

Версконаучни часопис Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве
ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ
LV (3/2022)

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

Theological Views

LV

(3/2022)

Editor in chief:

Presbyter Prof. Dr. Srboľjub Ubiparipović

Editorial board:

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

Managing editor:

Srećko Petrović

Belgrade
2022



Версконаучни часопис
Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве

Теолошки погледи

LV

(3/2022)

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. Srboljub
Ubiparipović

Managing editor:
Srećko Petrović

Proofreading:
Marijana Petrović

Graphic design:
Srećko Petrović



***Teološki i politički
— verskonaučni časopis***

**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

(3/2022)

САДРЖАЈ

Панајотис Ј. СКАЛЦИС

(превод са јелинског: Немања КОСТИЋ)

Светост и богослужење Цркве 403–416

Горан М. ЈАНИЋИЈЕВИЋ

Евхаристијски симболизам

касноантичке и ранохришћанске уметности

на очуваним споменицима са подручја данашње Србије 417–440

Александар МИЛОЈКОВ

Списи Светог Августина против пелагијанства

упућени игуману Валентину и његовим монасима

— *Писмо 214.* и *Писмо 215.* 441–464

Ана Драгана ЛУПУЛОВИЋ

“Death, Thou Shalt Die”

— Васкрсење у побожној поезији

и одабраним проповедима Џона Дона 465–480

Милош МИШКОВИЋ

Утицај Карла Великог

на формирање теолошке мисли у Западној Европи 481–502

Ћакон Ивица ЧАИРОВИЋ
Рандал Томас Дејвидсон
као Архиепископ кентерберјски (1903–1928) 503–524

Презвитер Борис ФАЈФРИЋ
Амалфион — бенедиктински манастир
на Светој Гори од X до XVIII века 525–538

ОСВРТ:

Лазар ЉУБИЋ
О Светом Мојсију Троношком —
поводом 230 година од мученичке смрти 539–541

ПРИКАЗИ:

Предраг ДРАГУТИНОВИЋ
Stefan Alkier / Christos Karakolis / Tobias Nicklas (прир.),
Sola Scriptura Ökumenisch 542–545

Ћакон Никола Ж. ЛУКИЋ
Бранислав Тодић, *Фреске манастира Сојоћани* 545–550

Theological Views

LV

(3/2022)

CONTENTS

Panagiotis SKALTSIS

Sanctity of a Man and the Worship of the Church 403–416

Goran M. JANIĆIJEVIĆ

Eucharistic Symbolism

of Late Antiquity and Early Christian Art on the

Preserved Monuments on the Territory of Today's Serbia 417–440

Aleksandar MILOJKOV

Saint Augustine's Writings against Pelagianism

to Abbot Valentine and his Monks —

Letter 214. and Letter 215. 441–464

Ана Драгана ЛУПУЛОВИЋ

“Death, Thou Shalt Die”

— The Resurrection

in the Divine Poetry

and Selected Sermons of John Donne 465–480

Miloš MIŠKOVIĆ

The Influence of Charles the Great

on the Formation of Theological Thought in Western Europe 481–502

Deacon Ivica ČAIROVIĆ
Randall Thomas Davidson
as Archbishop of Canterbury (1903–1928) 503–524

Presbyter Boris FAJFRIC
Amalfion — Benedictine Monastery
on Mount Atos from the 10th to the 18th Century 525–538

REVIEWS:

Lazar LJUBIĆ
On Saint Mojsije of Tronoša —
on the Occasion of 230 Years since His Martyrdom 539–541

BOOK REVIEWS:

Predrag DRAGUTINOVIĆ
Stefan Alkier / Christos Karakolis / Tobias Nicklas (Hg.),
Sola Scriptura Ökumenisch 542–545

Deacon Nikola Ž. LUKIĆ
Branislav Todić, *Frescoes of the Sopoćani Monastery* 545–550

СВЕТОСТ И БОГОСЛУЖЕЊЕ ЦРКВЕ¹

Панајотис Ј. Скалтис*
Теолошки факултет
Аристотеловој
универзитету у Солуну

Апстракт: У раду су разматрани хришћанско богослужење и свештоштински животи као простор и начин освећења човека, које се одвија захваљујући благодатном дејству Духа Светог. Први важан моменат у овом истраживању представља преиспитување везе литургијског простора или богослужбеног места са благодатним животом човека. Поштом, човеково освећење и усавршавање бивају сапледани у светлу молитве. Наиме, богослужења дневног круга као предањски образац молитвеног живота појединца и заједнице, самим својим садржајем указују на освећење као циљ хришћанског живота. Штавише, као фундаментални чинилац у догађају освећења препознајемо су Свете тајне Цркве, кроз које се благодат Светог Духа низводи на човека и даје му силу и могућност истинитог хришћанског начина постојања. Коначно, јасно је закључено да свештост, будући искуство Цркве као заједнице али и свакој њеној члана појединачно, не може бити разумевана изван оквира два темељна чиниоца – свакодневне богослужења као простора одвијања молитве и Светих тајни Цркве.

Кључне речи: богослужење, свештост, храм, свете тајне, богослужења дневног круга, освећење.

Увод

Зближавање са Богом у Духу Светом и Христовим искупитељним делом у свету, остварује се на најбољи могући начин у богослужењу. Свети храм као место сабирања „на једно место“, ² молитва у њеном личном и заједничком изразу као „непрекидно и неућутно дело“ ³ и непрестано приношење Богу, ⁴ последовања дневног круга, празници и свето-

* p.skaltsis@yahoo.gr.

¹ Реч је о ауторизованој верзији предавања, одржаног на Православном богословском факултету Универзитета у Београду, 28. октобра 2022. године.

² Дап. 2, 1; 1. Кор. 11, 20.

³ Συμμεῶν Θεσσαλονίκης, Διάλογος ἐν Χριστῷ κατὰ πασῶν τῶν αἰρέσεων καὶ περὶ τῆς μόνης πίστεως τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῶν ἱερῶν τελετῶν τε καὶ μυστηρίων..., 293, PG 155, 537A.

⁴ 1. Сол. 5, 17.

тајински живот, негују литургијски етос и светост. Они, дакле, удахњују у њега дух славословља и благодарности, уче га да бди у вери и молитви, просветљују његов унутрашњи свет и вежбају га у љубави, чинећи га причасником Божијим и човековим. У благодатном простору Светог богослужења, према тврђењу архимандрита Георгија, „човек може да се накалеми на богочовечански живот и овај живот затим може да преобрази све сегменте његове свакодневице“.⁵

Треба пре свега нагласити да свети храм има нарочити значај за савршавање свих свештених радњи, али и за духовно усавршавање „новог“⁶ човека у Христу. Такође, подразумева се да молитва може да се врши на сваком месту јер „Свевишњи не живи у рукотвореним храмовима“⁷ и „свако је место корисно за молитву“.⁸ Чињеница је ипак, да се храм као грађевина развио имајући за критеријум поредак богослужења, да би тек с временом био разумеван кроз благодатна и екlesiолошка одређења. Отуда, храм није само трем и застрта горња одаја, где се збила Тајинствена вечера⁹ и где се на дан Педесетнице ученици „испунише Духа Светога“.¹⁰ Штавише, он је и Дом Божији, где се верници окупљају као „Црква Бога живог“,¹¹ а такође и Храм Божији, где му „служе дан и ноћ“.¹² Уопште узевши, према запажању о. Александра Шмемана, „у животу древне Цркве, идеја храма била је подређена идеји Цркве и изражавала се кроз категорије еухаристијске екlesiологије“.¹³ Ово засигурно значи истицање Светога храма као места сабирања и упражњавања благодатног живота.

О вези литургијског места са благодатним животом човека опширније се говори у отачком и литургијском предању. Када Ориген говори

⁵ Γεωργίου (Ἀρχιμ.), „Ὁ ἄνθρωπος ὃν λειτουργικόν“, Ὁ Ὅσιος Γρηγόριος, περίοδος Β', 4 (1979): 31–35: 34.

⁶ Кол. 3, 10.

⁷ Дап. 7, 48.

⁸ Μάρκου Εὐγενικοῦ, Εξήγησις τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἀκολουθίας, PG 160, 1165B.

⁹ Мт. 26, 26–29; Мк. 14, 22–25; Лк. 22, 19–20; 1. Кор 11, 23–26.

¹⁰ Дап. 2, 4.

¹¹ 1. Тим. 3, 15.

¹² Отк. 7, 15. О вези земаљског и небеског храма у Откривењу Јовановом, види: Ιωάννου Γ. Σκιαδαρέση, *Ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη. Ερμηνευτικά καὶ Θεολογικά Μελετήματα Α'* [Βιβλική Βιβλιοθήκη 35] (Θεσσαλονίκη: „Π. Πουρναράς“, 2005), 91–93 и 165–172; Σωτήριος Σ. Δεσπότης, *Ἡ ἐπουράνια Λατρεία στὰ κεφάλαια 4–5 τῆς Ἀποκαλύψεως τοῦ Ἰωάννη* (Wiesbaden, 2000), 47–68.

¹³ Ἀλέξανδρος Σμέμαν, *Ἡ Ἐκκλησία προσευχομένη. Εἰσαγωγή στή λειτουργική θεολογία, μετάφραση-ἐπιμέλεια: Δημήτριος Τζέρπος* (Ἀθήνα: „Ἀκρόιτας“, 2003), 146. Видети и: Γεωργίου Δ. Μεταλληνού, *Ἡ θεολογική μαρτυρία τῆς ἐκκλησιαστικῆς Λατρείας* (Ἀθήνα: „Ἀρμός“, 2019), 99. Опширније о литургијској и богословској димензији храма видети: Κωνσταντίνου Καραϊσαρίδη, *Ὁ Χριστιανικός Ναός. Λειτουργική καὶ θεολογική θεώρηση* (Θεσσαλονίκη, 2007).

да човек тражи „место за поклоњење Богу... [питајући се, *иприм. ирив.*] које је то место?“, ¹⁴ долази Свети Василије Велики како би нагласио да је најприкладније место за молитву оно где дише Дух Свети. ¹⁵ За Цркву је ово место храм, као простор пројављења светих тајни ¹⁶ и „небо на земљи“, ¹⁷ где верни живе Царство Божије као „праведност и мир и радост у Духу Светоме“. ¹⁸

1. Светост у светлу личне и заједничке молитве у Цркви

У складу са претходно реченим, благодатни живот такође не може бити поиман изван праксе и дејства молитве, како личне тако и заједничке. Из Новог Завета сазнајемо да је молитва стална и непрекидна. ¹⁹ У отачкој мисли нарочито се говори о благодатном и духовном карактеру молитве, о очишћењу које она даје срцу и уопште о значају који има као извор „духовних мисли и божанских промисли“. ²⁰ Ако ниси задобио дар молитве, пише Свети Нил Подвижник, „ти седи [на молитву, *иприм. ирив.*] и примићеш“. ²¹ Човек који се моли, према речима професора Георгија Мандзаридиса, „налази благодатно познање Бога и његово јединство. Тако продире и у подсвесни или несвесни простор самога себе, просветљујући га божанском светлошћу“. ²² У овом смислу молитва се истиче као духовна функција ²³ и „зерцало“, ²⁴ односно огледало духовног стања човека. ²⁵

¹⁴ Ὁριγένους, *Εἰς Τερεμίαν, Ὁμιλία Ζ'*, 3, PG 13, 333C. Видети и: Κωνσταντίνου Μ. Φούσκα, *Ἡ ἀτομικὴ προσευχὴ κατὰ τὴν διδασκαλίαν τῶν Ἑλλήνων Πατέρων καὶ ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων μέχρι τοῦ Δαμασκηνοῦ* (Ἀθήναι, 1982), 277.

¹⁵ „... жртва хвале. А на ком ли то месту њу узносимо, ако ли не у Духу Светоме? ... Тако да је Дух уистину место светих, а светитељ је место блиско Духу... чинећи га својим храмом“ (Βασελίου Μεγάλου, *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, Κεφ. ΚΣ', 62, PG 32, 184A).

¹⁶ Χάνς-Γιοακίμ Σούλτς, *Ἡ βυζαντινὴ Λειτουργία. Μαρτυρία πίστεως καὶ συμβολικὴ ἔκφραση, μετάφραση Δημήτριος Β. Τζέρπος* (Ἀθήνα: „Ἀκρίτας“, 1998), 128–130.

¹⁷ Γερμανοῦ Κωνσταντίνου πόλεως, *Ἱστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία*, PG 98, 384B.

¹⁸ Рим. 14, 17. Види и: Α. Σμέμαν, *Ἡ λειτουργικὴ ἀναγέννηση καὶ ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία* (Λάρινα: „Σηματαρός“, 1989), 62.

¹⁹ 1. Сол. 5, 17.

²⁰ Συμεῶν Θεσσαλονίκης, *Διάλογος ἐν Χριστῷ...*, 296, PG 155, 544D.

²¹ Νείλου Αββά, *Λόγος περὶ προσευχῆς*, ΠΖ', PG 79, 1185C.

²² Γεωργίου Ι. Μαντζαρίδη, *Χριστιανικὴ Ἠθικὴ II* (Θεσσαλονίκη: „Π. Πουρναράς“, 2004), 170.

²³ Μαντζαρίδη, *Χριστιανικὴ Ἠθικὴ II*, 185.

²⁴ „Твоје стање ће ти открити твоја молитва; јер су они богослови показали да је она зерцало монаху“ (Ἰωάννου Σιναΐτου, *Κλίμαξ, Λόγος ΚΗ'*, PG 88, 1136C).

²⁵ Νικοδήμου Σκρέττα, *Ἡ νοερά προσευχὴ ἔκφραση ἀληθοῦς λατρείας Θεοῦ, μετὰ*

Μολитвено узношење човека Богу, као израз непрекидног помена, чисте љубави и слављења, дели се, како смо нагласили, на лично и заједничко. Прво је оно које бива у самоћи, „у клијети“.²⁶ За ово је задржан назив монолошка молитва или умна и „срдачна молитва“,²⁷ јер на темељу „пет речи“²⁸ (Господе Исусе Христе, помилуј ме) онај који се моли са тајанственог места вежба чистог срца, по изразу Светог Јована Лествичника, ум²⁹ да би га учинио пријемчивим за божанске дарове и погодним за боравак Христа.³⁰

Заједничка молитва је псалмима и химнама и песмама духовним³¹ „постојано“³² и „у Цркви“³³ слављење Тројичнога Бога „једним устима“³⁴ од стране свих верника. Почев још од првих времена хришћанства, уобличена су одређена времена молитве³⁵ која су најпре од три временом прерасла у седам према псаламским речима: „седам пута на дан хвалим те“,³⁶ али и како тумачи Свети Симеон Солунски: „... према броју дарова Духа“.³⁷ Послeдовања дневног круга, како се она називају,³⁸ имају за циљ освећење времена и човековог живота. Будући да је њихов епицентар спасоносно дело Христово, поменуће аколутује представљају прилике за свакодневно духовно укрељење у борби против владара овога века.

