање односа између Цркве и државе, који су током читавог века прерастали понекад у прикривен, а понекад у отворен сукоб. Тај сукоб, међутим, није имао за циљ победу једне од ове две установе, већ проналажење најповољнијег облика њихове међусобне сарадње, који би обезбедио ефикасно функционисање читавог система у једном тако компликованом и контроверзном историјском периоду. Трагање за одговарајућим обликом трајало је кроз читав IV век и изнедрило је две доктрине — папизам и цезаропапизам.³

² Дело смо користили у руском преводу В. В. Ерлихмана: Беда Достопочтенный, *Церковная история народа англов*, пер. с лат., ст., примеч., библиогр. и указ. В. В. Эрлихмана, отв. ред. С. Е. Федоров (Санкт-Петербург: Алетея, 2001) (доступно онлајн: https://azbyka.ru/otechnik/Beda_Dostopochtennyj/tserkovnaja-istorija-naroda-anglov/, посећено 20. 12. 2021).

³ М. М. Казаков, *Религиозно-политическая борьба в середине и во второй половине 4-го века в Римской империи* (Москва: Московский государственный педагогический институт имени В. И. Ленина, 1988), 15.

Доктрина цезаропапизма, у одређеном смислу, представља наслеђе паганског схватања улоге религије у држави, и прва њена обележја јављају се одмах након озакоњења хришћанства. И сам цар Константин је тежио да хришћанској Цркви додели статус установе која је подређена и служи царској власти. Он се без устручавања и често мешао у послове Цркве, сазивао и распуштао црквене саборе, подстицао бирање лојалних особа за епископе и уклањање нелојалних. Известан допринос формирању доктрине цезаропапизма дало је дело Јевсевија Кесаријског, *Живот Константина*, у којем је цар описан као представник Бога на земљи чији је задатак да оствари Божији план за човечанство.

Цезаропапистички ставови налазили су своје заговорнике не само међу императорима, већ и у самој Цркви како на Истоку, тако и на Западу. Управо су западни епископи донатисти први затражили од Константина да реши црквене несугласице, молећи га да забрани црквено изопштавање епископа и пристајући на његово право да сазива саборе и добија извештаје са истих. Начела царске апсолутне власти, укључујући и власт над Црквом, прокламовао је афрички епископ Опат, при чему се сматрало да нико није изнад цара сем Бог, односно да је Црква у држави, али не и државна Црква.

Настанак оваквих идеја био је сасвим природан за Исток и за Запад у првој половини IV века, док је хришћанство тек добијало на снази под окриљем државе. Природно је и то да у другој половини истога века доктрина цезаропапизма прелази на Исток и тамо пушта чврсте корене. На Западу се цезаропапизам на крају ипак показао као страног тело, што се може објаснити не толико његовом приврженошћу никејској вери и традицијама, колико економским и политичким јачањем Цркве на Западу и истовременим слабљењем државног економског сектора и политичке власти западних царева.

Доктрина супротна цезаропапизму, папизам, такође има своје почетке у времену цара Константина. Прокламовали су је већ споменути донатисти који су, будући незадовољни царевом пресудом, почели да се залажу за независност Цркве од државе. Међутим, за време Константина, та идеја није наишла на ширу подршку, а и сам император је својом политиком веома јасно показивао да му је потребна државна Црква, а не Црква у држави.⁴

Размотримо сада позадину односа према државној власти, на основу темељних принципа хришћанске Цркве. Треба пре свега иста-

⁴ М. М. Казаков, „Христианская церковь и Римская империя в IV веке“, у *Очерки истории христианской церкви в Европе (Античность, средние века, Реформация)*, Ю. Е. Ивонин, М. М. Казаков, В. Л. Керов и др., под ред. Ю. Е. Ивониной (Смоленск: Смоленский государственный педагогический университет, 1999), 34.

ћи да је античка традиција спајања највише световне и духовне власти била супротна хришћанском принципу разграничавања „цесаревог“ и „Божијег“. Како пише научни прегалац М. Е. Поснов, историчари епохе IV–V века култивисали су идеју суживота две установе власти — државе и Цркве. Државној власти је припадала брига о овоземаљским (нужним) потребама својих поданика, док се Црква бринула за спасење души.⁵

Хришћанска концепција власти је наставила и учврстила јелинску концепцију „свештености“ власти и у великој мери формирала виђење цара као „Божијег намесника“ у световним пословима.⁶

Осим тога, треба нагласити да је, према Августиновој концепцији, државна власт од веома велике користи за човечанство, пре свега тиме што чува мир: „Мир тела састоји се у хармонији његових делова, мир несвесне душе је укроћеност свих страсти, мир разумне душе је хармонија између разума и воље, мир у кући је слога укућана у повиновању заједничком ауторитету, мир државе је успостављена сагласност грађана у погледу власти и поковавања, а мир Царства небеског најхармоничније и најсагласније општење са Богом и међу собом у Богу“.⁷

Штавише, Августин наглашава како је пожељно да територија државе буде велика: „Тамо где се људи клањају истинитоме Богу корисно је да власт добрих владара буде велика, широка и дуготрајна, и то је пожељно не толико за њих, колико за људске послове“.⁸ Такође, држава треба да јеретцима улива „лековити страх, који можда још увек не даје слатки плод добре савести, али макар у тајности помисли спречава лоше склоности“,⁹ тј. да подстиче християнизацију друштва.

⁵ „... они су имали свест о важности новог времена у односима Цркве према држави. Остајући верни принципу независности двеју власти, световне и духовне, они су желели да Црква и држава наставе да постоје, али да се међу њима успостави равнотежа. Нормалне односе између државе и Цркве они су замишљали на следећи начин. Држава и Црква су две различите установе: задатак једне је земаљско благостање људи, задатак друге брига за њихово вечно спасење; у првој власт представљају цар и световна влада, у другој епископи и јереји. 'Једне су границе царске власти, друге јерејске: у надлежности прве налазе се световна, а друге духовна питања: цар је добио власт да решава овоземаљска питања и нема ништа више од те власти, а престо свештенства је утврђен на небесима и јереју је поверено да уређује тамошња питања; цару су поверена тела, а јереју душе' — учи Јован Златоусти“. М. Э. Поснов, *История христианской церкви (до разделения церквей — 1054 г.)* (Киев: Христианская благотворительно-просветительская ассоциация «Путь к истине», 1991), 262–263.

⁶ Г. Л. Курбатов, *История Византии: от античности к феодализму* (Москва: Высшая школа, 1984), 39.

⁷ Н. Герье, *Блаженный Августин* (Москва: Алгоритм — ЭКСМО, 2003), 619.

⁸ Герье, *Блаженный Августин*, 623.

⁹ Герье, *Блаженный Августин*, 624.

Дакле, оно што је заједничко ауторима који у периоду IV–VII века разматрају верско-политичку проблематику, то је доктрина папизма и, у неком од својих облика, идеја подређености државне власти у односу на црквену. Природна последица таквог приступа је да догађаји из црквене историје задобијају кључни значај.

Главна тема раних средњовековних историчара управо је историја јачања хришћанске Цркве у паганској средини, у односу на коју грађанска и државна питања и политички догађаји представљају само позадину дешавања. Историја Римског царства средњовековног историчара интересује утолико уколико сједињавање различитих народа у оквири-ма царства представља само припрему за предстојеће потпуно сједињење свих људи у окриљу хришћанске Цркве, а историја савремених држава утолико уколико су оне директне наследнице Римског царства.

Управо због тога, дотична тема се истиче чак и у наслову *Црквене историје енглеског народа* Беде Часног, који је први издвојио чињенице вредне помена и уредио догађаје за једно целовито излагање историје Англосаксонаца. За овог историчара, дела краљева, битке и војни походи представљају исто тако део Божијег плана, као и сви догађаји који се тичу Цркве и спадају у историју спасења.

2. Беда Часни и његова културно-историјска концепција

2. 1. Културно-историјски контекст:

биографија и књижевна заоставштина Беде Часног

Једна од најважнијих одлика историје Британије у раздобљу VII–VIII века је процес христијанизације. Разлог томе треба тражити не само у јачању краљевске власти, којој је био потребан чвршћи ослонац него пређашње паганство, него и у активности Римске Цркве. Велика католичка мисија организована је током понтификата Григорија Великог (590–604), који је битно ојачао папску власт и ауторитет Рима. По његовој наредби Августинова мисија се упутила у Енглеску, најпре у Кент, где је започета наредна етапа христијанизације британске регије.

Крајем VI века, Англосаксонци, северногерманска племена нетакнута римским утицајем, били су варвари који су дали свој допринос промени етничке карте Европе у време Велике сеобе, тако што су освојили Британију и одсекли је од остатка света. Они су готово у потпуности уништили становништво њених најроманизованијих, источних области, а сукобљавали су се и са преосталим Бритима, примораним да се повуку у планинске области Девона и Корнвола, те у Велс и Камберленд.

Најмоћнија краљевства су била Кент и Есекс на југу и Нортамбрија на северу, и касније Мерција у средњој Енглеској. Становништво Велса и Корнвола су чинили потомци Брита, док су у Шкотској постојале независне државе Пикта и Ираца.¹⁰

Међутим, једва да је прошло нешто више од пола века, а у Цркви у Нортамбрији већ су се одвијале дебате о начинима рачунања датума Васкрса и проблемима јединства Цркве. Светитељи енглеског порекла такмичили су се са Ирцима у подвизима побожности, а ученици Теодора Тарсијског у савлађивању латинског и грчког. Енглески клирици аристократе путују на континент и у Ирску у потрази за знањима и духовним усавршавањем, а меровиншки владари и римски папа указују им почасни пријем. Године 690. Вилиброрд постаје први у низу чувених енглеских мисионара на континенту, а 716. године епископ Егберт се упућује у Ајону да тамо поучава ирске монахе, некадашње учитеље Енглеза.

Бивши варвари, који су у међувремену постали колонизатори једног од најудаљенијих региона Европе, сада наступају у име Римске Цркве и чврсто се идентификују се као припадници хришћанског света. Ово је упечатљиво представљено у *Црквеној историји енглеског народа* Беде Часног. Да бисмо схватили његово виђење историје, морамо познавати одлике процеса христијанизације Британије и нарочито Нортамбрије и настанка тамошње Цркве током VII и почетком VIII века.

Нарочито важну улогу у овоме процесу одиграла је римска мисија. У својој замисли да упути мисију у Британију, папа Григорије Велики, по свој прилици, није полазио само из побуда јеванђелизације, јер будући у политичком смислу Римљанин, он није могао да не рачуна на то да ће Римска Црква поново задобити провинцију коју је некада Римско царство изгубило. Но ипак, треба истаћи да је време оправдало његова очекивања. Григорије је свом изасланику Августину дао детаљна упутства не само у погледу метода христијанизације, већ и о питањима будућег црквеног уређења. Према Григоријевом плану, Црква Британије требало је да буде подељена на две архиепископије са по 12 епископија, како не би било потребе за путовањем до Галије у циљу посвећења новог архиепископа на место преминулог.

О биографским подацима нашег енглеског историчара мало се зна. Основни подаци садржани су у последњој глави *Историје*, у додатку из *Историје оца и монаха Вермаута и Цероу* и у причи Бединог ученика Кутберта о смрти свог учитеља.¹¹ Беда нам саопштава да се

¹⁰ Беда, *Церковная история народа англоу*, 36.

¹¹ Эрлихман, „Жизнь и труды магистра Беды“, у: Беда, *Церковная история народа англоу*, 289.

родио 673. на имању манастира Вермаут (Виремут), могуће у сеоцету Монктон. Био је син слободног сељака који је 674. постао завистан од новооснованог манастира. О његовој породици се не зна ништа, сем да је њиховим залагањем дечак са седам година дат на учење опату Вермаута Бенедикту. Тај бивши војник, енергични и умешни управник, успео је да за кратко време оснује изузетну обитељ у којој је живело скоро 500 монаха. Седам пута је путовао у Рим, што је у тадашње време био прави подвиг, доносећи отуд књиге за манастирску библиотеку и за наставнике који су вермаутске монахе учили занатима и црквеном појању.

Недалеко од Вермаута 681. године настаје нови манастир Цероу (Гирвум), на челу са ученим монахом Кеолфритом. Заједно са њим, у нову обитељ се сели и осмогодишњи Беда. Манастир је убрзо након тога задесила епидемија куге, после које су у Цероуу, по сведочењу анонимног *Кеолфришовой жиџија*, остала само двојица монаха способна за свакодневну молитву. Били су то опат и неки дечак, по свој прилици Беда. Беда тај догађај не спомиње, али свом учитељу Кеолфриту је дубоко одан и тешког срца га 716. прати у Рим, одакле се опат више није вратио. Са собом је понео Библију коју су преписали и илустрирали монаси Цероуа.

Беда је од младости лепо појао и до смрти је свакодневно певао молитве и псалме. Али, како сам каже, више од свега је волео да „учи, подучава и пише“.¹² Таленте младог искушеника приметио је епископ хексамски Јован, који је високо ценио ученост. На његову молбу, Беда је рукоположен, најпре за ђакона, затим за свештеника, добивши могућност да се у потпуности посвети бављењу науком. Главни предмет тог бављења била је Библија. Монаси су учили латински, тумачили и учили напамет одломке из Светог Писма, али и проучавали житија и дела Отаца Цркве. На услузи им је била богата библиотека коју су саставили Бенедикт и Кеолфрит, од књига из разних земаља. О њеном садржају може се судити према изворима Бединих дела; осим патристике, била су заступљена историјска дела, књиге из природне историје, те поетски зборници, не само хришћански, него и антички. Марљиво проучавајући ова дела, млади свештеник је већ за неколико година почео да подучава друге, паралелно се и даље бавећи својим проучавањима.¹³

Већ у то време, Беда је показао живо интересовање за хронологију, која се од чисто техничке дисциплине већ одавно претворила у

¹² Эрлихман, „Жизнь и труды магистра Беды“, 286.

¹³ Эрлихман, „Жизнь и труды магистра Беды“, 286–288.

предмет жустрих расправа између различитих Цркава и секти. Извесно време пре тога у Западној Цркви је успостављено ново рачунање времена од Христовог рођења, уместо ранијег „од стварања света“, као и Диоклецијанове ере, уведене у време позног Римског царства. Горуће питање било је и рачунање датума Васкрса, јер мада је Христово васкрсење увек обележавано у прву недељу након првог пролећног пуног месеца, датум овог последњег рачунат је на различите начине.

Нарочиту Бедину пажњу привукле су две теме: историја његовог народа и историја Цркве. За Беду Часног, историја је праволинијски прогресивни процес у коме су подједнако важни почетак и крај. У трактатима *О седмици* и *О шесту узрасћа светла*, он излаже развијену историјско-философску конструкцију, где је историја човечанства представљена као радна седмица — припрема за блаженство и починак Вечне Суботе.¹⁴

Како пак истиче енглески истраживач В. Левисон, основне одлике Бединог књижевног стваралаштва и његов значај условљени су потребом западне културе да пронађе нови облик историјско-концептуалног израза, уместо старог античког.¹⁵

Главно дело Беде Часног, које му је донело највећу славу, јесте *Црквена историја енглеског народа*. Хронолошки посматрано, Бедин спис обухвата период од 55. године пре Христа до 731. године после Христа. Највеће интересовање аутор показује за VII век, када се хришћанство утврдило у скоро свим англосаксонским краљевствима. Овом периоду посвећене су три од пет књига Бединих дела, и то су основни извори за историју Енглеске VI–VIII века. На њему се заснивају не само дела каснијих историчара, нарочито Хенриха Хантингдонског и Вилијама Малмсберијског, него и *Англосаксонске хронике*, написане тек у IX веку.

Извори Бединог дела могу се поделити на три основне групе: дела историчара касног старог и раног средњег века, списи Отаца Цркве и усмена предања која су му саопштили многобројни становници из разних крајева Британије. Веза између ових група је била замишљена тако да у највећој могућој мери одговара идејној замисли аутора — показати да је христијанизација Британије била неопходна и дати своје тумачење догађаја.

¹⁴ Эрлихман, „Жизнь и труды магистра Беды“, 286–288.

¹⁵ W. Levison, „Bede as Historian,“ у: *Bede, His Life, Times, and Writings: Essays in Commemoration of the Twelfth Centenary of His Death*, edited by A. Hamilton Thompson, with an Introduction by the Lord Bishop of Durham (Oxford: Clarendon Press, 1935), 111. Нав. према: Т. В. Гимон, *Историописание Раннесредневековой Англии и древней Руси (сравнительное исследование)* (Москва: Университет Дмитрия Пожарского, 2012).

У свом коментару В. В. Ерлихман пише да је читав мозаик чиње-ница и легенди са великом умешношћу, што је била реткост за његово време, Беда успео да споји у јединствену слику историје родног острва. Најразличитије теме, као што су чуда светих, ратови и савези међу краљевима, природне појаве, па чак и понашање животиња, он расветљава са подједнаком приповедачком вештином и здраворазумском бистрином.

Беду пре свега живо интересује ситуација у Енглеској и њеној Цркви, коју сматра забрињавајућом. Један од циљева *Црквене историје енглеског народа* је буђење не тако давних сећања на некадашње свете људе, насупрот Бединим савременицима. О томе да се црквени врх одвојио од пастве, о купопродаји чинова и моралном паду Беда гневно пише у писму епископу Јорка Егберту. Али, осим критике, он и саветује, па чак и захтева, претећи свемоћном прелату судом Божијим.

Треба нагласити да се у Бедином делу пресецају не само два жанра (хроника и црквена историја), него и два периода историје Цркве. Било је то време утврђивања вере, делатности светих отшелника и одважних мисионара који се нису плашили мисионарског венца, него су му чак и тежили. Након тог времена уследио је период јачања власти Рима, организације и унификације црквене власти и доктрине, када су уместо светих дошли администратори и „црквени кнезови“. Беда је видео и једне и друге, али његове симпатије су припале првима. Енглески истраживач историје Вормалд наглашава да је *Црквена историја енглеског народа* „галерија добрих примера“, „историја не грешника, него светих људи“.¹⁶

Други енглески истраживач, В. Левисон, као одлику Бединог дела истиче начин на који је он наредним генерацијама пренео традиционално знање, и истиче да је Беда „изузетан пример свих оних који су у мрачно доба преузели на себе задатак да пренесу искру знања будућим поколењима“.¹⁷

Црквена историја енглеског народа Беде Часног, сачувана захваљујући својој великој популарности коју је доживела (до нас је дошло скоро 160 рукописа овог дела), успела је не само да потомцима донесе сећање на прошлост, него и да положи темељ нове културно-историјске традиције.

¹⁶ P. Wormald, "Bede, *Beowulf* and the Conversation of the Anglo-Saxon Aristocracy," у *Bede and Anglo-Saxon England: Papers in Honour of the 1300th Anniversary of the Birth of Bede, Given at Cornell University in 1973 and 1974* (British Archaeological Reports, Vol. 46), edited by Robert T. Farrell (Oxford: British Archaeological Reports Ltd., 1978), 32–95.

¹⁷ Levison, "Bede as Historian," 111. Нав. према: Гимон, *Историописание*.

2. 2. Структура културно-историјске концепције Беде Часног: проблем узрочности

Бедина културно-историјска концепција је обухватала неколико основних елемената. То су схватања о узроцима догађања, о људској грешности, виђење граница историје, есхатологије, идеје о загробном животу и проблем односа између Цркве и државе.

У предговору свог главног дела, Беда пише да се води „истинитим законом историје“.¹⁸ Бедино дело није пука галерија добрих и злих дела. Сходно хришћанској концепцији праволинијске историје, у њему су та дела састављена у један ланац, који води коначном циљу — спасењу човечанства у Христу. На том принципу се заснива модел Бединог списка, чији је један од најважнијих елемената објашњење узрока историјских догађаја.

Важност оваквога приступа је очигледна, пошто се сваком историчару који развија одређену културно-историјску концепцију намеће питање узрока невоља кроз које пролази човечанство (ратова, природних катастрофа, епидемија). Хришћанско тумачење овог питања било је засновано на тези човекове грешности и, с тим у вези, есхатолошким учењем, а историографија нам даје мноштво примера. Идеја грешности као узрока патњи више пута се понавља у *Историји прошив папана* Павла Орозија. Човек је, према поменутом аутору, „због изопачене природе и самовоље постао слаб и непокоран, потребна му је помоћ, са поштовањем је управљан (божанским провиђењем), и истовремено, разуздан слободом, праведно трпи казне“;¹⁹ док су злодела (убиства и ратови) „несумњиво или отворени грехови, или прикривене казне за грехове“.²⁰ Слично објашњење можемо наћи и код Беде: „Све од чега патимо у нашем смртном телу кроз болести послато нам је судом Божијим за грехове“.²¹ Особеност његовог виђења теме људске грешности као узрока невоља састоји се пре свега у идејној темељности и подробној промишљености која одликује културно-историјску концепцију дату у *Црквеној историји енглеског народа*.

Како пише В. В. Ерлихман, Беда је поседовао особину која је важна за једног историчара — умеће да издвоји оно главно из хаоса писаних и усмених сведочанстава и да од добијених чињеница гради један јединствен узрочно-последични низ, захваљујући чему је *Црквена исто-*

¹⁸ Беда, *Церковная история народа англов*, 2.

¹⁹ Павел Орозий, *История против язычников* = *Historiae adversum paganos*, кн. 1–3, пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указ. В. М. Тюленева (Санкт-Петербург: Алетейя, 2001), 9.

²⁰ Павел Орозий, *История против язычников*, 9.

²¹ Беда, *Церковная история народа англов*, 48.

рија енглеској народа добила популарност и остварила утицај на развој средњовековне историографије.²²

Појам људске грешности и њена класификација једна је од основних тема *Црквене историје енглеској народа* Беде Часног. Према његовом мишљењу, један од основних узрока грешности је човекова наговореност на грех од стране ђавола, а њена последица су овоземаљске патње. Људски грехови, дакле, представљају карикатуру која спаја узрок зла — ђавола, и негативне догађаје — рат, болест и смрт. Подела грехова на похоту тела, похоту очију и гордост живљења Беда преузима из Новог Завета (1Јн 2, 16), али и благодарећи Августина, и веома доследно се придржава исте приликом развијања своје културно-историјске концепције, у којој као веома важна компонента фигурира идејна тријада „ђаво — грех — недаће“.²³

За претпоставити је да су историчари вероватно имали задатак да, чувајући веру у свемогућег и доброг Бога, као и богословско разумевање стања човекове грешности, избегну две крајности: закључак о апсолутној предодређености и закључак о потпуној слободи воље. Дело Беде Часног садржи детаљна објашњења у погледу порекла греха, што и одређује компликованост његових ставова о проблему историјске узрочности.

Истовремено, сама чињеница о рађању свакога човека са првородним грехом није једини (нити за хришћанске историчаре главни) узрок грешности. У Бединој културно-историјској концепцији много више се говори о „стеченим“, него о „урођеним“ гресима.

На пример, узрок куге он налази у томе што су људи, „... одбацивши најлакше бремене Христово, навалили на себе терет пијанства, злобе, свадљивости, раздора, зависти и других сличних грехова“.²⁴ И масовне болести и напад германских племена по Беди су последице управо унутрашњег грешног стања, које је настало након рођења: „Убрзо се на народ који је огрезао у гресима обрушила нова, још тежа казна за његове преступе“, „... то зло им је послато Божијим промислом, као казна за сва њихова зла дела“.²⁵

Притом, наш историчар тражи одговор и на питање узрока „стечене“ грешности, које налази у материјалном благостању. О стању у Британији уочи инвазије Англосаксонаца, он пише: „Након изобиља

²² Беда, *Церковная история народа англоу*, 48.

²³ Августин Аврелиј, *Творения. О граде Божјем*, сост. и подгот. текста к печати С. И. Еремеева (Санкт-Петербург — Киев: Алетейя — УЦИММ-пресс, 1998), 595.

²⁴ Беда, *Церковная история народа англоу*, 24.

²⁵ Беда, *Церковная история народа англоу*, 24.

наступила је раскош, пропраћена свим облицима грехова“.²⁶ Треба нагласити да Беда Часни овде полази од једног традиционално негативног односа према богатству.

Бедини ставови о овој теми такође се воде идејом спасоносности Цркве. Један од упечатљивих примера тога како Беда срећу повезује са хришћанском вером може се наћи у опису прегалаштва епископа Вилфрида, који, обративши шкотски народ у хришћанство, „... спасио га је не само од невоље вечитог проклетства, него и од овоземаљске смрти и окрутног разорења. Од првог дана када је народ примио крштење почеле су да падају тихе, али обилне кише, земља је оживела, поља су се опет зазеленела и настало је срећно и плодносно време“.²⁷

Тakoђе, сходно традицијама тадашњег времена, у *Црквеној историји енглеског народа* разматра се лик ђавола. Наиме, лик ђавола је не-одвојиви део средњовековног религијског погледа на свет. Теолошка концепција културно-историјског развоја, будући заснована на покушају да се црквени догмати о човековој слободи воље и Божијој свемоћи споје са проблемом постојања и власти сила зла у свету, нужно се суочавала са следећим рационалним питањем: ако је Бог свемогућ, због чега зло има власт и наводно често односи победу?

Слика ђавола као „саздатеља таме“, заповедника зла и персонификације зла уопште, присутна је у хришћанској културно-историјској концепцији као објашњење узрочности догађаја, при чему је истовремено требало нагласити ограниченост његове улоге и потчињеност Божијој власти. У касном средњем веку, у доба инквизиције, односно пораста јеретичких покрета и глобалних недаћа, лик ђавола као кривца за васколико зло почео је да игра знатно већу улогу. Његова моћ је порасла и он се почео приказивати као прави „кнез овог света“.

Како бисмо подробније разумели културно-историјски контекст Бединих идеја, осврнимо се на изворе хришћанске историографије — Јевсевијева дела. Како истиче истраживач И. В. Кривушин, у *Црквеној историји* Јевсевија Памфила, зачетника црквене историографије, кнез таме се понаша као слабашна и не тако успешна штеточина, која покушава да нанесе било какву штету Цркви у периодима када директно, универзално и стално Божије старање о историји бива недовољно препознавано. Пошто је Бог свемогућ, тренуци искушења и евентуалне штете изазваних од ђавола посматрају се у светлу Божијег допуштења и заправо као помоћно средство за испуњење Божијег промисла.²⁸

²⁶ Беда, *Церковная история народа англоу*, 24.

²⁷ Беда, *Церковная история народа англоу*, 188.

²⁸ И. В. Кривушин, *Ранневизантийская церковная историография* (Санкт-Петербург: Алетея, 1998), 78.

У *Црквеној историји енглеског народа* Беде Часног, написаној четири стотина година после Јевсевија, персонификоване силе зла су активније и опасније. С обзиром на ретко помињање Божијег делања, Бедин ђаво, за разлику од Јевсевијевог ђавола, чини се далеко активнијим и моћнијим. За разлику од Јевсевија, Беда не коментарише да је делање ђавола неуспешно на глобалном историјском плану, већ он се само позива на Цркву као средство заштите од сила зла.

Наш аутор такође подвлачи да је један од главних узрока човекове грешности ђавољи наговор, тако да грешност представља карику између ђавола као узрока зла и негативних догађаја — рата, болести, смрти.

Другачије тумачење улоге ђавола у историји човечанства има, пре свега, везе са културно-историјским условима у којима је Беда живео. За разлику од еуфорије изазване политиком првог хришћанског цара Константина и доношењем Миланског едикта 313. године, у којој је живео Јевсевије Памфил, наш енглески историчар је био приморан да констатује да, иако је човечанство прошло кроз многобројне глобалне потресе, жестока борба против паганских култова се наставља, што значи да крај историје није близу.

3. Проблем односа између Цркве и државе у *Црквеној историји енглеског народа* Беде Часног

3.1. Бедино схватање Цркве

Беда је, будући хришћанин, сагледавао историју пре свега као историју Цркве. У оквирима његове културно-историјске концепције, Беду није интересовала „мрачна“ паганска прошлост Англа, него њихово присаједињење хришћанском универзуму, у којем се сви народи крећу ка једном и јединственом Царству Божијем. Управо зато њега није интересовала толико политика краљева, колико „мирни подвизи“ светих, нарочито енглеских. Он је око 721. године, по наруџбини монаха са Линдисфарна, саставио поетско и прозно житије чувеног подвижника, Св. Кутберта, а око 726. написао је *Историју оцаиша манастира Вермаут и Цероу*, у којој се по први пут у оквиру житијског жанра даје педесетогодишњи преглед историје конкретног манастира.

У складу са тим, ми ћемо размотрити следеће аспекте његовог схватања Цркве у *Црквеној историји енглеског народа*: а) Црква као посредник између Бога и човечанства; б) идеални епископ; и в) богослужбена чиновни.

3.1.1. Црква као посредник између Бога и човечанства

Поимање Цркве као неопходне посреднице људи, којом се задобија не само спасење у загробном животу, него и овоземаљско благостање, једна је од најважнијих у концепцији Беде Часног. Штавише, наведимо најупечатљивије примере какву улогу, по Беди, имају црквени клирици у вези са претходно реченим.

Беда сматра да државна власт не може без сарадње Цркве: „На крају је Кенвалк (краљ западних Саксонаца), чије је краљевство трпело бројне непријатељске нападе, схватио да му је неверје својевремено одузело власт, коју му је вера у Христа вратила; схватио је и то да се провинција без епископа лишава небеске заштите. Зато је послао изасланика Агилберту у Галију, молећи га за опроштај и преклињући га да се врати на свој епископски трон“.²⁹ О истом се говори у писму епископа Григорија краљу Едилберту: „Ако послушате оно што он говори у име свемогућег Бога, онда ће и сам свемогући Бог услишити молитве које он узноси за вас. Ако ли, не дао Бог, пренебрегнете његове савете, шта ће онда натерати свемогућег Бога да слуша његове молитве за вас, ако види вашу непослушност ономе што се говори у његово име? Стога му помажите свим срцем у делима правде и додајте његовим напорима власт која вам је поверена од Господа“.³⁰

Надаље, треба нагласити повезаност схватања Цркве са схватањем загробног живота. Беда цитира писмо папе Хонорија краљу Едвину, у ком римски епископ директно повезује посредничку улогу Цркве са рајским блаженством: „Читајте непрестано дела вашег просветитеља и нашег господина, блаженога Григорија, да бисте пред очима имали љубав коју Вам је он с радостју даровао ради спасења Ваше душе; његовим молитвама узвисићете се, Ви и Ваше краљевство, и изаћи ћете безгрешни пред свемогућег Бога“.³¹ Управо у то време устројена је пракса подизања тзв. породичних манастира на Британском острву, чији су се игумани, који су били у сродству с владарима, бринули о црквеној имовини као о својој личној, зато што су у претходним периодима њихови преци поклањали породичну земљу Цркви. Нажалост, тада се појављује и рђава пракса, јер су на тај начин владарске породице поново долазиле у посед те црквене имовине. Тако је владарска династија долазила у посед земље коју није морала да приказује врховном владару у англосаксонској Енглеској.³²

²⁹ Беда, *Церковная история народа англоу*, 117.

³⁰ Беда, *Церковная история народа англоу*, 59.

³¹ Беда, *Церковная история народа англоу*, 97.

³² Ивица Чаировић, „Однос Цркве и државе у англосаксонској енглеској у првој половини 8. века: пример краља Едберта (737/738–758) и архиепископа Екџберта (735–

У сваком случају, функција Цркве као најважније карике између сфере сакралног и човечанства централна је идеја Беде Часног.

3.1.2. *Идеални епископ*

Пример савршеног клирика може се наћи у Бедином опису епископа Линдисфарна, Ајдана.³³ У овом одломку се говори да није довољно поседовати хришћанске врлине, те да је неопходан још читав низ особина, међу којима је важну улогу за Беду имао богослужбени живот хришћана. Код Беде можемо наћи још један пример и образац служења Цркви — то је епископ Кутберт.³⁴

Приликом описивања житија епископа и њихових дела, Беда велику пажњу посвећује њиховим напорима у борби против различитих јереси. Црква игра веома важну улогу у заштити од јереси, и у томе се, по његовом мишљењу, састоји њен огроман значај у историји човечанства. Шта је узрок таквог односа према јересима? Према мишљењу Пикова: „У Римокатоличкој Цркви појам јереси је добио терминолошки прецизно значење записано у канонском праву: ‘Јеретик је свако ко након примања крштења, остајући именом хришћанин, дрско пориче или излаже сумњи било коју од истина у које треба веровати, сходно божанској и католичанској вери’“.³⁵ Другим речима, три су

766)“, *Зборник Матице српске за друштвене науке* LXX, № 171 (3/2019): 415, <https://doi.org/10.2298/ZMSDN1971411C>.

³³ „... као истинољубиви историчар, опширно сам описао све што је учинио он (Ајдан) или што је учињено преко њега, да бих прославио оне његове особине које су достојне хвале и сачувао сећање на њих, за добробит читалаца. То су његова мирољубивост и милосрђе, уздржаност и смирење, његова душа која је побеђивала гнев и похлепу и у исто време одбацивала гордост и славољубље, његов труд на испуњавању и објашњавању Божијих заповести, његова упорност у учењу и молитвеном бдењу, његова свагдашња власност у исправљању гордых и моћних и његова кротост у тешењу слабих, у помоћи и заштити за сиромашне... Свим тим његовим делима ја се веома дивим и мислим да су угодна Богу. Али, не хвалим га нити одобравам то што Васкрс није празновао у одговарајуће време...“ Беда, *Церковная история народа англова*, 133.

³⁴ Беда пише да је он „... штитио поверену му паству непрестаним молитвама и упућивао их ка небу исцељујућим поукама. Учио их је шта треба чинити, али прво им је показивао на сопственом примеру како се то ради, како и доличи истинском учитељу. Пре свега је био обузет божанском љубављу, здравомислећи, трпељив, неодступан и упоран у труду и молитви и добар према свима који су од њега тражили утеху. Помагати слабима за њега је било ништа мање важно него молити се, јер он је знао да је онај који је рекао: ‘Љуби Господа Бога својега’, рекао такође и: ‘Љуби ближњега свог’. Био му је дат дар покајања и милошћу кајања увек је био устремљен ка небу. Узносећи спасоносну жртву Богу, он у молитви Господу није подизао глас, него је проливао сузе, изводећи их из најдубљих дубина срца“. Беда, *Церковная история народа англова*, 222.

³⁵ Г. Г. Пиков, „Ересь как культурное явление“, у *Медиевистика XXI века: проблемы методологии и преподавания: материалы научно-практического семинара* (Кемерово

обавезна услова да би човек могао бити проглашен за јеретика: да је крштен, да декларативно припада хришћанској вери и да пориче или излаже сумњу у истину коју је Црква препознала као такву и која се заснива на Библији или светом Предању.

3.1.3. Богослужбени чинови

За Беду је од изузетног значаја јединство свих држава и народа Британије у окриљу Римске Цркве, а начин постизања тог јединства налази се у сфери богослужбеног живота. Отуд његова појачана пажња када је реч о питању рачунања датума Васкрса. Он веома детаљно описује сабор у Витбију 664. године, на ком је прихваћена римска пасхалија, те тај опис заузима битно место у *Црквеној историји енглеског народа* и фактички представља њен смисаони центар. За Беду тај догађај, као и прихватање римске пасхалије од стране монаха опатије Ајона, означава победу васељенске Цркве над њеним противницима и тријумф истине.

3.2. Бедино схватање државе

Схватање државне власти једна је од најважнијих тема ране средњовековне историографије. У овој теми је свој одраз нашло формирање основних елемената хришћанског погледа на свет, па је управо верско-политичка доктрина постала темељ хришћанске културно-историјске концепције. Развој идеје световне власти условљено је формирањем хришћанства као идејног догматског система, као и наслеђем старих култура — античке и варварске. *Црквена историја енглеског народа* коју је написао Беда Часни почетком VIII века, као једну од својих главних тема садржи опис власти краљева Британије и представља важан извор за ову тему.

Да бисмо стекли увид у тему овог одељка, потребно је да размотримо низ међусобно повезаних аспеката: а) општи однос према држави, порекло краљевске власти и њене функције; б) слика идеалног владара; и в) краљевска власт и народ.

3.2.1. Општи однос према држави, порекло краљевске власти и њене функције

Као што смо већ говорили, однос према држави у хришћанској култури увек је био комплексан и двосмислен, пошто је требало уса-

во, 22–24 априла 2003 г.), науч. ред. А. А. Мить, А. П. Батурин (Кемерово: Кузбасвуиздат, 2004), 67–68.

гласити две различите идеје — неопходности световне власти и истовремено њене ограничености.

Дуж целокупне садржине своје књиге Беда Часни истиче божанско порекло краљевске власти. Епископ Павлин говори краљу Едвину: „... најпре си се с Божијом помоћу спасао из руку својих непријатеља, затим си од њега добио на дар жељено краљевство...“, ³⁶ а епископ Виталијан краља Освијуа назива „намесник Господа нашега Исуса Христа“. ³⁷ Притом Беда наглашава мању вредност световне власти као овоземаљске у односу на небеску. Описујући одрицање од трона Кенреда, краља Мерсије, и његов одлазак у монаштво, Беда пише да се краљ, „који је својевремено часно владао Мерсијским краљевством, одрекао од престола зарад још веће части“. ³⁸

Овај аксиолошки суд се уклапа у оквиру културно-историјске концепције и виђења света аутора и условљен је, свакако, западном хришћанском традицијом.

Бедин однос према државној власти може се упоредити са идејама Видукинда Корвејског (*Widukind Corbeiensis*), аутора хронике *Саксонска дела* (*Res gestae saxonicae*) из X века, у доба формирања ране феудалне немачке државе на бази Источнофраначког краљевства, једне од наследница Франачког царства Карла Великог. Његова културно-историјска концепција има много тога заједничког са ставовима Беде, мада Видукинд понекад показује више симпатија за државу неголи наш енглески историчар, што је условљено његовом жељом да изложи апологију хегемоније саксонске отонске династије.

У оквирима дате теме, истаћи ћемо да је карактеристична формулација државне власти присутна и код Видукинда Корвејског. Наиме, он сматра да се власт саксонског краља остварује сагласно Божијем провиђењу. ³⁹

Према *Црквеној историји енглеског народа*, једна од најважнијих функција краљева је ширење хришћанске вере. ⁴⁰ Друга функција светов-

³⁶ Беда, *Церковная история народа англо*, 90.

³⁷ Беда, *Церковная история народа англо*, 161.

³⁸ Беда, *Церковная история народа англо*, 162.

³⁹ Видукин Корвејский, *Деяния саксов*, т. 3, вступ. статья, пер. и коммент. Г. Э. Санчука, отв. ред. В. Д. Королук (АН СССР, Институт славяноведения и балканистики / Памятники средневековой истории народов Центральной и Восточной Европы) (Москва: Наука, 1975) (доступно и онлајн: (<https://inslav.ru/publication/vidukind-korveyskiy-deyaniya-saksov-m-1975>; посећено 25. 12. 2021).

⁴⁰ Епископ Григорије у писму краљу Едилберту пише: „Свемогући Бог поставља ваљане људе да управљају народима, да би кроз њих сејао дарове праведности међу њиховим поданицима... Забрањите служење идолима, разрушите њихове храмове и кумиришта, ублажавајте нарав својих поданика чистотом сопственог живота, поучавајте их, плашите, подстичите и исправљајте“. Беда, *Церковная история народа англо*, 58.

не власти је вођење ратова, и то оних који доприносе ширењу хришћанства. Но ипак, функција ширења хришћанства је службена и ненаметљива, будући да улази у састав верско-политичке концепције папизма.

Могуће је приметити да су се сви хришћански историчари суочавали са проблемом спајања у једној концепцији божанске природе сваке државне власти и чињенице њеног постојања не само код хришћана, него и код пагана.

При томе, треба нагласити да је у Бединој концепцији власт актуелног краља уско повезана са његовом вером, мада се не налази у директној зависности од ње. То је повезано са прагматичним односом краљева према хришћанству, за шта постоји мноштво примера. Едвин, слично франачком краљу Хлодовеху, постаје хришћанин након успешног рата, примајући нову веру тек након победе над краљем западних Саксонаца Квихелмом.⁴¹ Овакав прагматичан однос према питањима вере видимо и у случајевима двоструког вероисповедања које описује Беда — он саопштава да је краљ Редвалд „... служио и Христу и оним боговима којима се клањао пре...“⁴² Према томе, аутор долази до својеврсне противречности која гласи: ако вера гарантује снажну власт, шта је онда са влашћу нехришћанских краљева? Међутим, Беда решава ово питање и истовремено га доводи у везу са својом историјско-догматском концепцијом, то јест објашњењем да улога власти паганских краљева је слична власти ђавола као одмазде за грехове у овоземаљском животу. Због служења идолима њих чека одговарајућа плата, а убиства паганских краљева Беда тумачи као праведну казну.