Примера ради, на вечерњој служби, нарочито у молитвама које се читају испред Свете трпезе у току произношења Предначинатељног псалма, бива речи о просветљењу „наших срца на познање Твоје истине“ (друга светилнична молитва), о нашој љубави према Богу из свег срца (трећа светилнична молитва), о покајању „за наша зла“ (пета све-

συναγωγῆς κειμένων παλαιῶν καὶ νέων γερόντων [Σειρά: Κανονικά καὶ Λειτουργικά 2] (Θεσσαλονίκη: „Μυθδονία“, 2006), 218.

²⁶ Мт. 6, 6.

²⁷ Νυχίου Προσβυτέρου Τεροσολύμων, *Πρός Θεόδουλον λόγος ψυχωφελής περὶ νήψεως καὶ ἀρετῆς κεφαλαϊώδης*, PG 93, 1481D. Реч је, наиме, о делу Исихија Синаита.

²⁸ 1. Кор. 14, 19.

²⁹ Ἰωάννου Σιναΐτου, *Κλίμαξ*, PG 88, 1133A.

³⁰ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Διάλογος ἐν Χριστῷ...*, 296, PG 155, 544D–545A. Видети и: Σκρέττα, *Η νοερά προσευχή ἔκφραση ἀληθοῦς λατρείας Θεοῦ*, 97–116, 211–250; Παναγιώτη Ἰ. Σκαλτοῦ, *Η παράδοση τῆς κοινῆς καὶ τῆς κατ' ἰδίαν προσευχῆς, μέ εἰδική ἀναφορά στό Ωρολόγιο τοῦ Θηκαρά* (Θεσσαλονίκη: „Π. Πουρναράς“, 2008), 377–386.

³¹ „Него се испуњавајте Духом, говорећи међу собом у псалмима и химнама и песмама духовним“ (Еф. 5, 19–20). Видети и: Кол. 3, 16.

³² Дап. 2, 42.

³³ 1. Кор. 11, 18.

³⁴ Рим. 15, 6.

³⁵ Κλήμεντος Ρώμης, *Επιστολή πρὸς Κορινθίους Α'*, PG 1, 288A–289A.

³⁶ Пс. 119, 164.

³⁷ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Διάλογος ἐν Χριστῷ...*, 298, PG 155, 549C.

³⁸ Ἰωάννου Μ. Φουντούλη, *Κείμενα Λειτουργικῆς*, Τεύχος Α'. „Ακολουθία τοῦ Νυχθημέρου“ (Θεσσαλονίκη, 1994).

тилнична молитва), о чувању благодаћу Пресветог Духа нашег живота неповређеним „од различних замки нечастивога“ (пета светилнична молитва), о узношењу молитве „као тамјана“ пред Богом и „као мири-са миомира“ (седма светилнична молитва), о нашем облачењу у оружје светлости зарад суочавања са сваким страхом ноћним и са „сваком ствари која иде по мраку“ (седма светилнична молитва).

На повечерју, како малом које се чита свакодневно, тако и великом које се поје у току Четрдесетнице пред Пасху, постоје „псалми и молитве побожности и исповедања, и за остављење и отпуштање прегрешења и да ноћ проведемо у миру, без маштања, неупрљани и неузнемиравани“.³⁹ Заједничка за оба повечерја молитва „Господу нашем Исусу Христу“, творевина Антиоха, монаха Пендекта, говори о насртајима страсти и распаљеним стрелама нечастивога, са којима се суочава „бодар ум, целомудрен разум, срце трезвено“. Молитва Преподобног Јефрема, „Госпode и Владико живота мога“, која се изговара на крају свих последовања дневног круга у току Велике четрдесетнице, говори о животу који се не одликује „духом лењости, мрзовоље, властољубља и празнословља“, већ „духом целомудрености, смиреноумља, трпљења и љубави“, дакле о животу истинском и светом.

На служби полуноћнице, почетни Педесети псалам иште опроштење грешнику и да „не одузме од њега Духа Светога, већ да га обнови у њему кроз смирење и скрушеност срца“.⁴⁰ У овом монашком последовању преовладава есхатолошки елемент и нада на васкрсење који надахњују благодатни живот, као и победничка песма Светој Тројици јер је, према речима Светог Симеона Солунског, „Она узрочник свега, и кроз Њу све остварујемо, и у свему се усавршавамо и очишћујемо“.⁴¹ За душу заплану страстима живота иште се милост Божија, да би била прихваћена што ће рећи „очишћена кроз покајање и исповест“.⁴²

Јутрење, као и остала последовања, упућује на догађаје божанског домостроја и искупитељног дела Христовог.⁴³ У овом оквиру се дефинише и благодатни живот верног који се моли и славослови „узрочника свега и Владику, Једнога у Тројици Бога свих... као почетак и крај сваког бића“.⁴⁴ У јутарњим светилничним молитвама, примера ради,

³⁹ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Διάλογος ἐν Χριστῷ*..., 343, PG 155, 620CD.

⁴⁰ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Διάλογος ἐν Χριστῷ*..., 306, PG 155, 557D.

⁴¹ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Διάλογος ἐν Χριστῷ*..., 308, PG 155, 560D.

⁴² Молитва Светог Евстратија.

⁴³ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Διάλογος ἐν Χριστῷ*..., 309, PG 155, 568B. Видети и: Παναγιώτης Ι. Σκαλτσής, „Η θεολογία τῶν Ἀκολουθιῶν τοῦ Νυχθημέρου“, у *Λειτουργικές μελέτες Ι* (Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναράς, 1999), 173.

⁴⁴ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Διάλογος ἐν Χριστῷ*..., PG 155, 565B.

које су стални елемент и које свештеник чита „у себи“,⁴⁵ говори се о просветљењу очију нашег разума светлошћу Сунца правде да „не бисмо заспали у гресима на смрт“, и моли се да наш живот остане неповређен од сваког зла „печатом Твога Светога Духа“ (трећа светилнична молитва). Верни прибегавају милостивом и свемогућем Богу да би у нашим срцима засијала „светлост разума“⁴⁶ и како би сви наши поступци и сва наша осећања функционисали према чисто духовним принципима да бисмо „као по дану честито ходећи путем заповести Твојих, достигли у живот вечни“ (дванаеста светилнична молитва).

Часови су, по превасходству, „повезани са смислом који Црква даје теологији времена и са освећујућом улогом коју за човека може да има његово литургијско и вредносно коришћење“.⁴⁷ Први час је уводно последовање дана које има за циљ да наша дела и поступци задобију благослов Божији,⁴⁸ блиставост Божанске светлости и да „свако зло уклони од нас, а свакога добра да нас испуни“.⁴⁹ Трећи час савршава се „у славу Тројице“, али и „ради ниспослања у трећи час Пресветога Духа“.⁵⁰ Имамо, дакле, пројаву Светога Духа од кога и тражимо да се „Његова благодат настани и у нама“.⁵¹ Шести и девети час повезани су са Крстом и Смрћу нашег Господа.⁵² Два догађаја који нас свакодневно подсећају да нас, према Светом Симеону Солунском, „Христос ослободи од смрти“⁵³ зарад нашег спасења.⁵⁴ Он нам је даровао, како истиче поменути светитељ, „добро знамење, свој крст и васкрсење, кроз које беху постиђени непријатељи његови“.⁵⁵

⁴⁵ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Διάλογος ἐν Χριστῷ...*, PG 155, 565D.

⁴⁶ Μάρκου Εὐγενικοῦ, *Ἐξήγησις τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἀκολουθίας*, PG 160, 1180D.

⁴⁷ Σκαλτσῆ, „Η Θεολογία τῶν Ἀκολουθιῶν τοῦ Νυχθημέρου“, 174. Види и: Γεωργίου Μαντζαριδῆ, *Χρόνος καὶ ἄνθρωπος* (Θεσσαλονίκη: ἐκδ. Π. Πουρναρά, 1992).

⁴⁸ Μάρκου Εὐγενικοῦ, *Ἐξήγησις τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἀκολουθίας*, PG 160, 1181B.

⁴⁹ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Διάλογος ἐν Χριστῷ...*, PG 155, 589B.

⁵⁰ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Διάλογος ἐν Χριστῷ...*, PG 155, 552B.

⁵¹ Μάρκου Εὐγενικοῦ, *Ἐξήγησις τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἀκολουθίας*, PG 160, 1181. Видети и: Δημητρίου Ἱερομονάχου Καββαδία, „Τὸ Ἅγιο Πνεῦμα στῇ θεία Λατρεία“ (Διπλωματική Ἔργασία, Θεσσαλονίκη, 2008), 69. У међучасу трећег часа, молитва говори о свакодневном искуству Духа Владоца, да бисмо просветљивани и руковођени Њиме држали божанске заповести, како бисмо се сећали присуства Божјег у људима, те да „не бисмо били обманјивани пропадљивим насадама овога света“ већ да будућих блага „прижељкујемо наслађивање“.

⁵² Мт. 27, 46–50.

⁵³ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Διάλογος ἐν Χριστῷ...*, PG 155, 592D.

⁵⁴ „Псалми пак, деветога часа [говоре нам, *прим. прев.*] за наше спасење [остварено, *прим. прев.*] кроз смрт Христову и умвртљење Светог Тела Његовог“ (Συμεών Θεσσαλονίκης, *Διάλογος ἐν Χριστῷ...*, PG 155, 592C).

⁵⁵ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Διάλογος ἐν Χριστῷ...*, PG 155, 593A.

2. Светост у светлу светотајинског живота Цркве

Литургијска молитва, као разговор и заједница са Богом и са људима, савршава се у контексту светотајинског искуства. Отуда, просветљење и освећење човека бива постигнуто на најбољи начин учешћем, кроз Свете Тајне Цркве, у животу оваплоћеног, распетог и васкрслог Господа. Управо ово учешће се збива кроз материјалне ствари, али на један тајинствени и неизрецив начин. „Тајне, међутим“, пише Свети Григорије Палама, „управо тако се и називају, јер нису на просто оно видљиво, већ што је духовно и неизрециво“.⁵⁶ Тројични Бог, дакле, дарује кроз Свете Тајне изворе благодати Његове и човек силом Светог Духа, који даје живот,⁵⁷ постаје причасник ових дарова.⁵⁸

Говорећи подробније о вези светих тајни са светошћу живота, у наставку ћемо сажето поменути крштење, миропомазање и божанствену Евхаристију, који уводе човека у Цркву и чине га њеним живим и активним чланом, то јест духовним човеком.

Крштење, како истиче Свети Никола Кавасила, „даје биће и у целисти ухристовљење“.⁵⁹ Бивајући крштени, дакле, стичемо једну нову ипостас као хришћани и као чланови тајинственог Тела Христовог. Сам текст последовања свете тајне крштења и пре свега освећујућа молитва говори о „води освећења, очишћењу тела и духа, ослобођењу окова, опроштењу сагрешења, просветљењу душа, бањи поновног рођења, обновљењу духа, дару усиновљења, одећи нетрулежности, извору живота“. Освећена вода задобија препорађајућу силу и из ње избија један нови живот, човеков живот у Христу.⁶⁰ Догађа се оно што је било приликом првог стварања, када се Дух Божији „дизаше над водом“⁶¹ и када је био створен нови свет. Сада пак, крштењем „од Духа“⁶² и „одо-зго“,⁶³ рађа се нови човек.⁶⁴

⁵⁶ Γρηγορίου Παλαμά, *Ὁμιλία ΝΣΤ, Περί τῶν ἀγίων καί φρικτῶν τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων...* (Αθήνησι: „Σοφοκλέους Κ. τοῦ ἐξ Οἰκονόμων“, αὐξά (=1861)), 205.

⁵⁷ Јн. 6, 63.

⁵⁸ Νίκου Ματσούκα, „Τά μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας ἡ λόγος περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς τοῦ κόσμου“, у *Ὁρθοδοξία-Ελληνισμός. Πορεία στήν τρίτη χιλιετία*, Β' τόμος (Ἅγιον Ὄρος: „Τεράς Μονῆς Κουτλουμουσίου“, 1996), 231–241.

⁵⁹ Νικολάου Καβάσιλα, *Περί τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς*, I, 19, *Sources Chrétiennes* 355 (Nicolas Cabasilas, *La Vie en Christ*, tome I, livres I–IV) (Paris: Cerf, 2009), 94.

⁶⁰ Ἰωάννου Β. Κογκούλη, Χρήστου Κ. Οἰκονόμου, Παναγιώτη Ἰ. Σκαλτσῆ, *Τό Βάπτισμα [Θεία Λατρεία καί Παιδεία 2]* (Θεσσαλονίκη: Ο.Χ.Α. „Λυδία“, 1992), 182.

⁶¹ Пост. 1, 2.

⁶² Јн. 3, 8.

⁶³ Јн. 3, 7.

⁶⁴ Ἰωάννου Μ. Φουντούλη, „Τό Ἅγιον Πνεῦμα ἐν τῇ λειτουργικῇ ζωῇ τῆς Ἐκκλησίας“, у *Λειτουργικά θέματα Α (1–5)* (Θεσσαλονίκη, 1977), 80–81. Видети и: Παναγιώτης

Καρκτηριστικὴν спознаја тог новог човека јесте да сараспет⁶⁵ и сапогребен Христом⁶⁶ стиче нова чула и духовне критеријуме да би живео и ишао „у новоме Духу“.⁶⁷ Он на тај начин, према Василију Великом, користи крштење као „кочије ка небу, узрочника царства и благодат усиновљења“,⁶⁸ са стабилном, подразумева се, жељом да не следи погрешне изборе и греховна дела,⁶⁹ већ да делује и понаша се имајући у свом срцу свеоружје Светог Духа.⁷⁰

Силу за остварење живота у Христу даје миропомазање које, сходно Кавасилином тумачењу, „усавршава онога који се рађа“.⁷¹ У молитви светог мира која се чита након крштења молимо Бога да печатом дара Духа Светога сачува новопросветљенога „у његовом освећењу“ и да га утврди у православној вери. Чињеница да се свето миро прави од уља, али и многих других миомирисних вештастава симболизује, у складу са Светим Симеоном Солунским, „многосилност и различитост деловања и разнообразност харизми Духа, те миомир Његове светости“.⁷²

Треба истаћи да је Панајотис Нелас умесно запазио да „света тајна миропомазања представља Педесетницу сваког човека понаособ“.⁷³ Ово тврђење је изречено у смислу да Свети Дух активно ставља у свачијем срцу „првобитни печат“ и оно што је човек изгубио кроз свој преступ.⁷⁴ Енергијама Духа наша савест бива очишћена „од мртвих дела“.⁷⁵ Дух, дакле, посредује „уздасима неизрецивим“,⁷⁶ како бисмо се владали као духовни и облагодаћени људи,⁷⁷ у свему свети, са срцем испуњеним божанским врлинама а не зверским залима.⁷⁸

Ι. Σκαλτοῦ, „Η βαπτισματική ἀναγέννηση“, у *Λειτουργικές μελέτες Ι* (Θεσσαλονίκη: „Π. Πουρναράς“, 2007), 44–48.