Најезде паганских краљева, према *Црквеној историји енглеског народа*, јесу казна за грехе и плод ђавољег наговора, док победа над њима представља резултат вере и праведности хришћанских краљева. Све у свему, основна идеја коју спроводи Беда је постојање узрочно-последичне везе између моћних хришћанских владара и среће, мира и благостања међу становништвом.⁴³

Према томе, вредновање дела хришћанских и паганских владара условљено је чисто религијском концепцијом објашњавања узрочно-последичне везе тадашњих догађаја.

⁴¹ Беда, *Церковная история народа англо*, 82.

⁴² Беда, *Церковная история народа англо*, 95.

⁴³ Слика непријатеља (у облику ђавола, туђинске религије) у извесном смислу је закономерна за једну одређену културу и представља начин њеног развоја. Слика непријатеља је неопходна, према мишљењу Скрипникова, код утемељивања културног програма, као и да би се њему приписала разна „лукава“ питања која настају услед настајања да се осмисли хришћанска догматика. А. П. Скрипников, „Христианская концепция зла“, у: *Этическая мысль: научно-публицистические чтения 1991*, ред. А. А. Гусейнов (Москва: Республика, 1992), 56–73.

3.2.2. Слика идеалног владара

Да бисмо боље схватили одлике хришћанског поимања идеалног световног владара осврнимо се на опис варварских краљева, тачније на опис оне њихове слике која се сматрала нормалном у оквиру варварске културе. Истраживач С. В. Сањиков истиче да традиције војног предводништва остају посебно важне у првим етапама развоја, што се може видети чак и у сачуваним описима вођа. Посебну вредност има сачувани опис природе и личности Гејзериха као примера далековидог државног прегаоца, прорачунатог војсковође и окрутног политичара: „... био је малог раста и хром због пада са коња, тајновит, ћутљив, презирао је раскош, био буран у гневу, халапљив на богатство и крајње далековид, а када је требало узбудити племена спреман да сеје раздор и побуди мржњу“.⁴⁴ Наравно, оваква слика представника државне власти умногоме је супротна хришћанској.

Идеални владар у раној средњовековној историографији је хришћански краљ. Он треба да поседује хришћанске врлине и позитивне особине, о којима сведоче најразличитији аутори западноевропске историографске традиције.

Како истиче В. В. Ерлихман, ако Беда говори о делима неког краља, он то чини само да би нагласио његову побожност или да би, напротив, осудио његово одступање од вере.⁴⁵ Када разматрамо Бедину позицију, треба да имамо у виду културно-историјски контекст његовог рада, чији је један од основних аспеката била христијанизација пропраћена сукобима међу британским краљевствима. Исто као и за Павла Ђакона (који је живео у лангобардској Италији) и Григорија Турског (који описује историју Франачког краљевства), и за Беду Часног је важно да створи позитивну слику владара и да истакне оне његове особине које одговарају идеалу хришћанске културе. Треба истаћи да је Беда у томе и успео, када је реч о историји Британије, и самим тим је испунио један од важних регионалних задатака хришћанске историографије.

У таквом историографском и културном контексту, Бедина стварање слике идеалног хришћанског владара добија веома важну функцију, као један од елемената његове верско-политичке концепције. Ликови световних владара у његовој *Црквеној историји енглеског народа* заснивају се на класификацији владара према верској припадности и

⁴⁴ С. В. Санников, „Развитие ранних форм королевской власти у германских народов: особенности политогенеза“, у *История и социология государства* (Труды Гуманитарного факультета. II. Сборники научных трудов / Министерство образования Российской Федерации — Новосибирский государственный университет), ред. А. П. Деревянко (Новосибирск: Новосибирский государственный университет, 2003), 48.

⁴⁵ Эрлихман, „Жизнь и труды магистра Беды“, 332.

одговарајућем методу аксиолошког поређења. Беда посвећује велику пажњу доказима да је власт хришћанских владара боља како у материјалном смислу, тако и у погледу загробног живота.

Такав, прагматичан приступ у описивању власти хришћанских владара својствен је и Бединој *Црквеној историји енглеског народа*. У том погледу, карактеристична је његова прича о саветовању краља Едвина са својим најближим поданицима о примању нове вере (хришћанства), у ком се вреднују обе религије и говори о мотивима за њихово прихватање. Управо идеју спасења и вечног блаженства после смрти краљ истиче као једну од основних предности хришћанства и мотив за његово примање.⁴⁶

3.2.3 Краљевска власт и народ

Краљевска власт и народ је још једна важна тема, која омогућава да се потпуније расветли проблем формирања слике краљевске власти. За Бедин став по овом питању карактеристична је идеја краљеве одговорности за народ којим влада. Овакав став је условљен схватањем да је функција световне власти брига о земаљском благостању својих поданика. Притом, овоземаљско благостање могу обезбедити управо хришћански краљеви, али они морају да се покоравају епископима као посредницима између неба и земље.

Поред дефиниције народа као поданика, Беда користи и етничку дефиницију, по први пут изражавајући идеју јединства енглеског народа — *gens Anglorum*, у које сврстава потомке Англа, Саксонаца и Јита. Притом, непосредан узрок и фактор етничке консолидације он види у снажној краљевској власти која је кадра да уједини делове Британије. Уопште узев, улога световне власти британских краљева у утврђивању хришћанства је огромна и може се упоредити, на пример, са улогом кнеза Владимира у покрштавању Русије. Сличних ставова су били и други средњовековни историчари. На пример, истраживач И. В. Кривушин истиче идеју Јевсевија Памфила о томе да однос Бога према поданицима у потпуности зависи од понашања и ставова самог цара.⁴⁷ Дакле, краљева власт игра важну улогу у очувању народног јединства и избору вере његових поданика. Краљевску власт Беда тумачи као ону која има божанско порекло, али је потчињена црквеној власти, која је

⁴⁶ Главни пагански жрец Којфи обраћа се краљу речима: „Вера које се ми сада држимо нема у себи ни достојанства, нити користи. Кад би богови имали моћ, они би ми помогли, видећи са коликом ревношћу им служим. Зато, ако се покаже да је ново учење боље и корисније за нас, хајде да га примимо без одлагања“. Беда, *Церковная история народа англо*, 91.

⁴⁷ Кривушин, *Ранневизантийская церковная история*, 116.

на непосреднији начин повезана са простором свештеног. У оквирима тога схватања крије се и интерпретација везе између краљевске власти и народа, у којој важну улогу игра Црква и лик идеалног световног владара. Све то говори да је у схватању краљевске власти у *Црквеној историји енілескої народа* одраз нашла једна од етапа развоја западно-европске историографије.

3. 3. Беда о односу између Цркве и државе: општи преглед проблема односа религије и политике у историографији

Однос између краљевске и црквене власти је један од најважнијих елемената *Црквене историје енілескої народа* и целокупне културно-историјске концепције Беде Часног. Овај аспект је повезан са централном темом средњовековне књижевности, тј. са разграничењем сфера земаљског и небеског. Истраживачи обично разликују две основне доктрине о питању односа двеју власти: цезаропапизам и папизам. Прва од ове две доктрине подразумева првенство власти световног владара, а друга првенство Цркве. У западном делу Римског царства папизам је преовладао још у IV веку,⁴⁸ док је цезаропапизам постао карактеристичан за Византију и умногоме га је наследила Кијевска Русија. На Западу је тенденција ка папизму довела до формирања самосталне теократске државе, док се на истоку Православна Црква интегрисала у политичко-владарске структуре РOMEЈСКОГ царства.⁴⁹

Имајући у виду наведено, у овом одељку ћемо размотрити оне теме које дају најпотпунији увид у Бедино схватање односа између Цркве и државе: а) приоритет црквене власти у Бедином делу као елемент западноевропске историографске традиције; б) Црква и идеја једне државе у *Црквеној историји енілескої народа*; и в) Црква и држава у ратној тематици *Црквене историје енілескої народа*.

3.3.1. Приоритет црквене власти у Бедином делу као елемент западноевропске историографске традиције

Историјска чињеница да је духовна власт епископа у католичкој традицији имала снажну тенденцију да прерасте у политичку власт и да однесе превагу над световном влашћу, нашла је својеврстан одраз у

⁴⁸ А. Ф. Тузиков, „Образ государственной власти в произведениях Амвросия Медиоланского“, у *История и социология государства* (Труды Гуманитарного факультета. II. Сборники научных трудов / Министерство образования Российской Федерации — Новосибирский государственный университет), ред. А. П. Деревянко (Новосибирск: Новосибирский государственный университет, 2003), 23–35.

⁴⁹ Е. Н. Салыгин, *Теократическое государство* (Москва: Московский общественный научный фонд, 1999), 37.

Бединој Црквеној историји енглеског народа, и што је још важније, оригиналну концептуалну интерпретацију.

Историја англосаксонских краљевстава за Беду фактички почиње њиховим покрштавањем. Пре тога он помиње само Хенгиста, првог краља Кента и Иду, оснивача краљевског рода Нортамбрије, и то је једно од сведочанстава да је управо верска хришћанска концепција одредила читаву његову концепцију и у крајњем исходу одредила његово виђење верско-политичке проблематике. Овакав Бедин став нимало не треба да чуди и истраживачи његовог стваралаштва то готово редовно истичу. На пример, В. В. Зверева пише: „Сва историјска... Бедина истраживања била су, у крајњем исходу, подређена његовом верском циљу“.⁵⁰

Идеја приоритета црквене власти у односу на државну може се испратити кроз читаву Црквену историју енглеског народа. На пример, Беда наводи посланицу римског папе Григорија I краљу Едилберту, у којем папа краљу препоручује да слуша савете британског епископа Августина.⁵¹ Овде се чини прихватљивим сагледавање епископа као посредника између краља и Бога, према којој је краљ нижи од црквених јерараха. Карактеристично је и то да Григорије Едилберта назива „наш син“,⁵² наглашавајући духовну надмоћ Цркве.

Беда наводи мноштво епизода у којима истиче приоритет црквене власти и који нам омогућавају да испратимо везу са осталим елементима његове културно-историјске концепције. Када су наследници Саберта, краља источних Англа, протерали хришћанског епископа зато што им је забранио причешће, онда су „претрпели казну“ — погинули су у војном походу, док у лику Сигберта, краља источних Саксонаца, световна власт трпи понижење које се може упоредити са покајничким путовањем Хајнриха IV за Каносу.⁵³ Интересантно је и то да се наш историчар труди да дела побожних краљева доведе у везу са хришћанским идејама о живот после смрти: „Када је Освалд узнесен у Небеско царство, његову земаљску власт наследио је његов брат Освију“.⁵⁴

⁵⁰ В. В. Зверева, „Беда Достопочтенный в историографической культуре XIX–XX вв.: четыре интерпретации“, *Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории* 1/99 (1999): 247.

⁵¹ „... ако послушате оно што он говори у име свемогућег Бога, онда ће и сам свемогући Бог услишити молитве које он узноси за вас. Ако ли, не дао Бог, пренебрегнете његове савете, шта ће онда натерати свемогућег Бога да слуша његове молитве за вас, ако види вашу непослушност ономе што се говори у његово име? Стога му помажите свим срцем у делима правде и додајте његовим напорима власт која вам је поверена од Господа“. Беда, *Церковная история народа англо*, 58–59.

⁵² Беда, *Церковная история народа англо*, 58–59.

⁵³ Беда, *Церковная история народа англо*, 76–78.

⁵⁴ Беда, *Церковная история народа англо*, 128.

Према томе, оно што пред собом имамо нису тек поучни обрасци одговарајућег понашања световног владара према Цркви, него и пример споја верско-политичких идеја са Бединим схватањем узрочности и схватањем загробног живота.

Беда Часни, који описује односе између краљева и Цркве у доба VI–VII века, односно након пада западног Рима, налази се пред проблемом новог тумачења доктрине два града. У време које Беда описује краљевска власт се заснивала на не тако давним одјецима племенских паганских односа⁵⁵ и није имала иза себе ауторитет Рима, што није могло да не утиче на питање односа двеју власти. Ауторитет, пак, „другог Рима“, Ромејске империје, у доба раног средњег века и даље је био снажан, што је нашло израз у идејној оријентацији византијских историчара.

Такође, могуће је констатовати да је такво представљање световне власти као подређене постајало неизбежно услед јачања улоге Западне Цркве. Римски папа Григорије, који је за Беду безусловни ауторитет, учинио је много тога у корист формирања идеје Цркве као неопходног и најважнијег средства за главни овоземаљски човеков задатак — спасење. Ствар је у томе што у својим делима Григорије преноси нагласак са унутарње психологије на спољашњу страну морала, која се поклапа са богослужбеном праксом, захваљујући чему је световна власт још дубље потиснута у други план. Иначе, утемељење улоге Цркве је једна од најважнијих идеолошких функција хришћанске етике, док је један од упечатљивих примера овога систематизација хришћанске моралне доктрине у Григоријевом *Тумачењу на Књију Јова*, које је одиграло важну улогу у формирању католичке културе.⁵⁶

Према томе, верско-политички ставови Беде Часног поклапају се са општим токовима традиционалне концепције тог времена и исто-

⁵⁵ Е. А. Мельников, *Меч и лира: англосаксонское общество в истории и эпосе* (Москва: Мысль, 1987), 27.

⁵⁶ А. А. Гусейнов, Г. Иррилиц, *Краткая история этики* (Москва: Мысль, 1987), 240–241. У *Тумачењу на Књију Јова* се говори да је Бог обећао Ђаволу власт над Адамом и његовим потомцима у случају грехопада. Затим, желећи да спаси људе, али не могавши да прекрши дату реч (као правичан), Бог је послао на земљу свог Сина, Господа Исуса Христа, у облику човека. Ђаво је помислио да је Христос обичан човек и убио га је, прекорачивши тиме своја овлашћења и ослободивши Бога од његовог обећања. Тиме је Бог поново задобио власт над људима. Одавде следи важан закључак: ако Бог делује у оквирима моралних норми, онда и људи треба то да чине. Притом, поштовање моралних норми се уско везује за вршење богослужбеног живота и свега онога што захтева Црква, па тако црквене установе постају обавезне и неопходне, остварујући идеју да „ван Цркве нема спасења“. Иста идеја о неопходности савршавања богослужбених чинова и уопште узев литургијског живота присутна је и у *Црквеној историји енглеског народа*.

времено су оригинални, будући да наш историчар располаже конкретним историјским материјалима. Управо начин на који је Беда повезао папистичку традицију са базичним хришћанским идејама и моделима представља предмет истраживања и помоћи ће нам да сагледамо својеврсност и јединственост његове културно-историјске концепције.

3.3.2. Црква и идеја једне државе у Црквеној историји енглеског народа

Интересантно је да је за хришћанску културно-историјску мисао раног средњег века карактеристична идеја неопходности једне, територијално велике државе, сличне Римском царству. Као што смо већ помињали, још од првих векова наше ере формирало се и ширило схватање према ком су царство и Црква настали и развијају се у међусобној вези. Притом, постојао је став да је пожељно да та држава буде једна и велика, о чему, конкретно, пише Блажени Августин у својим делима: „Тамо где се људи клањају истинитоме Богу корисно је да власт добрих владара буде велика, широка и дуготрајна, и то је пожељно не толико за њих, колико за људске послове“⁵⁷.

И Беда Часни се позитивно односи према идеји стварања једног великог краљевства, одобравајући освајачку политику Едвина, краља Нортамбдије. Бедини ставови су у извесној мери антиципирали концепцију једне државе у историографији. Касније, када је у Европи већ постојала таква једна држава — Каролиншко царство, Видукинд Корвејски велича царску делатност Карла Великог.⁵⁸

Бедино позитивно вредновање покушаја неких британских краљева да створе велику и јединствену државу повезано је, наравно, са христијанизацијом Британије. Као хришћанин, Беда је у политичком уједињењу, наравно, видео додатну могућност за ширење своје вере, због чега је сакупљао и одобравао историјске чињенице које сведоче о државној интеграцији.

Други узрок због ког се Беда залагао за постојање снажне централизоване световне власти повезана је са идејом уређености. Наиме, уређеност државе је један од хришћанских идеала који се често ве-

⁵⁷ Герье, Блаженный Августин, 624.

⁵⁸ Видукинд, *Дејания саксов*, 272. „Свим средствима се трудио да изведе народ на пут истине, час благим саветом, час помоћу војног похода приморавајући их... И као што видимо, они који су некада били савезници и пријатељи Франака постали су сада већ њихова браћа, и као један народ са њима по хришћанској вери“. На овом месту Видукинд истиче значај хришћанске мисије Карла Великог, уско повезане са његовом освајачком политиком. Видукиндов начин размишљања је карактеристичан за његову политичку концепцију *Imperium Francorum*.

лича у хришћанској историографији. На пример, Блажени Августин с тим у вези пише: „Мир тела састоји се у хармонији његових делова, мир несвесне душе је укроћеност свих страсти, мир разумне душе је хармонија између разума и воље, мир у кући је слога укућана у повиновању заједничком ауторитету, мир државе је успостављена сагласност грађана у погледу власти и покоравања, а мир Царства небеског најхармоничније и најсагласније општење са Богом и међу собом у Богу“.⁵⁹ Управо о томе и пише Беда, када говори о краљу.

3.3.3. Црква и држава у ратној тематици **Црквене историје енглеског народа**

Средњовековна историографија и култура, у чије осниваче се може убројати и Беда Часни, подразумевала је синтезу античких и хришћанских идеја, а међу традиционалним темама античке историографије које су добиле ново, хришћанско тумачење, без сумње се може сврстати тема војске и ратовања. Пре свега, слика рата је добила ново место у хришћанског књижевности. Док је за античке историчаре ратна тематика била једна од основних, за хришћанске писце она доспева у други план. Главни предмет приповедања постаје историја ширења и утврђивања Цркве, око чега се развијају сви остали догађаји. Ипак, хришћанско виђење рата је важно за истраживање, будући да се у овој теми одразио читав низ проблема повезаних са формирањем нове средњовековне слике света, при чему једно од најважнијих места међу њима заузима проблем односа између Цркве и државе.

Сам појам рата треба разматрати у контексту хришћанског схватања добра и зла. Постојала су два основна приступа проблему зла, сходно дефиницији истог.⁶⁰ Један од њих полази од становишта изједначавања са ништавилом и подразумева неузимање учешћа у активној борби против њега. Темелј овог приступа постављен је још у Новом Завету (Мт 5, 39) и у извесној мери остварен у монашком покрету.

Супстанцијација зла као други приступ подразумевала је активну борбу против њега, што се, по мишљењу средњовековних историографа, изражава управо у облику ратова хришћана против пагана. Међутим, иако је средство борбе против зла, рат је у исто време сам по себи зло. Због тога су хришћански писци имали проблем да се морају уздржавати од једностраног вредновања ратова и наглашавања њихове штетности, као последица човекове дубоке искварености, истовреме-

⁵⁹ Герье, *Блаженный Августин*, 624.

⁶⁰ Скрипников, „Христианская концепция зла“, 58.

но говорећи и о њиховој користи као казнене мере, освете и израза принципа правичности у свету.

У хришћанству је била јасно изражена подела зла на унутарње зле помисли које излазе из човековог срца, и на оно спољашње као сведочанство о оном унутарњем. Овај дуализам зла заступљен је код Беде Часног у вредновању ратне тематике у његовој *Црквеној историји енглеског народа*. Тиме долазимо до проблема узрока ратова и покушаја средњовековне историографије да овај проблем реши.

Бедино тумачење узрока рата условљено је како хришћанском културно-историјском традицијом уопште, тако и његовом личном културно-историјском концепцијом. Док је у античкој историографији тема рата, као један од најважнијих аспеката приповести, тумачена сходно митологији и социјално-политичким ставовима конкретног аутора, дотле средњовековна историографија представља рат као догађај који се у потпуности налази у оквирима хришћанске слике света. Беда Часни се веома позитивно односи према ширењу политичке власти световних владара, пре свега ако је реч о хришћанским краљевима.

Пагане који воде рат Беда вреднује сходно свом виђењу о узроцима зла у свету и духовном стању народа. Најезде паганских краљева јесу казна за грехе, плод ђавољег наговора, док победа над њима представља резултат вере и праведности хришћанских краљева. Против паганских напада се, иако су они казна за грехове, треба борити. Ово Бедино мишљење садржано је у његовом вредновању ратних дејстава.⁶¹ Све у свему, проблем рата код Беде остаје амбивалентан, тј. рат се нити у потпуности осуђује као нешто што је за хришћане неприхватљиво, нити се у потпуности оправдава.

Конечно, целокупни материјал овог одељка говори о важности и приоритету који у Бединој културно-историјској концепцији имају идеје као што су превасходство црквене власти у односу на световну, пожељност постојања једне државе и преимућство верског објашњења узрока ратова. Све су то кључни елементи његовог личног виђења историје, који су умногоме утицали на даљи развој европске историографије и културе.

⁶¹ „Освалд је окупио војску, иако не многобројну, али оснажену вером у Христа, и уништио нечастивог вођу Брита, заједно са његовом небројеном војском, коју је овај хвалисаво називао непобедивом“. Беда, *Церковная история народа англо*, 106.

4. Закључак

Узимајући у обзир претходно речено, изведимо закључке из нашег истраживања. Циљ овог рада било је истицање и анализа верско-политичке проблематике као једног од најважнијих елемената културно-историјске концепције Беде Часног, поводом чега је истакнуто неколико задатака. У првој глави смо описали културно-историјске концепције Бединих претходника — хришћанских историчара и културних прегалаца IV–VII века. Анализом структуре историографских концепција, дошли смо до закључка да темељну улогу играју два аспекта: тумачење историјских догађаја од стране историографâ и проблем односа између Цркве и државе.

Заједничка црта разматрања проблема односа између религије и политике код аутора IV–VII века је доктрина папизма и на различите начине утемељена идеја подређености државне власти у односу на црквену власт. Природна последица таквог приступа је придавање кључне улоге догађајима из црквене историје.

Главна тема раних средњовековних историчара управо је историја јачања хришћанске Цркве у паганској средини, у односу на коју грађанска и државна питања, али и политички догађаји представљају само позадину дешавања. Историја Римског царства средњовековног историчара интересује утолико уколико сједињавање различитих народа у оквирима царства представља само припрему за предстојеће потпуно сједињење свих људи у окриљу хришћанске Цркве.

Управо зато та тема се истиче чак и у наслову *Црквене историје енглеског народа* Беде Часног, који је први издвојио чињенице вредне помена и уредио догађаје за једно целовито излагање историје Англосаксонаца. За овог историчара, све то представља део Божијег плана, као и сви догађаји који се тичу Цркве и спадају у историју спасења.

У другој глави смо истакли основне елементе Бедине културно-историјске концепције. Размотрили смо културно-историјски контекст живота Беде Часног и његовог литерарног рада, будући да је управо ова објективна историјска позадина условила његов развој хришћанског виђења историје и покушај да чињенице из историје Британије протумачи у хришћанском контексту.

Потом смо изнели и образложили тезу да се у основи Бединих историографских идеја налази схватање о људској грешности као узроку свих несрећа у животима људи, и с тим у вези разумевања улоге ђавола, функција Цркве, као и проблема граница историје.

Истицање људске греховности као нечег кључног условљено је чињеницом да се у основи средњовековне културе налази хришћанска

антропологија. Темел њеног формулисања и развоја налази се у оквирима формирања хришћанства као нарочитог концепта живота, што је нашло одраза не само у Новом Завету, већ и у патристици и црквеној историографији. Проблематика повезана са схватањем човека обухватала је на првом месту такве појмове као што су грешност, праведност, а затим су на основу њих уско повезани сви остали елементи културно-историјске концепције, што се нарочито јасно испољава у схватању односа између Цркве и државе.

Такође, на основу проучених материјала уочили смо одлике историографског тумачења проблема односа између Цркве и државе у *Црквеној историји енглеског народа*. Утврдили смо да су ти аспекти Бедине концепције: идеја божанског порекла државне власти и одговарајућа теза о њеној подређености Цркви, супротстављеност паганских и хришћанских краљева, моралне особине владара као део слике идеалног „хришћанског краља“, примарност идеје уједињеног англосаксонског краљевства, проблем односа према рату као „призма“ односа између Цркве и државе. Сва ова схватања су на специфичан начин усмерена на личност епископа као посредника између свемогућег Тројичног Бога и краља као једног од верника. Ово је једна од најважнијих идеја Бедине верско-политичке доктрине и, уопште узев, његове културно-историјске концепције.

Н тај начин смо проблем односа између Цркве и политике описали као један од најважнијих системских елемената културно-историјске концепције Беде Часног. Истраживање те теме омогућило нам је увид не само у његову концепцију односа између Цркве и државе, него и у однос Бединих личних схватања и основних елемената хришћанске културе.

Коначно, односи између Цркве и државе су један од централних проблема историје краја старог и почетка средњег века. Истраживање овог проблема на примеру дела Беде Часног омогућава да се расветли сама суштина хришћанске Цркве и културе, као и, с друге стране, да се шире разумеју питања стања у варварским државама Британије у раном средњем веку и њиховог места у култури ове регије.

Библиографија

Извори:

- Августин Аврелий. *Творения. О граде Божьем*. Сост. и подгот. текста к печати С. И. Еремеева. Санкт-Петербург — Киев: Алетейя — УЦИММ-пресс, 1998.
- Беда Достопочтенный. *Церковная история народа англоv*. Пер. с лат., ст., примеч., библиогр. и указ. В. В. Эрлихмана, отв. ред. С. Е. Федоров. Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. Доступно и онлајн: https://azbyka.ru/otechnik/Beda_Dostopochtennyj/tserkovnaja-istorija-naroda-anglov/ (посећено 20. 12. 2021).
- Видукин Корвейский. *Деяния саксов*, т. 3. Вступ. статья, пер. и коммент. Г. Э. Санчука, отв. ред. В. Д. Корольюк (АН СССР, Институт славяноведения и балканистики / Памятники средневековой истории народов Центральной и Восточной Европы). Москва: Наука, 1975. (доступно и онлајн: (<https://inslav.ru/publication/vidukind-korveyskiy-deyaniya-saksov-m-1975>; посећено 25. 12. 2021).
- Павел Орозий, *История против язычников = Historiae adversum paganos*, книги 1–3. Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указ. В. М. Тюленева. Санкт-Петербург: Алетейя, 2001.

Литература

- Герье, Н. *Блаженный Августин*. Москва: Алгоритм — ЭКСМО, 2003.
- Гимон, Т. В. *Историописание Раннесредневековой Англии и древней Руси (сравнительное исследование)*. Москва: Университет Дмитрия Пожарского, 2012.
- Гусейнов, А. А., и Г. Иррилиц. *Краткая история этики*. Москва: Мысль, 1987.
- Драч, Г. В. *Культурология*. Ростов-на-Дону, 1996.
- Зверева, В. В. „Беда Достопочтенный в историографической культуре XIX–XX вв.: четыре интерпретации“. *Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории*, № 1/99 (1999): 232–249.
- Казаков, М. М. „Христианская церковь и Римская империя в IV веке“. У *Очерки истории христианской церкви в Европе (Античность, средние века, Реформация)*, Ю. Е. Ивонин, М. М. Казаков, В. Л. Керов и др., под ред. Ю. Е. Ивонина. Смоленск: Смоленский государственный педагогический университет, 1999.
- Казаков, М. М. *Религиозно-политическая борьба в середине и во второй половине 4-го века в Римской империи*. Москва: Московский государственный педагогический институт имени В. И. Ленина, 1988.
- Кривушин, И. В. *Ранневизантийская церковная историография*. Санкт-Петербург: Алетейя, 1998.

- Курбатов, Г. Л. *История Византии: от античности к феодализму*. Москва: Высшая школа, 1984.
- Мельников, Е. А. *Меч и лира: англосаксонское общество в истории и эпосе*. Москва: Мысль, 1987.
- Пиков, Г. Г. „Ересь как культурное явление“. У *Медиевистика XXI века: проблемы методологии и преподавания: материалы научно-практического семинара (Кемерово, 22–24 апреля 2003 г.)*, науч. ред. А. А. Мить, А. П. Батулин, 64–82. Кемерово: Кузбассвуиздат, 2004.
- Поснов, М. Э. *История христианской церкви (до разделения церквей — 1054 г.)*. Киев: Христианская благотворительно-просветительская ассоциация «Путь к истине», 1991.
- Салыгин, Е. Н. *Теократическое государство*. Москва: Московский общественный научный фонд, 1999.
- Санников, С. В. „Развитие ранних форм королевской власти у германских народов: особенности политогенеза“. У *История и социология государства (Труды Гуманитарного факультета. II. Сборники научных трудов / Министерство образования Российской Федерации — Новосибирский государственный университет)*, ред. А. П. Деревянко, 36–54. Новосибирск: Новосибирский государственный университет, 2003.
- Скрипников, А. П. „Христианская концепция зла“. У *Этическая мысль: научно-публицистические чтения 1991*, ред. А. А. Гусейнов, 56–73. Москва: Республика, 1992.
- Тузиков, А. Ф. „Образ государственной власти в произведениях Амвросия Медиоланского“, у *История и социология государства (Труды Гуманитарного факультета. II. Сборники научных трудов / Министерство образования Российской Федерации — Новосибирский государственный университет)*, ред. А. П. Деревянко, 23–35. Новосибирск: Новосибирский государственный университет, 2003.
- Чаировић, Ивица. „Однос Цркве и државe у англосаксонској енглеској у првој половини 8. века: пример краља Едберта (737/738–758) и архиепископа Екгберта (735–766)“. *Зборник Матице српске за друштво науке LXX*, № 171 (3/2019): 411–421. <https://doi.org/10.2298/ZMSDN1971411C>.
- Эрлихман, В. В. „Жизнь и труды магистра Беды“. У *Беда Достопочтенный, Церковная история народа англов*, пер. с лат., ст., примеч., библиогр. и указ. В. В. Эрлихмана, отв. ред. С. Е. Федоров. Санкт-Петербург: Алетей, 2001. (доступно и онлајн: https://azbyka.ru/otechnik/Beda_Dostopochtennyj/tserkovnaja-istorija-naroda-anglov/, посещено 20. 12. 2021).

Levison, W. "Bede as Historian." У *Bede, His Life, Times, and Writings: Essays in Commemoration of the Twelfth Centenary of His Death*, edited by A. Hamilton Thompson, with an Introduction by the Lord Bishop of Durham. Oxford: Clarendon Press, 1935.

Wormald, P. „Bede, *Beowulf* and the Conversation of the Anglo-Saxon Aristocracy". У *Bede and Anglo-Saxon England: Papers in Honour of the 1300th Anniversary of the Birth of Bede, Given at Cornell University in 1973 and 1974* (British Archaeological Reports, Vol. 46), edited by Robert T. Farrell, 32–95. Oxford: British Archaeological Reports Ltd., 1978.

Примљено: 3. 1. 2022.
Исправљено: 11. 5. 2022.
Одобрено: 12. 5. 2022.

THE PROBLEM OF THE RELATIONSHIP BETWEEN THE CHURCH AND THE STATE IN THE BOOK *ECCLESIASTICAL HISTORY OF THE ENGLISH PEOPLE* BY ST. BEDE THE VENERABLE

Andronik Dunaev

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: *This paper is dedicated to the research of an important historiographical topic — the problem of the relationship between religion and politics, based on the work of one of the most important medieval cultural figures, writers and historians, Bede the Venerable (Beda Venerabilis). The topic of the paper belongs to the field of history of historiography and is very current, for culture should be studied “in all its diversity of historical forms,” and one of those forms is medieval historiography. This is a special part of Western European culture, since certain social doctrines and ideas, such as humanism, liberalism and universal human values, originate from the Middle Ages. Therefore, in order to better understand the spiritual foundations of human civilization, it is necessary to study the attitudes and conceptions of thinkers from the past and prominent leaders of world culture. The aim of this paper is to observe and analyze the problem of the relationship between religion and politics as one of the most important elements of the cultural-historical conception of the Bede the Venerable. The research of the problem is based on Bede’s interpretation of normative relations between two social institutions — the Church and the state.*

Key words: *Bede the Venerable, Church, Christianity, state, government, people, conceptions, Caesaropapism, relationship, history.*

ДА ЛИ ЈЕ СРПСКИ КНЕЗ ВИШЕСЛАВ БИО ХРИШЋАНИН?

Никола Илић*
Епархија крушевачка,
Крушевац

Апстракт: У овом раду тежимо да одговоримо на питање да ли је српски кнез Вишеслав из VIII века био хришћанин. Како би одговорили на постављено питање, проучаваћемо опис покршћавања Срба у време цара Ираклија (VII век), поштом све расположиве изворе о самом кнезу Вишеславу и на крају опис покршћавања Срба у време цара Василија I Македонца (IX век).

Кључне речи: кнез Вишеслав, Срби, покршћавање, кнез Мутимир, цар Ираклије, цар Василије I.

Увод

Српска историографија обично говори о два покрштавања Срба — првом, мање успешном или неуспешном, у време ромејског цара Ираклија (610–641) и другом, успешнијем, у време византијског цара Василија I Македонца (867–886). Прва христијанизација се помиње у спису *О народима*, где се каже да су свештеници из Рима у време цара Ираклија покрстили Србе. Друга христијанизација се помиње у већ поменутом спису *О народима*, као и у *Живоћу Василија I*, где се говори о српском посланству цару Василију које је тражило да се спроведе христијанизација међу Србима. Код многих српских историчара можемо прочитати да су први чланови српске владарске лозе који носе „хришћанска“ (односно библијска) имена Стефан Мутимировић, син кнеза Мутимира (851–891) и кнез Петар Гојниковић (892–917). Мутимирова владавина, током које су највероватније рођени ови први српски племићи са библијским именима, неретко се сматра прекретницом у погледу христијанизације Срба, те се може стећи утисак да део српских историчара Мутимира сматра првим хришћанским владарем Срба.

* nickilytch@protonmail.com.

Узимајући у обзир претходно речено, питање које се намеће у вези са српским владарима пре кнеза Мутимира гласи: Да ли су српски владари између Ираклијевог и Василијевог покрштавања Срба били хришћани? Ово питање ћемо у нашем истраживању ограничити на једног владара — првог српског владара на Балканском полуострву чије име знамо. То је кнез Вишеслав. Овај рад ће, дакле, имати задатак да одговори на једноставно, а опет нимало лако питање: Да ли је српски кнез Вишеслав био хришћанин?

Како би одговорили на постављено питање, треба најпре да се позабавимо покрштавањем Срба у време цара Ираклија, потом сваким поменом који може указивати на кнеза Вишеслава и најзад проблематиком другог покрштавања Срба у време ромејског цара Василија I.

1. Досељавање и покрштавање Срба у доба цара Ираклија (610–641)

Спис *О народима* (познат и као *О управљању царством* / *De administrando imperio*) византијског цара Константина VII Порфирогенита (913–959) је најбитнији извор који говори о најранијој историји српског народа на Балканском полуострву. Цар Константин VII овај спис пише као упутство свом сину Роману II за управљање царством, те описује околне народе и њихов однос према цариградском двору.¹

У 32. глави овог дела Порфирогенит пише о Србима и земљи у којој живе. Говорећи о Србима, он каже да они воде порекло од некрштених „Белих“ Срба који живе иза „Турске“, тј. Угарске, у земљи која се зове Бојки (Βοίκι). Када су два брата од оца наследила власт над Србијом, они се поделе, те један узме пола народа и оде византијском цару Ираклију. Ираклије је, према овом спису, Србе најпре населио око Солуна, дајући им област *Сервију* (τὰ Σέρβλια), но, Срби се убрзо врате назад преко Дунава. Спис даље каже да су се Срби, прешавши Дунав, предомислили, те су, посредством стратега Београда, затражили од Ираклија да им додели другу земљу на управу. Ираклије им тада додели „садашњу“ (тј. десетовековну) Србију, Паганију, Захумље и Травунију — земље које су биле опустошене од стране Авара.²

¹ Георгије Острогорски, ур., *Византиски извори за историју народа Југославије, том II* (обradio Божидар Ферјанчић), Српска академија наука, посебна издања; књига CCCXIII / Византолошки институт, књига 7 (Београд: Византолошки институт САНУ, 1959), 1–4.

² Острогорски, *Византиски извори II*, 46–49; Константин VII Порфирогенит, *О ше-мама; О народима*, прев. Стеван Бербер (Београд: Мандала, 2014), 154–156.

Опис српског насељавања Балкана, уз помен насељавања територије претходно опустошене од стране Авара, уклапа се у политичку слику Европе двадесетих и тридесетих година VII века. Франци су око 629/630. године утицали на полапске Србе да се окрену против Авара. Франачки извештаји из овог времена нам говоре о устанку полапских Срба против Авара и преласку српског кнеза Дрвана под окриље државе кнеза Сама. У ово време имамо и живу преписку између РOMEЈСКЕ империје и Запада, тако да није неосновано претпоставити да је Византија дошла у контакт са Србима преко Франака. Срби су дошли на Балкан по свему судећи као федерати РOMEЈСКОГ царства — легитимно им је дата земља у замену за заштиту Царства од Авара.³

Порфиrogenит предочава у наставку сажет извештај о покрштавању Срба: „Цар их покрсти доведши свештенике из Рима и, научивши их да правилно врше дела побожности, изложи им хришћанско вероучење.“⁴ Овај одељак је, по претпоставци Тибора Живковића, Порфиrogenит написао према ранијем извору који се звао *De conversione Croatorum et Serborum*, извору који је састављао западни аутор.⁵ Одељак о покрштавању Срба се завршава изјавом да се то десило „кад је Бугарска била под влашћу РOMEЈА“, дајући тако хронолошку границу пре 680. године.⁶

Податак о слању свештеника из Рима, који помиње Порфиrogenит, то јест са Запада, говори о историјској утемељености овог извештаја. У време Ираклијеве владавине крајеви насељени Србима били су под црквеном јурисдикцијом Рима. Године 412. папа Инокентије I (401–417) је установио Солунски викаријат, односно папско намесништво са центром у Солуну. Митрополиту Солуна је предата врховна црквена власт над читавом префектуром Илирика, везавши тако Илирик за Рим. Црквена реформа у време цара Јустинијана (527–565) родила је архиепископију са седиштем у новооснованом граду названом Јустинијана Прима. Ова Црква је обухватала Средоземну Дакију, Приобалну Дакију, Горњу Мезију, Дарданију, Превалитану, Другу Македонију и Другу

³ Тибор Живковић, *Јужни Словени под византијском влашћу: 600–1025* (Београд: Чигоја, 2007), 191–201; Предраг Коматина, *Константин Порфиrogenит и рана историја јужних Словена* (Београд: Византолошки институт САНУ, 2021), 210–230; Предраг Коматина, „Идентитет Дуљана према *De administrando imperio*“, *Зборник радова Византолошког института* LI (2014): 36, <http://dx.doi.org/10.2298/ZRV1451033K>; <https://dais.sanu.ac.rs/123456789/7155>.

⁴ Острогорски, *Византијски извори II*, 49. Берберов превод нам даје ову верзију: „Император Ираклије, доведши из Рима презвитере (свештенике), покрстио их је и, научивши их да правилно врше дела побожности, изложио им је хришћанско вероучење.“ Порфиrogenит, *О шемама; О народима*, 156–157.

⁵ Тибор Живковић, *De conversione Croatorum et Serborum: Изјубљени извор Константина Порфиrogenита* (Београд: Завод за уџбенике, 2013), 105.

⁶ Живковић, *De conversione Croatorum et Serborum*, 103.

Панонију. Ахриепископија је најпре била самостална, али је убрзо по-
дведена под врховну власт римског епископа. Ова архиепископија се
последњи пут помиње у папском писму од марта 602. године. Цркве-
на организација се напослетку распала под налетом разних паганских
племена која су упадала преко Дунава, закључно са Словенима који су
се трајно населили у унутрашњости Балканског полуострва. Извесно
време након распада Јустинијане Приме преживела је Салонитанска
архиепископија у Далмацији која је била везана за Рим, али не задуго,
будући да последњи споменик античке Салоне потиче из 612. године.⁷
Дакле, непосредно уочи покрштавања Срба крајеви које су они насели-
ли — Илирик — били су под јурисдикцијом Рима, те су ромејске власти,
поштујући ову јурисдикцију, покрштавање Срба препустиле Риму.

2. Шта знамо о кнезу Вишеславу

2.1. Вишеслав (Βοϊσέσθλαβοζ) као српски владар у спису *О народима*

Говорећи о српским владарима, Порфиригенит у наставку поме-
нутог списка каже: „Пошто је умро онај архонт⁸ Србин који је пребегао
цару Ираклију, по наследству завлада његов син а потом унук и тако
редом архонти из његовог рода. После извесног броја година роди се
од њих Вишеслав (Βοϊσέσθλαβοζ)...“⁹ Вишеслав је први српски владар
кога Порфиригенит помиње именом у свом спису. Треба истаћи да је
он очигледно директни потомак онога кнеза који је довео Србе на Бал-
кан у доба Ираклија.

О Вишеслављевој владавини нам цар-писац не даје никакве подат-
ке. Порфиригенит наводи у свом делу да је након Вишеслава владао
његов син Радослав (Ροδόσθλαβος), па потом Радослављев син Проси-
гој (Προσηγόης), па Просигојев син Властимир (Βλαστίμυρος).¹⁰ Цар-пи-
сац даје више података тек о Властимиру, то јест помиње Властимиров
рат са бугарским владарем Пресијамом.¹¹ Властимирова владавина

⁷ Ивана Коматина, *Црква и држава у српским земљама од XI до XIII века* (Београд: Историјски институт, 2016), 33–44.