⁶⁵ Рим. 6, 6.

⁶⁶ Рим. 6, 4; Кол. 2, 12.

⁶⁷ Рим. 6, 6; 7, 6. Види и: Παναγιώτη Νέλλα, *Ζών Θεούμενον. Προοπτικές για μιὰ ὀρθόδοξη κατανόηση τοῦ ἀνθρώπου* (Αθήνα: „Ἀρμός“, 2000), 134–138.

⁶⁸ Βασιλείου Μεγάλου, *Ὁμιλία ΙΓ'. Προτρεπτική εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα*, 5, PG 31, 433AB.

⁶⁹ Рим. 6, 6.

⁷⁰ Σκαλτοῦ, „Η βαπτισματική ἀναγέννηση“, 50.

⁷¹ Νικολάου Καβάσιλα, *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς*, I, 19 (Sources Chrétiennes 355, 94). Видети и: Γεωργίου Ι. Μαντζαρίδη, *Ὁρθόδοξη πνευματικὴ ζωὴ* (Θεσσαλονίκη: „Π. Πουρναράς“, 2010), 23.

⁷² Συμεών Θεσσαλονίκης, *Διάλογος ἐν Χριστῷ...*, 65, PG 155, 229B.

⁷³ Νέλλα, *Ζών Θεούμενον*, 139.

⁷⁴ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Διάλογος ἐν Χριστῷ...*, 34, PG 155, 177C.

⁷⁵ Јев. 9, 14. Видети и: Νικολάου Καβάσιλα, *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς*, III, 8 (Sources Chrétiennes 355, 244).

⁷⁶ Рим. 8, 6.

⁷⁷ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Διάλογος ἐν Χριστῷ...*, 33, PG 155, 248A.

⁷⁸ Νικολάου Καβάσιλα, *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς*, III, 13 (Sources Chrétiennes 355, 250). Видети и: Γεωργίου Ν. Φιλία, *Μελέτες Ἱστορίας καὶ Θεολογίας τῆς Ὁρθόδοξου Λα-*

Храну, која је потребна како би се духовно развијао нови човек у Христу, даје божанствена Евхаристија која, према Кавасили, „овај живот и здравље одржава и чува“.⁷⁹ Неоспорно је да се без светотајинског живота и без учешћа у Светој Литургији и Тајни божанствене Евхаристије распада органско јединство трију светих тајни⁸⁰ и човек запада у духовни несклад. У складу са речима Јована Скиадаресиса, „Евхаристија нас позива да постојимо на Христов начин, бивајући ослобађани од свога ега ка једном животу давања за оно што лежи изван нас самих и што је Божија творевина и имовина. На тај начин, Тајна Евхаристије даје смисао тајни нашег постојања“.⁸¹

Верни који се причешћују васкрслим Христом имају осећај да, како наводи Свети Симеон Нови Богослов, „уистину бивају у целости Његови сутелесници и сродници... Ово пак постајући, бивају по благодати налик самом човекољубивом Богу и Владици нашем, пресаздани и обновљени...“⁸² Сав човек се, дакле, освећује нествореном благодаћу Божијом, док се евхаристијски Хлеб, према речима Светог Кирила Јерусалимског, „даје васцелом твом саставу на корист душе и тела“.⁸³ Тело и Крв Господња улази у наше удове и у овом смислу ми постајемо „христоносци“.⁸⁴ Благадаћу, а не по природи, ми бивамо једног „Духа са Љубљеним, Јединим кога Отац благоизволе“.⁸⁵

τρεῖς (Αθήνα: „Γρηγόρη“, 2002), 59–61; Καββαδία, „Τό Ἅγιο Πνεῦμα στή θεία Λατρεία“, 80–83; Γρηγορίου (Γερομονάχου), *Τό Ἅγιον Βάπτισμα — Σχόλια* (Αθήνα, 1989), 255–267; Αλέξανδρος Σμέμαν, *Ἐξ ὕδατος καί Πνεύματος. Λειτουργική μελέτη τοῦ Βαπτίσματος*, μετὰφρ. Ἰωσήφ Ροηλίδης (Αθήνα: „Δόμος“, 2019), 101–154; Βασιλείου Θεομοῦ, *Τό ἐξεχασμένο μυστήριον. Ἐκκλησιολογικές συνέπειες τοῦ ἁγίου Χρίσματος* (Αθήνα: Γρηγόρη, 2003).

⁷⁹ Νικολάου Καβάσιλα, *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς*, I, 19 (Sources Chrétiennes 355, 94).

⁸⁰ Μαντζαρίδη, *Ορθόδοξη πνευματική ζωή*, 23.

⁸¹ Ἰωάννου Γ. Σκιαδαρέση, „Εὐχαριστιακὴ Ἀγωγή“, у *Λειτουργικὴ Ἀγωγή. Μυσταγωγῶν σου, Κύριε, τοὺς μαθητάς ἐδίδασκες λέγων*, Πρακτικά ΙΑ' Πανελληνίου Λειτουργικοῦ Συμποσίου Στελεχῶν Ἱερῶν Μητροπόλεων (Βόλος, 19–21 Ὀκτωβρίου 2009) (Αθήναι, 2010), 102.

⁸² Συμεὼν Νέου Θεολόγου, *Ἠθικός λόγος* I, 2 (Sources Chrétiennes 122 (Syméon le Nouveau Théologien, *Traité théologiques et éthiques*, tome I, Théol. I–III, Éth. I–III) (Paris: Cerf, 1966), 202.

⁸³ Κυρίλλου Ἱεροσολύμων, *Μυσταγωγικὴ Κατήχησις Ε'*, 15 (Sources Chrétiennes 126 (Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, Introduction, texte critique et notes de A. P., traduction de P. P. revue et adaptée) (Paris: Cerf, 1966), 162. О овој теми говори и Свети Јован Дамаскин који истиче да се причешћујемо „на отпуштење грехова и живот вечни, и на заштиту душе и тела“ (Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ορθοδόξου πίστεως* IV, 13, PG 94, 1148A).

⁸⁴ Κυρίλλου Ἱεροσολύμων, *Μυσταγωγικὴ Κατήχησις Δ'*, 2 (Sources Chrétiennes 126, 136).

⁸⁵ Νικολάου Καβάσιλα, *Ἑρμηνεία τῆς θείας Λειτουργίας* 44, 5 (Sources Chrétiennes 4bis — Nicolas Cabasilas, *Explication de la divine liturgie*, S. Salaville — R. Bornert — J. Gouillard — P. Périchon) (Paris: Cerf, 1967), 254. Видети и: Δημητρίου Ι. Τσελεγγίδη,

3. Дар светости у светлу учешћа у богослужењу Цркве

Сви сегменти богослужења, али пре свега божанствена Литургија на којој се Светиње дају светима, учи нас да светост претпоставља богатство и искуство дарова Духа Светога. Ово искуство, заједно са аскезом и применом воље Божије, чисти и просветљује људско срце и чини га пријемчивим за благодат и освећење које дају Свете тајне. „Светима“, наглашава Свети Герман Цариградски, „назива оне који су очишћени од зле савести, и оне који имају искрену веру у Светиње“. Народ тим поводом исповеда и говори: „Један је свет, један Господ Исус Христос“. ⁸⁶

Свети Никола Кавасила придодaje светости динамички карактер на плану освећења и нераскидиво је везује за Светост Господњу, као и за учествовање од стране верних у Телу и Крви Његовој. Тако, дакле, свети су они који су усавршени у врлини, „али и сви они који стреме ка том савршенству, премда имају недостатке“. Нико не задобија освећење сам од себе, „јер ниједно људско дело није врлина, већ сви [задобијају, *прим. прев.*] од Њега и кроз Њега“. Ово значи да су верни свети као чланови Тела Богочовека Христа и због Њега Светог у коме удеоничаре и којим се причешћују у Тајни Тела и Крви. Сами Дарови нас, заправо, освећују. Ако се одсечемо и отпаднемо од Пресветога Тела, како истиче Свети Никола Кавасила, „узалуд окушамо од свештених Тајни, јер не прелази живот на мртве и одсечене удове“. ⁸⁷

На истом христоцентричном темељу заснива светост оних који приступају божанственој Евхаристији и Свети Симеон Солунски, поводом чега вели: „Као што је Распети Свет, и они који у Њему удеоничаре дужни су да буду свети и да сви с вером кличу: ‘Један је свет, један Господ Исус Христос’; изговарајући исповедање које ће бити и у будућем веку, као што каже Павле“. Овај светитељ наглашава да оваплоћењем Јединороднога Сина и Његовим распећем „постадо смо свети, избависмо се од смрти и задобисмо бесмртност, а Који ће нама и тада [у будућем веку, *прим. прев.*] бити гледање и окушање“. ⁸⁸

Χάρη καὶ ἐλευθερία κατὰ τὴν πατερικὴν παράδοση τοῦ ΙΔ' αἰῶνα. Συμβολὴ στὴ σωτηριολογία τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας [Φιλοσοφικὴ καὶ Θεολογικὴ Βιβλιοθήκη, 9] (Θεσσαλονίκη: ἐκδ. Π. Πουρναρά, 1987), 115.

⁸⁶ Γερμανοῦ Κωνσταντινουπόλεως, *Ιστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία*, PG 98, 445D. 448A.

⁸⁷ Νικολάου Καβάσιλα, *Ερμηνεία τῆς θείας Λειτουργίας*, SC 4bis, 184–186. Види и: Τσελεγγίδη, *Χάρη καὶ ἐλευθερία κατὰ τὴν πατερικὴν παράδοση τοῦ ΙΔ' αἰῶνα*, 112–113.

⁸⁸ Συμεῶν Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῆς ἱεράς Λειτουργίας*, PG 155, 297D.

Управо овај есхатолошки приступ разумевању речи „Један је Свет, један Господ“ могуће је потврдити тумачењем које даје Свети Максим Исповедник, а који говори о јединству свих који исповедају „Један је Свет“ и то „у нетрулежном умном веку“. Тамо они који се усавршавају гледајући светлост „невидљиве и неизрециве славе“, примају као и небеске силе божанствену чистоту.⁸⁹

Закључак

Светост то јест духовни живот, као вежбање у врлинском животу, држање божанских заповести и заједница са Богом и људима кроз молитву и светотајинско искуство, јесте свакодневни труд у оквиру свих пројава богослужења Цркве. У хришћанском храму и у заједничкој литургијској молитви, са блиставом химнографијом и предивном молитвеном речју, богатством Светих тајни и ризницом празника, духовни човек (про)налази свој егзистенцијални идентитет. Ту се чисти од страсти, доживљава потрес срца и искуство радости, мира и љубави. Поврх свега, управо ту постаје причасник божанских дарова Духа Светога, непрестано помиње Бога, радује се бескрајној слави Божијој, ужива у сладости Цркве која је псалмопојање, побеђује свој его бивајући потпомаган и утврђиван од своје браће, умирује свој ум изван овосветских искустава, те коначно чини своје срце обиталиштем Светога Духа и васцеле Свете Тројице.

Превод са јелинској:

Немања Косић

(nkostic@bfspc.bg.ac.rs)

Православни догматски факултет

Универзитета у Београду

* * *

Библиографија

Извори:

Βασελίου Μεγάλου. *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*. PG 32, 68A–217C.

Βασιλίου Μεγάλου. *Ὁμιλία Γ΄. Προτρεπτική εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα*. PG 31, 424A–444C.

⁸⁹ Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Μυσταγωγία, Εἰσαγωγή–Σχόλια* πρωτ/ρου Δημ. Στανιλοάε, μετάφρ. Ἰγνάτ. Σακαλῆς (Αθήναι: „Αποστολικῆς Διακονίας“, 1973), 208.

- Γερμανοῦ Κωνσταντίνουπόλεως. *Ιστορία ἐκκλησιαστικὴ καὶ μυστικὴ θεωρία*. PG 98, 384B–453B.
- Γρηγορίου Παλαμᾶ. *Ομιλία ΝΣΤ, Περί τῶν ἁγίων καὶ φρικτῶν τοῦ Χριστοῦ μυστηρίων...* Ἀθήνησι: „Σοφοκλέους Κ. τοῦ ἐξ Οἰκονόμων“, αὐξά' (=1861).
- Ήσυχίου Πρεσβυτέρου Ἱεροσολύμων. *Πρὸς Θεόδουλον λόγος ψυχωφελὴς περὶ νήψεως καὶ ἀρετῆς κεφαλαιώδης*. PG 93, 1480D–1544D.
- Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ. *Ἐκδοσις ἀκριβὴς τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως*. PG 94, 789A–1228A.
- Ἰωάννου Σιναΐτου. *Κλίμαξ*. PG 88, 632A–1164D.
- Κλήμεντος Ρώμης. *Ἐπιστολὴ πρὸς Κορινθίους Α'*. PG 1, 201C–328B.
- Κυρίλλου Ἱεροσολύμων. *Μυσταγωγικὴς Κατηχήσεις*. Sources Chrétiennes 126 (Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, Introduction, texte critique et notes de A. P., traduction de P. P. revue et adaptée). Cerf: Paris, 1966.
- Μαξίμου Ὁμολογητοῦ. *Μυσταγωγία*. Εἰσαγωγή — Σχόλια πρωτ/ρου Δημ. Στανιλοάε. Μετάφρ. Ἰγνάτ. Σακαλῆς. Ἀθήνησι: „Ἀποστολικῆς Διακονίας“, 1973.
- Μάρκου Εὐγενικοῦ. *Ἐξηγήσεις τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἀκολουθίας*. PG 160, 1164A–1193.
- Νεΐλου Ἀββᾶ. *Λόγος περὶ προσευχῆς, ΠΖ'*. PG 79, 1185C.
- Νικολάου Καβάσιλα. *Ἑρμηνεία τῆς θείας Λειτουργίας*. Sources Chrétiennes 4bis (Nicolas Cabasilas, *Explication de la divine liturgie*, S. Salaville – R. Bornert – J. Gouillard – P. Périchon). Cerf: Paris, 1967.
- Νικολάου Καβάσιλα. *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς*. Sources Chrétiennes 355 (Nicolas Cabasilas, *La Vie en Christ*, tome I, livres I–IV). Cerf: Paris, 2009.
- Συμεὼν Θεσσαλονίκης. *Διάλογος ἐν Χριστῷ κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων καὶ περὶ τῆς μόνης πίστεως τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῶν ἱερῶν τελετῶν τε καὶ μυστηρίων...* PG 155, 33A–669C.
- Συμεὼν Νέου Θεολόγου. *Ἠθικός λόγος I*. Sources Chrétiennes 122 (Syméon le Nouveau Théologien, *Traité théologiques et éthiques*, tome I, Théol. I–III, Éth. I–III). Cerf: Paris, 1966.
- Ὡριγένους. *Εἰς Ἱερεμίαν, Ὁμιλία Ζ'*. PG 13, 329A–336A.