⁸ Уобичајено је тумачење да се иза грчке титуле архонт (ἄρχων) у овом спису крије сло-
венска титула кнеза. Срђан Шаркић, „Владарске титуле у средњовековној Србији“, *Збор-
ник радова Правног факултета у Новом Саду*, год. 46, бр. 2 (2012): 24–25, <https://doi.org/10.5937/zrpfns46-2575>.

⁹ Острогорски, *Византиски извори II*, 50.

¹⁰ Острогорски, *Византиски извори II*, 50; Тибор Живковић, *Поршрети српских вла-
дара: IX–XII век* (Београд: Завод за уџбенике, 2006), 22.

¹¹ Острогорски, *Византиски извори II*, 50–51; Порфиригенит, *О шемама; О народима*, 157.



Камена крстионица са натписом у ком се помиње кнез Вишеслав.
Приказ дат у: Марко Алексић, *Српске земље пре Немањића: од 7. до 10. века*
(Београд: Лагуна, 2020), 107. [фотографисао Н. И.]

се, захваљујући помену трогодишњег рата са Пресијамом, може ближе одредити. Досадашња историографија је Властимирову владавину сместила у период од око 830. до 851. године.¹² С обзиром на то да је Властимир био Вишеслављев праунук, између њих је морала постојати временска разлика од три генерације, односно око 75 година.¹³ На основу тога проистиче да је Вишеслав владао током друге половине VIII века. Српска историографија смешта Вишеслављеву владавину у период око 780. године,¹⁴ што сматрамо реалним.

¹² Живковић, *Поршреши српских владара*, 22–33.

¹³ Генерација обично траје између 20 и 30 година, тако да је разлика између прадеде и праунука по годинама обично негде између 60 и 90 година. Више о трајању генерације у: Donn Devine, "How Long is a Generation? Science Provides an Answer," *Ancestry Magazine*, Vol. 23, No. 5 (2005): 51–53.

¹⁴ Острогорски, *Византиски извори II*, 50.

2.2. Крстионица из времена „кнеза Вишеслава“ (Vuissasclavo duci)

У овом делу рада скренућемо пажњу на камену крстионицу коју су у XIX веку Градском музеју Корер у Венецији поклонили монаси капучинског реда, која се у њиховој Цркви Реденторе на острву Ђудека налазила „од памтивека“. На крстионици је уклесан натпис који каже да ју је изradio презвитер Јован у време кнеза Вишеслава (Iohannes presbyter sub tempore Vuissasclavo duci).¹⁵ Како би ближе одредили значај крстионице и њену везу са Вишеславом, позваћемо се на дело историчара Марка Алексића *Српске земље пре Немањића: од 7. до 10. века*, које, иако писано за ширу читалачку публику, доноси ваљану анализу досадашњих радова о крстионици.

Убрзо по откривању ове крстионице и објављивању првог текста о њој у локалном часопису, историчар Иван Кукуљевић Сакцински се заинтересовао за њу. Он је први пружио озбиљније научно тумачење ове крстионице, те закључио да се иза њеног натписа крије или српски кнез Вишеслав с краја VIII века или отац захумског кнеза Михаила с краја IX века. Задарски списатељ Ђузепе Ферари Купили је ову крстионицу повезао са порушеним здањем крстионице крај цркве у Нину. Фрањо Рачки је преузео овај став да је у питању нинска крстионица, те извео закључак да је поменути Вишеслав непознати хрватски владар, а не српски кнез. Овај закључак Рачког је прихватио и Лука Јелић, угледни теолог, професор црквене историје и канонског права у Задру. Ово тумачење је убрзо постало општеприхваћено у хрватској историографији. Крстионица је 1943. године, у време фашистичке Независне Државе Хрватске, пренета у Хрватску.¹⁶

У међувремену су се крстионицом позабавили водећи познаваоци раносредњовековне скулптуре тог времена, па ју је Рафаеле Катанео датовао на последње деценије VIII века и повезао са српским кнезом Вишеславом. Ово гледиште прихватио је и швајцарски историчар Ернст Алфред Штикелберг.¹⁷

Године 1960. дошло је до ревизије Јелићевих ставова. Утврђено је да подаци из Јелићеве документације не одговарају стварном стању на терену, те да не постоје археолошки докази који би крстионицу повезали са Нином. Упркос овим новим закључцима, хрватска историографија је наставила да се држи старе тезе о нинском пореклу крстионице. Особито важан изузетак био је Иво Петричоли, који је средином

¹⁵ Марко Алексић, *Српске земље пре Немањића: од 7. до 10. века* (Београд: Лагуна, 2020), 105.

¹⁶ Алексић, *Српске земље пре Немањића*, 105–108.

¹⁷ Алексић, *Српске земље пре Немањића*, 107–108.

осамдесетих година XX века објавио рад у којем је скренуо пажњу на Јелићеве грешке и захтевао проверу дотадашњих истраживања. До преиспитивања, међутим, није дошло и хрватска историографија је наставила да се држи тезе о нинском пореклу крстионице. Ово питање је поново актуелизовано 2000. године, током међународне изложбе „Хрвати и Каролинзи“, на којој је ова крстионица заузела централно место. Након изложбе су предузета нова ископавања нинске катедрале и дошло се до закључка да крстионица није пореклом из Нина, те да је та теза заснована на погрешним претпоставкама.¹⁸

Упоредо са тим, треба истаћи да нам, на основу расположивих историјских извора, није познат ниједан хрватски владар под именом Вишеслав. Заправо, осим српског кнеза Вишеслава, не постоји ниједан други словенски владар у VIII и IX веку који носи такво име.¹⁹ Такође, ни теорија о оцу захумског кнеза Михаила не може бити тачна, јер лингвистичка анализа јасно говори против исте.²⁰ Српски кнез Вишеслав, прадеда кнеза Властимира и први именом поменути српски владар у спису *О народима*, једини је владар који се може крити иза натписа на овој крстионици.

3. Покрштавање Срба у доба цара Василија I Македонца (867–886)

Помињани Порфирогенитов спис *О народима* нам, изузев већ обрађеног покрштавања у време цара Ираклија, доноси и извештај о мисионарској делатности у време цара Василија I. Глава 29. наведеног списка говори о Далмацији, те о слабљењу византијске власти над Далмацијом и околним крајевима у време цара Михаила II Аморијца (820–829).²¹ Након говора о осамостаљивању Срба и Хрвата, те њиховој друштвеној организацији,²² Порфирогенит истиче: „Шта више, ве-

¹⁸ Алексић, *Српске земље пре Немањиха*, 108–110.

¹⁹ Алексић, *Српске земље пре Немањиха*, 111.

²⁰ Име Михаиловог оца — Вишебуђа — записано је на грчком као Βουσεβούτζης, што не одговара облику који се налази на крстионици, за разлику од Βοϊσέσθλαβοζ. Алексић, *Српске земље пре Немањиха*, 111.

²¹ Острогорски, *Византиски извори II*, 9–14. О цару Михаилу II Аморијцу и његовој владавини видети опширније у: Георгије Острогорски, *Историја Византије* (Београд: Мiба books, 2017), 246–249.

²² Порфирогенит у овој глави вели: „Ова племена, како кажу, немају архонте [тј. кнезове], већ само старце жупане (πλὴν ζουλάνους γέροντας)...“ Ова изјава је контрадикторна у поређењу са описом из 31. главе, где јасно стоји да Србима владају архонти/

ћина ових Словена не покрсти се, него дуго времена остадоше некрштени. За Василија, христољубивог цара, пошаљу посланике тражећи и молећи да некрштене међу њима покрсти и да буду, као од почетка, потчињени царству Ромеја. Овај блажени и светле успомене цар, са слушаваши их, посла царског претставника са свештеницима и покрсти све оне који се од напред речених племена затекоше некрштени, и после њиховог покрштавања постави им тада архонте, које су они хтели и изабрали, од рода од кога су они желели и волели.²³

Још један историјски извор који говори о овим догађајима јесте *Живот Василија I (Vita Basilii)*, дело анонимног аутора које је део колекције познате као *Theophanes Continuatus*. Ово дело је написано око 950. године, а писац је могао бити цар Константин VII Порфирогенит или цариградски епарх Теодор Дафнопат.²⁴ У овом делу о Србима пише: „Од оних Скита (Σκύθοι), који живе у Панонији, Далмацији и суседним областима, мислим Хрвати и Срби и Захумљани и Травуњани и Конављани и Дукљани и Неретљани (Κρωβάτοι φημί καὶ Σέρβλοι καὶ Ζαχλουμοὶ Τερβοϊμῶταί τε καὶ Καβαλῦται καὶ Διοκλητῖανοὶ καὶ Τεντανοὶ), збацише са себе давнашњу власт Ромеја и постадоше самоуправни и самостални, покуравајући се искључиво својим архонтима. Показујући потпуно одвајање, већина њих отступи и од светог крштења, да не би задржали никакав залог пријатељства и покорности према Ромејима.“²⁵ Касније у делу, писац говори о српском и хрватском враћању покорности цару и поновном покрштавању: „Послаше посланике цару и они који и од саме вере отпадоше и потпуно отступише од светог крштења, и у прави час се сећајући своје давнашње потчињености...“²⁶ Затим, бива речи о царевом слању свештеника „са царским човеком“, како би их привео вери и „разрешио их из незнања и лудости учињених грехова“. Кад је покрштавање извршено, у потпуности је прихваћена царева власт, а цар им постави архонте „из реда њихових саплеменика“.²⁷

Описана мисионарска делатност међу Србима у Василијево доба је међу многим знаменитим српским историчарима, поготово онима који су деловали у XX веку, прихваћена малтене као полазна тачка и

кнезови који воде порекло још од оног архонта/кнеза који је довео Србе на Балканско полуострво. Острогорски, *Византијски извори II*, 14–15.

²³ Острогорски, *Византијски извори II*, 16.

²⁴ Alexander P. Kazhdan, ed., *The Oxford Dictionary of Byzantium* (New York: Oxford University Press, 1991), 588, 2180–2181.

²⁵ Острогорски, *Византијски извори II*, 79.

²⁶ Острогорски, *Византијски извори II*, 79.

²⁷ Острогорски, *Византијски извори II*, 80.

права християнизација Срба. Временом је формиран став да је християнизација у доба цара Ираклија био неуспео покушај привођења Срба Цркви. Владимир Ђоровић с тим у вези каже: „Колико се данас зна, читав VII век није донео великих промена у начину живота и култури Јужних Словена, и примање хришћанства, уколико га је било, вршило се само појединачно.“²⁸ Приметно је да Ђоровић сумња у само примање хришћанства од стране Срба у VII веку, иако претходно пише о християнизацији у време Ираклија.²⁹ Даље, говорећи о наредним вековима, Ђоровић каже: „Код Срба је хришћански утицај у то време био најслабији. Византијска култура једва је прелазила границе Шаре и Косова; са севера Франци нису прекорачивали Саву и Дунав, а са запада делила их је од Приморја, осим у једном делу од Неретве до Бојане, хрватска држава. У највећем делу до њих је хришћанство могло доћи само посредним путем, преко Бугарске и Далмације.“³⁰ И Ђоко Слијепчевић има резерве према християнизацији у Ираклијево доба: „Из факта да је цар Василије I Македонац (867–886) преузео поново покрштавање Срба произилази да оно прво, предузето од мисионара, које је слао цар Ираклије, није било ухватило дубљег корена међу Србима.“³¹

²⁸ Владимир Ђоровић, *Историја Срба* (Београд: Makibook, 2010), 87.

²⁹ Ђоровић, *Историја Срба*, 86–87.

³⁰ Ђоровић, *Историја Срба*, 87–88. Слична твђења срећемо у капиталном делу *Историја српског народа*: „О делотворности политике цара Василија I говори на свој начин и преокрет у животу Срба изазван християнизацијом. Иако је, по казивању Константина VII Порфирогенита, још цар Ираклије преко свештеника из Рима покрстио тек досељене Србе, о ширењу и учвршћивању хришћанства у њиховој средини нема никаквих других вести. Прва хришћанска светачка имена, поуздан знак прихватања хришћанске вере, јављају се у српском владалачком роду у генерацији унука Властимирових; носе га најмлађи Мутимиров син Стефан и најстарији Гојников син Петар, који су, по свој прилици, рођени приближно у исто време, између 870. и 874. године. Очеви ових кнежевића били су, дакле, хришћани у првим годинама владавине цара Василија I.“ Овде запажамо раније поменут утисак који стичемо на основу дела многих српских историчара — да је кнез Мутимир (851–891), у чије би време Стефан и Петар били рођени, први хришћански владар у Срба. Драгослав Срејовић и остали, *Историја српског народа, књ. I: Од најстаријих времена до Маричке бишке (1371)* (Београд: Српска књижевна задруга, 1981), 150–151.

³¹ Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске Православне Цркве, књ. 1: Од покрштавања Срба до краја XVIII века* (Београд: Catena mundi, 2018), 34.

4. У прилог континуитету хришћанства од VII века и претпоставци о кнезу Вишеславу као хришћанину

4.1. Сумња у стварност поновног покрштавања и политика Византије у IX веку

На основу приложених извора бележимо следећу хронологију: Срби најпре бивају покрштени у време цара Ираклија у VII веку (спис *О народима*), већ крајем VIII века наилазимо на једну крстионицу која стоји у некаквој вези са извесним кнезом Вишеславом, те у време цара Василија I, у другој половини IX века, поново наилазимо на податак о покрштавању Срба (спис *О народима* и спис *Животи Василија I*). Ова хипотетичка временска линија делује нелогично. Ако је крстионица заиста везана за српског кнеза Вишеслава, онда су у његово време свакако одржавани су односи између српских државних власти и Цркве. Алексић каже: „У науци је прихваћено тумачење да ова крстионица представља сведочанство о покрштавању одређене словенске заједнице на чијем челу је био кнез Вишеслав.“³² Ако ово узмемо за доказ Вишеслављевог хришћанства и активног живота Цркве у српским крајевима у његово време, онда остаје мање од сто година да Срби и одбаце хришћанство пре Василија I и буду враћени у Цркву у доба Василија I.

Историчар Тибор Живковић, један од највећих модернијих стручњака за рану историју Срба, није био наклоњен тези о поновном покрштавању у време цара Василија I: „У одбацивање светог крштења не треба много веровати, самим тим што већ средином IX века хрватски кнез Трпимир подиже (бенедиктински) манастир, што свакако није могао да учини да је био паганин, а сазидао га је добрих 15 година пре него што је завладао Василије I за чијег царевања Порфиригенит ставља поновно крштење Хрвата.“³³ Осим хрватског кнеза Трпимира, Живковић наводи примере Трпимировог претходника, кнеза Мислава, за чије је време уведен црквени десетак који је црква Св. Ђорђа (Јурја) узимала са кнежевих поседа код Клиса и панонског кнеза Војномира за кога франачки извори кажу да је примио хришћанство већ око 795. године.³⁴ Могуће је да је за време Василија I покрштавање захватило и шире слојеве племена, а да је то Порфиригенит незграпно саопштио.³⁵

³² Алексић, *Српске земље пре Немањића*, 111.

³³ Живковић, *Јужни Словени под византијском влашћу*, 232.

³⁴ Живковић, *Јужни Словени под византијском влашћу*, 232.

³⁵ Живковић, *Јужни Словени под византијском влашћу*, 265.

Како би боље разумели догађаје током владавине византијског цара Василија I Македонца и наводно друго покрштавање Срба, морамо се осврнути на однос РOMEЈСКЕ империје и Римске Цркве, као и на однос Византије и Франака.

Озбиљан сукоб између Рима и Цариграда проузроковала је иконоборачка јерес, коју су подржавали неки од ромејских царева VIII века, почевши од Лава III (717–741).³⁶ Византија није имала много времена да се опорави од иконоборачке кризе. Утицај франачке државе се шири на Италију током осамдесетих година VIII века. Франци успевају да сруше државу Лангобарда у Италији, што Византинци нису успели. Тиме је РOMEЈСКА империја изгубила свој ауторитет у Италији. Византија шаље своју војску у Италију 789. године и бива поражена од стране Франака. Ово је запечатило судбину Италије, а Франци настављају да се шире на исток. У периоду од 789. до 812. воде се византијско-франачке борбе око Далмације. Тешко је тачно одредити колики део Далмације су заузели Франци, али је сигурно да су Хрвати постали франачки вазали.³⁷ Овај период је обележило једно велико политичко разилажење РOMEЈСКЕ империје и римске катедре. Папа Лав III (795–816) је крунисао франачког владара Карла Великог за цара на Божић, 25. децембра 800. године. Овај догађај је уздрмао дотадашњи политички поглед на свет. Сматрало се да може постојати само једно хришћанско царство и један хришћански цар. Византија је дотично проглашење другог цара сматрала узурпацијом. Римски првојерарх је делио иста убеђења о једном царству — РOMEЈСКА империја је из западне перспективе изгубила свој ауторитет, па су желели да је замене новим царством које ће активно помагати и

³⁶ Цар Лав III је отворено иступио против култа икона 726. године. Иако је наилазио на отпор и побуне, он је успео да Цркви у Византији наметне иконоборство. Папа Григорије II (715–731) се није слагао са иконоборачким ставовима, али није предузимао значајније мере против Лава јер се Црква у Италији ослањала на византијску политичку подршку и заштиту од Лангобарда, који су господарили Италијом. Међутим, његов наследник Григорије III (731–741) је оштро осудио иконоборство, те ушао у сукоб са Византијом. Цар Лав III је 732. године конфисковао папска имања на Сицилији и у Калабрији и одузео Римској Цркви јурисдикцију над Сицилијом, Калабријом и Критом, а можда и над Далмацијом. Иконоборство је коначно одбачено на Истоку на Седмом васељенском сабору (Никеја, 787), те је Византија поново успоставила пријатељске односе са Западом. Иконоборачка криза VIII века је успоставила јасније црквено разграничење Истока и Запада на хеленски свет под Цариградом и латински свет под Римом. Радомир Поповић, *Појмовник црквене историје* (Београд: Висока школа — Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014), 134–136; Острогорски, *Историја Византије*, 199–207, 214; Коматина, *Црква и држава у српским земљама*, 47; Живковић, *Јужни Словени под византијском влашћу*, 226.

³⁷ Острогорски, *Историја Византије*, 226; Живковић, *Јужни Словени под византијском влашћу*, 226–229.

бранити Римску Цркву. Било је јасно да је римски епископ изгубио поверење Истока, а да је Византија изгубила поверење Запада.³⁸

У складу са тим, треба нагласити да су крај VIII и почетак IX века били обележени војним сукобима Ромејске империје и Франачке око Далмације, као и политичко-црквеним сукобима римског папе и византијског цара. Овакво стање је довело до преклапања државних и црквених политика: Ромејска империја и Цариградска Црква су се малтене утопиле у једну политичку целину на Истоку, док су исто на Западу учиниле Франачка и Римска Црква. Оваква ситуација се наставила током целокупног IX века. Примера ради, цариградски патријарх Фотије (857–867; 877–886) је у својој преписци са римским папом из 861. године изнео став да границе црквених јурисдикција треба да се уреде према државним границама.³⁹

Тако долазимо до времена цара Василија I Македонца (867–886). Када је Василије дошао на власт, пошто је убио претходног цара Михаила III Аморијца који га је поставио за савладара, увећало је трајао римско-цариградски црквени спор око Бугарске. У Бугарској су најпре деловали византијски мисионари у периоду од 864. до 866. године, али бугарски владар Борис се окреће Западу, те византијски мисионари бивају протерани, а долазе латински. Ромејска империја је ипак надвладала у овом сукобу, те 870. године престаје да делује латинска, а враћа се византијска мисија. У Бугарској је након сабора 879/880. године основана Бугарска Црква, која је, иако аутокефална, била под снажним утицајем Цариграда.⁴⁰ При томе, Василије је тежио обнови ромејског утицаја у Далмацији. Овоме је послужила арабљанска опсада Дубровника 867. године. Дубровник се обратио за помоћ Цариграду и византијска флота је успела да примора Арабљане на повлачење. Овај потез је отворио врата повратку Ромејске империје у Далмацију, која је овладала самом јадранском обалом и острвима покрај ње.⁴¹ Однос са Словенима у дубљој унутрашњости Далмације, односно са Србима и Хрватима, био је нешто компликованији. Словенска племена западног Балкана су прихватила власт Византије, али су ромејски приобални градови у Далмацији плаћали данак истим тим Словенима. Највероватније је цар Василије само признао већ затечено правно стање, док су словенски владари били само потврђени као легитимни од стране самога цара.⁴²

³⁸ Острогорски, *Историја Византије*, 227–228.

³⁹ Коматина, *Црква и држава у српским земљама*, 74.

⁴⁰ Коматина, *Црква и држава у српским земљама*, 74–77; Острогорски, *Историја Византије*, 270–276.

⁴¹ Острогорски, *Историја Византије*, 277.

⁴² Живковић, *Јужни Словени под византијском влашћу*, 245–247.

4.2. Од Мутимира назад ка Вишеславу

Сходно претходно изложеном, мишљења смо да се иза описа поновног покрштавања Срба крије горе истакнуто обнављање византијског утицаја у Далмацији, као и ширење црквеног утицаја Цариграда. Порфирогенит каже да су сами Срби послали изасланике како би били покрштени, те да им цар Василије шаље не само свештенике него и царског представника.⁴³ Помен овог српског посланства је вероватно фабрикација. У спису *О церемонијама*, делу истог писца, не наилазимо на помен овог посланства, иако наилазимо на безначајан помен примања посланства Словена из Субделитије и околине Солуна у време цара Михаила III.⁴⁴ Свакако би се ово важно посланство, то јест посланство ради покрштавања једног народа, нашло у спису *О церемонијама*. Индикативан је и помен царског представника кога цар Василије I шаље. Иза овога се вероватно крије јачање византијске световне власти у погледу контроле над далматинском обалом и потврђивања српских и хрватских кнезова.⁴⁵

Други, далеко значајнији податак на основу кога градим овај став јесте писмо папе Јована VIII (872–882) упућено српском кнезу Мутимиру из 873. године. Папа поручује Мутимиру да следи пример својих предака, те да се стави под Панонску архиепископију, на чијем је челу био Свети Методије, односно под окриље Рима.⁴⁶ Папа Јован се позива на претке кнеза Мутимира, по свему судећи сматрајући их хришћанским владарима оданим Западној Цркви.

Зашто је Мутимира било потребно опоменути да се врати Цркви, прецизније речено епархијама које су под окриљем Рима? Одговор треба тражити у поменутом обнављању ромејског утицаја над Србима у време Василија I и покрштавању Бугара.

У периоду од 870. до 880. у крајевима под бугарском влашћу основано је неколико митрополија, које су 880. постале део аутокефалне Бугарске Цркве. Једна од тих митрополија била је и Морава, која је обухватала Поморавље, при чему остаје отвореним питање оновремених српских крајева. Могуће је да су српски (рашки) крајеви били обухваћени овом митрополијом, а почевши од 880. године и Бугарском Црквом. У *Охридским повељама* цара Василија II (976–1025), којима се установљава Охридска архиепископија као наследница Бугарске Цркве, каже се да у Охридску архиепископију улазе све области Бу-

⁴³ Острогорски, *Византиски извори II*, 79.

⁴⁴ Живковић, *Јужни Словени под византијском влашћу*, 248.

⁴⁵ Живковић, *Јужни Словени под византијском влашћу*, 245–247.

⁴⁶ Ђоровић, *Историја Срба*, 92; Слјепчевић, *Историја Српске Православне Цркве 1*, 34–35; Коматина, *Црква и држава у српским земљама*, 75.

гарске Цркве из времена цара Петра (927–969) и Самуила (976–1014), па се као једна од тих епископија помиње епископија Раса. Ово значи да је Србија, односно Рашка, црквено подведена под бугарску јурисдикцију најкасније 927. године.⁴⁷ Није неосновано претпоставити да је Василије I ставио српске крајеве под митрополије које ће 880. године ући у састав Бугарске Цркве. То би суштински било превођење српских крајева из римске под цариградску јурисдикцију, што се уклапа у политику Византије у IX веку. Овакав потез Василија I би објаснио и папско писмо Мутимиру из 873. године и тврђење Константина VII Порфирогенита о поновном покрштавању. Василије I би у том случају морао послати источно, грчко свештенство како би се српски крајеви, дотад одани Риму, превели под окриље Цариграда. Овакав потез се може преувеличати и од њега начинити покрштавање.

Не треба губити из вида ни чињеницу да су ромејски извори, које смо користили приликом нашег истраживања, настајали под окриљем македонске династије, чији је зачетник цар Василије I. Спис *О народима* саставља његов унук Константин VII Порфирогенит, а *Живот Василија I* или његов поменути унук или службеник двора у време царевања његовог унука.⁴⁸ Свакако је било у интересу македонске династије да се увеличају достигнућа Василија I, тврдећи да су управо његовом заслугом покрштени Срби и Хрвати.⁴⁹ За претпоставити је да је Порфирогенит, бивајући свестан покрштавања Бугара у време свога деде и могућег стављања српских крајева под Бугарску Цркву, увеличао бугарско покрштавање тврдећи да су тада покрштени и Срби и Хрвати.

Опис „првог“ покрштавања Срба у време цара Ираклија, који даје Порфирогенит, настао је на основу старијих извора и он је веродостојнији од описа „другог“ покрштавања, који Порфирогенит, као Василијев унук, пише пристрасно и уз интерес своје династије на уму.

⁴⁷ Коматина, *Црква и држава у српским земљама*, 75–77.

⁴⁸ Kazhdan, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 588, 2180–2181.

⁴⁹ Преувеличавање мисија у доба Василија I се може објаснити као покушај давања легитимитета самом Василију. Василије је рођен као обичан сељак у теми Македонија (односно у Тракији, област Једрена). На царски двор је доспео захваљујући томе што је цара Михаила III забављала његова физичка снага. Царев савладар је постао тако што је за цара Михаила III убио једног високог државника, а сам цар је постао тако што је убио Михаила III и преузео власт. Овакво ниско порекло и крвав долазак на престо могли су довести до оспоравања легитимитета Василију и његовој династији. Отуда је било мудро украсити Василијеву владавину причама о покрштавању многих народа, те му са те стране дати легитимитет хришћанског цара. О пореклу и доласку на власт Василија I Македонца више у: Острогорски, *Историја Византије*, 273.

Узевши све претходно речено у обзир, вратимо се кнезу Вишеславу. Наиме, личност кнеза Вишеслава стоји између покрштавања Срба од стране свештеника из Рима у доба цара Ираклија и папске опомене Мутимиру да се врати традицији својих предака и прихвати римску јурисдикцију. С обзиром на то да је „покрштавање“ у доба цара Василија I највероватније само промена јурисдикције, отпадање од Рима и прилажење Цариграду, Вишеслава можемо сматрати хришћанином ода-ним латинском делу једне Цркве. Његова припадност латинском делу Цркве очитује се и на основу крстионице која носи латинске натписе.

Хришћанин Вишеслав се уклапа у слику тадашњег Балкана. Марко Алексић повезује презвитера Јована, који се помиње на натпису са крстионице, са тадашњим которским епископом. Општепозната је чињеница да је на Седмом васељенском сабору (Никеја, 787) био присутан Јован, епископ Котора (Ioanne episcopo Decateron).⁵⁰ Будући да је мисија кренула из Рима, односно из Италије, Тибор Живковић претпоставља да се покрштавање одвијало из приморских крајева — за Хрвате су центри покрштавања вероватно били Салона и Задар, а за Србе је то, врло вероватно, био Котор (Декатера).⁵¹ Следствено, Алексићева претпоставка да се иза презвитера Јована заправо крије епископ Јован није неоснована. Которски епископ би свакако имао углед међу српским владарима као епископ града из ког је била спровођена християнизација. Но ипак, Марко Алексић с правом констатује: „Док би се име презвитера Јована из натписа са крстионице могло односити и на неку другу црквену личност, име словенског кнеза Вишеслава може се повезати једино са српским владарем тог имена с краја 8. века, на шта су указивали и први истраживачи овог споменика.“⁵²

Закључак

Српски кнез Вишеслав, први под својим именом познати владар Срба на Балканском полуострву који је владао око 780. године, готово сигурно јесте био хришћанин. Овај хришћански кнез био је на власти преко сто година након покрштавања Срба од стране свештеника из Рима у доба цара Ираклија (610–641). Из његовог времена имамо очувану крстионицу на којој је на латинском језику исписано његово име. Иако је постојала доминантна теорија да је Вишеслав, који је поменут

⁵⁰ Алексић, *Српске земље пре Немањића*, 111–112.

⁵¹ Живковић, *Јужни Словени под византијском влашћу*, 207.

⁵² Алексић, *Српске земље пре Немањића*, 112.

на натпису са крстионице, неки непознати хрватски владар, модерна историографија нас упућује на српског кнеза Вишеслава, јединог словенског владара са тим именом у периоду настанка крстионице (крај VIII века). Постојање ове крстионице сведочи о живом односу кнеза Вишеслава са Црквом Христовом.

Опис покрштавања Срба у доба ромејског цара Василија I Македонца (867–886), који је владао око сто година након времена кнеза Вишеслава, не треба сматрати историјским фактом. Узевши у обзир претходно изложено о поменутом догађају, сматрамо да дотично „покрштавање“ у најбољу руку може бити поимано као промена јурисдикције над српским просторима. Цариград је проширио своју јурисдикцију на српске крајеве, који су претходно били под јурисдикцијом Рима. Писци одани династији чији је оснивач Василије I, односно аутори чије списе користимо као изворе, свакако имају на уму интерес династије када пишу о владавини самог Василија I, те тим поводом преувеличавају његов значај.

Коначно, писмо папе Јована VIII упућено српском кнезу Мутимиру из 873. године показује да су Мутимирови преци, по свему судећи, остваривали свој богослужбени живот сходно римском литургијском типу. Поврх свега, не заборавимо да је Вишеслав био Мутимиров чукундеда.

Библиографија

Извори:

Георгије Острогорски, ур., *Византиски извори за историју народа Југославије, том II*. Обрадио Божидар Ферјанчић. Српска академија наука, посебна издања; књига CCCXXIII / Византолошки институт, књига 7. Београд: Византолошки институт САНУ, 1959.

Порфиригенит, Константин VII. *О шемама; О народима*. Прев. Стеван Бербер. Београд: Мандала, 2014.

Литература:

Алексић, Марко. *Српске земље пре Немањића: од 7. до 10. века*. Београд: Лагуна, 2020.

Живковић, Тибор. *De conversione Croatorum et Serborum: Изјубљени извор Константина Порфиријенија*. Београд: Завод за уџбенике, 2013.

Живковић, Тибор. *Јужни Словени под византиском влашћу: 600–1025*. Београд: Чигоја, 2007.

- Живковић, Тибор. *Портрети српских владара: IX-XII век*. Београд: Завод за уџбенике, 2006.
- Коматина, Ивана. *Црква и држава у српским земљама од XI до XIII века*. Београд: Историјски институт, 2016.
- Коматина, Предраг. „Идентитет Дукљана према *De administrando imperio*“. *Зборник радова Византолошког института* LI (2014): 33–46. <http://dx.doi.org/10.2298/ZRVI1451033K>; <https://dais.sanu.ac.rs/123456789/7155>.
- Коматина, Предраг. *Константин Порфирогенит и рана историја јужних Словена*. Београд: Византолошки институт САНУ, 2021.
- Острогорски, Георгије. *Историја Византије*. Београд: Miba books, 2017.
- Поповић, Радомир. *Појмовник црквене историје*. Београд: Висока школа — Академија Српске Православне Цркве за уметности и конзервацију, 2014.
- Слијепчевић, Ђоко. *Историја Српске Православне Цркве, књ. 1: Од покршћавања Срба до краја XVIII века*. Београд: Catena mundi, 2018.
- Срејовић, Драгослав и остали. *Историја српског народа, књ. I: Од најстаријих времена до Маричке битке (1371)*. Београд: Српска књижевна задруга, 1981.
- Ђоровић, Владимир. *Историја Срба*. Београд: Makibook, 2010.
- Шаркић, Срђан. „Владарске титуле у средњовековној Србији“. *Зборник радова Правног факултета у Новом Саду*, год. 46, бр. 2 (2012): 23–35. <https://doi.org/10.5937/zrpfns46-2575>.
- Devine, Donn, “How Long is a Generation? Science Provides an Answer.” *Ancestry Magazine*, Vol. 23, No. 5 (September / October 2005): 51–53.
- Kazhdan, Alexander P., ed. *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York: Oxford University Press, 1991.

Примљено: 26. 1. 2022.
Исправљено: 10. 5. 2022.
Одобрено: 10. 5. 2022.

WAS SERBIAN PRINCE VIŠESLAV A CHRISTIAN?

Nikola Ilić

Diocese of Kruševac, Kruševac

Summary: *Reading the writings of the Byzantine Emperor Constantine VII Porphyrogenitus (913–959), we come across the idea of two Christianisations of the Serbs — the first one in the time of the Byzantine Emperor Heraclius (610–641), and the second one in the time of the Byzantine Emperor Basil I (867–886). Some of the notable Serbian historians have taken the second Christianisation as a successful one, even implying that the first Christian ruler of the Serbs was Prince Mutimir (851–891), because his son Stephen and his nephew Peter are the first recorded Serbian nobles that have Biblical names. This paper tries to answer if Serbian Prince Višeslav, who ruled around 780 AD, was a Christian. Considering that there's a baptisterium from his period engraved with his name, we believe that he was a Christian. That belief is strengthened with the conclusion that description of the second Christianisation of the Serbs is probably just an exaggerated description of switching of the jurisdictions over the Serbian lands — from Roman to Constantinopolitan.*

Key words: *Prince Višeslav, Christianisation, Serbs, Prince Mutimir, Emperor Heraclius, Emperor Basil I.*

КАЛВИН И РЕФОРМАЦИЈА У ЖЕНЕВИ

Александар Ресимић*
Епархија
аустријско-швајцарска,
Женева

Апстракт: Многи текстови о реформаторима и о реформацији уопште, нарочито текстови које користимо на православном Истоку, писани су под јаким утицајем контрареформације предузете од стране Римокатоличке Цркве тог времена (а и касније) и неретко нису објективни. Могуће је приметити како су одређени догађаји и речи извучени из контекста или времена коме су припадали, па на тај начин догађају попуштају реформације и њеним личностима дају необјективну и пристрасну слику. Личности попут Калвина често се представљају као нека врста ексцентрика који су одбацивали све стисе осим Јеванђеља (самим тим и читаво Предање) и шумачили их свако према свом нахођењу. Такво учење је прихваћено од неких православних аутора које су затим цитирали ојеш други православни аутори, па у таквим текстовима можемо пронаћи нетачне ставове и стереотипе по питању реформације — чак и такве који су данас најучишени и од саме Римокатоличке Цркве. Циљ овог рада није никаква врста аполотије великих личности реформације у Швајцарској већ један мали покушај да се уз помоћ историјских сведочанства оног времена колико-толико прикажу објективно ове личности и догађаји који су обележили западни свет. Сматрамо да нам подробније разумевање (не обавезно и оправдање) ових догађаја и личности може само бити од помоћи приликом дијалога са заједницама и црквама проистеклим из реформације.

Кључне речи: реформација, Жан Калвин (1509–1564), Женева, Швајцарска, Михаел Сервет (1509/1511–1553).

* acaresimic@hotmail.com.

Увод

Почетком XVI века под утицајем ренесансе, одређени учени људи покушавају да искорене поједине недоличне духовне појаве у Римокатоличкој Цркви, која је као институција доживела кризу, и врате се првобитној вери Отаца, стварајући тиме потпуно нов правац црквеног живота и теолошког израза познатији као протестантизам. Међутим, погрешно би било тврдити да се реформација појавила само због чисто верских или идеолошких разлога неких појединаца који се данас помињу као оснивачи или стубови реформације. Протестантизам и реформација су скоро увек били резултат комплексне мешавине идеолошких, политичких, културолошких и националних интереса онога времена. Често је искрена вера и наивност појединих реформатора искоришћавана у дневнополитичке или друге сврхе и интересе. Такав је случај био и са реформацијом у Швајцарској, где су многи градови (државе) прихватили реформацију не само због нових идеја већ и као ослобођење од страног утицаја и простог преузимања власти, а често и због присвајања имовине у местима где су се налазили. Како би боље разумели историјске околности које су претходиле реформацији у делу Швајцарске везаном за град Женеву, потребно је да се на кратко осврнемо и на историјско политичке прилике поменутог града. Мишљења смо да је ово појашњење важно како бисмо избегли замке поједностављивања и погрешне стереотипе који постоје како о самој реформацији, тако и околностима које су довеле до тога. С обзиром на то да реформација која се десила на Западу не тиче се нас Православних на директан начин, сматрамо да би нам било некорисно уколико не би изграђивали објективан приступ у сагледавању ових догађаја.¹

¹ Поједини текстови и научни радови, који су објављивани на српском језику у претходном периоду, служе се аргументима и искривљеним чињеницама у историјском смислу које је користила Римокатоличка Црква у покушају остварења контрареформације. Разумљиво нам је да су такви текстови о реформацији објављивани код нас у прошлом и претпрошлом веку под утицајем Аустроугарске монархије, а самим тим и под снажним упливом Римокатоличке Цркве оног времена, међутим заиста је неприхватљиво да се поједини аутори и данас служе поменутом застарелом аргументацијом и цитирају пропагандне текстове када описују догађаје које проучавамо. Управо су то били пресудни мотиви који су нас определили да истражујемо тематику реформације, користећи се искључиво историјским чињеницама и релевантним резултатима прегалаштва савремених аутора.

1. Жан Калвин

Жан Калвин је рођен 10. јула 1509. године у граду Ноајону,² у региону Пикардије који се налази на северу Француске. Његови родитељи су припадали средњем сталежу а Калвинов отац је био нотар — службеник при катедрали у Ноајону. С обзиром на своја познанства у црквеним круговима, отац Жерар је свог сина Жана желео да усмери ка теологији и каријери у Цркви, па га због тога шаље на Сорбону у Париз, где је млади Калвин започео основне студије изучавајући латинску граматику и писмо (Vial 2008, 16–17). Иако Калвин није студирао теологију у Паризу, мало је вероватно да није био упознат са идејама Лутера. Сорбона је у то време представљала прави бастион схоластике тако да су париски теолози међу првима иступили против ове *нове јереси*. Међутим, због личног сукоба са црквеним властима у Ноајону, Жерар мења своје планове и уместо на студије теологије упућује Жана да настави студије права, те млади Жан одлази за Орлеан а затим у Бурж, где наставља своје студије и долази у додир са идејама хуманизма. Није основано, међутим, тврдити да се због очевог сукоба са црквеним властима Жан приближио идејама Лутера. Многи сматрају да је највећу заслугу за то имао Мелхиор Волмар,³ који му је као професор предавао грчки језик у Буржу.

Због потенцијалног сукоба са властима, пошто се ситуација знатно погоршала за присталице *нове јереси*, како су је називали конзервативни кругови, Калвин одлучује да бежи из Париза и након кратког боравка у родном месту проналази уточиште у Базелу 1535. године. Следеће године Калвин одлази на кратко у своје родно место због породичних обавеза. Из Ноајона је намеравао да настави пут у Стразбур, који је у оно време био немачки протестантски град и где је неколико његових добрих пријатеља пронашло уточиште. Но због рата Француске са Немачком, Калвин је морао да прође преко Женеве како би дошао до Стразбура. У Женеви је млади Калвин планирао да проведе само једну ноћ и да сутрадан настави својим путем (Elwood 2018, 13–43).

2. Историјске околности у Женеви и догађаји који су претходили Калвиновом доласку

Женева је град који је још од римског времена био значајан због трговачких путева који су туда пролазили, па је самим тим и хришћанство

² Noyon.

³ Melchior Wolmar (1497–1561).

дошло врло рано до ових крајева (Binz 2016, 18). Управо због тог значаја, Женева је од древних времена била седиште епископа⁴ чија је епископија обухватала много већи простор од самог града, тако да је у једном моменту Епископија женевска обухватала велики део Савоје и један део романске Швајцарске (Caesar 2014, 90–93). Утицај епископа је временом бивао све већи на политички и друштвени живот, што достиже свој врхунац у средњем веку; тако је временом епископ женевски, осим што је био духовни поглавар својој пастви, представљао и неку врсту обласног господара.⁵ Иако је у то време на Западу било уобичајено да се епископ углавном бира из редова племства, Женева је у том погледу ипак представљала изузетак јер је епископ овога града уживао заштиту папе и дуго времена успевао да одржи независност у односу на световне господаре. Захваљујући таквој ситуацији, где Црква није у служби државе, епископ постаје довољно материјално независан и моћан што му омогућава да издашно финансира подизање цркава и катедрала, тако да Женева доживљава прави духовни процват који траје све до краја XIII века (Caesar 2014, 40–41). У том периоду су у самом граду подигнуте три катедрале а ван града по околним селима је подигнуто на десетине цркава. Осим тога, забележено је да је постојало шест мушких и један женски манастир у Женеви тог времена (Binz 2016, 20).

Световну власт епископа Женеве често су оспоравали грофови, наследници краља Бургундије који су иако без реалне власти над управом града носили титулу грофа од Женеве и непрестано тежили преузимању власти над градом. Упркос томе они никада нису успели да потпуно преузму власт од епископа Женеве (Vellas 2008, 30). Споразумом у Сејселу⁶ 1124. године, женевски гроф и околни владари званично признају епископу Женеве титулу световног *Господара Женеве* а 1162. године Фридрих Барбароса епископу Женеве званично додељује титулу независног владара (Caesar 2014, 47–48), тако да се у литератури често може наћи и податак како је епископ Женеве носио титулу принца. Због свега овога је значај епископа био огроман, не само за духовни већ и за политички живот области којом је управљао.

Експанзијом и наглим успоном грофа од Савоје долази до све већег слабљења а касније и потпуног нестанка женевске грофовске ди-

⁴ Претпоставља се да је први епископ Женеве био Исак који се помиње крајем IV века.

⁵ Епископ који је у исто време био обласни господар није нешто неуобичајено за то време када се ради о Цркви на Западу. Световни владари су увидели моћ коју има Црква односно епископ па су временом почели да намећу Цркви своје кандидате како би појачали свој утицај и у том правцу.

⁶ Сејсел је место у Француској недалеко од Женеве.

настије⁷ крајем XIV века (Caesar 2014, 49). Територија Савоје се нагло увећава на уштрб локалних господара, обухватајући већи део романске Швајцарске, као и делове Француске који се протежу све до Пижемонта и Нице, због чега аутономија Женеве постаје поново проблематична. Наиме, наглим ширењем Савоје, Женева, иако највећи град у региону, убрзо постаје енклава у новонасталој држави тако да право епископа на световну власт и управљање градом почињу оспоравати грофови од Савоје, који од 1416. године носе титулу војводе, и који у то време желе анектирати Женеву (Binz 2016, 31).

Треба напоменути да се овде не ради о једном изолованом сукобу неког обласног господара са епископом Женеве, већ о политичким сукобима који су између ове савојске династије и женевских епископа трајали стотинама година, а односили су се на управу града. Некада су ти спорови прерастали и у оружане сукобе, иако то није био чест случај. С једне стране локални господари нису желели да војно интервенишу, плашећи се последица које би такав сукоб могао изазвати а односио се на екскомуникацију од стране папе, чиме би обласни господар озбиљно угрозио своју земљу (Caesar 2014, 47). Насупрот томе, с друге стране, епископу као господару Женеве је озбиљно претила опасност од инвазије суседне Савоје, јер сам град није поседовао озбиљну војску која би могла да се одупре освајачима. Грофови, а касније и војводе, нису се устручавали да понекада интервенишу силом, оправдавајући своје упаде заштитом грађанских права (Caesar 2014, 51–54).

У том превирању и борби за власт су утицај на политичке одлуке као и управа града били некада више а некада мање у рукама епископа, односно у рукама војводе од Савоје који је сада и формално⁸ носио титулу грофа од Женеве. Тај однос је био утолико комплекснији јер су епископ и женевска властела поседовали домене и имања која су се налазила изван града, на територији Савојског војводства, док је војвода од Савоје поседовао један од грофовских двораца у самој Женеви⁹ као и земљу у самом граду (Vellas 2008, 38). Поврх свега, било би потпуно погрешно сматрати све војводе од Савоје некаквим противницима Цркве с обзиром на то да су војводе такође били ктитори многих цркава и новчано подржавали долазак неких монашких редова у Же-

⁷ Наследника краља Бургундије.

⁸ Титулу грофа Женеве као и право на те области је купио гроф Амеде VIII од Савоје 1402. године од последњег женевског грофа из лозе краља Бургундије за 45.000 златника.

⁹ Ово није било необично за то време, јер је Женева као трговачки центар имала разне представнике, дипломате и трговце. Тако је и палата која је названа *Кућа од Савоје* саграђена у Женеви и заступала је економске и политичке интересе Савоје.

неву, а њихова борба са епископом града била је усмерена искључиво на преузимање световне власти.

Како би придобио грађанство и локалну властелу Женеве, коју су сачињавали углавном трговци и богаташи, војвода Петар II од Савоје започиње политику снисхођења и уступака према грађанима Женеве коју ће наставити његови наследници. Циљ такве политике био је да се искористи сваки сукоб грађанства са епископом како би војвода себе представио као заштитника града и његових житеља. Иако су поједини епископи давали повода томе због своје самовоље¹⁰ ипак би погрешно било сматрати све епископе као узроке ових сукоба. Чињеница је да је већина епископа вршила веома савесно своју дужност обласног господара, управљајући на домаћински начин градом и бринући се истовремено о духовним потребама свога стада (Caesar 2014, 94–99).

Но како би умањили световну власт епископа, војводе од Савоје користе сукобе епископа са грађанством и дају све већа овлашћења градским оцима, односно грађанима Женеве који оснивају неку врсту скупштине града. Иако се епископи у почетку противе таквој скупштини и не признају њену власт, ипак оваква власт полако добија свој легитимитет (Caesar 2014, 54). Крајем XIV века Епископ Адемар Фабри издаје указ¹¹ којим се скупштини града признаје одређена власт по питању законодавства и делимичне управе над градом (Binz 2016, 21). Градска власт се организује по угледу на суседне швајцарске градове као што су Фрибург, Берн, Базел и Цирих и са њима склапа трговачке и војне савезе. Временом се формира и градско веће које све мање зависи од воље епископа, који на крају и потпуно губи извршну законодавну власт па самим тим и сваки утицај на даље политичке и друштвене догађаје (Vellas 2008, 34–43).

Намера Савојске династије да преузме власт од епископа Женеве није се остварила јер је у међувремену градско веће, које је заменило епископа, постало довољно самостално да сада више није желело да преда стечену власт и права суседном војводи од Савоје. Иако је 1451. године војвода од Савоје однео победу над епископом Женеве тиме што је добио ексклузивно право да сам именује епископа Женеве, већ је било прекасно јер епископ Женеве осим духовне власти више није имао никакав утицај на градско веће када је у питању управа над градом (Caesar

¹⁰ Као што је одлука да се због естетских разлога измести локална пијаца, што је наишло на гнев локалних трговаца који су економски били погођени оваквом одлуком, или пак одлука да се повећа порез како би епископ на личном поседу, који се налазио ван територије града, зидао куле и утврђења. Међутим, радило се о свега неколико изолованих примера.

¹¹ 1387. године.

2014, 126). У међувремену, градско веће је склопило војне и трговачке савезе са Берном¹² и Фрибургом,¹³ који су подржавали независну Женеву како би створили тампон зону са Савојом која је у више наврата ратовала са Берном и претила Фрибургу. Иако је војвода од Савоје још неколико пута покушао да војно освоји Женеву, ипак је сваки пут био приморан да се повуче испред војске Конфедерације. Без овог савеза и војне заштите Берна и Фрибурга а касније и Солотурна, скоро је сигурно да би Женева убрзо постала део војводства од Савоје (Vellas 2008, 44).

Ситуација уочи реформације била је веома сложена. Извршну власт је вршило градско веће које је било састављено углавном од трговаца и аристократије. Иако је већина аристократије¹⁴ подржавала савез са Савојом, пре свега због личног интереса како би искористили разне повластице које је нудио војвода од Савоје у намери да придобије власт у граду, а већина буржоазије¹⁵ била за независну Женеву и самим тим за јаче трговачке и војне савезе са градовима Конфедерације, ипак је могуће приметити да друштво није било у потпуности поларизовано јер је ова подела на аристократију и буржоазију била мало сложенија по питању управе градом. Често се дешавало да упркос личним интересима поједини чланови већа заступају потпуно супротне ставове од очекиваних (Binz 2016, 34–35). У градском већу су постојале две главне струје или партије: *конфедералисти* који су се залагали за конфедерацију са горепоменутих градовима Швајцарске, и други део већа који се залагао за савез са Савојом. Ови други чланови већа су од стране првих погрдно прозвани *Мамелуци*, како би се истакао њихов издајнички став према отаџбини као што је то био случај са Мамелуцима у Египту, хришћанима који су примили ислам (Vellas 2008, 43).

3. Жан Калвин и његов боравак у Женеви

Још пре доласка Жана Калвина у Женеву, реформација је већ узела маха и била присутна у скоро свим сегментима друштва. Реформацију у Женеви започео је Гијом Фарел (Guillaume Farel, 1489–1565),¹⁶ те се код појединих аутора може пронаћи тврдња да је реформација већ

¹² 1526. године.

¹³ Најпре 1519. године а затим и 1526. године.

¹⁴ Аристократија је била тесно повезана са другим краљевским династијама, па самим тим и са војводством од Савоје.

¹⁵ Буржоазију су сачињавали углавном трговци и занатлије који су имали право на грађанство односно стално пребивалиште.

¹⁶ 1532. године.

била завршена и пре самог доласка Калвина у Женеви. Међутим, процес реформације није представљао нагли прекид са прошлошћу већ се она одвијала постепено, тако да и стотину година након реформације можемо наћи прикривене католике у граду — који је касније назван *протестантским Римом* (Vellas 2008, 61). У сваком случају, реформација се у Женеви није појавила као нека врста разочарења у локалну Цркву и њену структуру већ пре као жеља већег дела градског већа, које се залагало за независну Женеви, да се ослободи утицаја суседне Савоје а самим тим и епископа Женеви¹⁷ (уп. Caesar 2014, 145). Овде је важно подсетити се чињенице да чак и проповедници попут Фарела и Калвина нису проповедали неку нову веру, већ су инспирисани тумачењем Светог Писма, философа, али и делима Светих Отаца попут Светог Јована Златоустог или Блаженог Августина, проповедали преображај и повратак поретку који је, како су они сматрали, нестао у институцији тадашње Римокатоличке Цркве (Chaunu 1986, 127). Њихов позив на реформу није био позив на разлаз са институцијом Римокатоличке Цркве већ позив свима, па чак и клиру односно самој институцији Римокатоличке Цркве, да се покаје, промени и врати *вери Отаца* односно Цркви каква је била у апостолско време (Elwood 2018, 27).

Конфедералисти, који су чинили већину градског већа, подржани од стране Берна позвали су Фарела и Сонијеа да својим ватреним проповедима убеди грађане у значај реформације. Иако је део становника дочекао Фарела са ентузијазмом важно је истаћи да је значајан део становништва, као и само свештенство, било против Фареловог доласка, што се види и по томе да је само два дана после свог доласка Фарел побегао из Женеви, једва сачувавши главу на раменима (Vellas 2008, 46). Следеће године, градски оци у Женеви некако су успели да убеди Фарела да поново дође у Женеви. Том приликом Берн је условио Женеви да Фарелу обезбеди место где ће моћи слободно и јавно да проповеда Јеванђеље — или ће у супротном Берн прекинути војни и трговачки савез са Женовом. Фарел се вратио у Женеви и наставио да проповеда, а градски оци су неколико година касније¹⁸ и званично усвојили Реформу. Због верских и политичких сукоба, последњи епископ Женеви је напустио град 1533. године (Binz 2016, 189). Упркос томе многи, међу којима и сам Фарел, сматрали су да реформа још увек није до краја спроведена јер је било потребно да се ојачају темељи нове *реформатске* цркве и да реформација као таква буде прихваћена и од самог народа. Због тога је Фарел, када је чуо да се млади Жан Калвин, који је већ постао познат

¹⁷ Кога је именовао војвода од Савоје из редова свог окружења.

¹⁸ 1536. године.

због свог дела *Christianae religionis institutio*, налази у граду, похитао ка њему и молио га да остане у Женеви како би му помогао у учвршћивању реформације и Цркве. Како би га убедио да остане, Фарел је запретио Калвину да ће га проклетство пратити уколико одбије ову понуду. Калвин који је жудео за неким мирнијим местом попут учитеља и није био баш одушевљен идејом да преузме место проповедника или *пастора*, међутим због страха од гнева Божијег, али и Фарелове реакције, одлучио је да прихвати ову понуду (Elwood 2018, 33).

Иако је градско веће прихватило Реформу 1536. године, свега неколико месеци пре доласка Калвина у град, оно је отишло корак даље и одлучило да протера целокупно римокатоличко свештенство, чиме су грађани Женеви остали без читаве црквене структуре. Неколицина проповедника била је ангажована од стране градског већа као замена за свештенство како би одговорили верским потребама грађана и обредима који су били неопходни, али је ипак мањак свештенства изазвао озбиљну кризу у самом граду. Због тога је први задатак Фарела и Калвина био управо тај да установе структуру *новоосноване Цркве* (Elwood 2018, 34). У том циљу Фарел је написао *капитулацију* намењен грађанима, пре свега младима и деци, док је Калвин прописао основна правила за организацију и функционисање *нове* Цркве. У тој новој структури, обојица су давали значајну власт пасторима, нарочито када је у питању црквена дисциплина, причешће или богослужење. Сматрали су да градско веће треба да буде у служби Цркве односно пастора и проповедника а не обрнуто. Са друге стране, градско веће је желело да на неки начин примени уређење Цркве какво је већ постојало у Берну, које је предвиђало да градско веће управља Црквом а да је пастор дужан да примењује све одлуке градског већа, без обзира да ли се ради о неким општим одлукама или одлукама везаним за богослужење, одлучење од причешћа¹⁹ или о било којој другој одлуци која се тичала искључиво црквеног поретка (Elwood 2018, 35–36). Ови супротстављени ставови били су још више наглашени јер су пастори у Женеви били углавном Французи, који су ту нашли уточиште, док је градско веће било састављено од грађана који су се изборили за независну Женеву и који су желели да опонашају уређења других швајцарских градова попут Берна или Базела. Нетрпељивост је била утолико већа јер је у Женеви тог времена постојао значајан број дошљака који су побегли из својих земаља због исповедања вере (Vellas 2008, 68). Због тога је веро-

¹⁹ Одлучење од причешћа је у Калвиново време била једна од тежих казни по мишљењу ондашњих људи. Особа која је одлучена од причешћа је на неки начин била проказана од читавог друштва као нечиста (Binz 2016, 214–215).

ватно градским оцима било несхватљиво да неки странци управљају не само новооснованом Црквом већ и њиховим начином живота.

Када је 1538. године градско веће одлучило да измени дотадашњу литургијску праксу, како би применили праксу односно измењени обред мисе који је постојао у Берну (Vellas 2008, 48), Фарел и Калвин одбили су да примене ове *новотарије* због чега им је забрањено да проповедају и даље воде богослужења. Пошто су упркос забрани предводили богослужење и проповедали, градско веће је одлучило да протера Калвина и Фарела наложивши им да у року од три дана напусте град. Вероватно оваква одлука не би била могућа да су Калвин и Фарел поседовали право грађанства или буржоазије, но пошто то није био случај обојица су били принуђени да напусте град одакле Калвин одлази у Стразбур (Elwood 2018, 34–36).

Између 1538. године и 1541. године настају политички сукоби у градском већу у Женеви. Део чланова градског већа био је наклоњен Калвину и његовим идејама, док је други део већа одлучно био против Калвина. Истовремено је на чланове већа вршен притисак од стране грађана због незадовољства када је у питању Реформа, јер нису сви грађани били спремни за нагле измене и новотарије које је градско веће самостално уводило, углавном опонашајући праксу која је већ постојала у Берну (Vellas 2008, 48–49). Градски оци увиђају да су донели погрешну одлуку протеривањем Калвина јер је структура новоосноване цркве у Женеви била још увек неорганизована, и некако успевају убедити Калвина да се врати у Женеву (Chaunu 1986, 127). Они начелно пристају на Калвинове услове и ратификују неку врсту споразума са њим, премда поједине детаље који се тичу уређења Цркве остављају за касније. Дошавши у Женеву, Калвин саставља један документ под називом *Les ordonnance ecclésiastiques*, који представља неку врсту Устава нове цркве (Vial 2008, 39–43). Према том Уставу, за мисију Цркве задужене су четири основне службе:

1) пастор — чији је задатак да проповеда, служи и администрира Свете Тајне потребитима;

2) учитељ — чији је задатак да теолошки образује будуће пасторе и мисионаре;

3) старци — чији је задатак да будно мотре на морал сваког појединца али и читаве заједнице, у сарадњи или боље рећи под надзором пастора, и

4) ђакони — чији је задатак социјална мисија односно помоћ старима и болеснима (уп. Elwood 2018, 110–111).

Основан је и *конзисторијум* или нека врста црквеног суда чији је задатак био да испитује и суди када су у питању вера или морал појединаца (Janton 2008, 180–185). Правила владања или морала која је Калвин саставио том приликом била су доста строга, чак и за оно време²⁰ (уп. Vellas 2008, 49). Изгледало је као да је Калвин победио у сукобу са градским већем. Међутим неколико мањих детаља по питању уређења Цркве а који су били остављени *за касније* су сада примењени од стране градских отаца.

Наиме, градско веће је у потпуности прихватило пропис да Цркви припада право да кажњава или одлучи од причешћа због неморала или погрешног учења било ког појединца, али је у исто време градско веће задржало право да поништи *било коју одлуку конзисторијума* без неког додатног објашњења. Овим потезом градског већа је јасно ограничена власт Калвина и Цркве а градско веће поставило се као врховни законодавни орган у граду — чак и по питању вере.

Иако је Калвин како међу становницима Женеви тако и међу члановима градског већа имао своје присталице, исто тако је због свог карактера имао и опозицију која је често била бројнија (Vial 2008, 44). Грубог карактера, несмотрен и безосећајан за локалне обичаје, Калвин је сада почео брутално да укида римокатоличке обичаје и уводи нову праксу. Приликом увођења новотарија, Калвин, као и својевремено градско веће, није узео у обзир чињеницу да је потребно више стрпљења и разумевања за вернике који су се затекли у једном болном процесу наглог прекида са прошлошћу.

Упркос томе што се Калвин првобитно обраћао образованом слоју друштва²¹ очекујући од њих пуну подршку при спровођењу реформе, не треба сметнути са ума да су се у том процесу затекли и сасвим обични људи који нису пуно марили за теолошке расправе (Vial 2008, 54). Нетачно би било тврдити како је протестантизам био ограничен искључиво на град а да је по околним местима и селима сачувана римокатоличка вера. О успеху реформације ван граница града сведоче бројни протестантски храмови по околним савојским селима²² где протестанти нису били прогоњени као што је то био случај у Француској. Исто тако постоје сведочанства да је приликом прве посете епископа Женеви након почетка реформације,²³ Епископ Франциско Салски²⁴ затекао

²⁰ Примера ради, било је забрањено ношење накита, а песма или музика била је допуштена искључиво за венчање или неке сличне догађаје, док је у свакодневном животу била забрањена.

²¹ Међу њима и краљу Француске (Vial 2008, 24).

²² Данашња Француска.

²³ Односно након што је Епископ Петар изненада напустио град 1533. године (Binz 2016, 189).

²⁴ François de Sales (1567–1622).

и посетио неколико верника који су остали у римокатоличкој вери и који су одушевљено дочекали свог епископа (Vellas 2008, 61). У сваком случају, иако је реформа усвојена од стране градског већа, било је потребно још много година да реформа заживи и да буде прихваћена од читавог друштва. Због свог понашања Калвин је стекао много непријатеља у Женеви, али није изгубио потпуну подршку становника Женеве (Elwood 2018, 126).

Женева је по угледу на Берн и друге градове који су се захваљујући реформацији ослободили страног утицаја, имала статус слободног града и као таква била интересантна за многе избеглице које су ту налазиле уточиште. Ово се односило нарочито на оне који су долазили због вере, бежећи од прогона држава (нарочито Француске и Шпаније) које су биле под јаким утицајем Римокатоличке Цркве. Прогон протестаната у Француској 1550. године доводи до масовног таласа избеглица који се настањују у Женеви и који значајно подржавају Калвина (Elwood 2018, 40). Међутим, овај прилив избеглица изазива све већу нетрпељивост локалног становништва и власти према дошљацима, а нарочито према Калвину — у коме виде представника и оличење свих тих француских избеглица. Након нових политичких сукоба између присталица и противника Калвина у градском већу 1555. године, присталице Калвина коначно односе победу, што Калвину даје значајну подршку и ауторитет у граду (Elwood 2018, 41).

Но без обзира на ову подршку градског већа, које је сада мало више уважавало мишљење Калвина, не треба заборавити да је сва власт и даље остала у рукама градског већа, за које је Калвин био само пастор и главни проповедник који се налазио на челу цркве у Женеви.

Ставови и теорије, који се нажалост и данас могу наћи, према којима је Женева била теократија а Калвин нека врста диктатора, проистекли су из процеса противреформације и било би добро да се овај болан период за Римокатоличку Цркву, са ове временске дистанце, сагледа и из историјског угла.

Буржоазија оног времена није имала данашњу конотацију. Назив *буржоазија* долази од немачке речи „Бург“ што значи утврђење или град, тако да су тадашњу буржоазију сачињавали искључиво они који су имали право грађанства односно право трајног боравка. То право нису имали дошљаци у виду обичних радника, као ни избеглице, без обзира на време које су провели у граду (Binz 2016, 230). Чак ни друга или трећа генерација тих људи, рођених у Женеви, није имала то право — јер се право буржоазије стицало заслугом а не рођењем и било је нешто попут данашњег држављанства. Треба напоменути да

је у то време постојао значајан број становника Женеви који су били сматрани за привремене раднике или као дошљаке, који нису имали право буржоазије па самим тим ни право гласа. Овај слој људи који није био безначајан градска власт је у сваком тренутку могла, без неког нарочитог повода, да протера из града — као што је то био случај касније и са самим Калвином (Elwood 2008, 36). Право на стицање буржоазије мењало се кроз време у зависности од ситуације и прилика. Нарочито је тешко било добити право грађанства или буржоазије када је прилив избеглица или дошљака био већи од уобичајеног, као што је то био случај у време Репорме — када су многи протестанти тражили уточиште у граду како би могли слободно да исповедају своју веру. Како би спречило толики прилив људи као и потенцијалне социјалне проблеме које могу изазвати бројне избеглице, градско веће је олакшавало настањење онима који могу својим богатством или својим знањем да допринесу развоју града, док је са друге стране разним дисуазивним мерама спречавала долазак сиромашних или избеглица мање корисних за економију града²⁵ (Caesar 2014, 115). Иако се радило само о економији града а не о вери или убеђењима, видећемо касније да је економија и те како утицала на одређене одлуке које су се тикале слободе по питању исповедања вере (Binz 2016, 233).

Јерес је у Калвиново време у Женеви, као и у другим европским градовима, била строго санкционисана (Elwood 2008, 131). У Швајцарској, у градовима у којима је победила реформација, суђење против јереси одвијало се на сличан начин у Женеви, Цириху и Берну. Уколико би се појавила сумња да неко шири погрешно учење, организована је јавна дебата где је свака страна²⁶ износила своје ставове и аргументе. Градске власти су након те дебате и мишљења које су стекле давале право једној или другој страни и спроводиле одређене санкције уколико је то било потребно, у зависности од случаја. Извршна власт је све време, чак и по том питању, била чврсто у рукама градског већа или скупштине. Дешавало се да градско веће не разуме теолошке финесе приликом дискусије и да на крају дебате не зна како да се постави (Vial 2008, 44). Тада би градски оци тражили савет и мишљење од других швајцарских градова како би на крају донели коначну одлуку. Међу-

²⁵ На пример, једна од тих мера с краја XVI века је била да сваки грађанин мора да поседује неку врсту метле за гашење пожара и мускету (пушку), што је у оно време било доступно само богатим људима.

²⁶ Углавном су представници делегирани од новоосноване реформатске Цркве били са једне стране а особа оптужена за криво учење са друге стране.

тим, дешавало се да су понекад мишљења других градова по одређеном питању била подељена, као што је то био случај са чувеним Болзеком (Jérôme-Hermès Bolsec, познат и као Hieronymus Bolsec († око 1584)), што је отежавало властима доношење адекватне одлуке или пресуде (Elwood 2008, 128–130).

Због недостатка простора поменули бисмо само један пример те врсте суђења,²⁷ због кога је Калвин често од стране противника представљан као немилосрдан и суров човек (Elwood 2008, 126). Михаел Сервет (Michael Servetus, 1509/1511–1553) је лишен слободе 1553. године у Женеви под оптужбом за ширење јереси. Он се у Женеви обрео бежећи из француског града Вијена²⁸ надомак Лиона, где је већ био оптужен и осуђен на смртну казну у одсуству. Веома образован, премда по занимању лекар, Сервет је био опчињен теологијом (Vellas 2008, 50). Текстови које је издао и ставови које је заступао углавном се заснивају на негирању Свете Тројице коју он пореди са митским *Кербером*. Након његовог излагања, градске власти нуде могућност Сервету да се врати у римокатолички Вијен или да остане у Женеви како би се суочио са оптужбама и ту дочекао пресуду. Сервет одлучује да остане у Женеви а као главни тужилац и сведок против њега у дебати се налази Калвин. У овом процесу није било потребе за неким великим теологом попут Калвина јер би Сервета сваки европски суд оног времена осудио због јереси против Свете Тројице (Elwood 2008, 134). Након саветовања са другим градовима Швајцарске по овом питању,²⁹ градско веће одлучује да Сервета погуби на ломачи. Женева је за оно време била доста либерална по питању кажњавања и већина казни за такве и сличне преступе сводила се углавном на протеривање из града, за разлику од других швајцарских или европских градова где је смртна казна била чешће примењивана³⁰ (Elwood 2008, 136). Бојећи се да ће оваква политика да да повода многим белосветским протувама и јеретицима свих врста да нађу уточиште у Женеви, чиме би био повећан прилив избеглица, градско веће одлучило је да сурово казни Сервета како би он послужио за пример другима. Спаљивање на ломачи била је једна врста суровијег начина погубљивања оног времена, јер се жртва некада мучила сатима, као што је то био случај са Серветом, за

²⁷ Најпознатији када је у питању Калвин.

²⁸ Vienne је историјски град у Француској који се код нас често погрешно преводи као Беч.

²⁹ Градско веће Женеве тражило је мишљење градских већа и верских представника Базела, Берна, Шафхаузена и Цириха по овом питању — и сви су били јединствени у ставу да се Сервет због јереси мора погубити (Vellas 2008, 50).

³⁰ Као што је то био случај са анабаптистима у Цириху.

разлику од брзе смрти (Vellas 2008, 53). Након изрицања казне, Калвин је молио градско веће односно судију кога је именovalo градско веће да Сервета погубе на један хуманији начин, као што је на пример одрубљивање главе (Vial 2008, 46). Међутим, пошто је судија био из редова Калвинових противника, он није желео да удовољи ни једној молби или жељи реформатора. Иако у овом процесу Калвин није био ни порота, ни судија, нити је на било који други начин утицао на доношење или врсту пресуде, сама чињеница да је упутио молбу да се Сервет погуби на хуманији начин³¹ узета је као главни аргумент контрареформације која је Калвина представила као крволочног диктатора. Чињеница је да је Михаел Сервет једина особа која је погубљена због верских убеђења за време читавог Калвиновог боравка у Женеви, што представља реткост у европским градовима оног времена (Elwood 2008, 135–136). Ово наравно не значи да је Калвин био благе нарави у опхођењу са другима или *лак на ђеру* приликом писања оптужбе Сервету или неком другом неистомишљенику, али није био ни необичног кова за људе оног времена.

Само четири године пре своје смрти Калвин је добио право буржоазије односно право грађанства које му је гарантовало сигуран останак у граду. Све до тада он је сматран за француског избеглицу који је могао сваког тренутка, практично без неког нарочитог повода, да буде протеран из Женеви. Због тога можемо слободно рећи да је управо та Калвинова грубост у опхођењу, не само према јеретицима попут Болзека или Сервета, већ и према обичним грађанима па чак и према члановима градског већа, представљала својеврсну Калвинову храброст. Калвин се упокојио 1564. године у 55. години старости, и сахрањен је по својој жељи без икакве помпе, без говора и без читања псалама. Пре саме своје смрти захтевао је да га сахране у заједничку градску гробницу, анонимно и без икаквог обележја (Vellas 2008, 48).

4. Неки аспекти поимања Црквеног Предања код Калвина

У овом одељку не бисмо се бавили Калвиновом теологијом и његовим учењем, које је за православне неприхватљиво и страно, већ бисмо поменули само неке аспекте који би нам можда били интересантни и занимљиви а који су везани за предање и пијетизам. Такође, требало

³¹ И то још одсецањем главе.

би имати на уму да постоји огромна разлика између реформатске Цркве у време Калвина и данас, тако да када говоримо о оном времену важно је подсетити се да реформатска црква у оно време још увек није била суштински толико удаљена од Римокатоличке Цркве као што је то случај данас (Janton 2008, 98–99). У својим делима, Калвин се често служио делима Светих Отаца попут Амвросија Миланског, Јевсевија Кесаријског, Јована Златоустог или Блаженог Августина. Занимљиво је споменути да аутор кога је Калвин најчешће цитирао поред Блаженог Августина, који је у оно време на читавом Западу представљао неприкосновени ауторитет, био Свети Јован Златоусти. Иако је имао позитиван став према овим ауторима то му није сметало да одређене ауторе или њихова дела доводи у питање или пак критикује, јер је сматрао да је свако осим Господа подложен критици, без обзира да ли се ради о *Црквеној историји* Јевсевија Кесаријског или неком мање познатом аутору и делу (Calvin 2000, 11–13).

Дубоко погођен идејама хуманизма, Калвин не претендује да створи неку нову Цркву или религију већ да очисти веру од сујеверја и паганских обичаја и да се врати вери каква је била код првих хришћана: „*Суштина је очисти́ти Цркву од сваког људског дела које само померају славу Божију*“ (Calvin 2000, 8). Сматрао је да је свако биће, негде дубоко у себи, свесно Божијег постојања и присуства. Довољно је да се загледамо у себе или у природу око себе и да видимо сву лепоту Божије творевине. За Калвина, природа представља видљиву слику невидљивог Бога док је људско представљање Бога само пројекција човековог духа и ума. Уместо да одговоре на позив живог Бога, људи више воле да величају и славе нешто што су сами створили, што Калвин приписује паганизму и идолопоклонству (Vial 2008, 65–66).

У то време је у Римокатоличкој Цркви постојала читава трговина реликвијама и предметима, посебно из Свете Земље, попут обичне земље, уља, па чак и млека Пресвете Богородице или костију неких светитеља, које су препродаване до те мере да је поштовање ових реликвија губило сваки смисао. Због тога калвинизам представља радикалан прекид пре свега са римокатоличким пијетизмом посебно када је у питању поштовање реликвија (Elwood 2008, 54). Нарочиту пажњу треба обратити на Калвиново дело *Traité des reliques* (*Списак о реликвијама*) које се појављује 1543. године, у коме Калвин на неки начин објашњава свој разлаз са Римокатоличком Црквом. Један од главних разлога које помиње у њему је манипулација Римокатоличке Цркве са осећањима и пијетизмом пре свега простих људи, преко разних реликвија и предмета (Calvin 2000, 19–26). Дело је писано сатиричним тоном на француском а не на латинском језику, јер

дело није било намењено толико теолозима и образованим људима колико обичним људима који су умели да читају и пасторима чији је задатак био да поучавају народ. Иако је поменуто дело пуно ироније и подсмеха, ипак за разлику од Цвинглија, Меланхтона и других, Калвин не одбацује категорички све реликвије, иконе, фреске или кипове, као нешто што је небитно за хришћански живот, већ само оне лажне, позивајући се на здрав разум (Elwood 2008, 56–57). Поштовање реликвија према његовом мишљењу је штетно пре свега зато јер људи уместо да траже Христа у Његовим речима, Светим Тајнама и духовној благодати, по навици се окрећу неким хаљинама, кошуљама и другим предметима који не би требало да буду предмет обожавања сами по себи (Calvin 2000, 19). Калвин сматра да ни Светитељи па чак ни сами Апостоли не би требало да буду предмет обожавања а камоли да се поклоњење указује неком предмету који је њима припадао. Калвин не одбацује Светитеље или Апостоле као неке обичне или небитне људе, већ сматра да је обожавање било које личности осим Христа погрешно и да је сваки човек, макар био и највећи Светитељ или Апостол подложен критици. Према његовим ставовима, њихов животни пример свакако је битан за хришћане, јер би хришћани требало да се усредсреде на живот и побожност Светитеља и Апостола како би могли да следе њихов пример (Calvin 2000, 9). Исто је и са списима односно делима Светих отаца. На ово његово учење Римокатоличка Црква је одговорила позивајући се на учење Блаженог Јеронима, Василија Великог и Блаженог Августина, а према којима реликвије треба да буду поштоване не због њих самих већ због поштовања Бога, што је потврђено и на Тридентском сабору 1563. године, против реформатора (Vellas 2008, 60). Иако у овом свом познатом делу Калвин описује своје опште ставове по питању поштовања реликвија ипак главни циљ овог дела представља његову борбу против лажних реликвија. Дело *Traité des reliques* (*Сјис о реликвијама*) је систематски подељено тако да обрађује питање лажних реликвија следећим распоредом: Христове, Богородичине, Архангела Михаила, Светог Јована Крститеља, Апостола, и на крају осталих светитеља. Сваки део Калвин обрађује на сличан начин постављајући три основна питања. Како је могуће да једна те иста реликвија, као што је на пример неки предмет или одређени део тела неког светитеља, буде сачувана истовремено на неколико различитих места? Којој цркви или манастиру онда да верујемо када више њих тврди да поседује ту исту реликвију? И најзад, како је могуће да се поједини предмети који се помињу у Јеванђељу, сачувају до дана

данашњег и користе као реликвије?³² Оно што Калвин предлаже као решење није уништавање свих реликвија, како су му многи касније приписали, већ састављање једног општег регистра или списка свих реликвија како би се оне праве одвојиле од лажних (Calvin 2000, 24).

У овом делу Калвин на сатиричан начин говори о бесмисленим реликвијама и позива све људе на здрав разум. На груб начин помиње реликвије попут млека Пресвете Богородице,³³ које се чува у неколико цркава и манастира у невероватним количинама, или говори о деловима тела Светог Јована Крститеља, за кога неколико црква тврди да чува његову главу и неке делове његовог тела, иако је свима јасно да је Свети Јован Крститељ имао само једну главу и да је осим главе читаво тело спаљено (Calvin 2000, 54–55). Калвин такође наводи друге примере и говори о моштима Свете Ане, мајке Пресвете Богородице, чије се једно тело чува у Прованси а друго у Лиону. Осим тога једна глава јој се налази у француском Треву,³⁴ друга у Дирен-ен-Жилијеу³⁵ а трећа у Немачкој близу Ерфурта. Што се тиче самих делова тела, попут руку и осталих удова, они се налазе на више од стотину места (Calvin 2000, 62–63). На крају књиге, наводе се и остали светитељи као и њихове мошти које се такође налазе истовремено на више места. За Калвина, овакав претерани пијетизам представља кршење две прве Божије заповести: *Немој имати друтих бојова осим мене* и *Не прави себи идола ниши каква лика*. У сталном страху од идолопоклонства, Калвин али и остали реформатори попут Цвинглија, очистили су храмове или тачније уклонили реликвије — мошти, кости, кипове, иконе, фреске и слично (Elwood 2008, 54–57). Негде је то спроведено на један веома груб и вулгаран начин,³⁶ као у Цириху, док је на неким местима Швајцарске то урађено мало суптилније (Chaun 1986, 143–144). Овакав однос према светињи и предању на одређени начин објашњава због чега је данас у протестантским храмовима све сведено на једноставност, без икаквих кипова или приказа светитеља, за разлику од римокатоличких храмова који су украшени разним киповима, фрескама, иконама и сликама разних светитеља.

³² Калвин овде наводи пример Христове хаљине, коју војници иако су били пагани нису усудили да поцепају и разделе док је Римокатоличка Црква имала смелости да је поцепа и изложи у више цркава и манастира.

³³ Капи тог млека су се у оно време продавале верницима.

³⁴ Trèves.

³⁵ Düren-en-Juliers.

³⁶ Под овим подразумевам иживљавање, ругање и светогрђе над предметима који се уклањају.

Калвин је по сведочењу савременика био груб и престрог, чак и за оно време, због чега су у процесу контрареформације лако створили мит о њему као о неком теократи и диктатору без скрупула. Истина је да је Калвин желео да државу потчини новооснованој Цркви и да створи својеврсну *протестантску инквизицију*, али је чињеница да у томе никада није успео. Његова борба се сводила више на то да Црква остане слободна и да не потпадне под утицај државе. Уколико је нека од његових идеја и заживела у ондашњој Женеви, онда је то више било због интереса или жеље чланова градског већа која је такве идеје спроводила. Калвин је био строг и према себи и према другима, живео је скромно и аскетски и није се либио да критикује чак и представнике градске власти, што му је осим протеривања донело и много других непријатности. На крају можемо рећи да је Калвин био убеђени хуманиста који је живео и умро у убеђењу да свој живот стави у службу Бога и заједнице.

Закључак

Погрешно би било тврдити да се реформација појавила само због верских или идеолошких разлога неких појединаца већ је она скоро увек била резултат комплексне мешавине идеолошких, политичких, културолошких и националних интереса времена у коме се налазила. Због тога су у овом раду описане и историјско политичке околности које су претходиле реформацији, али и они догађаји који су утицали да реформација заживи у овом делу Швајцарске.

Жан Калвин, који је своју славу стекао у Женеви, у периоду контрареформације поприлично је оклеветан па је о њему створен мит као о неком немилосрдном владару који је од Женеви направио теократију и завео диктатуру. Нажалост је у нашој средини под утицајем овакве и сличне литературе створен сличан мит о њему. Историјске чињенице пак говоре другачије. Свакако да је Калвин желео у одређеном моменту да државу потчини Цркви коју је предводио, али у томе никада није успео. Уколико изузмемо разне преписке и клеветања којом је обиловао период контрареформације и сагледамо искључиво историјску литературу, увидећемо да је Женева једно комплексно друштво где је ретко ко од владара, било црквених било световних, успео да се наметне у управљању градом. Могуће је запазити и чињеницу да је Калвин једном приликом, због непослушности градским властима, премда се радило о једном верском питању, био протеран из града као непожељан. С обзиром на то да је био странац и није имао право

грађанства, та ситуација и претња од протеривања се није променила читавог његовог живота. Иако је Калвин имао своје присталице у градским властима, исто тако је тамо имао и своје противнике који су често настојали да му нашкоде. Тек пред своју смрт Калвин је добио право грађанства и сталног настањена у Женеви.

Када је реч о чувеном случају Сервета, познатог лекара оптуженог за јерес, кога је женевски суд осудио на ломачу, сматраном за најстрашнију казну оног времена, иако се Калвин, који је био задужен за верска питања и самим тим учествовао на суђењу, противио тако суровој казни сматрајући да постоји блажи начин егзекуције осуђеника, судија који није био наклоњен Калвину је учинио управо супротно од ове Калвинове молбе. Но на основу овог случаја многи писци Римокатоличке Цркве оног времена приписали су Калвину да ужива бирајући начин на који ће неко бити погубљен. Овакви ставови су данас напуштени од историчара па чак и од саме Римокатоличке Цркве, али се и даље могу пронаћи у домаћој периодици и литеартури уопште, у којима се често процес реформације описује поједностављивањем и погрешним стереотипима везаним за Калвина.

Сјис о реликвијама који се помиње на крају рада најбоље описује Калвина, јер у овој расправи он не доводи у питање Цркву као институцију већ критикује сујеверја којим се служи Црква како би повећала материјалну добит. Он не предлаже потпуно одбацивање хришћанског наслеђа како му је касније импутирано, већ очишћење од апсурда везаног за трговину реликвијама. У раду је такође укратко обрађен и појам јереси и казни за јерес које треба схватити у контексту оног времена а не у данашњем поимању. Такође су укратко појашњени појмови буржоазије и политичко друштвеног система Женеви и њене околине.

Реформација није покренута од неког појединца без обзира да ли се он звао Калвин, Цвингли или Лутер. Реформација се просто догодила јер су и друштво и институција Римокатоличке Цркве били зрели за то. Да се није појавио Калвин, појавио би се неко други ко би покренуо процес реформације. Често је управо та наивност и жеља појединаца да учине друштво бољим искоришћавана у комплексне дневно политичке сврхе оног времена. Мишљења смо да је Калвин био један од оних убеђених хуманиста који се није устручавао да угрози свој животни комфор како би се ставио у службу Бога и заједнице.