Λитература:

- Γεωργίου (Ἀρχιμ.). „Ὁ ἄνθρωπος ὃν λειτουργικόν“. Ὁ Ὅσιος Γρηγόριος, περίοδος Β', 4 (1979): 31–35.
- Γρηγορίου (Ἱερομοναχός). *Τό Ἅγιον Βάπτισμα — Σχόλια*. Ἀθήνα, 1989.
- Δεσπότης, Σωτήριος. *Ἡ ἐπουράνιος Λατρεία στὰ κεφάλαια 4–5 τῆς Ἀποκαλύψεως τοῦ Ἰωάννη*. Wiesbaden, 2000.
- Θερμός, Βασίλειος. *Τό ξεχασμένο μυστήριον. Ἐκκλησιολογικὴ συνέπειες τοῦ ἁγίου Χρίσματος*. Ἀθήνησι: „Γρηγόρη“, 2003.
- Καββαδία Ἱερομονάχου Δημητρίου. *Τό Ἅγιο Πνεῦμα στὴ θεία Λατρεία. Διπλωματικὴ Ἑργασία*. Θεσσαλονίκη, 2008.
- Καραϊσαρίδης, Κωνσταντίνος. *Ὁ Χριστιανικὸς Ναός. Λειτουργικὴ καὶ θεολογικὴ θεώρηση*. Θεσσαλονίκη: „Ἄθως“, 2007.

- Κογκούλης Ιωάννης, Οικονόμος Χρήστος, Παναγιώτης Σκαλτσής. *Τό Βάπτισμα [Θεία Λατρεία καὶ Παιδεία 2]*. Θεσσαλονίκη: Ο.Χ.Α. „Λυδία“, 1992.
- Μαντζαρίδης, Γεώργιος. *Χριστιανική Ηθική II*. Θεσσαλονίκη: „Π. Πουρναράς“, 2004.
- Μαντζαρίδης, Γεώργιος. *Χρόνος καὶ ἄνθρωπος*. Θεσσαλονίκη: „Π. Πουρναράς“, 1992.
- Μαντζαρίδης, Γεώργιος. *Ὁρθόδοξη πνευματική ζωή*. Θεσσαλονίκη: „Π. Πουρναράς“, 2010.
- Ματσούκας, Νίκος. „Τὰ μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας ἡ λόγος περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς τοῦ κόσμου“. *Ὁ Ὁρθόδοξος—Ἑλληνισμός. Πορεία στὴν τρίτη χιλιετία, Β' τόμος. Ἅγιον Ὅρος: Ἱερά Μονὴ Κουτλουμουσίου*, 1996.
- Μεταλληνός, Γεώργιος. *Ἡ θεολογικὴ μαρτυρία τῆς ἐκκλησιαστικῆς Λατρείας*. Ἀθήνα: „Ἀρμός“, 1996.
- Νέλλας, Παναγιώτης, Ζῶν Θεούμενον. *Προοπτικὲς γιὰ μιὰ ὀρθόδοξη κατανόηση τοῦ ἀνθρώπου*. Ἀθήνα: „Ἀρμός“, 2000.
- Σκαλτσής, Παναγιώτης. „Ἡ βαπτισματικὴ ἀναγέννηση“. *Ὁ Λειτουργικὸς Μελέτες I*. Θεσσαλονίκη: „Π. Πουρναράς“, 1999 καὶ 2007.
- Σκαλτσής, Παναγιώτης. *Ἡ παράδοση τῆς κοινῆς καὶ τῆς κατ' ἰδίαν προσευχῆς, με εἰδικὴ ἀναφορά στο Ὁρολόγιό του Θηκαρά*. Θεσσαλονίκη: „Π. Πουρναράς“, 2008.
- Σκιαδαρέσης, Ιωάννης. „Εὐχαριστιακὴ Ἀγωγή“. *Ὁ Λειτουργικὴ Ἀγωγή. Μυσταγωγῶν σου, Κύριε, τοὺς μαθητὰς ἐδίδασκες λέγων. Πρακτικὰ ΙΑ' Πανελληνίου Λειτουργικοῦ Συμποσίου Στελεχῶν Ἱερῶν Μητροπόλεων (Βόλος, 19–21 Ὀκτωβρίου 2009)*, 93–118. Ἀθήνα: Κλάδος Ἐκδόσεων τῆς Ἐπικοινωνιακῆς καὶ Μορφωτικῆς Ὑπηρεσίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, 2010.
- Σκιαδαρέσης, Ιωάννης. *Ἡ Ἀποκάλυψη τοῦ Ἰωάννη. Ἑρμηνευτικὰ καὶ Θεολογικὰ Μελετήματα Α'*. Θεσσαλονίκη: „Π. Πουρναράς“, 2005.
- Σκρέττας, Νικόδημος. *Ἡ νοερά προσευχὴ ἔκφραση ἀληθοῦς λατρείας Θεοῦ, μετὰ συναγωγῆς κειμένων παλαιῶν καὶ νέων γερόντων*. Θεσσαλονίκη: „Μυγδονία“, 2006.
- Schmemmann, Alexander. *Ἐξ ὕδατος καὶ Πνεύματος. Λειτουργικὴ μελέτη τοῦ Βαπτίσματος*. Ἀθήνα: „Δόμος“, 1990.
- Σμέμαν, Αλέξανδρος. *Ἡ Ἐκκλησία προσευχομένη. Εἰσαγωγή στὴ λειτουργικὴ θεολογία*. Ἀθήνα: „Ἀκρίτας“, 2003.
- Σμέμαν, Αλέξανδρος. *Ἡ λειτουργικὴ ἀναγέννηση καὶ ἡ Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία*. Λάρισα: „Σηματαῶς“, 1989.
- Σούλτς, Χανς-Γιοάκιμ. *Ἡ βυζαντινὴ Λειτουργία. Μαρτυρία πίστεως καὶ συμβολικὴ ἔκφραση*. Ἀθήνα: „Ἀκρίτας“, 1998.
- Τσελεγγίδης, Δημήτριος. *Χάρη καὶ ἐλευθερία κατὰ τὴν πατερικὴ παράδοση τοῦ ΙΔ' αἰῶνα. Συμβολὴ στὴ σωτηριολογία τῆς Ὁρθόδοξης Ἐκκλησίας*. Θεσσαλονίκη: „Π. Πουρναράς“, 1987.
- Φίλιας, Γεώργιος. *Μελέτες Ἱστορίας καὶ Θεολογίας τῆς Ὁρθόδοξου Λατρείας*. Ἀθήνα: „Γρηγόρης“, 2002.
- Φουντούλης, Ιωάννης. „Τὸ Ἅγιον Πνεῦμα ἐν τῇ λειτουργικῇ ζωῇ τῆς Ἐκκλησίας“. *Ὁ Λειτουργικὰ θέματα Α (1–5)*, 67–85. Θεσσαλονίκη, 1977.

Φουντούλης, Ιωάννης. *Κείμενα Λειτουργικῆς, τεῦχος Α΄. Ἀκολουθία τοῦ Νυχθημέρου*. Θεσσαλονίκη: „Π. Πουρναράς“, 1994.

Φούσκας, Κωνσταντῖνος. *Ἡ ἀτομικὴ προσευχή κατὰ τὴν διδασκαλίαν τῶν Ἑλλήνων Πατέρων καὶ ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων μέχρι τοῦ Δαμασκηνοῦ*. Ἀθῆναι, 1982.

Примљено: 7. 12. 2022.

Одобрено: 12. 12. 2022.

SANCTITY OF A MAN AND THE WORSHIP OF THE CHURCH

Panagiotis Skaltsis

Faculty of Theology, Aristotle University of Thessaloniki

Summary: *The best way for a man to be closer to God is through worship. The holy temple is of great significance for the services of the Church, where the faithful are gathered in one place to praise God and partake in the Holy Communion. The spiritual improvement cannot happen without prayer, both personal and the prayer of the community. The Fathers tell us about the spiritual character of prayer which cleanses our hearts. Enlightenment and sanctification of a man are best achieved by partaking in the life of Resurrected Christ, through the Holy Sacraments. In the Holy Sacrament of Baptism emerges a new life in Christ. In the Holy Sacrament of Chrismation, we pray that the Lord protects the newly baptised in his sanctity. In the Divine Eucharist, the whole man is being sanctified by the grace of God. The faithful are holy, not of their own merit, but because they are a part of the Body of Christ, and because of the holiness in which they partake is in the Holy Communion.*

Key words: *worship, sanctity, Christian temple, holy sacraments, liturgy of the hours, sanctification.*

ЕВХАРИСТИЈСКИ СИМВОЛИЗАМ КАСНОАНТИЧКЕ И РАНОХРИШЋАНСКЕ УМЕТНОСТИ НА ОЧУВАНИМ СПОМЕНИЦИМА СА ПОДРУЧЈА ДАНАШЊЕ СРБИЈЕ

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

Апстракт: Разматрање о литургијском хаби-тусу раних хришћана на основу одабраних археолошких налазишта данашње Србије заснива се на „иконолошкој тези“ да је кроз „ликификацију“ симболичких приказа у уметничким делима, на основу њихове повезаности са живописним реалистичким, моћуће „реконструкцију“ одређене естетске особености једне епохе. Реч је о касноантичко-ранохришћанским приказима евхаристијских сасуда на сликама (кантарос са пауновима на фресци из Виминацијума) као и симболичким иконографским на самом литургијском прибору (монограмички крст на кашичици, пронађеној унутар царске палате Феликс Ромулијана). Истраживање је делом мотивисано и сировима око уопште наведеног прибора, који „појресују“ православну цркву данас, изазваним околностима пандемије COVID 19.

Кључне речи: Кантарос, паун, иконолошка, Виминацијум, Феликс Ромулијана, кашичица, монограмички крст, касноантичка и ранохришћанска уметност.

1. Уводно разматрање

1.1. О основности иконолошких тумачења касноантичке и ранохришћанске уметности

Под синтагмом *касноантичка и ранохришћанска уметност* подразумева се јединствено културно раздобље кроз два хетерогена, чак супротстављена појма и то на основу религијских параметара. Од треће деценије XX stoleћа историчари уметности почели су до-

* dgianicijevic@gmail.com.

следније да обраћају пажњу на уметничку традицију залазеће антике и почетака хришћанске ере, постепено прихватајући је као засебан стил, пре свега захваљујући делу *Касноримска уметничка продукција* Алојза Ригла (Riegl 1921) у чијим је оквирима установљена чињеница да истоветно *уметничко хтење* (*kunstwollen*) постулира уметност како позних пагана тако и раних хришћана; тзв. *високу* уметност и *обликовање* употребних предмета. Као и други представници бечке школе историје уметности Ригл је своје тумачење превасходно заснивао на анализи стила али и теорији опажања и схватања форме. Прве иконографске анализе уметничких тековина наведене епохе уследиле су неколико деценија касније а темељ даљих истраживања и тумачења у том правцу дефинисао је Фридрих Герке¹ у знаменитом делу *Касна антика и рано хришћанство / Spätantike und frühes Christentum*, издатог у Баден-Бадену 1967. године (Gerke 1973, 4), указујући на основ повезаности две културе за које се сматрало да су по свему, веома удаљене. Дубље иконографско значење слика као фокус истраживања представника иконолошког метода, инспирисаног *филозофијом симболичког мишљења* Ернста Касирера,² које су истраживали Варбург,³ Саксл⁴ и Панофски⁵ није значајније продубљивано на основу тековина наведеног раздобља, најпре стога што партикуларност античке митологије у старохришћанској уметности није била експлицитно изражена а тиме ни сасвим разумљива.

Према традицији *иконолошке синџезе* (Panofski 1975, 29–31) у тумачењу ликовних приказа подразумевано је јасно идентификовање дефинисаног митолошког супституата као и хришћанско-хуманистичких тековина, како је то било изражено нпр. у симболизованим приказима на платнима великих мајстора ренесансе од којих је Тицијан посебно привукао пажњу Ервина Панофског (Panofski 1975, 108–135).

Основна инхибиција иконолошке синтезе јелинско-римских и хришћанских садржаја и идеја јесте „сећање“ на отпор који су рани теолози-апологети имали према античкој традицији, схватајући је као „ствар паганства“. Нова уметност, међутим, настајала је у *сецулкралним* оквирима као одговор на тежње грађана ка сликама *социјолошког* карактера. Персекуције римских императора према хришћанима, са

¹ Fridrich Gerke (1900–1966).

² Ernst Alfred Cassirer (1874–1945). Философске поставке о симболичком мишљењу Касирер је изложио у делу *Philosophieder Symbolischen formen*, издатог у Дармштаду 1969. г.

³ Aby Moritz Warburg (1866–1929), историчар уметности.

⁴ Fritz Saxl (1890–1948), историчар уметности.

⁵ Erwin Panosky (1892–1968), историчар уметности.

друге стране, представљале су питање државне идеологије и легалитета у смислу поштовања империјалног култа а религиозност у ширем смислу – приватну ствар римских грађана у оквирима „еластичне“ синтезе јелинских, римских и оријенталних култова (Burkhardt 2006, 141–150). „Религијска напетост“ није се стога испољавала на нивоу грађанског слоја друштва, навиклог на разне облике *теокрасије* (Burkhardt 2006, 150–184) тј. религијског синкретизма. На то свакако указују бројни споменици сепулкралне уметности са симболизмом универзалног карактера и смисла широм бројних провинција касноримске империје. Хришћанство је веома брзо и „неосетно“ јелинизовано будући да је схваћено и као античка *ιαυδεја*.⁶ Оно што налазимо у историји, претежно је сасвим супротно од те јасне логике доследности на којој инсистирамо у нашим теоријама.

У стварности, грчки културни идеали и хришћанска вера били су помешани, ма колико се трудимо да их очувамо савршено чистим. С обе стране постојала је снажна жеља за узајамним прожимањем, без обзира на противљење да се ова два језика стопе; имали су различите начине изражавања осећања и метафоричку експресију“ (Jeger 2007, 30). Појам *метафоричка експресија* управо скреће пажњу „иконолошки настројених тумача“ на питање универзалности и основа античко-хришћанске синтезе уз питање: могу ли се касноантички *симболи* и *алеџорије* препознавати на истоветан начин у уметничким тековинама касних пагана и раних хришћана?

Популарност старозаветних мотива на фрескама у римским катакомбама указује на чињеницу да је реч о пренесеном значењу у наведеном, синкретичком контексту. У алегоријском смислу слике *џорока Јоне* који благује *џод врежом од џикава* (Јон. 4, 6) или *како излази из чељустџи киџа* (Јон. 2, 11), *Мојсијев џрелаз џреко Црвеноџ мора* (Изл. 14, 15–31) и сличне сцене постале су метафоричне слике васкрсења и вечног живота и то у хришћанском сотиролошком контексту у којем се парадигматичност јудејске аниконичке традиције постепено стапала са античком феноменологијом, тесно повезаном са јелинско-римским принципом сликовности. По свему судећи, такав примордијални склоп потоње хришћанске знаковности уочљив је на основу извесног визуелног „прикривања“ идентитета (у профилактичке и мистичке сврхе), особито богочовечанског Логоса, симболички приказиваног помоћу Крста⁷ или Христограма. Афирмацији старозаветних садржаја допринео је управо *алеџоријски контекст џриказивања библијских са-*

⁶ παιδεία — грчки: стечено образовање, васпитање.