Библиографија

Извори:

- Calvin, Jean. 1995a. *L'institution chrétienne. Tome 1*. Marne-la-Vallée Aix-en-Provence: Éditions Farel — Éditions Kerygma.
- Calvin, Jean. 1995b. *L'institution chrétienne. Tome 2*. Marne-la-Vallée Aix-en-Provence: Éditions Farel — Éditions Kerygma.
- Calvin, Jean. 1995c. *L'institution chrétienne. Tome 3*. Marne-la-Vallée Aix-en-Provence: Éditions Farel — Éditions Kerygma.
- Calvin, Jean. 1995d. *L'institution chrétienne. Tome 4*. Marne-la-Vallée Aix-en-Provence: Éditions Farel — Éditions Kerygma.
- Calvin, Jean. 2000. *Traité des reliques*. Genève: Labor et Fides.
- Calvin, Jean. 2008. *Petit traité de la Sainte Cène*. Lyon: Éditions Olivétan.
- Kalvin, Žan. 1996. *Nauk hrišćanske vere*. Tekst priredio i objavio Žak Panije. Prevela s francuskog Ivanka Pavlović. Biblioteka „Sinteza“. Sremski Karlovci — Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Литература:

- Адамовић, Ратко. 1997. „Жан Калвин: *Наук хришћанске вере*, Сремски Карловци — Нови Сад“. *Политика*, година 93, бр. 30057 (28. јун 1997): 24.
- Брдар, Милан. 1999. „Испитивање смисла отворености путем деконструкције појма тоталитаризма“. *Социолошки преглед*, Vol. XXXIII, No. 3–4 (1999): 177–220. <https://doi.org/10.5937/socpreg9903177B>.
- Делимо, Жан. 1998. *Насћанак и учвршћење реформације*. Превела с француског Јелена Стакић. Историјска библиотека / [Издавачка књижевница Зорана Стојановића, Нови Сад]. Сремски Карловци — Нови Сад: Издавачка књижевница Зорана Стојановића.
- Дјурант, Вил. 2000. *Реформација: историја европске цивилизације од Виклифа до Калвина: 1300–1564*. Превео с енглеског Љубомир Величков. Историја цивилизације, књ. 6. Посебна издања / Народна књига — Алфа, књ. бр. 35. Београд: Народна књига — Алфа.
- Ђорђевић, Иринеј. 1928а. „Калвинизам у Англиканској Реформацији“. *Богословље: орџан Православној богословској факултету*, година III, свезак 1 (1928): 1–16. <https://bogoslovlje.pbf.rs/images/arhiva/1928/1928-01.pdf>.
- Ђорђевић, Иринеј. 1928б. „Калвинизам у Англиканској Реформацији“. *Богословље: орџан Православној богословској факултету*, година III, свезак 2 (1928): 99–124. <https://bogoslovlje.pbf.rs/images/arhiva/1928/1928-08.pdf>.
- [Ђурић], [Никола] Ђ. 1909. „Протестантство“ [Четристогодишњица рођења Калвина]. *Богословски гласник: часопис за православну богословску науку и црквени живој*, година VIII, књига XVI, свеска 2 (1909): 154.

- Елезовић, Далибор. 2009. „Калвинова тиранија врлинама у Женеви (Volker Reinhardt, *Die Tyrannei der Tugend: Calvin und die Reformation in Genf*. Beck C. H., München 2009, 271 s.)“. *Баштина*, бр. 26 (2009): 369–372. <http://cdn.scipeople.ru/materials/64541/0353-90080926369E.pdf>. <https://scindeks-clanci.ceon.rs/data/pdf/0353-9008/2009/0353-90080926369E.pdf>.
- Живковић, Јован. 1994. „Основни ставови о раду Ж. Калвина“. *Зборник радова Филозофског факултета у Приштини = Recueil de travaux de la Faculté de philosophie = Buletin i punimeve të Fakultetit filozofik*, књига XXIII–XXIV (1993–1994): 69–75.
- Кауфман, Томас. 2019. *Сјасени и проклетии: историја реформације*. Превела с немачког Маја Матић. Библиотека „Polis / Clio, Beograd“. Београд: Clio.
- Милошевић, Никола. 1996. „Жан Калвин: *Наук хришћанске вере*, Сремски Карловци — Нови Сад, 1996“. *НИН: Недељне информативне новине*, бр. 2387 (26. септембар 1996): 36.
- Пеликан, Јарослав. 2011. *Хришћанско предање: историја развоја догмата. IV том. Реформација Цркве и догме (од 1300. до 1700. године)*. Превод Андријана Младеновић. Филозофско-теолошка библиотека, Едиција „Символ“. Београд: Службени гласник.
- Поповић, Јевсевије. 1912. *Опћа црквена историја: са црквеностароистичким додацима. Књига 2. Од 1054. до 1912.* С немачког превео Мојсије Стојков. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија (издали уз припомоћ из српског народно-црквеног клирикалног фонда прота Јован Живковић и ђакон Мојсије Стојков, 1912).
- Поповић, Радомир В. 2016. *Извори за црквену историју. 2. допуњено издање*. Београд: Центар за хришћанске студије.
- Шољевић, Саша А. 2019. „Јуридика природа учења Жана Калвина“. *Радови Филозофског факултета у Палама: часопис за хуманистичке и друштвене науке*, број 21 (2019): 247–266. <https://doi.org/10.7251/FIN1921247S>.
- Binz, Louis. 2016. *Une histoire de Genève*. Genève: Éditions la Baconnière.
- Caesar, Mathieu. 2014. *Histoire de Genève. tome 1*. Neuchâtel: Édition Alphil — Presses universitaires suisses.
- Carpentier, Jean et Lebrun, François. 1992. *Histoire de France*. Paris: Éditions du Seuil.
- Chaunu, Pierre. 1986. *L'aventure de la Réforme*. Paris: Hermé — Desclée de Brouwer.
- Cottret, Bernard. 1998. *Calvin*. Paris: Éditions Payot & Rivages.
- Courvoisier, Jaques. 1965. *Zwingli, théologien réformé*. Neuchâtel: Éditions Delachaux et Niestlé.
- Cvetković, Tanja S. 2018. „Protestantizam i uspon kosmopolitizma u modernoj Evropi“. У *Српски језик, књижевност, уметност: зборник радова са XII ме-*

- ђународној научној скупи [Српски језик, књижевност, уметност] одржаној на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу (27–28. X 2017). Књ. 2, *Протестантизам*, ур. Драган Бошковић и Часлав Николић, 79–87. Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет. http://www.filum.kg.ac.rs/dokumenta/izdavastvo/zbornici/2018_XII_veliki_skup_2017_knjiga_2.pdf.
- Čedvik, Owen. 1986. *Istorija reformacije*. Preveo Željko Buljovčić. Novi Sad: Baptistička teološka škola „Dobra vest“.
- De Krešenko, Luciano. 2004. *Istorija moderne filozofije: od Nikole Kuzanskog do Galilea Galileja*. Preveli sa italijanskog Marija Radovanov-Matić i Drenka Dobrosavljević. Novi Sad: Svetovi. [XV Žan Kalvin (Jean Calvin) (97–101)].
- Demotz, François. 2008. *La Bourgogne, dernier des royaume carolingiens*. Lausanne: SHSR.
- Elwood, Christopher. 2008. *Calvin*. Genève: Labor et Fides.
- Janton, Pierre. 2008. *Jean Calvin ministre de la parole*. Paris: Cerf.
- Leonar, Emil Ž. 2002. *Opšta istorija protestantizma. T. 1, Reformacija. T. 2, Učvršćenje*. Preveo s francuskog Dušan Janić. Biblioteka „Sinteza“. Zagreb — Sremski Karlovci — Novi Sad: Jesenski i Turk — Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Miz, Roman. 2001. *Uvod u teologiju ekumenizma: nacrt udžbenika*. Veternik — Novi Sad: LDIJ — Grkokatolička parohija Sv. Ap. Petra i Pavla.
- Opitz, Peter. 2019. *Ulrich Zwingli*. Genève: Labor et Fides.
- Sadžakov, Slobodan. 2011. „Religija i problem egoizma (Luterovo i Kalvinovo shvatanje egoizma)“. *Religija i tolerancija: časopis Centra za empirijska istraživanja religije = Religion and Tolerance: Journal of the Center for Empirical Researches of Religion*, Vol. IX, No. 16 (July — December, 2011): 365–382. http://www.ceir.co.rs/images/stories/rit_16/rit16.pdf.
- Vellas, Christian. 2008. *L'histoire de Genève*. Genève: Éditions Slatkine.
- Vial, Marc. 2008. *Jean Calvin, introduction à sa pensée théologique*. Genève: Labor et Fides.

Примљено: 21. 7. 2021.
Исправљено: 10. 5. 2022.
Одобрено: 10. 5. 2022.

CALVIN ET LA REFORME À GENÈVE

Aleksandar Resimić

Diocèse d'Autriche et de Suisse, Genève

Résumé: La plupart des textes concernant les réformateurs et la réforme en générale, particulièrement les textes que nous utilisons dans l'Orient chrétien, ont été écrit sous la forte influence de la contre-réforme entreprise par l'église catholique de l'époque (et plus tard) et bien souvent ne sont pas objectifs. Il est tout particulièrement remarquable que beaucoup d'événements et de paroles sont placées en dehors de leur contexte et du temps auquel ils appartiennent, et ainsi il est donné à des événements tel que la Réforme et ses protagonistes une image totalement subjective et partial. Des personnalités telles que Calvin (ainsi que d'autre réformateurs) sont souvent présentés comme des sortes d'excentriques qui rejetaient tous textes hormis l'évangile (par la même toute la tradition) et l'interprétaient chacun selon ses envies. De tels enseignements ont été adoptés par certains auteurs orthodoxes et ont été repris par la suite par d'autres auteurs orthodoxes, c'est ainsi que souvent nous pouvons retrouver dans ces textes des points de vue erronés et stéréotypés au sujet de la réforme, points de vue qui sont aujourd'hui abandonnés par l'église catholique elle-même. L'objectif de ce travail n'est pas une sorte d'apologie des grandes figures de la réforme en Suisse mais une humble tentative de présenter, à l'aide de témoignages historiques et de façon quelque peu objective, ces personnalités et ces événements qui ont marqués le monde occidental. J'estime qu'une meilleure compréhension (pas nécessairement une justification) de ces événements et de ces personnages ne peut qu'être bénéfique dans le dialogue avec les communautés et les églises issues de la réforme.

Mots clés: Réforme, Jean Calvin (1509–1564), Genève, Suisse, Michel Servet (1509/1511–1553).

CALVIN AND THE REFORMATION IN GENEVA

Aleksandar Resimić

Diocese of Austria and Switzerland, Geneva

Summary: *Most of the texts concerning the reformers and the Reformation in general, particularly the texts that we use in the Christian East, were written under the strong influence of the Counter-Reformation undertaken by the Roman Catholic Church of the time (and later) and very often are not objective. Remarkably, many events and words are placed outside their context and the time to which they belong, and thus events such as the Reformation and its protagonists are given a subjective and biased image. Personalities such as Calvin (as well as other reformers) are often presented as sort of eccentrics who rejected all texts except the Gospel and interpreted it each according to personal desires. Such viewpoints were adopted by some Orthodox authors and later retaken up by other Orthodox authors, so often we can find in these texts erroneous and stereotyped views about the Reformation, points of view that are today abandoned by the Roman Catholic Church itself. The objective of this work is not a kind of apology for the great figures of the Reformation in Switzerland but a humble attempt to present, with the help of historical testimonies and in a somewhat objective way, these personalities and these events which marked the Western world. I believe that a better understanding (not necessarily a justification) of these events and these characters can only be beneficial in the dialogue with the communities and the Churches resulting from the Reformation.*

Key words: *Reformation, John Calvin (1509–1564), Geneva, Switzerland, Michael Servetus (1509/1511–1553).*

НЕКА КАНОНСКО-ПАСТИРСКА ПИТАЊА У РАДОВИМА АРХИМАНДРИТА ДР ФИЛАРЕТА ГРАНИЋА

Сава Миловановић*
Православни богословски
факултет Универзитета у
Београду

Апстракт: У овом раду ћемо се бавити историјско-канонском анализом оних радова по којој академика и професора Православне богословске факултета у Београду архимандрита др Филарета Гранића (+1948) који обрађују питања из канонско-пастирске праксе. Долази се до закључка да ова група Гранићевих радова потврђује његову широку ерудицију и научну компетентност, иако им на појединим местима, сличне се утисак, недостиже теолошке истинаности.

Кључне речи: Филарет Гранић, канонско право, Православни богословски факултет, финансије цркви, Свеправославни сабор, Јован Милостиви, добротворна делатност, ђраћаућ.

Увод

Анализа српске црквено правне науке до сада није у потпуности извршена.¹ Овај рад је замишљен као скроман допринос реализацији

* milovanovic.sava3@gmail.com.

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

¹ До сада је обрађивана научно-истраживачка делатност професора Чедомиља Митровића (Драган Суботић, „Чедомиљ Митровић и црквено право у Србији до 1941. године“, *Зборник радова Народне музеја* 24 (1994): 331–43), Сергија В. Троицког (Миродрог Петровић, „Сергије Троицки — истраживач Номоканона Светога Саве“, у *Руска емиграција у српској култури XX века: зборник радова I* (Београд: Филолошки факултет, Катедра за славистику и Центар за научни рад, 1994), 163–68; Срђан Шаркић, „Сергије

поменуте анализе. Међу ауторима који су дали значајан допринос српској црквено-правној науци истакнуто место заузима архимандрит др Филарет Гранић (1883–1948),² који је једно време предавао канонско право на Православном богословском факултету у Београду.³ Гранић је био врло плодан аутор. Од његових многобројних радова — у којима је обрађивао теме из византологије, српске историје, и патрологије — 23 рада се могу сврстати у радове са канонско правном тематиком. Ови радови се могу класификовати у три целине: 1) радови о правном положају манастира и монаха у Византији и средњовековној Србији,⁴

Викторович Троицки: професор Црквеног права на Правном факултету у Суботици", у *Војвођански простор у контексту европске историје: зборник радова 2: личности војвођанској историје*, ур. Владан Гавриловић, Светозар Бошков (Нови Сад, Бачка Паланка: Филозофски факултет у Новом Саду Одсек за историју, 2014), 495–504; Драган Митровић, „Сергије Викторович Троицки о месту Црквеног права и његовом односу са државним правом", у *Право, вера, култура*, пр. Александар Раковић, Владимир Ђурић (Београд: Православни богословски факултет, Правни факултет, Министарство вера и дијаспоре, 2012), 74–79; Благоте Гардашевића (Зоран Деврња, „Личност и дело протојереја проф. др Благоте Гардашевића", у *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати: зборник радова научној скупи* књ. 2, пр. Богољуб Шијаковић (Београд: Православни богословски факултет, 2007), 149–71), и једног сегмента канонског научног наслеђа Филарета Гранића: Сава Миловановић, „Филарет Гранић о односу државног и црквеног законодавства у Византији", *Богословље* 80, бр. 2 (2021): 65–85.

² Опширнију Гранићеву биографију видети у: Миловановић, „Филарет Гранић о односу државног и црквеног законодавства у Византији", 66–68.

³ Архив ПБФ, *Књига записника седница факултетској Савести (1945–1948)*, седница од 6. септембра 1945. године.

⁴ Филарет Гранић, „Правни положај и организација грчких манастира по Јустинијанову праву", *Богословље* 3 (1928): 181–96, 269–78; Филарет Гранић, „Приватноправни положај монаха у грчким областима позноримске империје у V и VI веку", *Гласник Скойској научној друштва* 5 (1925): 131–35; Филарет Гранић, „Акт оснивања манастира у грчким областима позноримског царства у V и VI веку", *Гласник Скойској научној друштва* 7–8 (1929–30): 77–81; Филарет Гранић, „Новеларно законодавство цара Лава VI у стварима манастира и монаха", *Годишњак Скойској филозофској факултета* 1 (1930): 71–76; Филарет Гранић, „Прилози правној историји манастира у грчким областима позноримског царства у IV–VI веку. I Престанак чланства у манастирској заједници", *Богословље* 6 (1931): 191–200; Филарет Гранић, „Прилози правној историји манастира у грчким областима позноримског царства у IV–VI веку. II Дисциплинарно-казнено право за монахе", *Богословље* 6 (1931): 269–89; Филарет Гранић, „Прилози правној историји манастира у грчким областима позноримског царства у IV–VI веку. III Ступање у манастирску заједницу", *Богословље* 7 (1932): 1–22; Филарет Гранић, „Узимање монаха у клир у старој цркви", *Богословље* 7 (1932): 282–89; Филарет Гранић, „Црквеноправне одредбе хиландарског типика Св. Саве о настојатељу и осталим манастирским функционерима", *Богословље* 10 (1935): 171–88; Филарет Гранић, „Црквеноправне одредбе Хиландарског типика Св. Саве о оснивању и аутономији манастира, киновитском карактеру манастирског уређења, дужностима монаха, правним последицама монашких обета, администрацији манастирских добара и манастирском дисциплинарном поретку", у *Светосавски зборник књ. 1* (Београд: Српска Краљевска Академија, 1936): 65–128; Филарет Гранић, „Одредбе Хиландарског типика

2) радови односу Цркве и државе у РOMEЈСКОЈ или Византијској империји,⁵ и 3) радови о практичној канонској проблематици.⁶ Будући да смо у првом раду о Филарету Гранићу обрађивали другу групу ових радова, у овом раду ћемо анализирати трећу групу у којима је аутор разматрао одређене аспекте црквеног живота попут практичних проблема везаних за сазив Свеpravославног сабора, затим социјалне делатности Цркве, финансирања клирика, као и става Цркве према феномену отмице.⁷

1. Отмица у грчко-римском праву

Рад под насловом „Отмица (άρπαγή, raptus) у грчко-римском праву“⁸ резултат је интересовања професора Гранића за историју права. У

Св. Саве о ступању у манастирску заједницу и о делокругу братског сабора“, *Гласник Скойској научној друштва* 15–16 (1935–36): 53–60; Филарет Гранић, „Црквено-правне одредбе Карејског и Хиландарског типика Св. Саве о келиотима у вези с аналогним одредбама грчких манастирских типика“, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 16 (1936): 189–98; Филарет Гранић, „Одредбе Хиландарског типика Св. Саве о харитативној делатности манастира у вези с аналогним одредбама ранијих и истовремених типика грчких автономних манастира“, *Годишњак Српске краљевске академије* 179 (1938): 165–76.

⁵ Филарет Гранић, „Зависност Цркве на острву Кипру од Александрије у првој половини IV века“, *Богословски гласник* 23 (1913): 63–71; Филарет Гранић, „Однос између државе и Цркве у источноримској (византијској) империји“, *Црква и живош* 3 (1924): 15–30; Филарет Гранић, „Оснивање архиепископије у граду Iustiniana Prima 535. године после Хр.“, *Гласник Скойској научној друштва* 1 (1925): 113–34; Филарет Гранић, „Црквени односи на територији Војводине до конца византијске владавине“, *Гласник Историјској друштва у Новом Саду* 5 (1932): 325–30, и као сепарат: Сремски Карловци, 1933; Филарет Гранић, „Црквеноправне глосе на привилегије цара Василија II Охридској архиепископији“, *Гласник Скойској научној друштва* 13 (1933): 1–10, и као сепарат Скопље, 1934; Филарет Гранић, „Римска држава и хришћанска Црква до Галеријева едикта о толеранцији (311. године)“, *Просветни гласник* 59 (1943): 317–25.

⁶ Филарет Гранић, „Отмица (άρπαγή, raptus) у грчко-римском праву“, *Гласник Српској научној друштва* 9 (1932): 43–50; Филарет Гранић, „Проблем сазива васељенског сабора“, *Богословље* 12 (1937): 33–39; Филарет Гранић, „Утицај хришћанства на друштвени и морални живот у позноримској империји (IV – VI век)“, *Црква: календар за 1945. годину*, 36–38; Филарет Гранић, „Добротворна делатност александријског архиепископа-патријарха Св. Јована Милостивог (610–619)“, *Гласник Српске Православне Цркве* 26 (1945): 74–76; Филарет Гранић, „Дотација клира у Византијској Цркви“, *Гласник Српске Православне Цркве* 27 (1946): 12–13; 27–29; 41–43; 76–79.

⁷ У претходним напоменама смо указали на изворнике, а у самом раду ћемо Гранићеве радове цитирати према *Богословље* 42 (56), бр. 1–2 (1998) које је у целости било посвећено професору Гранићу, поводом педесетогодишњице његове смрти.

⁸ Филарет Гранић, „Отмица (άρπαγή, raptus) у грчко-римском праву“, *Гласник Српској научној друштва* 9 (1932): 43–50, прештампано у *Богословље* 42 (56), бр. 1–2 (1998): 253–64.

овом раду наш аутор поступно излаже историјат односа византијског грађанског законодавства према феномену отмице.

Рад је тематски подељен у два асиметрична дела. Први, знатно већи део је посвећен грађанско-правним одредбама у погледу отмице као начина за склапање брака односно посвећен је односу државног законодавства према овом виду насиља. Други тематски део, који суштински обухвата само последњи пасус овог рада, обухвата однос црквеног законодавства према истом деликту.

Гранић закључује да у погледу овог деликта Црква дуго времена није дефинисала сопствену канонску санкцију те да прву црквену одредбу по питању отмице представља канон 27. Халкидонског сабора,⁹ који је дословно поновљен у 92. канону Трулског сабора. Аутор врло лепо увиђа да канон 27. Халкидонског сабора не прави разлику између извршиоца и његових помагача попут грађанског законодавства, те за све одређује исту казну, и то ако су клирици казна је рашчињење а ако су лаици казна је анатема. Гранић даље пише да је „источна Православна Црква иначе у овом предмету реципирала одредбе грађанског законодавства као што се види из 30. гл. 9. наслова Номоканона од 14. наслова“.¹⁰

Са напоменом да је ова тема у контексту црквеног законодавства већ обрађена код Чизмана,¹¹ Гранић не налази за сходно да јој посвети више пажње, те без анализе богословске димензије феномена склапања брака путем отмице, упућује на дело поменутог каноничара.

Први део рада разматра одлуке грађанског законодавства у погледу: а) отмице жена из реда лаика, б) отмице монахиња и других жена које у Цркви имају одређену службу.

До цара Константина Великог, односно до његовог закона из 321. године, отмица није представљала деликт у римском праву. Основна мотивација за доношења овог закона било је то што је отмичар (*raptor*) узурпирао власт коју су родитељи имали над ћерком, узимајући је без

⁹ Но ипак, пре Халкидонског сабора (451. г.) бележимо релевантну одредбу старијег датума - 11. канон Анкирског сабора (314. г.) који говори о отмици заручених девојака. О овом питању даје мишљење и Свети Василије Велики (+379) у свом 22. канону у којем прави разлику у погледу отмице заручене и незаручене девојке.

¹⁰ Поглавље је насловљено „Περὶ τῶν ἐπὶ γάμψ ὑνναίκας ἀρπαζόντων“ („О онима који отимају жене за брак“): „Photii patriarchae Constantinopolitani Nomocanon cum commentariis Theodori Balsamonis patriarchae Antiocheni“, *PG 104*, 1128–1132.

¹¹ Јозеф Ритер фон Чизман (1820–1894) професор оријенталног црквеног права на Бечком универзитету, декан Правног факултета у Бечу, и консултант аустро-угарског министарства вера по многим питањима везаним за организацију оријенталних (=православних) заједница: Constantin von Wurzbach, *Biographisches Lexikon des Kaisertums Österreich: 59 Teil* (Wien, 1890), 361–62.

њихове сагласности. За женску особу уколико је својевољно суделовала у отмици предвиђала се казна спаљивања а за отмичара казна конфискације имања. Девојка није остајала некажњена чак и уколико не би пристала на отмицу, а уколико би се сматрало да је могла више да учини да је избегне, била је кажњавана забраном наслеђивања имовине својих родитеља. Саучесницима и помагачима у делу отмице претила је казна депортације, а уколико су у питању робови — спаљивања. Закон је предвиђао и награду за оне који би пријавили дело отмице и открили саучеснике или помагаче. Роб би био награђен статусом „латинитета“ (прелазни стадијум између ропства и грађанства), а уколико би већ био у том статусу, стекао би статус грађанина. Родитељи су били у обавези да отмицу пријаве, а уколико то не би учинили, претила им је казна депортације. Не износећи никакву претпоставку о мотивацији царева при прописивању овако оштрих казни за овај прекршај, Гранић анализира однос императора и потоњих правних зборника према деликту отмице, исцрпно и педантно наводећи одговарајуће изворе.

2. Проблем сазива Свеправославног сабора

Време у ком је Гранић писао и стварао било је време интензивирања међуправославног дијалога поводом могућности сазивања Великог Свеправославног сабора, а који би разматрао нагомилане проблеме канонске и пастирске природе (однос тајни свештенства и брака, питање другог брака свештеника, календарско питање, однос православних помесних Цркава према црквеној ситуацији у СССР-у, однос православних према инославнима, питање дијаспоре, питање аутокефалије и др.). Први корак у том погледу предузео је Патријарх цариградски Мелетије IV Метаксакис сазивом Свеправославног конгреса у Цариграду 1923. На осмој седници овог Конгреса прихваћен је предлог румунске делегације да се Свеправославни сабор одржи 1925. у оквиру свечаности поводом 1600 година од Првог васељенског сабора у Никеји. До сазива сабора у том тренутку није дошло због одбијања учествовања Руске, Српске, и Антиохијске патријаршије, чије су се примедбе састојале у томе да Сабор потребује детаљнију припрему. Конкретно предлог Српске Цркве подразумевао је да Свеправославном треба да претходи један „предсабор“. У том циљу је цариградски патријарх Фотије II сазвао предсаборску комисију у манастиру Ватопеду 1930. којој су присуствовали представници свих помесних Цркава сем Руске — која је одбила да учествује из разлога што је поред канонског мјестобљуститеља Сергија (Страгородског) патријарх Фотије позвао и

„митрополита“ расколничке „Живе Цркве“ Венијамина (Муратовског). Комисија је предвидела одржавање предсабора за јун 1932. на Светој Гори. Међутим, након што је Руска Црква из истог разлога одбила да присуствује и због тога што је и неколико других помесних Цркава отказало учешће, патријарх Фотије је био принуђен да сазив предсабора одложи на неодређено време. Припреме за Свеправославни сабор ће бити обновљене тек након Другог светског рата.¹²

Непосредно након ових збивања објављен је Гранићев рад под насловом „Проблем сазива Васељенског¹³ сабора“¹⁴ који представља његово излагање од 1. децембра 1936. на Првом конгресу православних теолога одржаном у Атини.¹⁵

¹² Андрей Гусев, „История подготовки Всеправославного собора“, *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, но. 1 (34) (2016): 128–34.

¹³ Све до 4. Свеправославног саветовања 1968. пројектовани сабор се уобичајено називао „Васељенски“. Међутим ово саветовање је као његов званични назив усвојило „Свети и Велики Сабор Православне Цркве“, на основу усвојеног мишљења да „васељенскост“ једног сабора зависи од његовог сотириолошког значаја који се не може утврдити унапред, већ потребује сведочанство пуноће Цркве. Управо се о легитимности употребе термина „васељенски“ у погледу Сабора расправљало на Конференцији православних богослова у Атини 1936. на којој је учествовао, и своје виђење о сазиву Сабора изнео архимандрит др. Филарет Гранић: Дамаскин Алекс. Папандреу, *Православие и мир*, превод с грчког Василиос Папафанасиу (Нза Синора: Издательство Ливани), 185–86.

¹⁴ Филарет Гранић, „Проблем сазива Васељенског сабора“, *Богословље* 12, бр. 1 (1937): 33–39. Прештампано у *Богословље* 42 (56), бр. 1–2 (1998): 272–76, где је погрешно наведено да је рад двобитно објављен у *Богословље* 7 (1937). Уместо 7 треба да стоји 12, јер је 1937. била дванаеста година излагања истог часописа.

¹⁵ На седници Православног богословског факултета од 22. априла 1936. декан протојереј Лазар Мирковић је обавестио наставни колегијум о одржавању Првог конгреса православних теолога у Атини који је имао да се одржи на јесен исте године. Тим поводом, декан је замолио професоре да по својој жељи пријаве теме о којима би одржали предавање у оквиру конгреса. Притом, напоменуто је да у обзир долазе теме које су наведене у првој свесци часописа „Богословље“ за исту годину. Текст на који је декан упутно представља његов извештај са конференције делегата свих православних богословских факултета одржаној у Букурешту (16–18. јануар 1936.) на којој се расправљало о организацији Конгреса. У записнику је забележено да су др Јустин Поповић и др Филарет Гранић узели заједничку тему: „Проблем сазива једног васељенског сабора“ (Архив ПБФ). Међутим, иако је било предвиђено да др Јустин учествује на Конгресу у Атини, изгледа да је он своје учешће отказао непосредно пред почетак рада Конгреса. Иако га налазимо у списку учесника у програму Конгреса, касније га нема у делегацији Православног богословског факултета из Београда коју су поред Гранића чинили још и Стеван Димитријевић, и Димитрије Стефановић (Hamilcar S. Alivisatos, *Procès verbaux du Premier congrès de théologie orthodoxe à Athènes 29 novembre-3 décembre 1936* (Athènes: Pirsos, 1939), 25, 39; Ст. М. Д., „Први конгрес представника православних богословских факултета, одржан у Атини од 29. новембра до 3. децембра 1936.“, *Богословље* 12, бр. 1 (1937): 1–25.

На почетку рада професор Гранић дефинише Васељенски сабор као „скуп свих епархијских епископа у хришћанству“.¹⁶ Даље Гранић увиђа да су поделе међу конфесијама сувише дубоке, те будући да ниједна од њих није спремна да се одрекне своје догматске и организационе различитости, сазивање васељенског сабора није реално. Из тог разлога сматра да православне помесне Цркве треба да своје напоре усмере ка сазиву једног Свеправославног сабора:

„У току средњег и новог века велики број области издвојио се из канонске заједнице васељенске Цркве, па су се ове области једностраним актом конституисале као посебне црквене јединице. Ова целања јављају се као последица дубокосежних догматских и црквенополитичких дивергенција, условљених низом трајних политичких, етничких и културних супротности начелне природе, које су настале још у прехришћанској епоси. Како је уклањање начелних међуцрквених опрека у догледној будућности неоствариво, јер ниједна Црква није вољна да чини уступке који би и у најмањој мери значили ограничење њене догматске и црквеноправне индивидуалности, може се констатовати да не постоји најбитнији и неопходни услов за одржање општег црквеног сабора...Опште политичко, друштвено и културно стање у свету, а и унутарње потребе Цркве захтевају да у што скоријој будућности буде одржан општи сабор ортодоксне Цркве, тј. сабор свих епархијских епископа ортодоксних партикуларних цркава у сврху расправљања и доношења закључака о предметима који спадају у интересну сферу целокупне ортодоксне Цркве.“¹⁷

¹⁶ Гранић, „Проблем сазива Васељенског сабора“, 272. Ипак, познато је да ни на једном Васељенском Сабору нису били присутни сви православни епископи. На пример на Другом Васељенском сабору представници Западне Цркве нису били присутни, док је Пети Васељенски сабор започео свој рад иако је папа Вигилије одбијао да присуствује. Већ је скренута пажња на то да израз „васељенски“ у вези са саборима Цркве у Византији не треба разумети као „све-светски“, већ у контексту симфонијског односа Цркве и државе. „Васељена“ је означавала империју, те су Васељенски Сабори представљали саборе који изражавају и обједињују Цркву у територијалним границама империје: Јован Мајендорф, „Шта је то Васељенски сабор?“ у *Живо Предање*, ур. Зоран Крстић, са енглеског превела Катарина Кесић (Крагујевац: Каленић, 2008): 48–51; Николај Афанасјев, „Две идеје Васељенске Цркве“, у *Студије и чланци*, ур. Радош Младеновић, превео Коста Симић (Краљево: Епархија Жичка, 2008), 84–85.

¹⁷ Гранић, „Проблем сазива Васељенског сабора“, 272.

Професор Гранић дакле супротставља појмове „свеправославни сабор“ и „васељенски сабор“.¹⁸

У преосталом делу рада професор Гранић разматра остала питања од важности за организацију будућег великог сабора.

1. *Место*. Уколико политичке околности дозвољавају, сваки од центара помесних православних Цркава долази у обзир. Формулација „уколико то дозвољава политичка ситуација“¹⁹ је вероватно повезана са чињеницом да је у држави у којој се налазила највећа православна Црква — Руска — владала црквоборна власт те Москва није фигурирала као потенцијално место сазива.

2. *Време*. Професор Гранић истиче да ће сазив Свеправославног сабора бити могућ тек када се политичке околности у Русији нормализују, јер у тадашњој констелацији политичких околности Руска Црква није била у могућности да присуствује. На тај начин он повезује успех и смисленост Сабора са судбином највеће и „најважније“ помесне Цркве. Сабор без присуства Руске Православне Цркве био би бесмислен:

„Закључци, донесени на таквом крњем сабору, не би могли важити као општеобавезни, јер би их не само руска Црква него, веома вероватно, и низ других ортодоксних партикуларних цркава сматрао неваљаним и необавезним.“²⁰

3. *Састав*. Будући да су се од последњег Васељенског (=Свеправославног) сабора (787) догодиле значајне промене на политичком, друштвеном, социјалном, културном, образовном, и сваком другом плану, Гранић сматра да би требало, зарад ефикаснијег хватања у коштац са озбиљним питањима које Цркви намеће историјски тренутак, састав учесника Сабора прилагодити свим наведеним околностима. Наиме, изузев пуноправних чланова (епископа) требало би да учешће у Сабору, у својству саветодавних чланова, узму и православни академски

¹⁸ Мајендорф је био критички настројен према идеји поистовећивања „васељенског“ сабора са „заједничким сабором раздвојених цркава“. Седам Васељенских сабора су били сабори епископа који су имали јединство вере и евхаристијског општења. Ово јединство представљало је фундаменталан и неизоставањ услов Сабора. Они који нису били део тог јединства, заузимали су на Васељенским саборима место „у средини“ односно њима се судило, те нису могли имати равноправан статус са епископима Цркве: Мајендорф, „Шта је то Васељенски сабор?“, 51.

¹⁹ Гранић, „Проблем сазива Васељенског Сабора“, 272.

²⁰ Гранић, „Проблем сазива Васељенског Сабора“, 274.

теолози и представници мирског свештенства, који би својом богословско-научном проницљивошћу и пастирским искуством помогли решавању разматраних питања.

4. *Председавање*. Историјске турбуленције умањиле су територију и број верника Цариградске патријаршије, а самим тим и њен утицај. Фактор императора који би давао снагу империјалних закона саборским одлукама више не постоји. Гранић сматра да би из тих разлога председавање једним „перманентним централним синодом ортодоксне Цркве“²¹ требало бити колегијалне природе: председник би био цариградски патријарх, док би првојерарси осталих цркава имали функцију потпредседника.

5. *Дневни ред*. Допуна догматских формулација, евентуална ревизија или допуна организационих начела, питање аутокефалије, кодификација канонског права, постављање нормативних начела за међуправославне, православно-инославне, и црквено-државне односе, као и реформа Литургије која би требало да подразумева њено скраћивање зарад истицања њених важнијих делова под којима подразумева њен „дидактички део“ и Канон Евхаристије.

6. *Израда саборског њословника* треба да се постигне консензусом свих помесних Цркава. За догматске одлуке неопходна би била дво-трећинска, а за дисциплинарне одлуке апсолутна већина присутних. Требало би увести изричиту забрану суздржаности у гласању. За догматске одлуке била би неопходна сагласност еминентне већине (3–4) а за дисциплинарне двотрећинска већина (2/3) гласача.

7. *Језик сабора*. Гранић предлаже да у раду Сабора буду равноправно заступљена два језика: а) *јрики*, због традиције, и б) *руски*, с обзиром на његов значај у датом историјском тренутку.

3. Социјална делатност Цркве у Византији

Тему социјалног служења Цркве др архимандрит Гранић обрађује у два рада, оба објављена 1945. године.

²¹ Гранић, „Проблем сазива Васељенског Сабора“, 273.

У раду под насловом „Утицај хришћанства на друштвени и морални живот у позноримској империји (IV – VI век)“²² професор Гранић износи један кратак преглед сфера друштвеног живота Римске империје на који је хришћанска етика извршила утицај. Поред тога, аутор указује на измене римског законодавства изазване високим критеријумима хришћанског морала.

На почетку рада Гранић демантује мишљење да је Црква имала негативан став према трговини, занатству и уопште личном иметку. Спорадичне осуде ових занимања која се могу срести у делима појединих Светих Отаца Гранић објашњава с једне стране утицајем платонистичке философије, а с друге стране реакцијом на појаву претеране грамзивости у друштву, упућујући притом на дело *De Civitate Dei* Блаженог Августина као на аутентично хришћанско схватање трговине, занатства и приватне својине.

Аутор констатује да непосредно по признању хришћанства за легитимну религију положај Цркве није био довољно јак да би могла да утиче на укидање институције ропства које је било у супротности са новозаветним схватањем о једнакости свих људи пред Богом (1Кор 12, 13; Гал 3, 28). Напротив, сама Црква је користила робове на својим поседима. Међутим, постепено деловање и катихизација Цркве резултирали су конципирању схватања међу хришћанима да је ослобађање роба богоугодно дело, односно својеврстан подвиг. Ромејски императори су под утицајем Цркве релаксирани друштвено-правни положај робова кроз низ санкција управљених против насиља над њима.

Најрадикалније измене у државном законодавству, а које се приписују утицају хришћанства, догодиле су се у време светог равноапостолног цара Константина. Овај цар је укинуо неке одредбе казног права и друштвене праксе које су биле у супротности са духом хришћанске љубави, попут гладијаторских и циркуских борби. Његовом иницијативом побољшан је и положај затвореника у тамницама, а од великог значаја је било и признање права азила црквеним зградама.

Изразити допринос Цркве очувању светиње живота представља њена осуда самоубиства, абортуса и напуштања деце. Гранић на овом месту упућује на одредбу 21. канона Анкирског сабора која за чедоморство одређује десетогодишњу епитимију. Исти став императори су имплементирали у државно законодавство.

На самом крају, Гранић исправно истиче да допринос Цркве пред-

²² Филарет Гранић, „Утицај хришћанства на друштвени и морални живот у позноримској империји (IV – VI век)“, у *Црква: календар за 1945. годину*, 36–38; прештампано у *Богословље* 42 (56), бр. 1–2 (1998): 294–97.

ставља и истицање светости брака и неопходности супружничке верности што је био курс дијаметрално различит од оног који су следиле незнабожачка митологија и књижевност. Осим тога, црквено учење о једнакости свих људи пред Богом, довело је и до нарочитог вредновања и истицања улоге жена, односно до неопходног сагледавања жене као једнако важног пола попут мушкога.²³

Други рад под насловом „Добротворна делатност александријског архиепископа-патријарха Св. Јована Милостивог (610–619)“²⁴ посвећен је социјалној делатности једне изузетне личности на трону патријараха александријских — Светог Јована Милостивог.

Своје излагање Гранић започиње констатацијом да је, непосредно пред Јованов долазак на александријски трон, Православна Црква преживљавало дубоку кризу у овом древном хришћанском граду. Већина становништва су били следбеници монофизитске јереси, те је Свети Јован затекао само седам православних храмова. За време његове управе Александријском црквом тај број се удесетостручио. Оно што је карактеристично, и на шта Гранић ставља акценат у овом раду је Јованово мисионарење милосрђем, по чему је овај свети и добио свој надимак.

Православље у Египту тог времена било је ограничено на имућне Грке, који су чинили владајућу мањину. У рукама грчког елемента се налазило велико материјално богатство: земљишни поседи, трговина, и „индустрија“.²⁵ Свети Јован је ставио акценат у својој пастирској и мисионарској делатности не само на богословска прегалаштва, већ поврх свега на делатну побожност и служење ближњима. Огромне материјалне ресурсе Александријске Цркве, које је стицала од давања земљишних поседа под закуп и изванредно развијене трговине која је својим везама досезала до Британије, користио је не само за подизање велелепних храмова, већ и за подизање болница, сиротишта, домова

²³ О положају жена у античком друштву и о револуционарном утицају хришћанства на схватање положаја жена видети, примера ради, у: Растко Јовић, „Раскид заједништва: место стида и поноса у ранохришћанској заједници“, у *Месито стида и поноса у религији, философији и уметности*, пр. Зорица Кубуровић, Ана Зотова, Љиљана Ђумура (Нови Сад, Београд: Сеир, Породични разговори, 2020), 87–103.

²⁴ Филарет Гранић, „Добротворна делатност александријског архиепископа-патријарха Св. Јована Милостивог (610–619)“, *Гласник Српске Православне Цркве* 26 (1945): 74–76; прештампано у *Богословље* 42 (56), бр. 1–2 (1998): 407–09.

²⁵ Гранић, „Добротворна делатност александријског архиепископа-патријарха Св. Јована Милостивог (610–619)“, 407. Аутор користи термин „индустрија“, иако се индустријска производња појављује више од хиљаду година након светог Јована Милостивог: Marvin Peri, *Intelektualna istorija Evrope*, preveo sa engleskog Đorđe Krivokapić (Beograd: Clio, 2020), 265–66.

за старе, за болесне жене и породиље. Болеснике, које је такође издржавала Црква у Александрији, посећивао је најмање 2–3 пута седмично. Просјацима је милостињу делио обилно, не улазећи у испитивање да ли је онај који тражи заиста и потребује. Преузивши на тај начин социјално-харитативну делатност града у бригу Цркве, Свети Јован је успео да велики број монофизита привуче Православљу и да побољша политичке односе између коптског становништва и ромејске управе.

4. Финансирање клирика у Византији

У раду под насловом „Дотација клира у Византијској Цркви“,²⁶ који је објавио 1946. године, архимандрит Филарет износи историјски развој начина финансирања клирика Цркве у Византији. Констатујући да право служитеља Цркве на издржавање од „црквеног олтара“, односно од прилога верних, за своју основу има како новозаветно учење (Мт 10, 10; Лк 16, 7; 1Кор 9, 14) тако и Апостолске каноне (Апостолски канон 41), он у периоду прва три века, тачније до времена Константина Великог, увиђа разлику у перманентности и висини дотација између путујућих служитеља (учитеља, јеванђелиста и пророка) и сталних служитеља Цркве (епископи, презвитери, ђакони, ђаконисе, чтеци, појци и вратари). Наиме, будући да стални служитељи у овом периоду нису напуштали своја грађанска занимања, иста су за њих представљала главни извор прихода,²⁷ те су црквеном касом могли да се служе само уколико, и само у оној мери у којој би им црквени послови умањивали поменути зараду. Путујућим служитељима епископ је, коме је непосредно или преко одређеног клирика у овом периоду припадало искључиво право управљања црквеним иметком (канони 7 и 8 Гангрског Сабора), морао дати довољно средстава за издржавање, очигледно

²⁶ Филарет Гранић, „Дотација клира у Византијској Цркви“, *Гласник Српске Православне Цркве* 27 (1946): 12–13; 27–29; 41–43; 76–79; прештампано у *Богословље* 42 (56), бр. 1–2 (1998): 329–46.

²⁷ Лебедев ово доводи у везу са чињеницом да су у прво време Цркви приступали углавном људи из најсиромашнијих слојева, те епископи и други свештенослужитељи нису могли очекивати финансијску потпору од њих. Међутим, Лебедев сматра да се ситуација радикално мења већ у II веку због тога што Црква почиње негативно да гледа на бављење клирика мирским пословима, делом због тога што је пораст броја чланова Цркве повећао и опсег епископских обавеза, те се отуда нису могли истовремено бавити и светским и црквеним пословима. Такође, као додатне разлоге Лебедев наводи и утицаје обичаја присутних у римским колегијама, али и старозаветног схватања да свештенство треба да се издржава од прилога народа: Алексей Петрович Лебедев, *Духовенство древней Вселенской церкви* (Москва: Печатня А. И. Снегиревой, 1905), 391–97.

због тога што су константно били у покрету те нису могли зарађивати сопственим рукама од неког занимања.²⁸

Када је реч о самом приносу верних, на основу дела хришћанских писаца прва три века (*Дигахи*, Јустин Мученик, *Сиријска Дигаскалија*, Тертулијан) и канона Цркве (4. Апостолско правило) архимандрит Филарет пише да су то пре свега били литургијски приноси, првенствено хлеб, вино, уље и тамјан који су се користили у богослужбене сврхе, затим друга јестива, али и новац.²⁹

Такође, Гранић увиђа да је принуђеност клирика да се баве световним занимањима довела до појаве многих духовно штетних особина код истих. Црква је из тог разлога у више наврата настојала да ограничи бављење клирика световним пословима (44. Апостолски канон, 17. Првог Васељенског сабора, 3. канон Халкидонског сабора, 10. Трулског, 4. Лаодикијског, 15. и 16. Картагинског сабора, као и 11. канон Прводругог сабора).

На основу излагања професора Гранића могуће је извести закључак да је прва радикална промена у начину стицања и распоређивања црквене имовине, а самим тим и дотације клирика, уско повезана са легитимисањем хришћанства Миланским едиктом 313. године. Изузев чињенице што су верни даривали Цркви поклоне у виду грађевина и земљишта, године 321. цар Константин је Цркви доделио право наслеђивања. То је омогућило вернима да тестаментом завештају Цркви имовину чије је изнајмљивање донело нови значајан извор прихода.³⁰ Стални годишњи приходи од тестаментом завештане имовине омогућили су систематизацију клерикалног финансирања и довели до ограничавања епископа у погледу распоређивања црквеном имовином. Прве трагове овог ограничавања Гранић види у 25. Антиохијском канону који говори да ће епископ који без знања презвитера и ђаконa буде управљао црквеном имовином одговарати пред обласним Сабором. Повећање црквеног иметка, потреба за контролисањем епископовог управљања црквеном имовином, али и све већи број његових обавеза, довели су до усложњавања црквене администрације а тиме и до неопходности конституисања нових служби у Цркви. Једна од њих била је институција епархијског економа који је надзирао црквена имања, а коју је конституисао Халкидонски сабор (25. и 26. канон).³¹

²⁸ Гранић, „Дотација клира у Византијској Цркви“, 329–30.

²⁹ Гранић, „Дотација клира у Византијској Цркви“, 330–31.

³⁰ Јевсевије Кесаријски доноси преписе царских едикта у којима се сведочи да су хришћани и пре Миланског едикта поседовали имања и зграде: Јевсевије Памфил, *Историја Цркве* 10, 5, превео с руског Слободан Продић (Шибеник: Истина — часопис православне епархије далматинске, 2003), 264–66.

³¹ Гранић, „Дотација клира у Византијској Цркви“, 331–34.

Ктитори су по правилу црквама које би подизали морали обезбедити извор прихода, и то су чинили на различите начине: завештањем сталног доприноса у натури или у новцу, једнократним даривањем одређене своје новца, некретнине, или земљишта, или обавезивањем својих правних наследника да се брину о издржавању клирика дотичне цркве. То је ктиторима давало право да сами прописују максималан број (*numerus clausus*) клирика који би могао припадати одређеној цркви, као и да епископима предлажу кандидате. Минуциозно наводећи односне одредбе из Јустинијанових *Кодекса*, *Константијанска* и *Новела*, професор Гранић показује да је систем финансирања клирика из каса цркава за које су рукополагани био потпуно успостављен у доба овог императора (527–65).³²

Јустинијаново законодавство донело је и друге прописе ради спречавања злоупотреба, од којих је један био да епископи имовину стечену после хиротоније не могу сматрати за своју, осим уколико се ради о поклонима рођака до четвртог степена крвног сродства. Све остало што су на било који начин добили после ступања на епископску службу после њихове смрти припадало би катедралној цркви. Професор Гранић препознаје управо финансијски мотив у Јустинијановој забрани онима који имају децу или унучад, или су ожењени, да буду кандидати за епископе. Ову одредбу цара Јустинијана касније је укинуо цар Лав VI (886–912).³³

Значајну прекретницу у конституисању дажбина клирика према епископу, архимандрит Филарет уочава у другој половини X века, када се појављује низ обавезних дажбина које су клирици и лаици плаћали епископима.

Дажбине од стране клирика подразумевале су:

а) *Различите таксе*. Иако су и црквени и државни закони најстроже кажњавали симонију — куповину црквених чинова — Гранић пише да је постојала законом дозвољена *такса* коју су рукополагани свих чинова плаћали саслужитељима и особљу епископа који их је рукоположио (*Новела* СХХIII 3,16). Ову праксу покушао је да укине цариградски патријарх Сисиније (996–998), међутим поново ју је одобрио његов наследник Алексије Студит (1025–1043) који је синодалним декретом одредио да и епископ за свако рукоположење и рукопроизвођење узима одређену таксу у зависности од степена за који се кандидат рукополаже. Одредбе патријарха Алексија потврдили су потоњи цареви Исак I

³² Гранић, „Дотација клира у Византијској Цркви“, 334–36.

³³ Гранић, „Дотација клира у Византијској Цркви“, 337–38. Трулски сабор је својим 12. и 48. правилом одредио да епископи морају живети безбрачно али није усвојио Јустинијанову одредбу да су жењени и они са потомством искључени из броја кандидата за епископе.

Комнин (1057–1059) и Алексије I Комнин 1086. године, док је покушај Андроника II Палеолога да исту укине 1295. године био неуспешан. Не улазећи у богословско-канонску анализу ове праксе, професор Гранић се ограничава само на истицање главних момената у њеном настајању.³⁴

б) *Каноникон*. Поменути синодални декрет патријарха Алексија Студита озаконио је још једну таксу коју је епархијско свештенство имало плаћати свом епископу. Иако 4. правило Седмог Васељенског сабора и Синодални декрет поменутог патријарха Сисинија забрањују било какво обременивање подручног свештенства таксама и нарочито искоришћавање клирика за земљорадничке и сличне послове од стране епископа, Гранић наводи примере који потврђују супротну праксу. Један од њих је едикт бугарског цара Јована Асена из 1235. године. У том едикту се говори да су свештенство и манастири плаћали својим епископима тзв. „каноникон“. Гранић наводи грчког аутора Христофора Анђела из XVII века који сведочи да су грчки свештеници давали епископу на годишњем нивоу дажбине у висини једног златника. Аутор још наводи и једну епизоду из живота охридског архиепископа Димитрија Хоматијана која указује на стари обичај у Пелагонији где су свештеници годишње доносили свом епископу одређену количину воска, жита, јагањаца, лана и живине.³⁵

2) *Дажбине од сирене лаика*. Професор Гранић пише да су од самих почетака Цркве постојале благочестиве праксе давања првина и десетака епископима од стране лаика. Четврти канон Седмог Васељенског сабора забрањује праксу претварања ових прилога у обавезу. Међутим, ова добровољна пракса ипак добија законски карактер пореза у грађанском законодавству XI века, односно у повељама цара Константина IX Мономаха (1042–1055), Исака I Комнина (1057–59) и Алексија I Комнина (1081–1118). Будући да су на тај начин грађанско и црквено законодавство дошли у колизију, сабор под патријархом Николом III Граматиком (1084–1111) донео је одлуку да, на основу новозаветног става, апостоли имају право да живе од проповеди Јеванђеља и да се у овом погледу следи регулатива државног законодавства, односно да епископи имају право да од клирика и лаика убирају дажбине у оној мери која је прописана односним државним законима. Треба имати у виду да су ове одредбе важиле за архијереје, док грађанско законодавство није донело сличне законе у погледу финансирања нижих чинова клира.³⁶

³⁴ Гранић, „Дотација клира у Византијској Цркви“, 338–39.

³⁵ Гранић, „Дотација клира у Византијској Цркви“, 340–41.

³⁶ Гранић, „Дотација клира у Византијској Цркви“, 341–43.

3) *Дажбине од сѣране монаха*. Сличан је случај и са порезима које су епископи убирали од манастира. Први пут се у једном синодском декрету из времена патријарха Полиевкта 946. спомиње дажбаина коју су епископи убирали од манастира. Његов наследник патријарх Сисиније II (996–998) безуспешно покушава да укине овај обичај.³⁷ У погледу дажбаина према епископима, професор Гранић разликује: а) ставропигијалне манастире над чијим храмом је јурисдикцију имао директно патријарх, али чије су зграде подигнуте након освећења манастира биле под јурисдикцијом локалног епископа те су њему манастири за те зграде плаћали каноникон, б) манастире који су били подређени локалном епископу, и в) аутономне манастире који нису плаћали каноникон.³⁸

Осим тога, професор Гранић истиче да царске повеље спомињу да је епископ убирао и таксе од венчања, потом од парница које су вођене на епархијском суду и таксе од парастоса (тзв. *μνημόσυνον*).³⁹

Последњи параграф овог рада архимандрит Филарет посвећује издржавању свештенства у средњовековној Србији. Његови главни извори за овај период су *Душанов Законик*, повеље манастира и осталих царева из династије Немањића, као и старосрпски превод *Синџајме* Матије Властара (занимљиво је да не помиње *Законоуправило* Светог Саве). Парохијски свештеници у средњовековној Србији су, уколико не би имали земље пре уласка у клир, добијали одређене земљишне парцеле у погледу којих би били ослобођени пореза. Три пута годишње — о Божићу, Васкрсу и Сиропусној недељи — били су дужни да епископу доносе дар. Поред тога, постојао је прирез (бир поповска, бир духовна) распоређен на брачне парове из сваког села, који се састојао из давања одређене количине пшенице или новца. Део бира припадао је пароху, а део епископу. Према Властаревој *Синџајми*, овај прирез или каноник, у једном селу од 30 домова био је: једна овца, шест кокоши, шест мера вина, шест кабала јечма, шест кабала брашна, један перпер у злату и два динара у сребру.⁴⁰ Осим наведених, владарске повеље

³⁷ У Српској Цркви средњег века постојао је један обрнути пример — да Српска архиепископија дарује једној монашкој заједници одређен допринос. Ради се о настрадама које је Архиепископија српских и поморских земаља плаћала карејској испосници Светог Саве Јерусалимског за коришћење хиландарских метоха у Јужној Србији: Марија Копривица, „Обавезе Српске Цркве према Карејској ћелији у средњем веку“, *Црквене студије* 15 (2018): 509–18.

³⁸ Гранић, „Дотација клира у Византијској Цркви“, 343–44.

³⁹ Гранић, „Дотација клира у Византијској Цркви“, 344–45.

⁴⁰ Више о средњовековном новцу и мерама за тежину и њиховој приближној вредности у данашњим мерним јединицама видети у: Сима Ђирковић, „Мере и тегови“, у *Лексикон српској средњег века*, пр. Сима Ђирковић, Раде Михаљчић (Београд: Knowledge,

из немањићког периода помињу и дажбину која се звала „врховина“, за коју Гранић сведочи да до његовог времена није била објашњена,⁴¹ затим „помен“⁴² (за који сматра да је исто што и грчки *μνημόσυνον*), и „егзарштину“ коју спомиње повеља краља Уроша II (Милутин), где се вели да су „поповске куће“ плаћале ову егзарштину манастиру Светог Ђорђа код Скопља.⁴³ За разлику од педантног навођења грчких повеља у претходном делу рада, у делу у ком се говори о издржавању српског средњовековног свештенства, проф. Гранић се ограничио на једну фусноту у којој спомиње да је „овај одељак израђен по С. Jireček, *Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien*, I. Teil“.⁴⁴

Закључак

Широка ерудиција омогућила је архимандриту др Филарету Гранићу да се научно компетентно бави разноликим и бројним темама. Његова промишљања о богословским темама углавном су поткрепљена навођењем релевантних светоотачких, историјских и правних извора, али и савремених научника. Изузетак представљају два рада о социјалној делатности Цркве у Византији, у којима не постоји нити једна фуснота. Свакако да ово не представља израз невичности аутора већ профила тема, поруке, адресата, и листова у којима су радови објављени.

1999), 394–95; Ружа Ђук, „Новац“, у *Лексикон српској средњеј века*, пр. Сима Ђирковић, Раде Михаљчић (Београд: Knowledge, 1999), 441–44.

⁴¹ Новија истраживања дефинишу врховину као доходак који је свештенство доносило свом епископу три пута годишње: на Васкрс, Божић, и Покладе. Првобитно је читаво подручје становништво, па и свештенство, плаћало епископу „бир“, или „крину“ која је износила лукно жита и два динара по брачном пару. Касније је бир/кринина остао у обавези лаика, док су свештеници били у обавези да плаћају „врховину“: Душанка Динић-Кнежевић, „Врховина“, у *Лексикон српској средњеј века*, пр. Сима Ђирковић, Раде Михаљчић (Београд: Knowledge, 1999), 107–08.

⁴² Врста давања епископу, вероватно у новцу или натури. Ретко се помиње у изворима, увек у вези са осталим давањима — биром и врховином: Радомир Поповић, Марија Јанковић, „Помен“, у *Лексикон српској средњеј века*, пр. Сима Ђирковић, Раде Михаљчић (Београд: Knowledge, 1999), 550–51.

⁴³ Егзарштина је била дажбина коју је од свештеника и игумана за епископа прикуплао његов изасланик — егзарх. У Милутиновој повељи је дакле реч о другачијој пракси — клирици дају егзарштину манастиру Светог Ђорђа: Радивој Радић, „Егзарштина“, у *Лексикон српској средњеј века*, пр. Сима Ђирковић, Раде Михаљчић (Београд: Knowledge, 1999), 178–79. Опширније о овим врстама пореских обавеза које су свештеници и лаици у средњовековној Србији плаћали епископима видети у: Марија Копривица, *Пойови и ѡрошойови Српске Цркве у средњем веку* (Ниш: Центар за црквене студије; Филозофски факултет у Нишу, 2012), 117–49.

⁴⁴ Гранић, „Дотација клира у Византијској Цркви“, 345–46.

Поводом питања сазивања новог Васељенског сабора, карактеристика Гранићевог излагања је истицање значаја судбине Руске Цркве за целокупан процес сазива будућег Свеправославног сабора. Његови предлози у погледу састава, председавања и језика сабора представљају израз једног предањског, светоотачког приступа проблемима са којима се Црква сусреће. Гранић не поистовећује појмове „васељенски“ и „свеправославни“. Потоњи теолози нису се слагали са овом дистинкцијом, као ни са тезом да васељенски сабори по својој природи представљају скуп свих хришћанских епископа коју је такође Гранић заступао. Међутим, дело сваког научника неопходно је сагледавати у контексту времена и научног амбијента у ком је стварано. Уколико се посматра само са позиција научних достигнућа новијег датума може се неоправдано потценити. Појединим радовима недостаје више богословске садржине. Излажући историјат законских регулатива у Византији у погледу отмице, Гранић се не упушта у богословску анализу инкорпорирања изузетно ригорозних државних казни за отмичаре и њихове помоћнике у канонско-правни зборник *Номоканон у 14 наслова*. Ово се пак, с друге стране, не може рећи за рад о начину финансирања клирика у Византији који Гранић започиње новозаветним начелима о издржавању служитеља Цркве, а који изузев историјско-правних обилује и светоотачким изворима. Анализирани радови свакако доказују да научно дело Филарета Гранића представља врло важну карику у развоју српске црквено-правне науке.

Библиографија

Извори:

Необјављена архивска грађа:

Архив ПБФ, *Књига записника седница факултетског Савета (1930–1937)*.

Архив ПБФ, *Књига записника седница факултетског Савета (1945–1948)*.

Објављени извори:

Alivisatos, Hamilcar S. *Procès verbaux du Premier congrès de théologie orthodoxe à Athènes 29 novembre–3 décembre 1936*. Athènes: Pyrsos, 1939.

Photii patriarchae Constantinopolitani Nomocanon cum commentariis Theodori Balsamonis patriarchae Antiocheni. PG 128, 975–1210.

Гранић, Филарет. „Добротворна делатност александријског архиепископа-патријарха Св. Јована Милостивог (610–619)“. *Гласник Српске Православне Цркве* 26 (1945): 74–76. Прештампано у *Богословље* 42 (56), бр. 1–2 (1998): 407–09.

- Гранић, Филарет. „Дотација клира у Византијској Цркви“. *Гласник Српске Православне Цркве* 27 (1946): 12–13; 27–29; 41–43; 76–79. Прештампано у *Бојословље* 42 (56), бр. 1–2 (1998): 329–46.
- Гранић, Филарет. „Отмица (άρπαγή, raptus) у грчко-римском праву“. *Гласник Српској научној друштва* 9 (1932): 43–50. Прештампано у *Бојословље* 42 (56), бр. 1–2 (1998): 253–64.
- Гранић, Филарет. „Проблем сазива Васељенског Сабора“. *Бојословље* 12, бр. 1 (1937): 33–39. Прештампано у *Бојословље* 42 (56), бр. 1–2 (1998): 272–76.
- Гранић, Филарет. „Утицај хришћанства на друштвени и морални живот у позноримској империји (IV – VI век)“. *Црква: календар за 1945. годину*, 36–38. Прештампано у *Бојословље* 42 (56), бр. 1–2 (1998): 294–97.
- Д. Ст. М., „Први конгрес представника православних богословских факултета, одржан у Атини од 29. новембра до 3. децембра 1936.“ *Бојословље* 12, бр. 1 (1937): 1–25.
- Номоканон константинопољског патриарха Фотия с толкованием Вальсамона: перевод В. Нарбекова, часть 2-я.* Казань: Типолиграфия Императорского Университета, 1899.
- Памфил, Јевсевије. *Историја Цркве*. Превео с руског Слободан Продић. Шибеник: Истина — часопис православне епархије далматинске, 2003.

Литература:

- Wurzbach, Constantin von. *Biographisches Lexikon des Kaisertums Österreich*: 59 Teil. Wien, 1890.
- Афанасјев, Николај. „Две идеје Васељенске Цркве“. У *Студије и чланци*, ур. Радош Младеновић, превео Коста Симић, 78–96. Краљево: Епархија Жичка, 2008.
- Гусев, Андрей. „История подготовки Всеправославного собора“. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, но. 1 (34) (2016): 127–64.
- Јовић, Растко. „Раскид заједништва: место стида и поноса у ранохришћанској заједници“. У *Место стида и поноса у религији, философији и уметности*, пр. Зорица Кубуровић, Ана Зотова, Љиљана Ђумура, 87–103. Нови Сад, Београд: Сеир, Породични разговори, 2020.
- Копривица, Марија. „Обавезе Српске Цркве према Карејској ћелији у средњем веку“. *Црквене студије* 15 (2018): 509–18.
- Копривица, Марија. *Појмови и пројекти Српске Цркве у средњем веку*. Ниш: Центар за црквене студије; Филозофски факултет у Нишу, 2012.
- Лебедев, Алексей Петрович. *Духовенство древней Вселенской церкви*. Москва: Печатня А. И. Снегиревой, 1905.
- Мајендорф, Јован. „Шта је то Васељенски сабор?“. У *Живо Предање*, ур. Зоран Крстић, са енглеског превела Катарина Кесић, 41–57. Крагујевац: Каленић, 2008.

Папандреу, Дамаскин Алекс. *Православие и мир*. Перевод с греческого Василиос Папафанасиу. Нэа Синора: Издательство Ливани.

Ђирковић, Сима и Михаљчић, Раде, ур. *Лексикон српској средњег века*. Београд: Knowledge, 1999.

Примљено: 12. 8. 2021.

Исправљено: 2. 2. 2022.

Одобрено: 10. 5. 2022.

SOME CANONICAL-PASTORAL ISSUES IN THE WORKS |OF ARCHIMANDRITE DR. FILARET GRANIĆ

Sava Milovanović

University of Belgrade

Faculty of Orthodox Theology

Summary: *In this paper, we will conduct a historical-canonical analysis of certain works of the late scholar and professor of Canon Law on the Orthodox Theological Faculty in Belgrade, archimandrite Filaret Granić (+1948). More specifically, we will analyse Granić's papers in which he examined canonical-practical issues: such as practical problems related to the convening of the Pan-Orthodox Council, the social activities of the Church, the financing of clergy, and the Church's attitude towards the phenomenon of kidnapping. It is concluded that this group of Granić's works confirms his broad erudition and scientific competence, although in some places they lack theological sophistication. His reflections on theological topics are, mainly, supported by relevant historical and legal sources, as well as contemporary scholars. Extensive erudition enabled Filaret Granić to deal with a wide range of topics equally competently from scientific point of view.*

Key words: *Filaret Granić, Canon Law, Orthodox Theological Faculty in Belgrade, clergy finances, Pan-Orthodox Council, John the Merciful, charity, ἀρετή.*

ДОЛАЗАК ПАТРИЈАРХА СРПСКОГ ВИКЕНТИЈА У КИЈЕВ 1956. ГОДИНЕ: ПРИПРЕМА, НАДЗОР СЛУЖБИ БЕЗБЕДНОСТИ, ЕПИЛОГ

Василије Шафар*

*Кијевска духовна академија,
Кијев, Украјина*

Апстракт: У раду ћемо се бавити боравком делегације Српске Православне Цркве у Кијеву 1956. године током канонске посете Руској Православној Цркви. Такође, анализираћемо значај посете делегације Српске Цркве не само за међуцрквене односе, већ и за обнову дипломатских односа Југославије и Совјетској Савеза. Осим тога, представимо и стање Православне Цркве у СССР и Југославији. Поврх свега, уз помоћ извора и белешки ајената КГБ о посети делегације СПЦ Кијеву биће представљено како су безбедносне службе вршиле припрему и надзор тој догађаја.

Кључне речи: Украјински Егзархат, Руска Православна Црква, Српска Православна Црква, делегација, Кијев, КГБ, Југославија, СССР.

У историји спољних црквених односа Руске Православне Цркве након завршетка Другог светског рата, без претеривања може се рећи да је Украјински Егзархат Руске Православне Цркве имао важну улогу. Као потврда томе може да послужи чињеница да су црквене делегације током посете Совјетског Савеза (даље у тексту — СССР) готово увек биле у Кијеву и осталим епархијама Егзархата.

У овом чланку бавићемо се анализом посете територији Украјинске Совјетске Социјалистичке Републике (даље у тексту — УССР) Патријарха српског Викентија 1956. године. Чланак је настао на основу материјала Централног државног архива највиших органа власти и

* vasilsafar@gmail.com.

управе Украјине,¹ као и Филијалног државног архива Службе безбедности Украјине.²

1. Преглед података о послератним односима Совјетског Савеза и Југославије. Улога Православне Цркве у нормализацији односа

Послератни односи између Југославије и Совјетског Савеза нису били нимало једноставни. Период од 1948. до 1953. године у историографији се назива периодом конфликта на совјетско-југословенској релацији. Првих година свог постојања комунистичка Југославија се у свему ослањала на Совјетски Савез. Такво стање трајало је до марта 1948. године, тј. до потпуног прекида односа. Југославија се тада незванично окренула Западу, ушавши у савез са Грчком и Турском.³ Касније је кренула својим путем, пронашавши нови развојни пут. Све то време југословенске власти су користиле повластице и са Истока и Запада, а интерно су се развијале као комунистичка диктатура.

Али уз то, идеолошка политика Комунистичке Партије Југославије (даље у тексту — КПЈ) следила је совјетски пут. После несугласица са Совјетским Савезом дошло је до политичког отржењења, али ни поред тога Југославија није скренула са пута социјализма. Од тог тренутка се уместо Стаљинове личности појављује Јосип Броз Тито.

Дана 28. септембра 1949. године билатерални односи СССР-а и Југославије су потпуно прекинути.⁴ Након што је Југославија изабрана за сталну чланицу Савета безбедности УН, југословенски амбасадор је 25. октобра 1949. године протеран из Москве, позивајући се у образло-

¹ ЦГАВО Украјине. Ф. 4648. Совет по делам религии при Министерстве по делам миграции и национальностей Украины и его предшественники. Оп. 1. Д. 145. Документы о приеме иностранных делегаций религиозными обществами, действующими на территории Украинской ССР / планы приема, списки делегаций, стенограммы бесед / за 1956 год.

² ОГА СБУ. Ф. 2. Управление борьбы с бандитизмом МВД, Управление 2-Н и 4-е Управление МГБ-КГБ УРСР. Д. 2847.

³ Бранко Петрановић, *Југославија на размеђу: 1945–1950* (Подгорица: Црногорска академија наука и умјетности, 1998), 137.

⁴ А. А. Костин, „Восприятие Соединенными Штатами советско-югославских отношений в 1944–1948 гг.“, *Вестник Вятского государственного гуманитарного университета*, Т. 1, № 4 (2012): 69.

жењу на тзв. „случај Рајко.“⁵ Раскид односа са социјалистичким блоком довео је до зближавања Титове Југославије са САД и њеним савезницима.

Дуг период прекида односа између држава имао је много узрока и последица. Нови лист је окренут након Стаљинове смрти 1953. године. „Већ 6. јуна 1953. године совјетски Министар спољних послова В. М. Молотов обратио се отправнику послова ФНРЈ, у име владе СССР, да прими новог амбасадора у Југославији В. А. Валкова. Дана 29. јула 1953. године В. А. Валков састао се са Титом у његовој резиденцији, а 22. септембра исте године југословенски амбасадор је стигао у Москву“.⁶ Од 1953. до 1955. године билатерални односи су обновљени, али су до распада Југославије крајем XX века, остали веома уздржани.

Но ипак, народи обе земље нису губили наду у то да ће се односи и сарадња обновити. Југословенска страна прва је показала иницијативу у погледу обнављања веза и то преко Украјине, о чему сведочи посета југословенског амбасадора Кијеву 1954. године. У јулу 1955. године Украјину је посетила делегација југословенских новинара. Тако је југословенска страна, искористивши период „одмрзавања“ у доба Хрушчова, показала истински интерес према Украјини, који се у наредним годинама повећавао.⁷

Период нормализације односа није био једноставан и трајао је свега неколико година. Најважнију улогу у овом процесу имала је Српска Православна Црква. Руководство СПЦ није хтело да иде у сукоб са Московском Патријаршијом. Патријарх Викентије је 1955. године служио молебан у Руској цркви у Београду.⁸

Значајан догађај у успостављању односа између земаља била је посета Патријарха Викентија СССР-у, у октобру 1956. године. После дужег периода раздвојености и несарадње између држава, ову посету су југословенске власти сматрале за додатни напор ка политичком помирењу, али је уједно демонстрирано и обнављање дугогодишњег пријатељства између свештенства двају Цркава, које је изостајало током конфликта.

⁵ К. В. Никифоров (отв. ред.), А. И. Филимонова, А. Л. Шемякин и др., *Југославия в XX веке: очерки политической истории* (Москва: Индрик, 2011), 588.

⁶ Никифоров, *Југославия в XX веке*, 663.

⁷ Г. В. Саган, „Роль украинских общественных организаций в восстановлении связей в сфере культуры между Украиной и Югославией (50-е — нач. 70-х годов XX в.)“, *Социосфера: научно-методический методический и теоретический журнал*, № 1 / 2014 (2014): 103, <https://elibrary.ru/item.asp?id=21307149>.

⁸ Т. Волокитина, Г. Мурашко, А. Носкова, *Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40–50-х годов XX век.* (Москва: Рос-сийская политическая энциклопедия, Фонд Первого Президента России Б. Н. Ельцина, 2008), 269.

Долазак српске делегације у СССР догодио се на позив Московске Патријаршије. Осим Цркве, у таквој врсти посете свој интерес су имале државне власти и Југославије и СССР-а. Првобитно, посета Кијеву није била уврштена у програм боравка, али је на захтев југословенске стране и Кијев додат у званични протокол ове посете.⁹

Индикативна је чињеница да се посета представника Српске Цркве десила скоро годину дана пре доласка делегације југословенске владе у СССР, који се догодио у јулу 1957. године.

2. Положај Православне Цркве у СССР-у 1956. године

У контексту односа државе и Цркве, у периоду позног стаљинизма, почев од педесетих година XX века, може се сматрати да су тада црквено-државни односи у СССР-у били прилично просперитетни.

Говорећи о овом периоду, М. В. Шкаровски наводи следеће: „Суштински први пут у совјетској историји, Православна Црква је добила дозволу да штампа Библију, Јеванђеље, а 1956. године изашли су из штампе са укупним тиражом од 50.000 примерака. Од пролећа 1956. године интензивира се процес пуштања свештенства из притвора. У јесен исте године 293 свештеника ослобођена из логора поново су служили у црквама. У односу на 1951. годину број бруцоша на духовним академијама и семинаријама се удвостручио. Број редовних студената порастао је на 1094, а ванредних премашио 400.“¹⁰

Такође средином 1950-их година Руска Православна Црква је успела да повећа, додуше незнатно, број отворених цркава. „Међутим, на почетку овог периода настављен је тужан процес затварања парохијских цркава. Тако је 1. јануара 1953. године било отворено 13.555 цркава, 1. јануара 1955. године 13.422, а 1. јануара 1957. године — 13.477. Ситуација у Украјини је у том погледу била најблажа.“¹¹

У истом периоду састанци Патријарха Алексија са шефовима вла-

⁹ Г. В. Саган, „Візити представників Сербської православної церкви в Україну у 50–80-ті роки XX століття“, *Українське релігієзнавство*, № 47 [26] (2008): 156, <http://dspace.nbuv.gov.ua/handle/123456789/15326>.

¹⁰ М. В. Шкаровский, *Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах* (Москва: Издательство Крутицкого подворья, Общество любителей церковной истории, 1999), 357.

¹¹ В. А. Цыпин, *История Русской Православной Церкви: 1917–1997* (Москва: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1997), 306–307.

де Г. М. Маленковым (1954) и Н. А. Булгањином (1955, 1956), иако су били формалног карактера, углавном су повољно утицали на односе између државе и Цркве.¹²

Међутим, такво релативно благостање Цркве било је веома крхко. „У КПСС постојале су утицајне снаге, спремне да у сваком тренутку наставе са антирелигијском офанзивом. Први секретар Н. С. Хрушчов је, на пример, у септембру 1955. године рекао током сусрета са делегацијом француских парламентарца: ‘Ми и даље остајемо атеисти. Покушаћемо да већину народа ослободимо од верског опијума, који још увек постоји.’“¹³

3. Припрема безбедносних служби пред посету

За „безбедносни програм“ намењен архијерејима Српске Православне Цркве били су задужени службеници УКГБ и Савета за односе са Руском Православном Црквом.

У Совјетском Савезу су се темељно припремили за дочек гостију из Југославије. Специјалисти посебног антирелигијског 1. одељења 4. одсека КГБ-а Украјинске ССР формулисали су низ одредби које су специјалци примењивали у оперативном раду. За потребе дочека гостију Кијевске епархије Украјинског Егзархата, били су укључени оперативци УКГБ. План манифестације, ток посете и благовремено информисање о свим дешавањима били су у надлежности Г. С. Катуњина (заменика руководиоца Савета за односе са Руском Православном Црквом у УССР).

Задаци су били следећи:

1. Ангажовати тајне агенте „Омега“¹⁴ и „Федулин“.
2. Протојереји Василиј Јурченко (старшина Владимирске цркве) и Николај Скоропостижни¹⁵ „да саставе извештај о посети делегације“.

¹² Т. А. Чумаченко, *Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг.* (Москва: АИРО–XX, 1999), 149.

¹³ Шкаровский, *Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве*, 357. Види: [Антоній, архієп. Лосъ-Анжелосскій и Южно-Калифорнійскій], *О положеніи церкви въ Советской Россіи и о духовной жизни русскаго народа. Докладъ Архіерейскому собору 1959 года Епископа Лосъ Анжелосскаго Антонія* (Jordanville (N. Y.): Holy Trinity Monastery, 1960).

¹⁴ Агент „Омега“ је био одговоран за благовремено информисање УКГБ-а о припремама за посету; овај извор је све информације преносио телефоном директно мајору В. Максимчуку.

¹⁵ Протојереј Николај Скоропостижни од 1948. био је архијерејски намесник првог округа у Кијеву. Знао је немачки и француски. Од 1950. до октобра 1960. био је адми-

3. Успоставити спољни надзор и за то одредити агенте „Надежда“ и „Кардинал“.

4. Припрема материјала о „безбедносном програму“ и њихово слање у Москву, на име пуковника Лутова (шеф 4. одељења антирелигијског одсека КГБ СССР-а), били су у надлежности заменика руководиоца 5. одељења 4. одсека КГБ-а Капетана Калашњикова. За овај задатак били су ангажовани: детектив 4. одељења 4. одсека КГБ-а у Кијевској области, старији поручник Долженко, капетан М. Хорков и потпуковник УКГБ-а Пољаков.

5. Шеф 5. антирелигијског одељења 4. (тајно-политичког) одсека КГБ-а при Савету министара УССР, пуковник Виктор Сухоњин¹⁶ био је одговоран за праћење свих оперативаца и прикупљање информација.

6. На дочеку и испраћају делегације присуствовали су службеници Савета за односе са Руском Православном Црквом — Г. С. Катуњин (заменик начелника Савета за односе са Руском Православном Црквом у УССР, Кијев) и Г. Т. Уткин¹⁷ (члан Савета за односе са Руском Православном Црквом при Савету министара СССР, Москва).

Планирану посету српске делегације Кијеву први је најавио Катуњин у својој белешци од 11. септембра. Почеле су активне припреме за дочек. Агент Омега је 15. октобра о предстојећој посети телефоном јавио антирелигиозном одељењу КГБ-а, о чему сведочи писани извештај мајора В. Максимчука.¹⁸

нистратор Кијевске митрополије и Украјинског егзархата. Пинчук, представник Савета за односе са Руском Православном Црквом, оптужио га је да „не предузима одговарајуће мере“ против свештенства. Скоропостижни није припремао документа за забрану свештенства многим клирицима, које је комесар уклонио из регистра. Последње место служења оца Николаја — Иљинска црква на Подилу у Кијеву.

¹⁶ Пуковник КГБ Виктор Павлович Сухоњин, способан оперативни радник, више од 15 година (1944–1960) руководио је (прво *de facto*, а затим и *de jure*) радом органа НКГБ–МГБ–КГБ Украјине по линији „црквењака и секташа“. Од 1953. вратио се на „црквену линију“, заузевши место начелника 6. одељења 4. одсека Министарства унутрашњих послова Украјинске ССР. Овде је руководио оперативним радом у верској сфери у Украјини, од 1956. — начелник 5. одељења 4. (тајно-политичког) одсека КГБ-а при Савету министара Украјинске ССР, 1959. — до разрешења из војне службе 25. маја 1960. — начелник 4. одељења 4. одсека КГБ-а при Савету министара Украјинске ССР. Сухоњин је био тај који је давао наређења својим запосленима када и кога треба пратити или прислушкивати, при чему су сви извештаји и транскрипти разговора пријављивани њему лично, а често је и он лично изводио ове операције. Сам Сухоњин се представио кијевском свештенству као службеник Савета за односе са Православном Црквом.

¹⁷ Г. Т. Уткин је био члан првог састава Савета за односе са Руском Православном Црквом, који је формиран крајем 1943. године, од 5 људи. Првобитни састав Савета није се мењао више од 10 година. Г. Т. Уткин и И. И. Иванов су били у Савету од дана његовог оснивања.

¹⁸ ОГА СБУ. Ф. 2. Д. 2847. Л. 222.

Уочи свог доласка, 7. октобра, Катуњин се обратио начелнику милиције Кијева, са молбом за „регистрацију пасоша са правом боравка у СССР-у до 30. октобра 1956. године, чланова духовне делегације, коју су чинили 13 људи“.¹⁹

Катуњин је 16. октобра послао у ЦК КП „План за боравак у Кијеву од 25. до 28. октобра поглавара Српске Цркве у Југославији, Патријарха Викентија и његових сарадника“,“²⁰ а исти нацрт плана упућен је Савету за односе са Руском Православном Црквом.

4. Састав српске делегације

Сви чланови српске делегације 1956. године били су први пут у СССР-у, али и у Кијеву.

Састав делегације био је веома репрезентативан. Са Патријархом Викентијем стигли су: Митрополит дабробосански Нектарије, епископи шумадијски Валеријан, банатски Висарион и браничевски Хризостом. Протојереји: Милан Смиљанић (председник *Савеза удружења православних свештеника Југославије*) из Београда, Петар Капичић из Лесковца, Тихомир Поповић, Виталије Тарасјев (старешина Руске цркве у Београду), Нестор Поповски, протођакон Ђорђе Жунић (шеф кабинета Патријарха), као и лекар Патријарха г. Ненадић.²¹

Занимљив је и податак да је у СССР, поред представника Српске Православне Цркве, стигао и Милоје Дилпарић,²² као секретар Комисије за верска питања Савезног извршног већа ФНРЈ, односно тела које је имало своју историју развоја у Југославији.²³ Комисија је била директ-

¹⁹ ЦГАВО Украйны. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 145. Л. 75.

²⁰ ЦГАВО Украйны. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 145. Л. 55.

²¹ ЦГАВО Украйны. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 145. Л. 59–61.

²² У обавештајним документима КГБ-а СССР-а презиме је уписано као „Дилпарић“, али у неким српским изворима је представљен као „Дипларић“.

²³ У различитим периодима назив овог тела се мењао, али је у њему било и доста кадровских промена. Ово одељење, као установа, формирано је новембра 1942. године у Бихаћу на састанку партизанског сабора — антифашистичког скупа за народно ослобођење Југославије. Прва именовања чланова верске комисије извршена су тек 1949. године, а за председника је постављен Милоје Дилпарић. Главни задатак комисије био је да прати правилно спровођење усвојених протокола у односима између државе и Цркве. Комисија се бавила израдом протокола и организацијом сарадње између различитих верских организација. У дужности је спадало и да се бави питањем заштите црквене имовине, несметаног одржавања верских обреда и манифестација, регулисања војних дужности ученика богословије и теолога, распоређивања војног свештенства и расподеле новчаних прилога Српској Православној Цркви. Сви запослени у Комисији били су чланови Комунистичке партије. У првом именовању међу члановима није било

но одговорна председавајућем Савета министара Јосипу Брозу Титу.²⁴ У суштини, ова Комисија је била у истој мери специјализовано тело одговорно за „црквену линију“ као и Савет за односе са Руском Православном Црквом у СССР-у.

Као што је већ поменуто, делегацију СПЦ је предводио Патријарх Викентије. Ово је била прва званична посета Патријарха српског СССР-у у послератном периоду. Уједно је за Патријарха Викентија²⁵ то била и прва лична посета Совјетском Савезу.