⁷ *Cruх invicta* (Непобедиви крст), *Cruх hastata* (На копљима ношен) *Cruх caelestis* (Небески /лебдећи крст) итд.

држаја, што је и основ разумевања најранијих артефаката који се експлицитно могу доводити у везу са тековинама хришћанства.

Истоветна појава уочена је код алегоријских тумачења писаних традиција: „Александринци су на исти начин желели да сачувају Стари Завет од оних радикалних критичара који су га одбацивали и желели да га се сасвим ослободе; они су то у Оригеновој теологији постигли разликовањем доследног, историјског и духовног значења текстова“ (Jeger 2007, 35). Појам *ἵνoсe*⁸ код раних хришћана представљао је на-доградњу свега што је садржано у феномену *ἡιςἡις*,⁹ те се ови појмови не могу схватати у контексту потоњег рационалистичког разликовања и раздвајања, тако да се може закључити како наведена алегоричност у експресивном приступу није била установљена на догматском нивоу нити на основу развијене културолошке свести већ у оквирима егзистенцијалног (онтолошког) питања у чијим је оквирима, природно, испољаван одређени облик субјективитета. *Сoἡиpолоἡија* се стога може схватити као пресудан појам и фокус у истраживањима касноантичке и ранохришћанске теологије, књижевности и уметности. На један парадоксалан начин експресија је постала „тачка сусретања“ јелинског паганства и хришћанства. Узрок томе јесте то што „облик грчке религије који је највише утицао на људе с вишим образовањем није био религија олимпијских богова него религија мистерија, која је појединцу пружала приснији однос с божанством“ (Jeger 2007, 39). Сотирологија и литургијски хабитус представљају и иконографски оквир ранохришћанске уметности. Антички *симἡoсиoни*¹⁰ препознавани су као хришћанске *αἡἡе*,¹¹ а персонификација молитве и заступништва *oранс* временом је идентификована као приказ Богородице.

Алегоријски супститут касноантичке и ранохришћанске уметности, како је већ наглашено, заснован је на скривеном смислу Новог у Старом Завету и утемељен на идеји испуњавања пророштава. Тако су библијске сцене са патријархом Аврамом — *жрἡивовање Исака* и *ἡoἡἡoубље Аврамово* — у ранохришћанској култури актуализоване на евхаристијском нивоу и као такве смештане на зидове протезиса нпр. равенских цркава (Мирковић 1974, 139–147). Арсенал стилских фигура на којима су заснована иконолошка истраживања (Straten 2003, 28–72)¹² у контексту касноантичке и ранохришћанске

⁸ γνἡoс — грчки: знање, мишљење, спознаја.

⁹ πἡoс — грчки: верност, вера, поуздање.

¹⁰ συμἡoсioν — грчки: гозба, заједничка пијанка.

¹¹ ἀἡἡπἡ — грчки: љубав, љубав Божија, делотворна љубав, братска гозба.

¹² Персонификације, алегорије — персонификације на делу, симболи, атрибути, симболички прикази и амблеми.

уметности ваљало би систематизовати и посебно изложити. За сада, иконолошка тумачења темеље се на феномену симболичких приказа (Straten 2003, 48–49),¹³ и такве тенденције већ су презентоване у новијој пракси (Kusters — Sidgwig 2012, 162–179). У кубикулуму Y у крипти Лусине (рано III столеће) у кругу катакомби Светог Калиста приказана је риба која на леђима „носи“ модијус са евхаристијским хлебовима и јасно уочљивом црвеном мрљом, која представља вино као крв Христову (Bariffa 2006, 148–150) (сл. 1). У односу на чињеницу да је мотив рибе експлицитно повезиван са Христом, „евхаристијски дарови“ на њеним леђима указују на (само)жртвени карак-



Слика 1. „Евхаристијска риба“, Крипта Луцине у катакомби Светог Калиста, Рим, рано III столеће; преузето из: Baruffa 2000, 148.

¹³ „Симболе налазимо у изобиљу у умјетности свих раздобља. Али особито се у средњем вијеку развио разрађени сујав кршћанске симболике. Знаност о умјетности открила је да мноштво предмета, биљака, животиња и знакова приказаних на умјетничким дјелима има симболично значење. То у великој мјери вриједи за кршћанску умјетност, али и за профано подручје жанр сликарства, а каткад чак и за митолошке приказе.“

тер на основу чињенице да је и сопствени крст понео на леђима и тако разапет. Евхаристијски симболизам постао је ново врело тема у уметности раних хришћана.

2. Евхаристијски симболизам: између паганства и хришћанства на фрескама из Виминацијума

Будући да је на просторима данашње Србије као и на ширем подручју југоисточне Европе откривен значајан корпус артефаката који указују на развијен литургијски живот хришћана од друге половине IV столећа (Шпехар 2019, 57–80), питање евхаристијског симболизма значајно је и у том контексту. Тиме се потенцијално допуњују сазнања о литургијској стварности тог раздобља, стечена на основу писаних извора и претходних тумачења, заснованих на реконструкцији историјске слике помоћу археолошких налаза. На основу два, чини се, карактеристична примера, овом приликом поставља се питање литургијског хабитуса раних хришћана. Такав приступ потиче из уверења да симболичко-функционална синтеза у уметности такође реферише на наведени феномен из живота (хришћана) и омогућава неке кључне одговоре.

Изузетан пример касноантичке и ранохришћанске иконографије, засноване на *симболичним приказима евхаристијског карактера* обухвата фреско ансамбл гробнице 65517 из једне од некропола античког Виминацијума — гробнице која је идентификована као хришћанска (Кораћ 2007, 33) (сл. 2). То је свакако учињено на основу *Христотрама*, приказаног на западној чеonoј страни трапезоидне, теголама засведене сепулкралне конструкције. Христов монограм изведен је белим словима (Х и Р) клинасте форме са серифима у облику слова „Т“. Помоћу танких црних линија графеме су издвојене из светлоплавог фона основне равни. Слова А (алфа) и Ω (омега),¹⁴ која фланкирају централни мотив нису уоквирена, што се одразило на нешто слабију читљивост, уз шта додатну отежавајућу околност представљају оштећења и патина као „трагови времена“. *Клипеус* (*clipeus*)¹⁵ је уоквирен ловоровим венцем чија кружница не належе непосредно на његове рубове, већ се између њих и насликаног уплетеног лишћа биљке уочава „прстен“ у боји основне равни.

¹⁴ Омега је исписана малим словом ω.

¹⁵ *Imago clipeata* као модел за приказивање апотеозе показала се захвалном за хришћанске идеје тријумфалног вазнесења васкрслог Христа. Лебдеће клипеусе у ранохришћанским гробницама треба разумевати у том смислу.



Слика 2. Христограм, фреска из ансамбла гробнице G5517, Viminacium, IV столеће; преузето из: Korać 2007, 36.

Основано је претпоставити да је позадина изворно била беле боје те да је временом пожутела. Преко ове површине линеарно су изведени вегетабилни мотиви у форми *џирланди*, сплетених од црвеног цвећа. Венац који окружује клипеус са Христограмом на средини горњег дела има копчу у виду полудрагог или драгог камена. Овај мотив преузет је из римске империјалне иконографије (Поповић 2008, 106–109) и соларне митологије (Поповић 2008, 106).

Победнички венац (*coronna triumphalis*) у ранохришћанској уметности не губи изворни смисао управо на основу идентификације и разумевања Христа као *Цара Славе*. Црквени песник из IV столећа Свети Никита Ремезијански на такав начин ословљава Христа—Цара:

„Et rege eos et extolie illos usque in aeternum“ /

„Ти Христe, Царе славе, Ти си превечни Син Очев“¹⁶

(Свети Никита Ремезијански 2007, 76–77)

Црвене, цветне гирланде уобичајени су атрибути раја, небеског *elisium*-а, како у сепулкралној уметности касних пагана (Јовановић 2007, 143)¹⁷ тако и на ранохришћанским фрескама у римским катакомбама.

¹⁶ „Ти Христe, царе славе, Ти си превечни Син Очев...“

¹⁷ Тумачећи сродне детаље са једне касноантичке стеле, Александар Јовановић је запазио да „... цетови означавају садржај цветних гирланди на ломачи, као и идеју вечите обнове коју симболизују и саме гирланде.“

Карактеристичан је пример сцене са Христом и јагњетом, Петром и Павлом као и четворицом мученика из катакомбе Светих Петра и Марцелина (Nicolai, Bisconti, and Mazzoleni 2002, 131), где су белине „неба“ и одеће усклађене са описима из Откривења Јовановог и указују на рајска станишта (*ellisium*), а црвене, цветне гирланде предочавају га као цветно место — ружичњак (Јанићијевић 2016, 213–214). На поменутој фресци са Христограмом из Виминацијума цветне гирланде посуте су по белој основи док се испод централног мотива налази консола од опеке, уграђена у зид, вероватно са функцијом сталка за неку светиљку.



Слика 3. „Небески јахач“, фреска из ансамбла гробнице G5517, Viminacium, IV столеће; преузето из: Кораћ 2007, 50.

На бочним зидовима гробнице приказане су сцене лова на дивље мачке (Gerke 1973, 12)¹⁸ (сл. 3). Бројни споменици таквог карактера и типа, колоквијално идентификованог као „трачки коњаник“ предочавају ову тему као сепулкрални мотив тј. приказ хероизира-

¹⁸ „Лов је као доказ *megalo psihia*, тесно повезан са филозофијом смрти и темом оба Диоскура. На таквим филозофским саркофазима са представом лова налази се и мотив гробних врата. Бесмртни пар Диоскура стоји као оквир; ловац који се бори са лавом представља мужа а Виртус која га следи је његова супруга.“

ног покојника (Јовановић 2007, 105–112). Фреско ансамбл наведене гробнице карактерише цикличност композиције и „ишчитавање“ с лева на десно са прекидом на чеоној страни где је насликан Христограм. На издвојеност овог сегмента указује и прекидање шире црвене бордуре тако да се сцена са западног зида схвата као антитеза композицијама са преостала три зидна платна, односно – централног мотива где је приказан кантарос (*cantharos*) између два пауна (сл. 4). Крајњу аксијалност овог приказа нарушава положај птичијих глава: док је паун са леве стране приказан из профила, као фокусиран на садржај посуде, други је главу окренуо уназад, као да преко сопствених леђа и репа посматра сцену лова. Тиме је успостављен један начелни однос „света горњег са светом доњим“, садашњости са прошлим и будућим. Јахач на црном коњу приказан је као да одлази – креће се ка чеоној страни са Христограмом. Други је представљен на белом коњу како се креће супротним правцем. Црна и бела боја коња указују на идеју бескрајности трајања кроз непрекидну смену елемената (дана и ноћи) али и на коначну смену двају завета — Старог и Новог. Из тог разлога сунце и месец учестало се сликају на представама Распећа у чему се препознаје њихов евхаристијски контекст.



Слика 4. „Паунови са кантаросом“, фреска из ансамбла гробнице G5517, Viminacium, IV столеће; преузето из: Korać 2007, 45.

Паун представља популарни мотив касноантичке и ранохришћанске уметности. Може се уочавати и међу животињама „опчињеним музиком“ на мозаичким приказима са темом Орфеја. На примерку из Коса, који се данас налази у Археолошком музеју у Истанбулу приказан је на дрвету наспрам орла (Fülek 1998, 52–53). Истоветно решење примењено је на подном мозаику из Лептис Магне (Fülek 1998, XX). Паунови су симболички повезивани са Дионисом и Хером/Јуноном (Korać 2007, 69), а у ранохришћанској уметности, сва-

како на основу сопственог изгледа и традиције њиховог „насељавања“ у царским вртovima – симболичка су обележја јелисејских поља тј. *Царства небеског* што је уочљиво на примеру из Лаврентијевог ораторијума у дворској цркви Гале Плацидије у Равени (Gerke 1973, 171). Осим тога, сматра се да месо ове „рајске птице“ не подлеже бактеријском распадању тј. нетрулежно је, што је схваћено као адекватан символ надвладавања природних закона и човековог „пута спасења“ (Симић 2007, 14). Паунови који фланкирају победнички венац, Христограм или *кантарос*, симболи су бесмртности а коначно значење изводи се из синтезе бочних са централним мотивом. На архиволти од туфопешчара која је украшавала источну капију (*porta praetoria*) Галеријеове палате у Ромулијани, између кљунова два пауна налази се *победнички венац* у чијем је средишту исписано име „задужбине“ (на основу чега је коначно потврђена претходна идентификација споменичког комплекса) (Живић 2010, 111) (сл. 5). За тему нашег разматрања пресудно је, међутим, запажање да су паунови „имали своје место у чокоту лозе“ (Gerke 1973, 171), што је очигледно и на примеру из Виминацијума, где се целом површином изнад бордуре простире мотив винове лозе са зрелим грождем. Васкрсавајуће значење винове лозе и паунова те њихова синтеза, помоћу које је то посебно наглашавано, представља повољну околност преношења смисла из дионисијског култа у ранохришћанску иконографију (Gerke 1973, 217). Тиме је заокружено „поље значења“ и разрешено у конкретном контексту наведене гробнице, али остаје питање кантароса (?). У традицији тумачења касноантичке и ранохришћанске уметности ова посуда повезује се са *живом водом* (Gerke 1973, 180), или *врелом живошом* (Miletić 2015, 206–207). Свакако да појам „извора живота“ потврђују прикази кантароса из кога израстају вреже винове лозе или витице бршљана (Greys 1987, 100),¹⁹ као вегетабилни симболи васкрсења. Уколико се појављује између два јелена као на дислоцираном каменом уломку из Фароса (Miletić 2015, 208–209),²⁰ што је сродно мотиву подног мозаика из Салоне (Marin 1994, 99)²¹ на основу Псалма 42 (1–2),²² прикази кантароса могу се повезивати са крштењем и налазе своје место у декорацији крстионица (*baptisterium*-a).

¹⁹ Бршљан такође представља пример виталне и „покретљиве“ биљке, која производи црвени сок од којег је справљана боја „краплак“. На основу тога постао је веома захваљан симбол васкрсавајуће природе.

²⁰ *Pharos* на острву *Pharia* – данашњи Хвар у Хрватској.

²¹ *Salona* – античко налазиште у данашњем Солину код Сплита.

²² „Као што кошта тражи потоке, тако душа моја тражи тебе, Боже! Жедна је душа моја Бога, Бога живог, кад ћу доћи и показати се лицу Божијему?“



Слика 5. Архиволта са натписом, Felix Romuliana, IV столеће; Фотографија: Народни музеј „Зајечар“.