Посебно достигнуће Патријарха Викентија је обнављање братских односа са Помесним Православним Црквама. Као Патријарх примио је у Београду од 11. октобра до 29. октобра 1957. године делегацију Руске Православне Цркве. Патријарх московски и целе Русије Алексije I (Симански) тада је допутовао у узвратну посету, у пратњи 11 чланова делегације. Уопште узевши, Патријарх Викентије је био присталица добрих односа са Руском Православном Црквом.

свештеника. Комисија је сарађивала са председником Републике, Ресором државне безбедности, ЦК КПЈ, Министарством спољних послова и Министарством унутрашњих послова путем преписке, порука, размена информација, заједничких састанака. Државна комисија за верска питања променила је назив 26. јуна 1953. године у „Савезна комисија за верска питања“. Истовремено је промењен и њен састав. Добривоје Радосављевић је постао њен председник, а Милоје Дилпарић је остао на месту секретара. Савезна комисија за верска питања променила је адресу 1954. године. Са старе у Француској улици 31, преселила се у комору Савезног извршног већа. Састанци Савезне комисије за верска питања одржавала су се једном месечно.

²⁴ Види: Младен Пантич, „История Сербской Православной Церкви при Патриархах Гаврииле и Викентии (1945–1958.гг.)“ (Дипломная работа, Киев: Киевская духовная академия, 2008), 56, 57, 62, 63.

²⁵ Пантич, „История Сербской Православной Церкви при Патриархах Гаврииле и Викентии (1945–1958.гг.)“, 29–30. Викентије, Патријарх српски (Проданов Витомир, 1890–1958). Изабран је за патријарха српског 1. јула 1950. године. Реконструкција његовог живота и делатности у својству поглавара Српске Православне Цркве у периоду 1950–58. године није нимало лак задатак из више разлога. Почеле су репресије комунистичке власти против Српске Цркве, посебно после смрти Патријарха Гаврила 1950. године. Патријарха су посетили многи високи гости. Све разговоре са странцима у Патријаршији у Београду контролисала је Савезничка комисија за верска питања. Директан начин контроле била је организација састанака које је припремала комисија. Други начин контроле били су записи разговора са људима који су били при власти. Комунистичке власти су на све могуће начине утицале на Патријарха да би испунио њихове захтеве. Када се решавао проблем тзв. Македонске цркве, одговарао је надлежнима да ће „све испунити“, али је стално одлагао решавање овог веома компликованог питања.

5. Програм посете српске делегације Кијеву под окриљем обавештајне контроле

Организатори су указали велику пажњу црквеној делегацији. У Москви су били примљени од стране Патријарха Алексија I и шефа владе СССР М. О. Булгањина.²⁶

Делегација Српске Православне Цркве²⁷ боравила је 21 дан у Совјетском Савезу, 14 дана у Москви, 4 дана у Лењинграду и 3 дана у Кијеву.²⁸ Све у свему, гости су у посети били скоро читавих месец дана — од 5. октобра до 29. октобра 1956. године. Гости су у Кијев стигли 25. октобра у 12 часова возом из Лењинграда. Патријарх Викентије и чланови делегације били су смештени у хотелу „Интурист.“²⁹

У *духовно сродном трагу* делегација је имала веома садржајан тродневни програм. Како је Патријарх Викентије изјавио: „Кијев је нама, Србима, посебно драг, јер смо ми из Кијева више пута добијали подршку у најтежим животним тренуцима и искушењима због Православне вере.“³⁰

У Егзархату је делегацију дочекало велико мноштво свештенства. Патријаршијски егзарх Украјине (1944–1964) Митрополит кијевски Јован (Соколов) није био у Кијеву током посете српске делегације. Због болести очију био је на лечењу у Одеси, под надзором академика В. П. Филатова.³¹

У име Егзарха, пристигле госте на железничкој станици дочекао је игуман Кијево-печерске Лавре и намесник Кијевске епархије, Епископ перејаславско-хмелњички Нестор.³² Присутни су били и Архиепископ

²⁶ Саган, „Візити представників Сербської православної церкви в Україну у 50–80-ті роки ХХ століття“, 156.

²⁷ У документима и извештајима специјалних служби ова делегација је названа „духовна делегација Српске Православне Цркве у Југославији“.

²⁸ Саган, „Візити представників Сербської православної церкви в Україну у 50–80-ті роки ХХ століття“, 156.

²⁹ Хотел „Интурист“ био је најпрестижнији у Кијеву, јер су у њему одседали угледни страни гости, амбасадори, политичари и песници. Његово оригинално име било је „Ермитаж“. Песник Александар Блок, који је одсео у овом хотелу, назвао га је „мирном оазом у центру Кијева“.

³⁰ ЦГАВО України. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 145. Л. 65.

³¹ Академик В. П. Филатов је последњих година свог живота углавном примао посетиоце у свом стану. Управо у том периоду, тачније 30. октобра 1956. године, Филатов је умро од церебралног крварења у 82. години.

³² Владика Нестор (Туђај, 1900–1969) био је намесник Кијево-печерске лавре од 1953. до њеног затварања 1961. године. Владика Нестор је органима државне безбедности био познат као „Орлик“. Одлучно је бранио постојање Лавре и није се плашио да

дњепропетровски и запорошки Гурије,³³ Архиепископ черниговски и нижински Андреј, ректор Кијевске Духовне Семинарије протојереј Николај Концевич,³⁴ намесник лавре јеромонах Јефрем, јеромонах Генadiје, јереј Ф. Витвицки и службеник Московске Патријаршије В. В. Зајцев.³⁵

Са гостима су у Кијеву били: Архиепископ херсонски и одески Борис³⁶ (у пратњи личног секретара М. С. Мирошниченка), протојереј Михаил Зернов,³⁷ два преводиоца, а такође и Уткин Г. Т, члан Савета за односе са Руском Православном Црквом.

За госте је био предвиђен прилично нестандардан програм. За разлику од посета таквог нивоа, овог пута је било потребно да се обиђе више знаменитости, да се представи сам град и привредни објекти Кијева. Објашњење томе налазимо у личној белешци Г. С. Катуњина од 11. октобра, у којој се истиче да ће „у планираном програму за српску делегацију бити неопходно упознати Патријарха Викентија не само са Црквом, већ и са животом и деловањем совјетске партије.“³⁸

Представници српске делегације изјавили су жељу да виде достигнућа Совјетског Савеза. Стога су се обратили Г. Г. Карпову³⁹ са сле-

уђе у отворени сукоб са властима. Био је позиван на саслушања о разним „инцидентима“ у манастиру и више пута је водио оштре разговоре у апарату овлашћеног Савета за односе са Руском Православном Црквом у Украјинској ССР. Био је подвргнут скривеној контроли обавештајних и оперативно-техничких средстава КГБ-а.

³³ Световно Вјачеслав Михајлович Јегоров (1891–1965), почев од 1955. Архиепископ дњепропетровски и запорошки. Променивши више катедри, упокојио се као митрополит симферополски и кримски, при чему је био противник екуменизма и западног утицаја на Руску Цркву.

³⁴ Протопрезвитер Николај Концевич је, током периода од 11. септембра 1954. до 24. јуна 1957. године, био ректор Кијевске семинарије, која се у то време налазила у стилобату Светоандрејске цркве у Кијеву.

³⁵ ЦГАВО Украйны. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 145. Л. 61–62.

³⁶ Архиепископ Борис (Вик, 1906–1965), почев од априла 1956. године Митрополит херсонски и одески, са привременом управом Ворошиловградске (сада Луганске) епархије и очувањем овлашћења егзарха Северне и Јужне Америке. Више пута је учествовао, пратио госте и радио на организовању посета црквених делегација. Године 1960. пратио је Патријарха Алексија I на путовању у Грузију и Јерменију. Средином 1950-их био је редовни учесник међународних конференција за очување мира.

³⁷ Протојереј Михаил Зернов (1911–1987) обављао је разне функције у Московској Патријаршији и био старешина више московских храмова. Дана 6. августа 1961. године хиротонисан је за Епископа подољског, викара Московске епархије. Године 1956. био је члан Економске управе Московске Патријаршије. Истовремено је вршио службу и намесника подворја. Често је бивао у Кијеву поводом посета претходно истакнутог значаја.

³⁸ ОГА СБУ. Ф. 2. Д. 2847. Л. 201.

³⁹ Георгије Григорјевич Карпов, совјетски државник и генерал-мајор НКГБ (1945). У раздобљу од септембра 1943. до фебруара 1960. био је председник Савета за односе са Руском Православном Црквом.

дећом молбом: „И код нас има много цркава; стога бисмо желели да видимо 1–2 фабрике у Лењинграду, Кијеву и Москви, болнице и дечије установе, пољопривреду и вашу културу.“ Приликом узвратне посете обећали су да ће московском Патријарху показати хидроелектрану, бродоградилиште и 5–6 фабрика.⁴⁰

У складу са постављеним циљевима, већ на сам дан доласка у Кијев гостима је омогућена посета вртићу фабрике „Арсенал“, а уз то је био организован и обилазак зграда Савета министара и Врховног Савета Украјине, као и споменика генералу Ватутину. У вртићу су гости у пратњи директора обишли све просторије.

У документима безбедносних служби стоји да су се „гости дивили и чудили чистоћи и уређености вртића, што су видели као изузетну бригу о деци и њиховом васпитању.“⁴¹

У сачуваном „Агентовом извештају“ извора „Кардинал“⁴² забележено је следеће: „Ова лепа двоспратна зграда, простране, светле собе, беспрекорна чистоћа и намештај оставили су веома добар утисак на Патријарха“. На самом крају овог „извештаја“ стоји да је „овај материјал достављен (у УКГБ-у) на иницијативу агента због чињенице да је био међу представницима кијевског свештенства за дочек и пратњу гостију из Југославије“. Извор наводи да је он „континуирано пратио чланове српске делегације и покушавао да започне разговор како би проучио расположење српског свештенства“. Сачувани су „извештаји“ и „транскрипти разговора“ које је саставио 30. октобра 1956. године, а које је послао преко капетана Хоркова (заменика начелника 4. одељења УКГБ у Кијевској области) другу В. П. Сухоњину.

Како је приметио агент „Федулин“, гости су након виђеног оставили белешку у књизи посетилаца у којој је и сам Патријарх написао: „Данас смо имали велико задовољство да посетимо вртић фабрике ‘Арсенал’. Изражавамо велику радост због чињенице да имамо прилику да својим очима видимо колико се у Совјетском Савезу води рачуна о деци. Деца су будућност народа.“⁴³

Истог дана делегација је посетила Кијево-Печерску лавру. Ту је

⁴⁰ Н. Пивоваров, „Кого приглашали в СССР и кого отправляли за границу по религиозной линии (1943–1985)“, *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, Том 35, № 1 (2017): 198, <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-1-185-215> / <https://elibrary.ru/item.asp?id=29060854>.

⁴¹ ЦГАВО Украйны. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 145. Л. 62.

⁴² „Кардинал“ је био пређутни помоћник ресора државне безбедности у верској смислу, и као такав пружао је услуге КГБ-у, продирао у окружење свештенства и верника. Његов пример је један од ретких, јер је регрутован из редова православних верника, међу којима је уживао велики ауторитет.

⁴³ ОГА СБУ. Ф. 2. Д. 2847. Л. 204.

госте дочекао и извор УКГБ-а. Српско свештенство, како се наводи у документу, „узето је под надзор“. Руководио је незванични агент-сарадник „Надежда“.⁴⁴ Они су веома пажљиво пратили, фиксирани су готово сваки гест и реч Патријарха српског и гостију.

Током овог периода, Лавра, у коју су често залазили страни гости, имала је своје квалификоване агенте. „Материјали КГБ-а препуни су бројних обавештајних извештаја о разговорима обичних ходочасника, посетилаца и богослова са тајним помоћницима државне безбедности. По плану обавештајно-оперативног рада за 1956. годину 6. одељења 4. одсека УКГБ предвиђено је пребацивање у Кијево-печерску лавру монаха — повереника КГБ „Горски“, „Михаљук“ и „Михајлов“ из Западне Украјине, да се изврши нова регрутација међу браћом како би се осигурало да „наши поверљиви агенти буду постављени као чувари и водичи у пећинама“.⁴⁵

Осим тога, органи државне безбедности успоставили су сарадњу са провереним епископима Украјинског Егзархата. Најпознатији 1950-их година: „Орлик“, „Вернов“, „Варнава“, „Николајев“, „Панченко“, „Каменски“, „Твјорди“, „Прогресист“, „Непомњашчи“ и др. Ипак, учинак у овој области је ниско оцењен. За ову област регрутације био је лично одговоран пуковник В. П. Сухоњин.⁴⁶

У Лаври су делегацију СПЦ дочекали Епископ Нестор, архимандрит Сава, јеромонаси: Јефрем, као намесник манастира, Венијамин, Јосиф и Пафнутије. После дочека, намесник је госте повео до Блиских пећина. У манастиру је Патријарху уручена икона Успења Богородице.⁴⁷

О посети Кијево-печерске лавре агент „Надежда“ је написала следеће: „Дана 25. октобра у 16 часова Патријарх српски посетио је Кијево-печерски манастир, којег је дочекало сво братство Лавре. Патри-

⁴⁴ Овај обавештајац је био један од главних у надзору верских делегација и радио је углавном у Лаври. Његова „обавештајна потврда“ била је, још пре одласка Срба, почев од 27. октобра. О свему што се дешавало обавестио је старијег поручника и детектива 4. (антирелигијског) одељења КГБ-а при Савету министара Украјинске ССР у Кијевској области — Долженка, који је копију извештаја послао 5. одељењу, 4. одсека КГБ под Саветом министара Украјинске ССР.

⁴⁵ Д. В. Веденеев, «Киево-Печерская Лавра под надзором чекистов. 1920-е — конец 1950-х годов» / Портал Православная жизнь // Электронный ресурс. URL: <https://pravlife.org/ru/content/kievo-pecherskaya-lavra-pod-nadzorom-chekistov-1920-e-konec-1950-h-godov> (дата обраћања 26.10.2021).

⁴⁶ Документи СБУ садрже „Оперативне податке о резултатима рада црквењака и секташа у републици за 1956–1960“, које је пуковник В. П. Сухоњин јануара 1960. године послао Управи КГБ-а. У овој „референци“ Сухоњин наводи следећу статистику: „1. Године 1956. затворено је 17 парохија у Украјинском Егзархату. 2. У Украјини је 1956. године ухапшено 45 људи из редова свештеника“.

⁴⁷ ЦГАВО Украины. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 145. Л. 63.

јарх је скоро све изљубио, а затим ушао у цркву, где су му отпевали „Многаја лета...” Целу процесију су фотографисали совјетски и страни дописници. У пећинама су остали око пола сата, а онда их је у свој конак примио Владика Нестор, код којег је Патријарх такође био пола сата. У 16 часова и 50 минута Патријарх се опростио од братије манастира и у пратњи Нестора и Јефрема кренуо у град. Наш извор није забележио сумњиве контакте између монаха, као ни ходочасника са гостима из пратње Патријарха. На све наведено, извор је скренуо пажњу да иако је на територији Лавре био мали број ходочасника, а углавном су на дочеку били монаси, сусрет је био веома свечаног карактера. Сви су прилазили Патријарху за благослов и падали на колена. Све ово су фотографисали новинари. Посета Лавре протекла је без проблема.⁴⁸

Након Лавре, делегација је наставила обилазак знаменитости града. „На Асколдовом гробу, међу херојима Великог отаџбинског рата који су ту сахрањени, био је и Херој Совјетског Савеза, генерал-мајор Србин по националности. Над његовим гробом делегација је стала и приклонила главе, задржала се неко време. Све гробнице су веома очуване“, записао је „Кардинал“.

Истог дана, у филмском студију гостима су приказани филмови „Співа Україна“ и „300 років тому“ (Богдан Хмељницьки).

Овај догађај је детаљно описао агент „Кардинал“ који био очевидац у својству пратилаца делегације. „У 18:30 гости су погледали два филма. Величанствени у свом наступу, донекле су шокирали госте својом игром и певањем. То је било видљиво из опаске протојереја Виталија Тарасјева како су се Патријарх и неки од старијих чланова делегације у појединим деловима филма, када су се певале песме и била општа играшка, осећали нелагодно. Али се зато свима допао прелепо приказан „Богдан Хмељницьки.“⁴⁹

Приликом организовања оваквих посета посебна пажња је била посвећена приказивању совјетских колхоза. Такве посете су пажљиво припремане унапред. У Кијевском региону обично су организовали екскурзије на колхозе у селима Требухов и Гоголево, Броварског округа.

Дана 26. октобра, још од самог јутра, госте је у својој канцеларији дочекао председник колхоза у селу Гоголево. Гостима је дат извештај о колхозу, о животу задругара, о њиховим условима рада и о систему надокнаде за њихов рад итд. „После извештаја поједини чланови делегације су постављали питања. Највише их је било од стране протојереја Милана Смиљанића (члан Народне скупштине и бившег министра

⁴⁸ ОГА СБУ. Ф. 2. Д. 2847. Л. 211.

⁴⁹ ОГА СБУ. Ф. 2. Д. 2847. Л. 216.

пољопривреде), као и од лекара Ненадића. Потом је гостима приказана штала за стоку, господарски објекти и штала за краве. Председник колхоза дао је исцрпне одговоре на сва питања гостију, а све то је у потпуности задовољило чланове делегације и оставило добар утисак,⁵⁰ пише „Кардинал“.

Тако је после ове посете протојереј Милан рекао да су „у поређењу са оним што је видео, њихове задруге мале, 50–100 домаћинстава, 100–200 хектара земље, а и да су се многе распале.“⁵¹

Циљ оваквих посета био је да се демонстрира величина Совјетског Савеза, животни стандард народа, као и добар однос државне власти према свештенству. Али чланови делегације нису увек веровали само таквим припремљеним и планираним посетама. Пример томе је и следећа белешка обавештајаца: „Када је делегација напустила двориште колхоза, онда су, након вожње 200–300 метара кроз село, Смиљанић, Тарасјев и још двојица чланова делегације зауставили свој аутомобил у близини једног дворишта и ушли у кућу сељана. Кућа је неприметна, покривена сламом. У кући су затекли само домаћицу. Тада је Тарасјев рекао да смо очекивали прљавштину и сиромаштво, али се испоставило да је кућа двособна и има добро опремљену кухињу, радио и све је било чисто“.⁵²

Осим безбедносног надзора за члановима делегације, служба безбедности помно је мотрила и на свештенство Егзархата. Тако је сеоски свештеник постао оптужени у предмету контроле и надзора. По изласку из задруге гости су посетили локалну цркву која је „на госте оставила добар утисак“. Понашање свештеника је било забележено у дописима, извор је описао да је „свештеник ове цркве оставио лош утисак, према речима Епископа черниговског Андреја, био је уплашен, збуњен, све је побркао и био јадан.“⁵³

Делегација је у 14:30 часова била на пријему у седишту Егзархата.⁵⁴ На трпези су, у име Митрополита Јована, госте из Југославије са чекали Архиепископ одески Борис (Вик) и Епископ Нестор.

За трпезом су били присутни чланови Савета за односе са Руском Православном Црквом — Г. Т. Уткин и Г. С. Катуњин. Присуствовао је и члан српске делегације Милоје Дилпарић, секретар Комисије за верска питања Савезног извршног већа ФНРЈ. Поред међусобне размене

⁵⁰ ОГА СБУ. Ф. 2. Д. 2847. Л. 216.

⁵¹ ОГА СБУ. Ф. 2. Д. 2847. Л. 217.

⁵² ОГА СБУ. Ф. 2. Д. 2847. Л. 217.

⁵³ ОГА СБУ. Ф. 2. Д. 2847. Л. 217.

⁵⁴ По доласку у Кијев са колхоза, делегација је одбила, према плану, да посети Шевченков музеј, али је желела да се одмори.

телеграма између патријараха Алексија⁵⁵ и Викентија, како је писао протојереј Василиј Јурченко, „за време трпезе водио се срдчан братски разговор уз међусобно обраћање и размену здравица.“

Посебна пажња у материјалима безбедносних служби посвећена је подужем говору Поглавара Српске Цркве. Цео говор је у „обавештајном извештају“ забележио „Федулин“.⁵⁶

Патријарх је нарочито истакао следеће: „Посетили смо три главна центра Совјетског Савеза: Москву, Лењинград и Кијев. Свуда су нас срдечно дочекали и тешко је рећи где је било боље. Али желим да напоменем да је Кијев посебно драг нама Србима, јер смо од Кијева добили помоћ и моралну подршку у најтежем тренутку наше историје, када нам је претила опасност однорођивања и када су непријатељи православлa хтели да нас отргну од наше православне вере. Стога смо се 1721. године обратили Светом Синоду за помоћ и он задужи Кијев, као нашег најближег суседа, да нам помогне, а он нам је послао помоћ у лицу учитеља: Максима Суворова и других који су са собом донели богослужбене књиге и другу литературу, отварао школе и бавио се образовањем народа. А најважније је да смо уз помоћ Кијева сачували православље. У историји није било ниједног догађаја да Руси и Срби нису деловали заједно. Руски народ никада није оставио Србију на цедилу. Тако је било и током првог, а посебно током Другог светског рата, када су се Руси и Срби супротставили заједничком непријатељу. Срећни смо што имамо прилику да видимо сва културна достигнућа Совјетског Савеза. Захваљујемо не само Патријарху московском Алексију и Митрополиту украјинском егзарху Јовану, већ и руководству СССР-а, као и представнику власти у Украјини Г. С. Катуњину.⁵⁷

Током посета оваквог типа често долази до размене поклона. У седишту Егзархата Патријарх је на поклон добио „драгоцену панагију од Митрополита Јована“, коју је уручио Владика Нестор. Такође, „сваком члану делегације уручени су упаковани поклони — (али не знам шта тачно),“⁵⁸ пише „Кардинал“.

Вредност поклона зависила је од „вредности“ госта. Тако је Председништво ЦК КПСС одлучило да М. Дилпарићу, секретару Комисије

⁵⁵ Патријарх Алексије I је у телеграму поздравио Патријарха Викентија поводом његовог успешног доласка у Кијев.

⁵⁶ Усвојен од капетана Калашњикова 1. новембра 1956. године, „обавештајни извештај“ извора „Федулина“, у круговима КГБ-а, био је један од најузорнијих и најсавређајнијих у односу на посету српске делегације. Катуњин је наредио да се поменути извештај пошаље у Москву.

⁵⁷ ОГА СБУ. Ф. 2. Д. 2847. Л. 205–206.

⁵⁸ ОГА СБУ. Ф. 2. Д. 2847. Л. 217.

за верска питања Југославије, и члановима његове породице буду уручени поклони до 2 хиљаде рубаља уз образложење „узимајући у обзир посебну природу односа са Југославијом“, док је Патријарх Викентије, који је формално предводио југословенску делегацију, добио „само“ златну панагију.⁵⁹

Увече је протојереј Николај Концевич, ректор Кијевске духовне семинарије, дочекао госте у Цркви Светог Андреја и семинарији. Патријарх је у храму на доле рекао да смо „видевши споменик светом кнезу Владимиру још једном били уверени да ће руски народ заувек сачувати веру православну. А ми Срби, ваша браћа по вери, крви и језику, молимо се Господу да учврсти пријатељство руског народа и народа Југославије.“⁶⁰

Затим је делегација посетила Покровски женски манастир, где је био уприличен срдчан пријем и екскурзија. У храму је госте заједно са монахињом Ефросинијом дочекао и протојереј Сергије Атонски,⁶¹ који је у то време служио у манастиру. Патријарх је у манастиру рекао да су „руски женски манастири посебно драги Србима и значајни, пошто је сестринство руског женског манастира, током боравка у Србији, помогло обнову женских манастира у Србији.“

„Срби су дан привели крају вечерњим обиласком Кијева, на путу до хотела“,⁶² пише у свом извештају протојереј Василиј Јурченко.

Дана 27. октобра гостима је приказана Кијевска фабрика одеће названа у част Розе Луксембург. Како су пренели „агенти“, „гости су постављали многа питања, питали одакле фабрици сировине за производњу, јер су очигледно мислили да их набављају из иностранства. Али добили су одговор да се све прави од домаћих сировина. Речено им је да у Кијеву постоје две такве фабрике, а у Украјини око 40 таквих фабрика. Срби су били изненађени чистоћом радионица, редом и величином фабрике, рекли су да су тако нешто видели први пут у животу.“⁶³

Суботње поподне настављено је екскурзијом до Храма Свете Софије и Цркве Светог Владимира, где је екскурзију водио о. Николај Скоропостижни. На предлог Г. С. Катунинија, после ручка до вечерње службе, гости су посетили Извршни комитет Кијевског градског већа радничких депутата. Овде их је примио председник Градског већа Давидов.⁶⁴

⁵⁹ Пивоваров, „Кого пригласили в СССР и кого отправляли за границу по религиозной линии (1943–1985)“, 198.

⁶⁰ ЦГАВО Украины. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 145. Л. 67.

⁶¹ Прот. Сергей Афонский (1889–1963) — ректор Кијевске духовне семинарије 1947–1949. г.

⁶² ЦГАВО Украины. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 145. Л. 67.

⁶³ ОГА СБУ. Ф. 2. Д. 2847. Л. 207.

⁶⁴ ЦГАВО Украины. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 145. Л. 68.

У 18 часова Патријарх Викентије и сво свештенство делегације по-молили су се на свеноћном бденију у Саборном храму Светог Влади-мира. Саслуживали су им епископи Украјинског Егзархата, свештен-ство које их је пратило из Лењинграда, као и свештенство овог храма. На дочеку је Патријарху у име Егзарха свечано уручена икона Светог кнеза Владимира. Литију и Полијелеј предводио је српски Патријарх. На полијелеју „одржао је беседу верницима о сродству руског и срп-ског народа.“⁶⁵ У недељу, 28. октобра, свечану Литургију у Саборном храму служио је поглавар Српске Цркве.

Извор „Кардинал“, који је присуствовао вечерњој служби, рекао је да је „храм био препун верника. Непријатан утисак оставило је то што су на неколико места у храму били постављени снажни рефлектори за кинофилмове, који су понекад усмеравали своје зраке на свештен-ство и заслепљивали их. Фотографи су, у свечаним тренуцима службе, излазили са својим фотоапаратима, што је одвлачило пажњу верника. Неки од ових последњих су са огорчењем говорили — ово више није црква, већ биоскоп.“⁶⁶

После Литургије, у један сат по подне, са Кијевске главне желе-зничке станице делегација је отпутовала возом за отаџбину. Патријарх Викентије се на одласку захвалио Патријарху Алексију, Митрополиту Јовану и другим епископима на топлом пријему. Такође је „замолио све учеснике да посете Југославију и Патријаршију у Београду и њега лично“, ⁶⁷ пише протојереј Василиј Јурченко.

Гости су били испраћени до границе, односно до града Чопа. Овај задатак био је поверен Архиепископу херсонском и одеском Борису и протојереју Михаилу Зернову. Са њима су били и представници Савета — Катунин Г. С. и Уткин Г. Т.

У бази обавештајних докумената у вези са посетом српске делега-ције, извештај агента „Федулин“ сматран је најмеродавнијим. Крај по-сете је описао следећим речима: „Није било посебних сусрета гостију са странцима. Само је настојатељ Руске цркве у Београду, протојереј Виталиј Тарасјев, 26. октобра, у пратњи јереја Ф. Витвицког, отишао у улицу Левандовског бр. 8, стан 11, надајући се да ће тамо пронаћи свог брата, али никога нису нашли ...“⁶⁸

⁶⁵ ЦГАВО Украйны. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 145. Л. 68–69.

⁶⁶ ОГА СБУ. Ф. 2. Д. 2847. Л. 218.

⁶⁷ ЦГАВО Украйны. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 145. Л. 70.

⁶⁸ ОГА СБУ. Ф. 2. Д. 2847. Л. 209.

Посебни надзор протојереја Виталија⁶⁹ био је и од стране „спољашних запажања“. Резултат надзора „Кардинал“ је саопштио 4. одсеку УКГБ-а Кијевске области. Тамо стоји да „28. октобра „Кардинал“ није био на служби у Владимирском храму, као и да није испраћао делегацију из Кијева. Уместо тога водио се разговор са чланом делегације, о. Виталијем Тарасјевим.“⁷⁰ Заинтересованост агената за Тарасјева била је условљена тиме што је он добро познавао руски језик и могао да прича о реалном стању и односу према руским емигрантима у Београду. Рекао је да му је отац 1920. године са породицом емигрирао у Србију, те да је тада имао 18 година. У Београду је завршио Богословију и постао свештеник. Од 1920. до 1941. године, како је рекао Тарасјев: „Однос према емигрантима је био веома добар, имали смо сва права и привилегије, тако је било и пре доласка Тита, који се растао са Совјетским Савезом.“⁷¹ У то време, према Тарасјеву, дошло је до „свађе“ (грађанског сукоба у Југославији између четника и партизана комуниста на челу са Титом), након чега је „Тито издао наређење да сви Руси напусте Југославију.“ У поменуто доба, Тарасјев је успео да остане. „На питање да ли би желео да се пресели у Русију, Тарасјев је рекао да тамо има породицу која је завршила српске школе, већ се скрасила и сада не размишља о повратку, иако би волео, јер је сам родом из Јекатеринославске губерније.“⁷²

У безбедносној служби се сматрало да је „врхунац успешног рада“ са страним делегацијама било то да чланови делегације стекну „чврсте утиске о слободи Православне Цркве у совјетској држави“. Такве изјаве од истог свештеника Виталија снимили су агенти. У разговору је рекао: „Све што су видели и чули у Совјетском Савезу оставило је веома велики, пријатан утисак, посебно црквени живот. Нама су говорили да како би било којој делегацији показали да у Русији људи иду у цркву, полиција насилно тера људе у цркву, а сада смо видели да то нема везе са истином.“⁷³

⁶⁹ Протојереј Виталиј Тарасјев, истакнута личност у руској емиграцији, био је од 1950. до 1974. године настојатељ Светотројичког храма Подворја Руске Православне Цркве у Београду. Ову цркву су 1924. године подигли белогардејци емигранти, а од 1946. године храм добија статус Подворја. Наследник службе постао је син оца Виталија Василије, а од 1998. године настојатељ је протојереј Виталије Тарасјев, унук првог настојатеља храма. Парохијску заједницу чинили су углавном руски емигранти. Године 1957. Патријарх московски Алексије I посетио је ово Подворје, где је служио божанствену Литургију.

⁷⁰ ОГА СБУ. Ф. 2. Д. 2847. Л. 218.

⁷¹ ОГА СБУ. Ф. 2. Д. 2847. Л. 218.

⁷² ОГА СБУ. Ф. 2. Д. 2847. Л. 218.

⁷³ ОГА СБУ. Ф. 2. Д. 2847. Л. 219.

У појединим обавештајним белешкама наглашено је да су „чланови делегације у Кијеву купили радио апарате, машине за прање веша, усисиваче, фотоапарате, итд.“. Према њиховим речима, код њих су ове ствари биле веома скупе, јер се све увозе из Америке, Енглеске и других земаља. Гости су се жалили да немају богослужбене књиге и да немају где да их штампају, јер су све штампарије национализоване, а папира није било.⁷⁴

Занимљиво је да су агенти КГБ-а чак описали и изглед српског свештенства: „Добро су обучени и сви носе веома лепе, скупе, златне крстове.“⁷⁵ Како се касније испоставило, Патријарх Алексије је у Москви „свим свештеницима дао позлаћене крстове, а епископима панагије“. У извештају се такође наводи: „Њихови свештеници не носе крстове, већ се само у старости свештеник награђује крстом. Али свештенство у Југославији прима државну пензију.“⁷⁶

6. Разговор чланова Савета за односе са Руском Православном Црквом са Милојем Дилпарићем

У Кијеву је представник владе ФНРЈ М. Дилпарић имао састанак са украјинским званичницима, где је говорио о принципима државног регулисања верских питања у Југославији.⁷⁷

Своју шансу нису пропустили ни органи СССР који надзиру Цркву. За припаднике КГБ-а и чланове Савета ову посету одликовала је и размена искустава у раду на „црквеној линији“. Тако је један члан српске делегације постао предмет интереса безбедносних служби.

Са Милојем Дилпарићем „одржан је разговор у седишту Савета, ради размене искустава, током боравка делегације у Москви.“⁷⁸ Копију транскрипта овог разговора Уткин је предао и кијевском огранку Савета за односе са Руском Православном Црквом.

Значај и потребу за оваквим разговором Уткин је описао на следећи начин: „Функције и задаци Комисије за верска питања Савезног извршног већа ФНРЈ готово су идентични са програмом Савета за од-

⁷⁴ ОГА СБУ. Ф. 2. Д. 2847. Л. 219.

⁷⁵ ОГА СБУ. Ф. 2. Д. 2847. Л. 219.

⁷⁶ ОГА СБУ. Ф. 2. Д. 2847. Л. 219.

⁷⁷ Саган, „Візити представників Сербської православної церкви в Україну у 50–80-ті роки ХХ століття“, 157.

⁷⁸ ЦГАВО України. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 145. Л. 77.

носе са Руском Православном Црквом.⁷⁹ Заједно са Георгијем Карповом, у разговору су учествовали Г. Т. Уткин, И. И. Иванов, И. М. Репин (извршни секретар Карпова), Спиридонов и др. Сваки од ових чланова је поставио по неколико питања госту из Југославије. Дилпарић је говорио о томе како комисија ради. Према његовим речима, главни задатак комисије био је решавање суштинских питања у односима Цркве и државе. Иако су ову комисију сачињавали комунисти, она није била антирелигиозни, већ државни орган. Анализирајући транскрипт разговора, јасно је да су чланови Савета од свог „српског саговорника“ сазнали доста информација. Посебно интересовање изазвао је живот Православне Цркве у Југославији и однос према држави. Гост је говорио, почев од 1945. године, о свим етапама односа државе и Цркве, о слободи савести свих грађана, о одвајању Цркве од државе и забрани злоупотребе Цркве у политичке сврхе.

Дилпарић је доста причао и о римокатолицима у Југославији. Према његовим речима: „[Римо]Католици су после народне револуције, из политичких разлога, остали у потпуно непријатељском положају према држави. Православни су били приморавани да приме католичку веру, уништено је 250 православних цркава и убијено много свештеника. Све ово је углавном подржао Ватикан.“⁸⁰

Посебну пажњу чланови Савета посветили су „Савезу удружења православних свештеника Југославије“. Рад овог црквеног тела био је веома плодотворан. Истакнуто је да је „на челу ове организације протојереј Милан Смиљанић. Око 90% православних свештеника у Југославији су чланови овог савеза. У Југославији 1956. године постоје 23 православне епархије, свака епархија има своје организације свештеника који су део централне заједнице. Савез се бави конкретним питањима. На пример: опорезивање свештеника, социјална помоћ свештеника, коришћење годишњег одмора, привилегије током путовања, итд.“⁸¹

Дилпарић је тврдио да је захваљујући томе „држава успела да обезбеди свештенике, они нису постали инструмент за политичке сврхе, већ су почели да решавају више питања. Поред тога, влада ФНРЈ је 1951. године донела уредбу о социјалном осигурању свештеника.“⁸²

На питање И. М. Репина: „Зашто Православна Црква добија од државе већу финансијску помоћ него други?“, Дилпарић је рекао да

⁷⁹ ЦГАВО Украины. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 145. Л. 78.

⁸⁰ ЦГАВО Украины. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 145. Л. 81.

⁸¹ ЦГАВО Украины. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 145. Л. 82.

⁸² ЦГАВО Украины. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 145. Л. 83–84.

„Православна Црква има веома мале приходе од верника“.⁸³ Током разговора добијени су статистички подаци о стању Српске Православне Цркве. Истакнуто је да Црква има један богословски факултет, на коме је 1956. године било 300 студената. Постоје две богословије, једна у Београду и једна у Приштини, са око 350 ученика. М. Дилпарић је рекао да „Римокатоличка Црква најбоље стоји по том питању. Имају 5 виших и 11 средњих богословских школа.“

Када је реч о верским објектима, статистика је била следећа. У извештају за 1956. годину у Југославији је било: „6300 римокатоличких цркава, 1850 — муслиманских џамија, 40 цркава Румунске Православне Цркве, 37 — словачких евангелистичких објеката, 18 — гркокатоличких цркава, 37 — баптистичких, 50 — јеврејских богомоља, 5 храмова Руске Православне Цркве; Српска Православна Црква је имала 3671 цркву.“⁸⁴

Члан Савета за односе са Руском Православном Црквом Г. Т. Уткин, састављајући транскрипт разговора, забележио је Дилпарићеву изјаву о међународној делатности СПЦ. Што се тиче спољне политике Цркве, гост је рекао да „у Југославији постоји екуменски проблем. Познато је да је реч о протестантској организацији, формираној 1948. године у Амстердаму, а да су 1948. године Руска и Српска Црква заузеле став да ова организација следи политичке циљеве. Од православних Цркава у раду организације учествују Грчка и Руска емигрантска, а неке цркве одржавају контакт без чланства. Једна од таквих је и Српска Црква, која не дозвољава мешање у своје послове. Али он сматра да је тренутно, у времену међународне сарадње, неопходно одржавати везе које служе интересима мира.“⁸⁵

Овај разговор о апарату Већа завршен је закључком секретара Комисије за верска питања Савезног извршног већа ФПРЈ М. Дилпарића: „Код нас су све цркве потпуно слободне, не мешамо се у њихове унутрашње ствари. Постоји контакт са свим верским организацијама, са некима бољи, али са онима као што је римокатоличка — лошији. Скоро сви проблеми су решени са православном црквом, исто са исламом и протестантима — нема проблема — они су лојални.“⁸⁶

Треба истаћи да је ова посета дала подстицај даљем развоју односа између Руске и Српске Православне Цркве. То потврђује и чињеница да је совјетска влада дозволила Савету за односе са Руском Православном Црквом „да да одобрење Московској Патријаршији на позитиван

⁸³ ЦГАВО Украйны. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 145. Л. 86.

⁸⁴ ЦГАВО Украйны. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 145. Л. 87.

⁸⁵ ЦГАВО Украйны. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 145. Л. 85.

⁸⁶ ЦГАВО Украйны. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 145. Л. 85.

одговор Патријарху Викентију, да на његов позив пошаље делегацију Руске Православне Цркве у Југославији.⁸⁷

О интересу власти за развој односа сведоче речи Г. Г. Карпова, који је писао Одељењу за међуцрквене односе Московске Патријаршије, да „би било пожељно да делегација буде значајна по саставу и да Патријарх и Митрополит Николај лично буду међу њима.“⁸⁸

У складу са тим, тачно годину дана касније, у октобру 1957. године, уследила је узвратна посета делегације Руске Православне Цркве Југославији, коју је предводио Патријарх Алексије I. За делегацију је приређен достојан пријем. „Патријарха Алексија и чланове руске делегације, у пратњи Патријарха Викентија, 28. октобра примио је председник ФПРЈ Јосип Броз Тито.“⁸⁹

Као што је већ поменуто, приликом одласка из Кијева, Патријарх Викентије је позвао украјинско свештенство да посети и Београд. Међутим, украјински свештеници нису могли да искористе овај позив, јер нико из Украјине није био укључен у делегацију Руске Православне Цркве 1957. године.⁹⁰

Протојереј Алексеј Остапов, који је био један од 11 чланова делегације, сумирао је посету овим речима: „Посета Југославији је успешно завршена. Исписана је нова славна страница у историји односа Руске и Српске Православне Цркве.“⁹¹

7. Резултати посете

Сумирајући горенаведено, могуће је извести следеће закључке:

1. У послератном периоду Московска Патријаршија је настојала да активно развија међународне контакте. У овом процесу Украјински

⁸⁷ Т. А. Чумаченко, „Совет по делам РПЦ и Московская Патриархия в решении внешнеполитических задач хрущевского руководства: 1953–1958 гг“, *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, Том 28, № 4 (2010): 109, <https://elibrary.ru/item.asp?id=18062268>.

⁸⁸ Чумаченко, „Совет по делам РПЦ и Московская Патриархия в решении внешнеполитических задач хрущевского руководства: 1953–1958 гг“, 109.

⁸⁹ „Пребывание делегации Русской Православной Церкви в Югославии“, *Журнал Московской Патриархии*, № 11 (1958): 69.

⁹⁰ Саган, „Визити представників Сербської православної церкви в Україну у 50–80-ті роки XX століття“, 157.

⁹¹ Алексей Остапов, „Визит Патриаршей делегации в Югославию в 1957 году“, *Церковь и время: Научно-богословский и церковно-общественный журнал*, № 1 (66) (2014) // Электронный ресурс. URL: <https://church-and-time.ru/1502> (дата обращения 28.10.2021).

Егзархат је у старту заузео значајно место. Украјину је посетио велики број страних делегација које су биле у посети СССР-у на позив Руске Православне Цркве.

2. Једна од таквих посета догодила се 1956. године. Делегација Српске Православне Цркве посетила је СССР на позив Московске Патријаршије. Делегацију је предводио Патријарх српски Викентије. Поред Москве и Лењинграда, делегација је три дана боравила и у Кијеву. У „блиском по духу граду“ Срби су имали садржајан програм. Посетили су: обданиште фабрике „Арсенал“, Кијевско-печерску лавру, Асколдов гроб, филмски студио, фарму у селу Гоголево, били на пријему на вечери у седишту Егзархата, Андрејевској цркви, Кијевској семинарији, посетили су споменик кнезу Владимиру, Покровски манастир, Кијевску фабрику одеће, Саборну цркву Свете Софије, Извршни комитет Кијевског градског савета радничких депутата и помолили се у Владимирском храму.

3. Анализирајући ову посету, потребно је узети у обзир да су овом нивоу односа између Цркава претходила и сложена послератна питања. Период од 1948. до 1953. године назван је у историографији периодом совјетско-југословенског сукоба. Дана 28. септембра 1949. године потпуно су прекинути билатерални односи СССР-а и Југославије. Дуги период прекида односа међу државама имао је много узрока и последица.

Период нормализације односа није био лак и трајао је неколико година. Најважнију улогу у овом процесу имала је Српска Православна Црква. Управо је посета Патријарха Викентија СССР-у у октобру 1956. године постала значајан догађај у успостављању односа између земаља. После дужег периода раздвојености и одсуства сарадње између држава, ову посету су југословенске власти сматрале значајним потезом ка политичком помирењу.

Дакле, „развијање контаката са Српском Црквом било је у интересу обе стране. Савет министара СССР и ЦК КПСС, Амбасада СССР у Југославији подржали су захтев Московске Патријаршије да се упути писмо Патријарху Викентију са позивом да посети Московску Патријаршију.“⁹²

4. Треба истаћи и рад совјетских безбедносних служби у надзору спољне „црквене линије“. Чланови УКГБ-а, односно 4. антирелигијски одсек, као и Савет за односе са Руском Православном Црквом, контролисали су сваку инострану посету. Све делегације или појединач-

⁹² Чумаченко, „Совет по делам РПЦ и Московская Патриархия в решении внешнеполитических задач хрущевского руководства: 1953–1958 гг“, 109.

не госте су обавезно надгледали представници безбедносних агенција и специјални агенти. Тајним службама је било важно да контролишу спољне односе Цркве, штавише, специјалне службе су се често биле умешане у ток посете страних гостију.

Тако је и долазак српске делегације у Кијев протекао под присмотром безбедносних служби. За потребе током посете, органи безбедности су ангажовали велики број сарадника. Међу чланове пратње убачени су агенти УКГБ-а, вођени разговори са члановима делегације, прислушкивање и прикривено праћење, док су у манастирима имали своје незваничне сараднике. Гости су свуда ишли у пратњи чланова Савета за односе са Руском Православном Црквом.

Као резултат посете, састављен је „пакет обавештајних докумената“ са детаљним описом пријема Срба у Кијеву.

Када је реч о српској делегацији, КГБ је поставио конкретне циљеве: да надгледа да пријем буде на достојном нивоу; да покаже достигнућа Совјетског Савеза; да убеди чланове гостујуће делегације у благодатност државе према Православној Цркви и слободи вероисповести; те да забележе изјаве и ставове у вези са оним што су видели у СССР.

Упркос томе што је контрола совјетских безбедносних служби учинила да такве посете не буду у потпуности слободне, у наше време то, пак, омогућава додатну историјску грађу за истраживање.

5. Што се тиче Украјинског Егзархата, из свега наведеног можемо закључити: а) Као део Московске Патријаршије, Егзархат је стекао своје искуство у спољној црквеној делатности; б) Однос Патријарха Викентија и чланова делегације према светињама, духовној традицији и култури древног Кијева очитовао се у њиховим личним изјавама и извештајима специјалних служби; и в) Веома корисну и значајну улогу у односима две Патријаршије имао је Украјински Егзархат. Штавише, без тог и таквог учешћа ни Московска Патријаршија, нити Савет за односе са Руском Православном Црквом, али ни КГБ СССР нису видели перспективу у развијању контаката са Српском и другим помесним православним Црквама.

Библиографија

Извори:

Архивска грађа

Центральный государственный архив высших органов власти и управления Украины (ЦГАВО Украины)

ЦГАВО Украины. Ф. 4648. Совет по делам религии при Министерстве по делам миграции и национальностей Украины и его предшественники. Оп. 1. Д. 145. Документы о приеме иностранных делегаций религиозными обществами, действующими на территории Украинской ССР / планы приема, списки делегаций, стенограммы бесед / за 1956 год.

Отраслевой государственный архив Службы безопасности Украины (ОГА СБУ) ОГА СБУ. Ф. 2. Управление борьбы с бандитизмом МВД, Управление 2-Н и 4-е Управление МГБ-КГБ УРСР. Д. 2847.

Литература:

Антоній, архієп. Лось-Анжелоскій и Южно-Калифорнійскій. *О положеніи церкви въ Советской Россіи и о духовной жизни русскаго народа. Докладъ Архіерейскому собору 1959 года Епископа Лосъ Анжелосскаго Антонія*. Jordanville (N. Y.): Holy Trinity Monastery, 1960.

Волокитина, Т. В., Г. П. Мурашко, А. Ф. Носкова, и Т. А. Покивайлова. *Москва и Восточная Европа. Становление политических режимов советского типа: 1949—1953: Очерки истории*. Москва: РОССПЭН, 2002.

Волокитина, Т., Г. Мурашко, и А. Носкова. *Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40–50-х годов XX век*. Москва: Российская политическая энциклопедия, Фонд Первого Президента России Б. Н. Ельцина, 2008.

К. В. Никифоров (отв. ред.), А. И. Филимонова, А. Л. Шемякин и др. *Югославия в XX веке: очерки политической истории*. Москва: Индрик, 2011.

Костин, А. А. „Восприятие Соединенными Штатами советско-югославских отношений в 1944—1948 гг.“. *Вестник Вятского государственного гуманитарного университета*, Т. 1, № 4 (2012): 65–71. <https://cyberleninka.ru/article/n/vospriyatie-soedinyonnyimi-shtatami-sovetsko-yugoslavskih-otnosheniy-v-1944-1948-gg>.

Пантич, Младен. „История Сербской Православной Церкви при Патриархах Гаврииле и Викентии (1945–1958.гг.)“. Дипломная работа, Киев: Киевская духовная академия, 2008.

Петрановић, Бранко. *Југославија на размеђу: 1945–1950*. Посебна издања, књ. 37 / Црногорска академија наука и умјетности — Одјељење друштвених наука, књ. 9. Подгорица: Црногорска академија наука и умјетности, 1998.

Пивоваров, Н. „Кого приглашали в СССР и кого отправляли за границу по религиозной линии (1943–1985)“. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, Том 35, № 1 (2017): 185–215. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-1-185-215>. <https://elibrary.ru/item.asp?id=29060854>.

„Пребывание делегации Русской Православной Церкви в Югославии“. *Журнал Московской Патриархии*, № 11 (1958).

Саган, Г. В. „Візити представників Сербської православної церкви в Україну у 50–80-ті роки XX століття“. *Українське релігієзнавство*, № 47 [26] (2008): 154–164. <http://dspace.nbuv.gov.ua/handle/123456789/15326>.

Саган, Г. В. „Роль украинских общественных организаций в восстановлении связей в сфере культуры между Украиной и Югославией (50-е — начало 70-х годов XX в.)“. *Социосфера: научно-методический методический и теоретический журнал*, № 1 / 2014 (2014): 103–105. <https://elibrary.ru/item.asp?id=21307149>.

Цыпин В. А. прот., *История Русской Церкви: 1917–1997*. Москва: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1997.

Чумаченко Т. А. *Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг.* Москва: АИРО-XX, 1999.

Чумаченко, Т. А. „Совет по делам РПЦ и Московская Патриархия в решении внешнеполитических задач хрущевского руководства: 1953–1958 гг.“. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, Том 28, № 4 (2010): 107–123. <https://elibrary.ru/item.asp?id=18062268>.

Шкаровский, М. В. *Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах*. Москва: Издательство Крутицкого подворья, Общество любителей церковной истории, 1999.

Интернет ресурси:

Веденеев, Д. В. „Киево-Печерская Лавра под надзором чекистов. 1920-е — конец 1950-х годов“ / Портал Православная жизнь // Электронный ресурс. URL: <https://pravlife.org/ru/content/kievo-pecherskaya-lavra-pod-nadzorom-chekistov-1920-e-koniec-1950-h-godov> (дата обращения 26.10.2021).

Остапов, Алексей. „Визит Патриаршей делегации в Югославию в 1957 году“. *Церковь и время: Научно-богословский и церковно-общественный журнал*, № 1 (66) (2014). // Электронный ресурс. URL: <https://church-and-time.ru/1502> (дата обращения 28.10.2021).

Примљено: 23. 2. 2022.
Исправљено: 10. 5. 2022.
Одобрено: 10. 5. 2022.

VISIT OF THE SERBIAN PATRIARCH VIKENTIJE TO KIEV IN 1956: BACKGROUND, CONTROL OF SPECIAL SERVICES, RESULTS

Vasiliy Shafar

Kiev Theological Academy, Kyiv, Ukraine

Summary: *In this paper, we will deal with the visit of the delegation of the Serbian Orthodox Church in Kiev in 1956 during the canonical visit to the Russian Orthodox Church. The significance of the visit of the delegation of the Serbian Church not only for inter-church relations, but also for the renewal of diplomatic relations between Yugoslavia and the Soviet Union will be analyzed. The state of the Orthodox Church in the USSR and Yugoslavia will be presented. Also, with the help of sources and notes of KGB agents on the visit of the Serbian Orthodox Church delegation to Kiev, it will be presented how the security services prepared and supervised that event.*

Key words: *Ukrainian Exarchate, Russian Orthodox Church, Serbian Orthodox Church, delegation, Kiev, KGB, Yugoslavia, USSR.*

УДК / UDC: 271.222(497.11)-722.53:929
Димитријевић С.(049.32)

Теолошки погледи / Theological Views
Година / Volume LV
Број / Issue 1/2022,
стр. / pp. 187–191.
DOI: <https://doi.org/10.46825/tv/2022-1-187-191>

Владислав Пузовић: *Пушовима српске црквене историје* — научно наслеђе њроше Стевана Димитријевића

Београд: Православни богословски факултет
Универзитета у Београду, 2021.

286 стр., факс.; 21 cm
ISBN 978–86–7405–247–1

Православни богословски факултет Универзитета у Београду је крајем 2021. године, поводом прославе стогодишњице постојања, а захваљујући аутору, ванредном професору др Владиславу Пузовићу, објавио монографију *Пушовима српске црквене историје: научно наслеђе њроше Стевана Димитријевића* — у спомен на првог декана овог факултета.

Монографија професора Владислава Пузовића подељена је у неколико сегмента: биографија Стевана Димитријевића је дата концизно и систематично, са истцањем најбитнијих догађаја из протиног живота, а затим је аутор — како и наводи у поднаслову — посебну пажњу посветио научном

раду првог декана Богословског факултета у Београду и систематично изложио у неколико поглавља: истраживање руско-српских односа; рад на хиландарској архивској грађи; затим писање целовите историје СПЦ; светосавски научни циклус; научни радови из новије српске црквене историје; истраживање црквених старина; документовање страдања српског свештенства у Првом светском рату; да би, на крају, аутор посебну пажњу посветио протиним етнографским белешкама, које до данас нису проучаване. Трећи део књиге је својеврсни епилог, односно оцена протиног рада у оквиру путева српске црквене историографије. Релевантност овој моно-

графији дају рецензије Стефана Тимофејевича Голубјева и Алексеја Афанасјевича Дмитријевског о кандидатској дисертацији Стевана Димитријевића, које су овом приликом — као историјски извор — први пут објављене у српској јавности. Поред овог доприноса, аутор је на крају публикације представио најважнију архивску документацију о Стевану Димитријевићу из Архива САНУ, односно из лично његове и заоставштине његових савременика и сатрудника.

Први декан Православног богословског факултета у Београду, Стеван Димитријевић рођен је у Алексинцу 1866. године. Богословију је завршио у Београду 1887. године, а десетак година касније и Духовну академију у Кијеву. После завршене Богословије три године је био учитељ у школама у Даросави, Ушћу и Липовцу, а 1890. године постављен је за вероучитеља у Нишкој гимназији. Митрополит Михаило Јовановић га је рукоположио за ђакона, а Епископ нишки Инокентије Павловић за свештеника. Како професор Пузовић наглашава, важна прекретница у протином животу била је одлука да упише Кијевску духовну академију, где је студирао од 1894. до 1898. године. Од самих почетака студија, показало се да је српска црквена јерархија рачунала на његову помоћ приликом реформи српске црквене просвете, а он је, у вези са тим,

написао извештај Светом Архијерејском Сабору СПЦ о организацији руских духовних школа. Као ректор Богословије у Призрену извршио је реформу школе, али је његова активност тамо превазилазила просветне оквире, тако да је прота Стеван постао један од кључних људи српске владе на југу државе. Његова делатност се са педагошке, преливала и на домене културе, дипломатије и политике. После одласка из Призрена, постаје професор веронауке у Првој београдској гимназији, где је провео само једну школску годину. Већ следеће године, обрео се у Скопљу, где је постављен за директора Српске мушке гимназије. Као и у Призрену, његова делатност се и у Скопљу прелила са верско-образовне на дипломатску. Он је будио националну свест код Срба на тим просторима покретањем обнове српских средњовековних манастира у Скопској Црној Гори. Обилазећи запустеле манастире, прота није заборавио свој научни рад, па је са терена бележио податке о тамошњим црквеним старинама.

После посете манастиру Хиландару и извештаја који је упутио Министарству иностраних дела добио је нову службу у генералном конзулату у Солуну. Историјску грађу, коју је сакупљао на Светој гори, али и руским архивама и библиотекама, објављивао је у *Сјоменику Српске краљевске академије* почетком 20. века. За време

службовања у Солуну, Скопљу и Призрену сакупио је више од 600 рукописних и штампаних књига, које је поклатио Народној библиотеци у Београду. Указом краља Грчке добио је титулу почасног доктора Универзитета у Атини, а 1936. године и почасног доктора теологије и члана Историјског института Српске академије наука и уметности. Умро је у Београду 24. новембра 1953. године. Поклатио је имање у Алексинцу, где је подигнута зграда Техничке школе, која од 2004. године и званично носи протино име.

Стеван Димитријевић радио је као референт за хиландарска питања од 1905. до новембра 1911. године, у периоду који се сматра једним од најкритичнијих за опстанак српског манастира на Атосу. У то време, осим Срба у Хиландару је био и велики број Бугара, који су све покушали да манастир отргну из окриља Српске Цркве. Захваљујући проти Димитријевићу, који је о свему упорно и истрајно писао надлежним властима, српска држава се пренула и помогла да манастир Хиландар остане колевка српске духовности и културе. Уосталом, и посета краља Петра Првог Карађорђевића Светој Гори 1910. године била је резултат његове борбе да се сачува Хиландар.

После Солуна и Свете Горе, прота Стеван Димитријевић долази на место ректора Богословије у Призрену и у највећој тајности

припрема тамошњи народ за коначно ослобођење од Турака. Свој патриотизам и родољубље Димитријевић је платио на најгори могући начин. У тренутку када су га у Првог светског рата заробили Бугари и отерали у логор, напрасно је преминула и његова јединица Десанка Димитријевић, на коју је био посебно поносан јер је дипломирала на Француском лицеју у Солуну и Учитељској школи у Скопљу, перфектно је говорила француски, немачки, грчки и руски језик, и истовремено свирала неколико инструмената. Бугарски фашисти интернирају њега и још 172 свештеника, учитеља и ђака у логор у Ески Џумаји (данашњем Трговишту у Бугарској), те је он био сведок зверстава и пљачки које су учињене над српским живљем, а био је и један од ретких који се жив вратио у Србију, 3. новембра 1918. године.

После повратка из логора, прота је отишао у Скопље да изврши попис страдалог српског свештенства и учитеља чиме је, поред извештаја др Арчибалда Рајса, оставио још једно тужно сведочење о страдању српског народа од стране Бугара, у XX веку. У Архиву САНУ, у заоставштини проте Стевана Димитријевића, постоји обимна грађа о страдању свештенства из свих крајева земље, што је професор Пузовић систематично и методолошки оборио и извео ваљане закључке, уз истицање протиног осврта на

страдање Свештеномученика Викентија (Крцића), Митрополита скопског, кога је Свети Архиепископски Сабор Српске Православне Цркве канонизовао 2017. године.

Особито место у научно-истраживачком раду проте Стевана Димитријевића заузима Свети Сава. Прота најпре пише о њему у свом првом објављеном раду из 1888. године, потом се 1910. године бави тематиком Химне Светог Саве, затим је петнаестак година касније објавио у више делова рад на тему: *Свети Сава у народном веровању и предању*, да би, напослетку, 1934. објавио радове о Светом Сави као народном учитељу и о спаљивању његових моштију. Професор Пузовић је благодарећи истанчаном методолошком афинитету у посебном одељку ове књиге вредновао научност радова проте Стевана Димитријевића о Светом Сави.

Такође, у овој монографији апострофиран је протин рад на пољу проучавања српско-руских црквених веза, а како су 1936. године, на Богословском факултету, говорили: *Његов рад на везама Србије и Русије, објављивање докумената и писање научних осврта увек ће бити полазна тачка за многе даље истраживачке радове*, какво је уосталом и дело професора Пузовића.

У последњем делу другог сегмента књиге, аутор анализира етнографске белешке проте Стевана Димитријевића, у којима се налазе

материјали о слављењу породичних слава из различитих српских поднебља, о кумству и побратимству, о хришћанским обичајима код муслимана, са посебно истакнутим храмовским и домаћим празновањима, као и градским и сеоским заветинама, што указује на протину систематичност и аналитику.

После представљања научног наслеђа проте Стевана Димитријевића треба нагласити да допринос ове књиге јесте и упућивање других истраживача на даљи рад на протиној заоставштини коју треба систематизовати, научно обрадити и у целини представити научној јавности.

Научно деловање проте Димитријевића припада периоду процвата науке и богословља у свим српским земљама, односно епохи која је изнедрила многе делатнике и научне раднике на свим пољима друштвено-хуманистичких наука и утрла пут даљим истраживањима којима се српска наука пробила у најрепрезентативније светске оквире. На његов рад и сазревање су утицали Иларион и Димитрије Руварац, затим Епископ Никодим Милаш, Стеван Веселиновић, Никифор Дучић и Радослав Грујић; са којима је уједно и сарађивао. Истакнути протин ученик био је Ђоко Слијепчевић, један од најзначајнијих српских црквених историчара у XX веку. У складу са тим, професор Пузовић с правом закључује да је Димитријевић поставио научне темеље

на којима је касније настала најпотпунија српска црквена историја, а аутор таквог тротомног издања био је управо Слијепчевић. Изузетно је драгоцено запажање професора Пузовића и примерен закључак о томе да је Димитријевић поштовао своје претходнике и није прекинуо континуитет на богословском и научном плану. Чување од забораву протиног на-

учног лика који је преузео професор Пузовић показује да тај континуитет није прекинут, те да је ово начело заиста један од *предуслова за разумевања црквене историографије*.

Ивица Чаировић
(icairovic@bfspc.bg.ac.rs)

Православни богословски факултет,
Универзитет у Београду

УДК: 271.2-67:616-089.843(049.32)
271.2-426:608.1(049.32)
17 Сингер П.(049.32)

Теолошки погледи / Theological Views
Година / Volume LV
Број / Issue 1/2022,
стр. / pp. 191-197.

DOI: <https://doi.org/10.46825/tv/2022-1-191-197>

**Друштво спектакла живи у Жутој кући.
Богословска трагања у монографији
Биоетика смрти. Утилиитаризам и православље
Драгана Поповића**

Крагујевац: Издавачка установа Епархије шумадијске „Каленић“
и Институт за европске студије, 2022.

231 стр.; илустр.; 24 cm
ISBN 978-86-82057-82-6

Монографија *Биоетика смрти. Утилиитаризам и православље*, протонамесника Драгана Поповића, докторанда Православног богословског факултета Универзитета у Београду, објављена је у заједничком издању Групе за биоетику Института за европске студије и Издавачке установе Епархије шумадијске „Каленић“, 2022.

године. Поменуте године, готово истовремено, Каленић и Институт за европске студије издају и књигу *Биоетика. Синодски текстови православних цркава* Којоса Г. Николоаса, коју је са грчког превео Драган Поповић, што свакако није његов први превод. Домаћи читаоци са темом православне биоетике готово искључиво су се сретали

кроз текстове грчких аутора, приређене и у преводу Драгана Поповића. Обе књиге, као и претходни преводи, штампани су с благословом Његовог преосвештенства Епископа шумадијског господина Јована.

С обзиром на то да садржај зборника, *Биоетика. Синодски текстови православних цркава*, чине званична становишта Грчке Православне Цркве, Руске Православне Цркве и Румунске Православне Цркве о биоетичкој проблематици, јасно је зашто Драган Поповић у 'Предговору преводиоца' наводи да „као одговоран и значајан учесник социјалног живота — барем када су у питању друштва са традиционално већинским православним становништвом као што је наша држава, Црква би требало да буде свесна обавезе хватања у коштац са овим све актуелнијим и сложенијим питањима савременог, постмодернистичког света, и понуди одговоре на њих усаглашене са етосом сопственог бића што, на жалост, није увек тако.“¹ Уз то, у предговору књиге чији је аутор, протонамесник Драган Поповић, држећи акценат на „суштинској разлици између хришћанске и сваке друге секуларне (био)етике, садржаној пре свега у чињеници да хришћански морал (пракса, начин постоја-

ња) — као деловање усклађено са хришћанском етиком (теоријом, тј. богословљем), има онтолошке импликације, односно метафизичку референцу, која изостаје у савременим секуларним системима“ (стр. 15), подвлачи да се у области биоетике, чија проблематика представља све више присутну и надолazeћу реалност савременог света, захтева њена (мисли се на Цркву, види стр. 15) реакција и акција.“. Свештеник Драган Поповић, пастирски, философи би рекли — у маниру персоналистичких антрополога, ту акцију види позивајући на, и кроз дијалог, сматрајући читаоца „заинтересованим актером јавне речи“ (стр. 16), с циљем напредовања у Истини.

Пример дијалога дат је и у самом тексту монографије *Биоетика смрти. Утилићаризам и православље*, кроз његову структуру и динамику односа његова три дела, прецизније — целине које гласе: *Проблем „иретицистичке сагласности у транслацијама орјана и теологија људских права, Православна (политичка) теологија у односу према могућој смрти, као биоетичком проблему савременог постмодерног друштва, и Утилићаризам Пийера Синера и (био)етичка питања у вези са свршетком човекове животи — хришћански осврт*. Ове целине произлазе једна из друге, али могу бити и унакрсно и појединачно читане, чиме потврђују своју аутономију, односно поменуто целовитост.

¹ Драган Поповић, „Предговор преводиоца“, у Којос Г. Николаос, ур., *Биоетика. Синодски текстови православних цркава*, (Крагујевац: Каленић — Институт за европске студије, 2022), 11.

Други, и можда најбољи пример дијалога у самој организацији текста, пре него што се осврнемо на његов садржај, читује се у односу главног дела текста и фуснота. Кроз садржај и опширност фуснота, аутор доказује да је већ у дијалогу са својим читаоцем, кога уводи у проблематику богатом и додатном аргументацијом, прецизно наводећи изворе кроз које се открива са којим све ауторима, теоријама и праксама ван Цркве је Драган Поповић у дијалогу и полемизи у оквиру текста. Исто не само да даје кредибилитет научној објективности аутора, која је често код богословских аутора оспоравана, већ показујући могућности „знања богословља као науке, то јест систематизованог богословског знања, а не несистематизованог и несређеног“ (како Свети Нектарије Егински пише у *Предавањима из њасџирџства*), које као такво има могућност да критички преиспита не само етику коју намеће модерна, утилитаризам, већ и модерност саме модерне и постмодерне и садржај значења термина модерна, (модерна у односу на шта?), и то на терену модерне — пољу технологије и људских права. Читав други део текста Драгана Поповића, чак и експлицитно, осврт је на ову проблематику — од модерне и секуларизације до глобалног плурализма: „Ка Оцима!“, односно ка *Православној (џолиџичкој) џеологији у односу џрема можданој смрџи као биоџиичком*

*џроблему савременој, џосџмодерној друџџтва, што је и назив другог дела монографије. Мери Шели пишући *Франкениџџајна, модерној Прометџеја* 1818. године доноси најоштрију критику натурализма, а Гете трагедијом *Фаустџ* пише критику просветитељства. Подсећамо да *Речник џехнолоџије* пре четрдесет година бележи да доминантни мит нашег времена може постати онај о чудовишту Доктора Франкенџтајна. Загледани у будућност напредујемо ка убиству човека из утилитаристичких побуда, о чему је реч у трећем делу, *Уџилиџтариџзам Пиџера Синџера и (био)џиичка џиџња у вези са сврџеџком човековој живоџа — хриџћански осврџ.**

Протонамесник Поповић, као пажљиви читалац и ерминевтичар (што и доказује својим преводилачким искуством, јер сваки је превод вид ерминевтике), у уводном поглављу уводног текста, *Проблем џреџџосџџављене саџласносџи у џранџиланџџацијама оџана и Теологија џудских џрава*, in medias res, на изнад поменути терен, у простор убрзаног развјтка технологије и науке, те инсистирања међународне заједнице на концепту џудских права, (а то „инсистирање“ Поповић дефинише *Оџџџом декларацијом о џравама човека* усвојеној у Паризу 1948, као „полаџшту многим документима који су уследили у наредним деценијама“, проширивши се на све области друштвеног живота“ (стр. 21, прва фуснота)), уводи управо појам слободе и

достојанства: „У њиховом сусрету неретко долази до сукоба у коме примена научних и технолошких достигнућа — нарочито у области медицинских интервенција на човеку — често на веома бруталан начин угрожава човеково ‘право’ на слободан и достојанствен живот“ (стр. 21). И управо овај мапирани, актуализовани простор технологије и људских права која уз њу иду као идеолошки одржитељ механизма продужетка живота и привида бесмртности с једне стране (види *Наука и технологија у служби можданог смрти*, стр. 124) са „најмањим заједничким именима“ — људском слободом и достојанством је простор судара са онтолошки утемељеном слободом и онтолошки утемељеним достојанством „изједначеним са Божјом иконом, чији је носилац сваки човек без разлике“ (стр. 15). Управо је то простор биоетике или простор православне биоетике, јер, према речима нашег аутора, „Православна Црква, будући да (у институционалном смислу) представља део шире друштвене заједнице, има право и обавезу да се у овај сукоб умеша (макар и са закашњењем) и стане у одбрану човекове самовласности и достојанства, супротстављајући њиховом угрожавању своје схватање човека, као антрополошку истину формулисану њеним богословски, открићењским предањем“ (стр. 23). Тај простор кризе, поменутог сукоба, „као евидентан пример кршења

човекових права, слободе и достојанства“ (стр. 23) аутор препознаје у области трансплантација (пресађивања) органа у виду закона о *претходној сагласности*, чијем расветљавању посвећује први део монографије. Пратећи зачетке трансплантације, аутор наводи да ентузијазам изазван достигнућем „које је човеку обећавало потпуно избегавање од болести заменом нефункционалног органа здравим“ (стр. 24), није сразмеран броју донора, те да иако сврставане међу „најзначајнија достигнућа у области медицине и хирургије, трансплантације у пракси не оправдавају овај статус. Када се погледају статистички подаци, постаје очигледно да је њихов допринос човековом здрављу неочекивано скроман у односу на друге медицинске области“ (стр. 25). Оно што ће аутор представити „статистиком, медицинским, социјалним и етичко-правном проблемом, ентузијазмом усмереном ка будућности“, као каквом рециклирању привида, парадигма парадокса, отвара тему прибегавања државе практичном решењу овог проблема и питању аутономије пацијента и то у граничној ситуацији — можданој смрти. Претходно дајући преглед свих алтернатива и пратећих закона, уз конкретне примере спровођења истих, од припадања права моралне одлуке искључиво онима који лече не и леченом, преко информисане сагласности до изричите и/или *претходној сагласности*

донајшора, аутор експлицитно поставља питање: „Може ли претпостављена сагласност бити етички и правно оправдана, односно, да ли држава као законодавац може да испуњава критеријуме ‘људских права, слободе и достојанства’ својих грађана уколико донесе закон о претпостављеној сагласности? Другим речима, да ли неупитно и недвосмислено прекројавање њихове воље и наметање туђе представља изузетак коме се може дати легитимитет ради остваривања општег, заједничког добра и увећања свеукупног задовољства?“ (стр. 39). То „увећање свеукупног задовољства“ детаљно ће деконструирати у трећем делу манускрипта. Наводећи како је „Римокатоличка Црква прешла пут од инсистирања на неједнакости људи у ‘достојанству, правима и моћи’ у зависности од њихове сталешке припадности“ (стр. 51) до подршке и утицаја који је имала на глобално прихватање *Ојшше декларације о љавима човека* 1948, променом дотадашњег поимања појма достојанства, Поповић још једном подвлачи фундаменталну вредност поимања достојанства у овом систему, односно *шемељну вредност (шеолоџије) људских љрава*. И управо ће кроз „покушај скицирања појма достојанства у општим цртама“ (стр. 56) — од означаења човекове посебности у антици до „данашње упадљиве разноврсности схватања његовог садржаја“ (стр. 57), као последицу плурализма постмодерне,

приказујући његово константно гранање на „а) природно, урође-но и универзално и б) друштвено, стечено и индивидуално“ (стр. 57), преко историјског погледа на појам човековог достојанства до Кантове „законодавне функције морала, коју људска бића носе у себи, односно до проистицања достојанства из човекове сличности са Творцем, заокружити сагледавање достојанства из теолошке перспективе, те дати одговор, „шта се под њим подразумева и како Црква посматра његово угрожавање, пре свега законом о претпостављеној сагласности“ (стр. 56).

Посвећујући посебну пажњу феномену *мождане смрти*, те условима под којим је концепт *мождане смрти* прихватљив за Цркву, односно наводећи проблем *мождане смрти* као један од примера савремене биоетичке проблематике, аутор кроз призму Цркве и друштвено-политичког живота, у другом делу своје монографије наводи да је „јасно да научна и технолошка достигнућа [...] у овом случају трансплантација органа, представљају значајан изазов и искушење за савременог човека како унутар, тако и изван Цркве“, позивајући да се најпре унутар Цркве формулишу ставови: „да се проблемом *мождане смрти*, као и сваким другим *актуелним* проблемом, суочи и *ангажује* у циљу његовог решења (или барем расветљења), нудећи друштву аутентичан начин суочавања са њиме, у складу са својим

светотајинским предањем. При томе, чињеница да су понуђена решења у сагласју са њеним етосом за човека данашњице по правилу неприхватљива, не представља фактор који ће је одвратити од послања да јасно и гласно изнесе своје становиште, које ће несумњиво доспети до свих који буду имали 'уши да чују' (Мт. 11, 15)" (стр. 94). И у „циљу дијалошког односа са различитим друштвеним актерима“, протонамесник Драган Поповић, као што је већ у овом тексту било помена, истиче како бележи „неке одреднице у виду општих карактеристика актуелне епохе и менталитета њених припадника“. Градацију овог позива, аутор ће предочити у два смера: ка горе — до икономије у односу према можданој смрти, којом се посебно бави у другој целини монографије, а коју поставља у средиште решавања свих биоетичких проблема, уз строго ограничавање да мора бити на личном нивоу, без акривијске злоупотребе. И надоле — до уласка у дијалог са Питером Сингером и појашњења идеје утилитаризма, од утилитаризма у свом класичном облику до савременог утилитаризма, те Сингеровим принципом утилитаризма као етичким утемељењем у ком оправдање проналазе *мождана смрт, ирејисостављена сајасност, чедоморство, абортус и еутаназија*, те његов утицај на само законодавство и пре свега „на човекове свакодневне слободне изборе начина делања“ (стр. 210).

Прва монографија (са свим чиниоцима који је чине монографијом) о православној биоетици писана ћирилицом, ауторски превенац протонамесника Драгана Поповића, покушава да предочи светосавски приступ биоетичким проблемима, трудећи се да постави темеље за будуће бављење свим осталим биоетичким темама. Разматрајући проблем православне биоетике, Поповић читаоцу упућује и универзално питање: „Постоји ли неки аспект (делатност) човековог живота који по њега нема есхатолошке, онтолошке последице?“ У овом питању садржана је сушинска разлика „хришћанске и сваке друге секуларне (био)етике, садржаној пре свега у чињеници да хришћански морал (пракса, начин постојања) као деловање усклађено са хришћанском етиком (теоријом, тј. богословљем) има онтолошке импликације, односно метафизичку референцу која изостаје у савременим секуларним етичким системима“ (стр. 15), одакле Поповић и почиње монографију.

У жељи да овај приказ не прерасте у похвалну реч, већ да прочитано дело препоручи публици — позивам на нова читања дела *Биоетика смрти. Утилитаризам и православље*, протонамесника Драгана Поповића, оне у чије области истраживања Драган Поповић у тексту залази као теолог, оне којима се обраћа као пастир пружајући руку на клизавом терену утилита-

ризма, и пре свега оне којима се из приложеног намеће питање: „Шта теологија у свом јавном дискурсу има намеру да постигне, односно постоје ли и које су границе надлежности њеног деловања унутар једне шире политичке заједнице, као што је на пример, држава? Другим речима, да ли је Црква организација која (би требало) да се занима искључиво духовним, оностраним (метафизичким) стварима, и не задире у свакодневне друштвено-политичке проблеме?“ (стр. 86).

На важност ове теме, као један од могућих одговора на претходно постављено питање, прилажем речи аутора из којих произлази и наслов приказа: „Ни у једном историјском периоду човек није тако потцењиван као што је то случај у савременом друштву, које лицемерно обја-

вљује да штити човекова (људска) права као највећу цивилизацијску вредност, док га у стварности не престано негира. Напротив, одувек се према телу покојника односило с љубављу и поштовањем, и оно се није третирано као објект који су наследили сродници покојника и који полажу право на располагање њиме, да би коначно било пренето држави на располагање. Уколико се беспоговорно прихвати овакав однос према покојницима, питање је времена када ће они, тј. њихови органи, постати предмет економске размене“ (стр. 79).

Александра М. Цвећковић
(*aleksandrablagojeviccvetkovic@gmail.com*)

*Филолошки факултет,
Универзитет у Београду*

Књига за пламен

Игор Коларов, Соколички зборник. Звечан: Манастир Соколица, 2021.

163 стр., илустр.; 20 cm

ISBN 978–86–80086–04–0

Игуманија манастира Соколица, мати Макарија, даровала је једном студенту теологије једну свеску да је испуни својим мислима, молитвама, својим даровитим за ријечи руком, срцем и умом, само због неколико редова за које је помислила да су из пера Светог Симеона Новог Богослова. Након неког времена, услиједило је уздарје: студент је испунио све странице цртежима и текстом. Ова симпатична прича дешава се 1997. године, а данас нас окупира чињеницом да се њен образ у штампаном лику јавља тек о Васкрсу 2021. године. Објављена постхумно, као откривалица почетака једног од највећих српских писаца за дјецу (не мање важном и одраслим читаоцима!), јер наречени студент био је управо Игор Коларов.

Тихујући своје образовање, писао је таквим заумним дјечи

пријазним стилем који безмало јесте био шапат анђела у ухо дјетету. Не знамо када је врхунац, тек, Игор Коларов напушта овај свијет 2018. године, у својим младим годинама, остављајући море текстова који су за неколико генерација надмашиле садашњег рецепијента. Читамо ли ову књигу као студентску импресију, не можемо је читати без асоцијације на Псалме Давидове, на велики и недогледни свеукупни видљиви и невидљиви христолики универзум. Не можемо је читати ни без истинског патоса српског православља, наших Немањића и задужбина које нам завјетоваше, а које је Коларов скицирао, те чистог срца које очишћава и разоружава и самог читаоца. А понајмање све то можемо без утиска да нам се обраћа један молитвом прекаљени старац, који је у тијелу 24-годишњег младића. Ако покушамо да читамо у контексту

великог Коларова, онда је јасно да овај рукопис који је, опет, дјелимично обрађен и дат на штампу у лику у којем га сада приказујемо, може бити неизоставно свједоцбени листак енормног талента који је са тако мало година показао изузетну имагинацију, бескрајну *крв на љаиру*, да је све касније настало изузетан подвиг да се, готово монашки скрушено, у књижевност за дјецу упрете христалика мисао и прије свега потребу да посвједочи постојање свега невидљивог око нас. „Соколички зборник“ је *пре свега славословље Бога и молишва љокајане душе*, пише у предговору мати Макарија.

Најобимнији дијелови овог зборника су „Слова дневна и ноћна“, „Писма Кипријану“ (десет епистола), „Молитве српским светитељима“ (Светом Симеону Мироточивом, Светом Арсенију I, Светом Никодиму, Светом Данилу II, Светом Кнезу Лазару, Светом Евстатију), „Србски царевник“ (Светом Јовану Владимиру, поново Светом Симеону Мироточивом, Светом Симону монаху — Стефану Првовенчаном, Светом Стефану Владиславу, Преподобном Теокисту — краљу Драгутину, Светом Краљу Милутину, Светом Стефану Дечанском, поново Светом Кнезу Лазару, те Светом Деспоту Стефану Лазаревићу), „Соколички матерник“ (похвална слова Светој Јулијанији, Светој Синклитикији, Светој Домни, Преподобној Татјани, Светој Новомученици Парте-

ни, Светој Мученици Антонини, Блаженој Теосевији, Преподобној Марији Египћанки, Преподобној Теодори Солунској, Светој Мученици Ирини, Анастасији Српској, Светој мученици Ији, Касијани пјесникињи), и „Васкрс у Соколици“ (свакога дана до Васкрсења у седам пјесама). Осим ових здружених стиховања, постоје и појединачне или мање цјелине какве су „Записи из Соколице“ којих је три и разрађују потресно, али истовремено и умјетнички висококвалитетно три велике теме наше вјере насловима „О духу времена и духу надвремена“, „О радости“ и „О трпљењу“, те особите молитве светима: Светом Теодору Тирону, Светом Варсануфију Оптинском, Светим Мученицама Агапији, Ирини и Хионији.

Природа *Слова дневних и ноћних*, с обзиром на молитвену оријентацију, у неизмјерном су додиру са Псалмима Давидовим према сликама природе које су одраз унутрашњег душевног и духовног стања исповједника. И као што се код Давида коштује напајају на изворима (*Као што коштује тражи љошоке, тако душа моја тражи шебе Боже!* Пс 42), тако у страшном погледу Коларова у пропадљиво *коштује ломе ноће и рађају скелете*. Истовремено, треба истаћи важну напомену да је свако слово глосирано једним стихом молитве Светог Јована Златоустог из свакодневне и вечерње молитве седме. Преплитање биља, славопоји птица, представљају интегралне споне

Коларова и плетенија словес. Форма и садржина нису раздјељене као у класичним ауторским изразима и отуда се њихов молитвени глас даје аутентично. *Прејлети ткају ишнице милојасне / Прејлети ткају ишнице лакокриле* (Коларов 2021, 37), вели се у слову раније. Птице без биља и биље без птица не могу. Босиљак као посљедњи говорник вапије: *Господе, не уведи нас у искушење* (Коларов 2021, 41). Зато је врло могуће да драмски разговор биљака *Слова иштинаестіої* почиње рузмарин као контрастна биљка и то контрастним реторским питањима *Између да и не...* (Коларов 2021, 37). Можемо рећи да је то рефлексивна молитва, умно трагање за њом у срцу, мали поучник, како се проживљава свако искрено мољење са станком и личним прожимањем кроз читање молитава.

Коларов одлично познаје житијску литературу, али и савршено добро барата различитим поетским облицима карактеристичним за црквену књижевност: молитве, слова, молбени канони, похвале. Велики и непорециви таленат огледа се и у елегантној граници коју Коларов не

прелази: анахронизми нису стилска средства, већ дубоко рефлексивно поимање сопственог, личносног огледања, созерцања у сваком свом стиху. То читава и уреси у цртежима који су најбољи примјер посвећивања у сваком смислу овој рукописној свесци, гдје су фасцинантни преплитаји хришћанске симболизације са интимним обраћањем Господу, попут пророка Јоне који израња кроз уста рибе, или писама Кипријану која су свако оивичено цртаним ликом старих свитака што додатно појачава утисак потпуне молитвене погружености.

Ова интимна, духовна заоставштина показује се као неизмјерни примјер љубави за човјека: дарујући прегршт духополезног и душеутјешног молитвеног предавања Господу нашем, а за помен састављача — њена цијена је 1000 свјећа за Игора, у којем тиражу је и штампана.

Јелена Калајџија
(jela.knjiga@gmail.com)

ЈУ Народна библиотека
„Филиј Вишњић“

Бијељина, Република Српска, БиХ



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