Кантарос је предмет јелинског порекла и спада у мале вазе-посуде за непосредно испијање (најчешће) мешавине вина и воде као што је случај са купом (*cupa*), скифосом (*skiphos*) и фијалом (*fiala*) (Gavela 1987, 108). У ову врсту посуда течност се улива из већих судова попут диноса (*dinos*), стемноса (*stemnos*) или хидрије (*hidria*). Будући да је кантарос превасходно винска посуда, у касноантичком и ранохришћанском сликарству чести су прикази са виновом лозом која израста из ове посуде. Таква синтеза свакако указује на евхаристијски карактер приказа. Мозаик са кантаросом, лозом и два пауна прекривао је под презвитеријума (олтарске апсиде) јужне цркве двојне базилике (*basilica gemini*) у старохришћанском Фаросу (Miletić 2016, 207). И локус приказа и иконографија указују на евхаристијски контекст.

Из кантароса који припада ансамблу наведене гробнице у Виминацијуму не израста винова лоза нити *дрво живота*. Линеарно изведено растиње не додирује рубове посуде већ заједно са вегетабилним

мотивима на бочним зидним платнима сугерише утисак рајског врта (Мирковић 2015, 13–15). Изнад широке црвене бордуре уочава се ве-ома крупан мотив винове лозе. Може се стога закључити да кантарос носи сопствено значење, које се, коначно сажима са другим прика-зима творећи одређену алегорију. Кантарос је у боји руменог окера, уоквирен црним линијама. Унутрашњост посуде представља праву загонетку: затамњена је тако да се уочава трака на рубу горњег дела посуде (удаљенијем од посматрача), обојена у плаво. Свакако да пра-зна посуда не представља символ по себи али у уметничким прика-зима (унутрашњи) садржај углавном се подразумева. У једној другој гробници из Виминацијума (62624) (Кораћ 2007, 69), на бочним стра-нама насликан је по један паун са кантаросом (сл. 6). Рубови посуде нешто су другачијег облика, а на њих се настављају ушасте хваталке док је унутрашњост отвора потпуно осенчена.



Слика 6. „Паун над кантаросом“, фреска из гробнице G2624, Viminacium, IV столеће; преузето из: Кораћ 2007, 72.

Плаво поље уз руб првонаведеног приказа кантароса (што се из перспективе данашњег познавања теорије форме може протумачити као питање *комилеменишарности* окер и плаве боје) могло би указивати на више значења:

Најпре — да представља рефлекс светлости на глатком материјалу у правцу натуралистичких тенденција. Риглово запажање о томе да су у касноантичком раздобљу напуштани миметрички принципи представља и упозорење на границе таквих претпоставки (Riegl 1927, 255). Нека врста плаве „сенке“ примењена је и код сликања винове лозе у боји црвене земље што опет евоцира принципе које је предочавао Алојз Ригл: „... ствари добијају сопствени живот на горњој површини на обојеном одсјају“ (Riegl 1927, 260).

Друга претпоставка јесте да плавичасти рефлекс означава површинско пресијавање неке тамније течности (вина). У том случају природно је запитати се зашто код приказивања вина није употребљена црвена боја којом је сликар очигледно располагао. Или се сматрало да је вино тамније боје од лозе са зрелим грољђем (у јесен) тј. да је претпоставка густине течности и дубине посуде сугерисана тамнијим тоновима.

Трећа могућност јесте да су у питању два елемента (течности): вино (тамније боје) и вода (обојена у светлоплаво) што би оправдало карактер посуде као и евхаристијски смисао целе сцене. При томе, постоји и извесна аналогност са пропорцијом две течности, јер се вода додавала у мањој количини.

Ова теза, наизглед, има слабу тачку с обзиром на констатацију литургичара Јоаниса Фундулиса о наводном каснијем увођењу праксе употребе *тпейлоше* (топле воде која се додаје у путир са вином): „Ова пракса постоји само у византијском литургијском типу и има за циљ или да истакне нетрулежност тела Господњег или топлоту Светог Духа или Христово васкрсење из мртвих — тело и крв живог Христа, с тим што се не искључују и утицаји обичаја за трпезом (мешање вина и топле воде) или чак практични разлози (загревање путира у хладним областима и хладним годишњим добима)“ (Фундулис 2004а, 31).²³ Да се у римским провинцијама са територија данашње Србије, са друге стране, још средином IV столећа подразумевала пракса уливања воде у вино указује један референтни извор — списи Светог Никите Ремезијанског. Његова дела просторно и временски представљају аналогију тј. нешто су старија од описаних фресака из Виминацијума. Веома учени епископ, теолог и црквени песник дарданског порекла записао је и нека тумачења-поуке (катихезе) у вези наведених литургијских недоумица:

²³ Теза је поновљена у коментару на *Литургију апостолских усћанова* уз запажање да је реч о новијој пракси: „Досипање топле воде у путир је новина која је одлика само византијског литургијског типа.“

„Diximus ergo cuod in altari constituatur calix et panis. In calicem quid mittitur? Uinum. Et quid alind? Aqua“ /

„Рекли смо да се у олтару стављају чаша и хлеб. Шта се сипа у чашу? Вино. И шта још? Вода..“

(Свети Никита Ремезијански 2007, 342–343).

У петој поуци шесте књиге коју је Свети Никита упутио катихуменима управо је у дијалогској форми постављено кључно питање „зашто вода(?)“ и следеће: „Sed tu mihi clicis: Quomodo ergo Melchisedech uinum et panem obtulit? Quid admixtio aque?“ („А ти ми кажеш: Како, пак, Мелхиседек приноси вино и хлеб? Шта му значи мешање воде?“) (Свети Никита Ремезијански 2007, 342–343).²⁴ Ремезијански епископ коначно објашњава смисао уливања воде у путир са вином, полазећи од догађаја страдања и смрти Господа Христа (Јн. 19, 31–34): „Quare aqua? Quare sanguis? Aquae: ut emundet, sanguis: ut redimeret“ („Зашто вода? Зашто крв? Вода: да облива, крв, да испуљује.“) (Свети Никита Ремезијански 2007, 345).²⁵

Његови списи настали су свакако након 398. године када је из Ноле (*Nola*) кренуо најпре у Скопље (*Scupi*) а потом и ка свом седишту Ремезијани (*Remesiana*, Бела Паланка код Ниша) (Свети Никита Ремезијански 2007, 379–392). У својој 17. песми где се опрашта од Никите, Павлин Нолски тачно описује пут ремезијанског епископа преко Јадранског мора, искрцавање у Солуну (*Thessalonike*) и боравак у Скопљу (*Scupi*). Тек пошто је приспео у своје седиште, епископ-песник могао је да напише наведене поучне списе. На основу тих фрагмената постаје очигледно те се са поузданошћу може тврдити да се у римском литургијском типу подразумевало уливање воде (топлоте) у вино још од средине IV столећа.

Премда заснована на изразитости аналогија, наведена запажања ипак нису довољна да се са поузданошћу протумачи данас помало нејасан приказ кантароса са пауновима Виминацијума осим што је очигледна евхаристијска контекстуализација у ширем смислу. Путири (ποτήριον, calix) тј. чаше са стопом, израђивани су од различитих материјала. Сасвим је разумљиво да су у прво време коришћене чаше из обедног хабитуса касноантичких Римљана. „Али како у време гоњења, тако особито од IV столећа прављени су путири и од ску-

²⁴ У виду питања и одговора свети Никита разрешава дилему. Из садржаја очигледно је да катихумени имају одређена предзнања.

²⁵ Поред објашњења да је улога воде „да облива“ – испире (кривицу) а крви – „да испуљује“ Никита даље објашњава и зашто је Господ Христос прободен баш испод ребра, одакле су потекли крв и вода, алудирајући на то да је Ева настала од Адамовог ребра.

поцених метала, од злата и сребра и Св. Јован Златоусти спомиње *ποτήριον χρυσῶν καὶ λυθοκόλλητον* (*geminus ornatum*)“ (Мирковић 1965, 116). Тако обликован путир насликан је у рукама царице Теодоре на сцени *Великої Входа* у оквирима мозаичког декора олтара цркве Светог Виталија (*San Vitale*) у Равени (Стричевић 1959, 67–74)



Слика 7. Царица Теодора из композиције царског даривања сасуда, San Vitale, VI столеће; преузето из: Gerke 1973, 205.

(сл. 7). Ту је, међутим, више реч о форми кратера (*crater*) (Gavela 1987, 108),²⁶ и то без хватаљки, какав се може уочити на композицијама *Причешће айостіола* из раздобља ренесансе Палеолога, попут примера илустрације из грко-грузијског рукописа из Ивируса из XV столећа (Evans 2004, 290–291). Кратери са мањим округлим хватаљкама уочавају се на примерима са истоветне композиције у Старом Нагоричану и Дечанима а облик посуде који у рукама држи персонификација Цркве — Новог Завета на студеничком „Распећу“ упућује на богослужбено-књижевне изворе: „То је једно место из Великог канона Андрије Критског, које се чита у среду прве недеље поста, и где стоји: Црква је пружила кратер на твојој страни животоносној из које је на нас потекао двоструки извор опроштаја и сазнања Старог и Новог, оба завета, Спаситељу наш“ (Ђорђевић 1973, 18–19). Да је облик кантароса опстао до средњовековља указује пример литургијске чаше Манојла Кантакузина Палеолога из Ватопеда (друга половина XIV столећа) (Evans 2004, 118) (сл. 8). Свакако да је за обликовање литур-



Слика 8. Чаша Манојла Кантакузина Палеолога, касно XIV столеће, манастир Ватопед; преузето из: Evans 2004, 118.

гијског прибора инспирација пронађена у искуству израде посуђа у оквирима римског обедног хабитуса, заснованог на јелинским узорима. Елементи *Тиволи* збирке сребрног посуђа из поставке у Метрополитан музеју (Metropolitan Museum of Art) у Њујорку указују на дворско или порекло из виших грађанских слојева (Mertens 1987, 94–95) (сл. 9), али се у њима препознају облици какви су опстали у ранохришћанској и средњовековној култури. Проблем нарушеног континуитета услед уништавања ликовног уметничког наслеђа током иконоборачке кризе отвара пи-

²⁶ Већа бокаста ваза звонастог облика (са прилепљеним хватаљкама) за уливање мешавине воде и вина.

тање: да ли је тзв. „ренесанса Палеолога“ заиста представљала обнову многих античких парадигми (?) или их је интерпретирала на основу неких каснијих узора. Како било, ова уметничка традиција представља кључ за разумевање данас помало загонетних ликовних приказа ранохришћанског раздобља. Уколико се обрати пажња на праксу да су млазеви крви и воде на средњовековним сценама Распећа редовно маркирани тамноцрвеном и плавом бојом, уз катихетска разрешења Никите Ремезијанског и неке раније ликовне узор попут Рабулиног кодекса, доспева се до прецизнијег тумачења приказа кратера са двобојном површином рецепијента на фресци из Виминацијума.



Слика 9. „Тиволи сервис“, сребро, средина I столећа; преузето из: Mertens 1987, 95.

3. Дефинисање функције и стила пунциране сребрне кашичице из Ромулијанума (Felix Romuliana)

Недоумице на релацији обедне и литургијске функције посуђа и прибора у касноантичком и ранохришћанском раздобљу односе се и на питање сребрних кашичица. Нарочито су изражене дилеме када је реч о примерцима, декорисаним гравирањем мотива из сфере хришћанског симболизма. Једна таква кашичица била је приказана на изложби *Хришћанско културно наслеђе на подручју Тимочке епархије кроз векове*, одржаној у Народном музеју Зајечар септембра 2017.

године (Живић 2017, 2–5) (сл. 10). Ауторка поставке, археолог др Маја Живић изложила је више десетина предмета литургијског карактера из V до VI столећа, који су пронађени у оквирима царске палате тетрарха Гаја Галерија Валерија Максимиана, посвећене његовој мајци Ромули (*Felix Romuliana*), односно – хришћанске насеобине у Ромулијануму (*Romulianum*) тј. Гамзиграду, настале на темељима ове тетрархијске резиденције. Обиље материјала који се повезује са литургијском функцијом управо указује на ово место као значајан хришћански центар, премда се то, услед недостатка писаних извора макар и посредних спомињања епископа, не може поуздано тврдити (Живић, Јанићијевић 2020, 31–61). Системским археолошким истраживањима дошло се до открића неколико цркава у оквирима палате али и изван њених зидина, што упућује на закључак о Ромулијани као значајном хришћанском средишту а можда и седишту неког епископа или хорепископа (Живић 2017, 2).

Кашичица из Ромулијане израђена је од сребра са равном, дугачком, полуолучастом дршком и рецепијентом у облику капљице или сузе на чијем се дну уочава тачкасто удубљење детаљ монограмичког крста. Спајањем мотива Христограма и Крста дошло се до овог симбола чија је примена хронолошки одређена на раздобље 360–509. године (Мирковић 1974, 9). Разуме се да доња граница представља упитну одредницу, превасходно стога што је датовање засновано на појави у самом Риму а не и провинцијама где су утицаји нешто „каснили“, али и на основу чињенице да је мотив Христограма у овом раздобљу још увек доминирао. У том контексту, одредница „V–VI столеће“, коју су омогућила археолошка истраживања, прихватљива је и на основу аналогија из античке Салоне као веома значајног ранохришћанског средишта. На изложби *Salona Christiana*, одржаној од 25. септембра до



Слика 10. Сребрна кашичица са мотивом монограмичког крста, Felix Romuliana, V–VI столеће. Фотографија: Народни Музеј „Зајечар“.

31. октобра 1994. г. у Археолошком музеју у Сплиту (уп. Marin 1994б), приказана су три сродна примерка литургијских кашичица. Тумачења Еве Вишњић-Љубић упућују на поменуте недоумице око намене, међутим, мотиви *Крста* и *листа бршљана са уписаним крстом* указују на један примерак (Buljević – Ivčević – Mardešić – Višnjić-Ljubić 1994, 288) као најближу аналогију кашичице из Ромулијане (сл. 11). Датовање салонитанских примерака (од средине V до VII столећа) и символизам гравираних декорација (Крст, бршљан) у крсно-васкрсном контексту ипак упућују на извесну литургијску функцију. „Према томе, украсни елементи на нашем примјерку везани су уз кршћанску симболику, што би могло указивати на литургијску намјену ове жлице, али исто тако могу бити и одраз духа тог времена“ (Buljević – Ivčević – Mardešić – Višnjić – Ljubić 1994, 288). С обзиром на то да је и код кашичице из Ромулијане претпостављена литургијска функција (Живић 2017, 2) неопходно је даље истражити постављене тезе.



Слика 11. Сребрне кашичице, Salona, крај V и почетак VI столећа; преузето из Marin 1994б, 310.

Сматра се да је кашичица (*ἀγία λαβίς*) помоћу које се и данас причешћује *laos* – народ Божији као и „нижи клир“ у употреби од раздобља након VI васељенског сабора (692. г.) (Мирковић 1965, 118). Приписивање увођења кашичице у литургијску праксу Јовану Златоустом, изгледа, није одрживо: „Но оно мишљење неће бити истинито, јер се у беседама св. Јована Златоустог често налази указа на обичај,

да се тело Христово давало световњацима у руку а крв из путира, а и VI в. сабор у своме 101. правилу наређује, да се св. причешће има примати на руке, прекрштене једна преко друге, из чега можемо закључити да је кашичица уведена у употребу после VI в. сабора (692. г.)“ (Мирковић 1965, 118–119). Прагматични разлози а пре свега околност да неки чланови цркве нису били у стању да поуздано приме причешће (*шело Христово*) на руке и употребе га правилно, утицало је на увођење кашичице у таквим случајевима: „У почетку је била уведена за причешћивање болесника и мале деце, а касније је, из практичних разлога, ушла у општу употребу, и то највероватније тада када је из нужде почео да служи сам свештеник, без ђакона“ (Фундулис 2004а, 29). Тумачење литургичара значајна су и за разумевање мотива монограмичког крста на кашичици из Ромулијане, која се налази у збирци зајечарског Народног музеја: „На грчком се кашичица зове (клешта) према виђењу пророка Исаије, које (виђење) је праобраз светог причешћа (Ис. 6, 6)“ (Фундулис 2004а, 30). Таква околност указује на монограмички Крст као *крсно-васкрсни* симбол у чему не треба видети само хералдичку ознаку већ и приказ (Христа) са иконским потенцијалом у духу крипто-иконографије касноантичке и ранохришћанске уметности. Уколико се „лебдећи“ Христограми у гробницама Виминацијума и у Јагодин махали у Нишу (Naisus) могу разумевати као иконе *Вазнесења – Другој доласка* (Јанићијевић 2012, 102–106) утолико пре и на основу тога што се у монограмичком Крсту уочава крсна жртва и васкрсење Христово, овај мотив могао би се схватити као метафора вечне егзистенције. Тиме је искључена могућност да је поменути символ употребљен из декоративних разлога или као ознака религијске провенијенције власника, макар била реч о нама данас „непознатом (хор)епископу“ из Ромулијане. Чињеница да је дршка кашичице сасвим равна и дугачка (каква је нпр. редовно приказивана на средњовековним фрескама са мотивом причешћа свете Марије Египћанке) потврђује тезу о литургијском пореклу будући да причасник узима дарове из кашичице коју држи неко други што би било отежано уколико би имала кривину.

Начин на који је обликован мотив монограмичког Крста представља битну тачку истраживања и то из перспективе анализе стила као теме са почетка излагања, којој је Алојз Ригл посветио нарочиту пажњу. Наиме, бушење тј. тачкање шилом или каквом „зумбом“, које је примењено на кашичици из Ромулијане указује на последњу етапу развоја касноантичког стила кроз *колористички начин* предочавања облика. Знаменити историчар уметности истовремено упућује на тезу о истоветности *уметничкој хишења* у тековинама тзв. „високе“

и уметности примењене у изради употребних предмета (Riegl 1927, 269). Уколико се хронолошки оквири једног културолошког раздобља дефинишу на основу карактеристика стила тада би се одредница – *касноантичко* могла поузданије применити на период од „заласка хеленизма до VIII столећа“ (Riegl 1927, 269). Одлучан корак ка „дводимензионалном схватању и приказивању простора, испуњеног облицима“ и симболичком изражавању, према Риглу, указује на развој *античкој схватања форме* и посредно – на духовно сазревање човечанства. Слојевитост значења једне хијератичке представе а иконским потенцијалом, попут монограмичког Крста са кашичице из Ромулијане, стога, постаје „обавезујући“ фокус у тумачењима артефаката касноантичког и ранохришћанског раздобља, макар се радило о употребним предметима.

Закључак

Упоређивање ликовних приказа са писаним изворима уз асистенцију анализа из области теорије форме и историје стила омогућили су поуздани закључак да кантарос са пауновима на фресци из Виминацијума представља симболички приказ Евхаристије (причешћа). Обојени садржај рецепијента посуде указује на мешавину вина и воде (тамноцрвено и плаво) што рефлектује праксу римског литургијског типа још од средине IV столећа, потврђену и у катихезама Светог Никите Ремезијанског. Сребрна кашичица са пунцираним мотивом монограмичког крста из хришћанског насеља у Ромулијануму свакако је била део литургијског прибора те је, по свему судећи, коришћена за причешћивање деце и немоћних. Пракса да је кашичица коришћена током Литургије коју је презвитер или виши презвитер-периодевт (Јањић 2020, 69–75) у име одсутног надлежног епископа обављао самостално и без ђаконa могла би бити потврђена управо у хришћанском Ромулијануму, који, према досадашњим сазнањима, није представљао епископско седиште. Наведена два примера указују на развијени црквени живот у V и VI столећу на подручју данашње Србије што је за истраживање теме ранохришћанског литургијског хабитуса од пресудног значаја.

* * *

Библиографија

- Ђорђевић, И. 1973. „Стари и Нови завет на улазу у Богородицу Љевишку“. *Зборник за ликовне уметности Маџице српске* 9: 15–26.
- Живић, М. 2017. *Хришћанско културно наслеђе на територији Тимочке епархије кроз векове* (каталог изложбе). Зајечар: Народни музеј „Зајечар“ — Српска православна Епархија тимочка.
- Живић, М., и Г. М. Јанићијевић. 2020. „Истраживање хришћанске историје и културе на подручју данашње Епархије тимочке“. У *800 година аутокефалности Српске Православне Цркве у Епархији тимочној: зборник радова*, ур. Игор Ивковић. Зајечар: Српска православна Епархија тимочка.
- Јанићијевић, Г. 2012. *Хришћанска уметност и античке традиције*. Београд: Висока школа СПЦ за уметности и конзервацију.
- Јанићијевић, Г. М. 2019. „Мартиролошки карактер црквене уметности из перспективе осликавања Цркве Свете Великомученице Марине у Ливну“. *Теолошки погледи* LII, 1: 207–228.
- Јањић, Д. 2020. *Унутрашња организација православне цркве*. Лепосавић: Институт за српску културу Приштина — Лепосавић.
- Јовановић, А. 2007. *Огледи из античкој култури и иконографије*. Београд: Филозофски факултет — Центар за археолошка истраживања.
- Мирковић, Л. 1965. *Православна литургија или наука о бојослужењу православне истинске цркве I*. Београд: Свети архијерејски синод Српске Православне Цркве.
- Мирковић, Л. 1974. *Иконографске студије*. Нови Сад: Матица српска.
- Поповић, И. 2008. „Галеријев портрет из Ромулијане у светлу представа царских и свештеничких инсигнија у римској уметности“. У: *Драгослав Срејовић и уметности: Крагујевац, 28. и 29. новембар 2008. године*, ур. Видојко Јовић. Крагујевац: Центар за научна истраживања Српске академије наука и уметности и Универзитета у Крагујевцу.
- Свети Никита Ремезијански. 2007. *Сабрана дела I*. Приредио Живота Јоцић. Београд: „Друштво пријатеља манастира Дивљана“ Бела Паланка.
- Симић, П. 1994. *Црквена уметност. Преглед развоја традиционалности и животописа*. Београд: Свети архијерејски Синод СПЦ.
- Стричевић, Ђ. 1959. „Иконографија композиција са царским портретима у Сан Витале“. *Сцаринар: нова серија*, књ. IX–X/1958–1959.
- Фундулис, Ј. 2004а. *Литургија I: увод у свешто бојослужење*. Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке.
- Фундулис, Ј. 2004б. „О литургији апостолских установа“. У: *Литургија апостолских установа*, превео и приредио Епископ жички Хризостом. Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке.
- Шпехар, О. 2019. *Касноантичка архитектура и ризуал. Централни Балкан између Истока и Запада*. Београд: Филозофски факултет.

- Baruffa, A. 2000. *The Catacombs of St. Callixtus*. Vatican City: L. E. V.
- Buljević, Z. Ivčević, S. Mardešić, J. Višnjić-Ljubić, E. 1994. „Artes minores Salonae Christianae“. In *Salona Christiana [Arheološki muzej — Split, 25.9.–31.10.1994]*, uredio Emilio Marin, 213–284. Split: Arheološki Muzej.
- Burkhart, J. 2006. *Doba Konstantina Velikog*. Sremski Karlovci — Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Evans, Helen C., ed. 2004. *Byzantium: Faith and Power (1261–1557)*. New York — New Haven: The Metropolitan Museum of Art — Yale University Press.
- Gavela, B. 1987. *Istorija umetnosti antičke Grčke*. Beograd: Nolit.
- Gerke, F. 1973. *Kasna antika i rano hrišćanstvo*. Novi Sad: Bratstvo jedinstvo.
- Grevs, R. 1987. *Grčki mitovi*. Beograd — Priština: NOLIT — Jedinstvo.
- Jeger, V. 2007. *Rano hrišćanstvo i grčka paideja*. Beograd: Službeni glasnik.
- Kasirer, E. 1985. *Filozofija simboličkih oblika II — mitsko mišljenje*. Novi Sad: Τεωροια.
- Korać, M. 2007. *Slikarstvo Viminacijuma / Die Malkunst Viminacium / The Painting of Viminacium*. Beograd — Viminacium: Centar za nove tehnologije — Viminacium.
- Kusters, L., and E. Sidgwick. 2012. “A Motif and its Basal Layer; The Haemorrhoidsa (Mk. 5:24b–34 parr) and the Interpolay of Iconological and Anthropological Research.” In *New Perspectives in Iconology: Visual Studies and Anthropology*, edited by Barbara Baert and Ann-Sophie Lehmann, 162–179. Brussels: ASP.
- Marin, E. 1994a. „Civitas splendida Salona“. In *Salona Christiana [Arheološki muzej — Split, 25.9.–31.10.1994]*, uredio Emilio Marin, 9–105. Split: Arheološki Muzej.
- Marin, E., ur. 1994b. *Salona Christiana*. Split: Arheološki Muzej.
- Mertens, Joan R. 1987. *The Metropolitan Museum of Art. Vol. 2, Greece and Rome*. Metropolitan Museum of Art Series. New York: The Metropolitan Museum of Art.
- Miletić, A. 2015. „Prilozi o ranokršćanskoj ikonografiji crkve Sv. Marije unutar grada Faraosa“. У: *Ниш и Византија XIII. Зборник радова. Тринаести научни скуп [„Ниш и Византија“]*, Ниш, 3–6. јун 2013, ур. Миша Ракоција, 197–210. Ниш: Град Ниш — Универзитет у Нишу — Православна Епархија нишка — Нишки културни центар.
- Nicolai, V. F., F. Bisconti and D. Mazzoleni. 2002. *The Christian Catacombs of Rome*. Regensburg.
- Panofski, E. 1975. *Ikonološke studije; humanističke teme u renesansnoj umetnosti*. Beograd: Nolit.
- Riegl, A. 1927. *Spätromische kunstindustrie*, Wien: Österreichische Staatsdruckerei.
- Straten, R. van 2003. *Uvod u ikonografiju: teoretske i praktične upute*. Zagreb: Institut za povijest umjetnosti.
- Tülek, F. 1998. *Efsuncu Orpheus — Orpheus, The Magician. The Transformation of Orpheus theme from Paganism to Christianity in late Roman-Early Byzantine Mosaics*. Istanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Примљено: 15. 11. 2022.

Исправљено: 6. 12. 2022.

Одобрено: 12. 12. 2022.

EUCCHARISTIC SYMBOLISM OF LATE ANTIQUITY AND EARLY CHRISTIAN ART ON PRESERVED MONUMENTS ON THE TERRITORY OF TODAY'S SERBIA

Goran M. Janićijević

*Orthodox Youth Center St. Peter of Sarajevo
Istočno Novo Sarajevo,
Republika Srpska*

Summary: *The consideration of the liturgical habitus of early Christians on the basis of selected artifacts from the territory of today's Serbia is based on the „iconological thesis“ that through the „reading“ of symbolic representations in works of art, based on their connection with the reality of life, it is possible to „reconstruct“ certain ethical peculiarities of an epoch. These are late antique-early Christian depictions of Eucharistic vessels in paintings (cantaros with peacocks on a fresco from Viminacium) as well as symbolic pictograms on the liturgical utensil (a monogrammed cross on a spoon, found inside the imperial palace of Felix Romuliana). The research is partly motivated by disputes surrounding the use of the aforementioned accessories, which are „shaking“ the Orthodox Church today, caused by the circumstances of the COVID-19 pandemic.*

Key words: *Cantaros, peacock, heat, Viminacium, Felix Romuliana, spoon, monogrammed cross on a spoon, late antique and early Christian art.*

СПИСИ СВЕТОГ АВГУСТИНА ПРОТИВ ПЕЛАГИЈАНСТВА УПУЋЕНИ ИГУМАНУ ВАЛЕНТИНУ И ЊЕГОВИМ МОНАСИМА — *Писмо 214. и Писмо 215.*

Александар Милојков*
Архиепископија
Београдско-карловачка,
Београд

Апстракт: Свети Августин је списе против пелагијанства писао у периоду од 412. до 429. године, као епископ ипонски. Списи су у форми писма и опширнијих посланица, које су увек адресиране некој од црквених личности или више њих. Основна Августинова метода у свим списима против пелагијанства је библијска егезеа, кроз коју жели да расветли заблуде тада новојеројављене пелагијанске јереси. Међу бројним списима, налазе се и четириписа (два писма и две књиге) које је Свети Августин упутио монашком братству у Адруметуму и њиховом игуману Валентину. Разлог је полемика монаха у поменутом манастиру око односа Божје благодати и људске слободе одлучивања – што је и темељно питање у спору са пелагијанством.

Кључне речи: Свети Августин, пелагијанство, Божја благодат, слобода одлучивања.

Међу многим списима против пелагијанства, које је Свети Августин написао у периоду од 412. до 429. године, налазе се и писма и књиге (*liber*), које су заправо опширније посланице, упућене игуману Валентину и његовим монасима. Манастир поменутог монашког братства, налазио се у Адруметуму, месту у римској провинцији на северу Африке, на обали Средоземног мора. Данас се на том подручју налази град Сус, у Тунису.

* amteolog@gmail.com.

Августин је овом монашком братству упутио четири списа – два писма и две књиге, или, како рекосмо, две опширније посланице. То су Писмо 214.¹ и 215.² и књиге: *О благодати и слободи одлучивања*³ и *О њрекору и благодати*.⁴ У овом раду доносимо наш превод поменути два Августинова писма игуману Валентину и његовим монасима.⁵ Писма 214. и 215. су, могли бисмо тако рећи, увод у поменуте опширније Августинове списе – *О благодати и слободи одлучивања* и *О њрекору и благодати*, који за њима следе. Заправо, спис *О благодати и слободи одлучивања* је у манастир у Адруметуму стигао заједно са Августиновим другим писмом Валентину (Писмо 215.), како он и пише у другом одељку тог писма. Иначе, сви Августинови списи против пелагијанства су у форми краћих писама или опширнијих списа–посланица (књига, у античком значењу), које су увек адресиране на одређену црквену личност или више њих.

Сва четири списа Валентину написана су исте године, али се не зна поуздано да ли је у питању 426. или 427. Списи *О благодати и слободи одлучивања* и *О њрекору и благодати* су последњи Августинови списи које он помиње у својим *Преиспитувањима*,⁶ спису који је и окончан управо 426. или 427. године. Писмо 214. је написано непосредно пре, а Писмо 215. након Васкрса исте године. Наиме, игуман Валентин је пре Васкрса 426. или 427. године упутио епископу ипонском Августину двојицу својих монаха, Кресконија и Феликса, због полемике на тему односа Божје благодати и људске слободе одлучивања – а која [полемика] је очигледно подстакнута већ увелико присутним спором Цркве у Африци са пелагијанством, у којој је ипонски епископ имао запажену улогу. Поменути монаси долазе код Августина Ипонског, како би он, својим тумачењем, разрешио дилеме и помогао окончању полемике у манастиру.

Из самог увода Августиновог Писма 214. јасно се види да се у манастиру у Адруметуму појавила друга крајност, наспрам пелагијанства. Наиме, док су пелагијанци држали да је људска слобода одлучивања сама по себи довољна на човековом путу ка Богу, дотле су неки међу монашким братством у Адруметуму сматрали да је Божја благодат,

¹ Sancti Aurelii Augustini, *Epistola* CCXIV; PL 33, 968–971; CSEL 57, 380–387.

² Sancti Aurelii Augustini, *Epistola* CCXV; PL 33, 971–978; CSEL 57, 387–396.

³ Sancti Aurelii Augustini, *De gratia et libero arbitrio*; PL 44, 881–912.

⁴ Sancti Aurelii Augustini, *De correptione et gratia*; PL 44, 915–946; CSEL 92, 219–280.

⁵ После овога превода, планирамо објављивање превода и друга два поменути списа.

⁶ Sancti Aurelii Augustini, *Retractionum libri* II, 66–67; PL 32, 656; II, 92–93; CSEL 36, 203–204.

без обзира на стање човекове слободе одлучивања и мимо ње, довољна на путу вере и спасења. У оба своја писма упућена Валентину, Свети Августин говори против обе крајности, то јест против било ког облика *монеријизма* – било оног пелагијанског, који истиче *самодовољност* људске слободе одлучивања, било овог другог, који истиче *самодовољност* Божје благодати. Иако Божју благодат држи за темељну, Августин од ње никако не одваја људску слободу одлучивања. Као што ћемо то детаљно видети у његовом спису *О благодати и слободи одлучивања*, Августин јасно заступа постојање синергије (*cooperatio*) Божје благодати и људске слободе одлучивања.⁷

У Писму 214. Августин спомиње Писмо римском презвитеру Сиксту, у којем је писао против пелагијанског учења о самодовољности људске слободе одлучивања и истакао неопходност Божје благодати – од самог човековог преобраћења, почетка вере, напредовања и истрајавања у вери, до коначног стицања до циља, те да се Божја благодат не заслужује никаквим претходним добрим делом.⁸ Вероватно су ставови у том писму неки протумачили тако да су отишли у другу крајност – тако су истицали Божју благодат, да су одрицали значај људске слободе одлучивања, што је Августин изнео као проблем у уводу свог поменутог писма Валентину.

Писмо 215. је Августин написао игуману Валентину након Васкрса и послао га заједно са својим списом *О благодати и слободи одлучивања*, преко монаха поменутих у првом писму, међу којима је био још један, трећи, по имену Феликс (Кресконије и двојица Феликса). У спису *О благодати и слободи одлучивања* Августин ће детаљно, кроз библијску егзегезу, протумачити свој синергистички приступ односу Божје благодати и слободе одлучивања – идеју, коју је већ кратко и јасно представио у два писма игуману Валентину, која су пред нама.

Августинов основни метод у полемици са пелагијанством није неко аутономно расуђивање (философска спекулација), већ библијска

⁷ Ову важну тему смо анализирали у Августиновим списима против пелагијанства и потрудили се да покажемо неоснованост калвинистичког монергистичког тумачења Августинових ставова. Види наш рад: Aleksandar Milojkov, "The Concept of Synergy in the Triadology and Anthropology of Saint Augustine," *Philotheos*, No. 21.1 (2021): 45–63.

⁸ Ради се о Августиновом Писму 194, које је написао поменутом римском презвитеру, а потоњем папи (432–440) Сиксту III, 418. године: Sancti Aurelii Augustini, *Epistola CXCIV*; PL 33, 874–891; CSEL 57, 176–214. Занимљиво је да је Сикст, изгледа, испрва био наклоњен пелагијанству, али је те 418. године променио став и касније као папа подржао осуду пелагијанства. Види: Antony Dupont, *Gratia in Augustine's Sermones ad Populum during the Pelagian Controversy: Do Different Contexts Furnish Different Insights?*, Brill's Series in Church History, Vol. 59 (2012), 175; Marijan Mandac, *Sveti Augustin: Život i djelo* (Zagreb — Split: Kršćanska sadašnjost — Služba Božja, 2019), 141.

егзегеза, како то он и сам каже у спису *О благодати и слободи одлучивања*, које је заједно са Писмом 215. стигло у Адруметум, игуману Валентину и његовим монасима:

et sic disputasse, ut non magis ego, quam divina ipsa Scriptura vobiscum locuta sit evidentissimis testimoniis veritatis...⁹

Расправљао сам тако да нисам ја много говорио, колико вам је [говорило] само божанско Писмо са најочигледнијим сведочанствима истине...

Сви Августинови списи против пелагијанства су писани у духу библијске егзегезе, а не философске спекулације, иако су најважнија питања у спорењу са пелагијанством у исто време и дубоко философска питања. За сваки свој став, Августин наводи конкретне библијске одељке, како Новог, тако и Старог Завета. Једно од питања у полемици са пелагијанством, које је темељно у самом спору и за које и сам Августин каже у *Писму* 214. да је „тешко и малом броју људи схватљиво“, јесте однос Божје благодати и човекове слободе одлучивања.

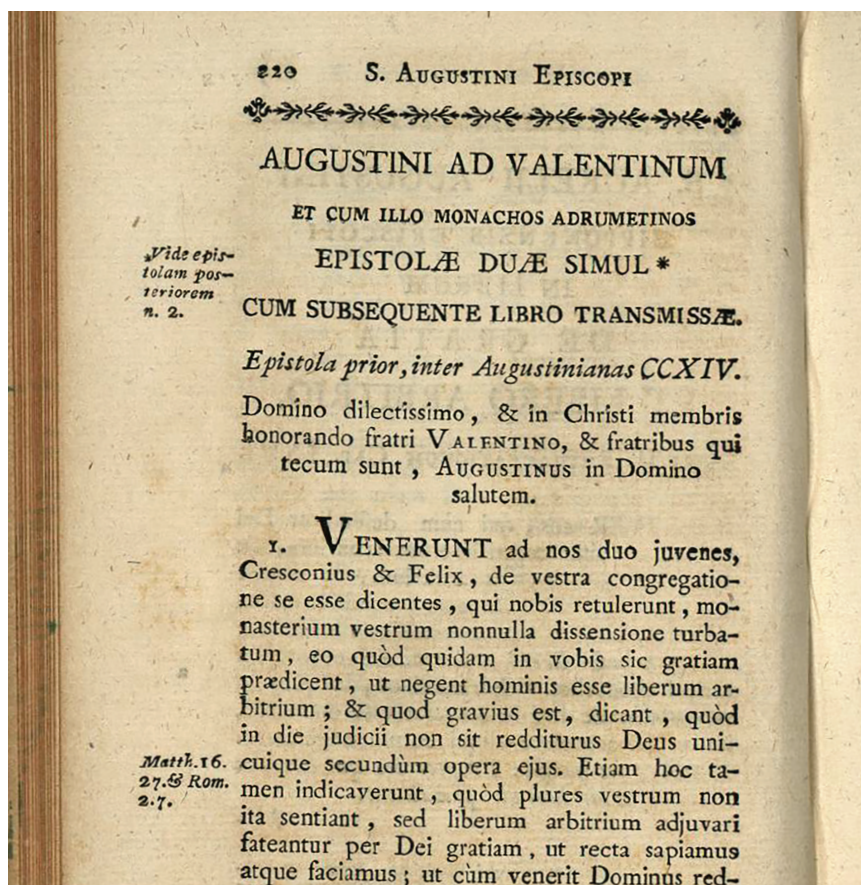
Поред библијске егзегезе, у *Писму* 215. Августин помиње и један спис Светог Кипријана Картагинског, *De Oratione Dominica* (*О Молишви Господњој*). Позивање на ауторитет Отаца Цркве је још један метод у Августиновој полемици са пелагијанством. Списе Светог Кипријана, али и Светог Амвросија Миланског, Августин ће детаљније анализирати у другим, опширнијим списима против пелагијанства, чије смо преводе на српски језик припремили, да их са радошћу предамо на читање српској теолошкој и другој заинтересованој јавности – све са циљем да се ова, можда најтежа, па и најконтроверзнија област у Августиновом теолошком опусу детаљније истражи на самим изворним текстовима.

Мишљења смо да савремена егзегеза и вредновање Августинових ставова и идеја у списима против пелагијанства, с обзиром на поменуте методе које је он користио, мора неизоставно да узме у обзир његове суштинске аргументе – а то су библијски наводи, у првом реду. Следствено томе, свака евентуална критика Августинових закључака мора бити у обавези да пружи и егзегезу библијских текстова, на које се Августин у својој аргументацији позивао. Августинови одговори на тешка питања која су покренута у спору са пелагијанством, почев од овог које пред нама – о Божјој благодати и људској слободи одлучивања, па све до учења о постојању Божјег промисла и предодређе-

⁹ Sancti Aurelii Augustini, *De gratia et libero arbitrio* 20.41; PL 44, 905–906.

ња (предестинације), нису Августинови спекулативно-теоријски кон-
структи, мада није неуобичајено да се управо таквима представљају,¹⁰
већ његово тумачење светописамских одељака. Отуда, свако ко жели
да се објективно, без оптерећења туђим тумачењима, ма чија она била,
сретне са Августиновим ставовима против пелагијанства и да о њима
расуђује, мора неизоставно да, поред Августинових списа, поред себе
има оно што је и сам Августин имао, када је те текстове писао – Библи-
ју; и да на Августинову библијску егзегезу одговори не пуком спекула-
цијом већ управо библијском егзегезом.¹¹

¹⁰ Види, на пример: Јарослав Пеликан, *Хришћанско предање – историја развоја догмата*, I том (Београд: Службени гласник, 2009), 335–353.



Слика 1: Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opuscula, 1: Quibus Institutio Universae Theologiae Comprehenditur In Usus Candidatorum Theologiae. Collecta ex editione patrum congregationis S. Mauri. Editio altera. Tomus IV (Matriti: apud Viduam de Ibarra, Ann. Dom. M.DCC. [1800]), 220.

Sancti Aurelii Augustini

Epistola 214¹¹

**DOMINO DILECTISSIMO, ET IN CHRISTI MEMBRIS HONORANDO
FRATRI VALENTINO, ET FRATRIBUS QUI TECUM SUNT,
AUGUSTINUS, IN DOMINO SALUTEM.**

1. Venerunt ad nos duo iuvenes, Cresconius et Felix, de vestra congregatione se esse dicentes, qui nobis retulerunt monasterium vestrum nonnulla dissensione turbatum, eo quod quidam in vobis sic gratiam praedicent, ut negent hominis esse liberum arbitrium; et, quod est gravius, dicant quod in die iudicii non sit redditurus Deus unicuique secundum opera eius. Etiam hoc tamen indicaverunt, quod plures vestrum non ita sentiant, sed liberum arbitrium adiuvari fateantur per Dei gratiam, ut recta sapiamus atque faciamus; ut cum venerit Dominus reddere unicuique secundum opera eius, inveniatur opera nostra bona, *quae praeparavit Deus ut in illis ambulemus*. Hoc qui sentiunt, bene sentiunt.

2. *Obsecro itaque vos, fratres, sicut Corinthios obsecravit Apostolus, per nomen Domini nostri Iesu Christi, ut idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata*. Primo enim Dominus Iesus, sicut scriptum est in Evangelio Ioannis apostoli, *non venit ut iudicaret mundum, sed ut salvaretur mundus per ipsum*. Postea vero, sicut scribit apostolus Paulus, *iudicabit Deus mundum, quando venturus est*, sicut tota Ecclesia in Symbolo confitetur, *iudicare vivos et mortuos*. Si igitur non est Dei gratia, quomodo salvat mundum? et si non est liberum arbitrium, quomodo iudicat mundum? Proinde librum vel epistolam meam, quam secum ad nos supradicti attulerunt,

¹¹ PL 33, 968–971.

Свети Августин

Писмо 214

Возљубљеном господину и међу удовима Христовим поштованом
брату Валентину и браћи која су са тобом,
Августин у Христу шаље поздрав

1. Дошла су код нас двојица младих људи, Кресконије и Феликс, говорећи да су из вашег братства и испричали нам да је ваш манастир био узнемирен препирком која није безначајна, због неких међу вама који тако говоре о благодати, да одричу постојање људске слободе одлучивања; и, што је још теже, говоре да у дан суда Бог неће дати свакоме по делима његовим (уп. Мт. 16, 27; Рим. 2, 6; Отк. 22, 12). Такође, они су нам указали и да многи од вас не размишљају тако, већ признају да је [људска] слобода одлучивања помагана Божјом благодаћу, како бисмо могли исправно мислити и делати; и када Господ дође да да свакоме по делима његовим, наћи ће наша добра дела, *која Бој унапред припреми да у њима ходимо* (Еф. 2, 10). Они који овако размишљају, добро размишљају.

2. Молим вас *и*ак б*р*аћо, као што је апостол молио Коринћане, *именом Господа нашег Исуса Христа, да сви исти говорише и да не буду међу вама раздори* (1. Кор. 1, 10). Јер Господ Исус најпре, као што је у Јеванђељу записао апостол Јован, *није дошао да суди свету, него да се сви спасу* (Јн. 3, 17; 12, 47). Након тога, као што пише апостол Павле, *Бој ће судити свету* (Рим. 3, 6), *када буде дошао*, као што цела Црква исповеда,¹² *да суди живима и мртвима* (2. Тим. 4, 1; 1. Пт. 4, 5). Ако дакле не постоји Божја благодат, како [Бог] спасава свет? А ако не постоји слобода одлучивања [*liberum arbitrium*], како ће [Бог] судити свету? Стога, моју књигу или посланицу, коју су вам донели горе поменути [Кресконије

¹² Очигледно је да Августин овде мисли на Символ вере — *...и који ће ошће доћи са славом, да суди живима и мртвима*... Да ли је Августин имао у виду текст неких од древних апостолских исповедања вере, или неког другог Символа, којих је тада било поготово на Западу, или можда чак и на сам Никео-цариградски Символ вере, било би занимљиво истражити (такво истраживање, нажалост, превазилази оквире овог рада).

О Августиновом коришћењу различитих текстова Символа вере, види: Marijan Mandac, „Vjerovanje ili Simbol“, у *Sveti Augustin, Govori* — 1, obj. Marjan Mandac (Makarska: Služba Božja, 1990), 96–106.

secundum hanc fidem intellegite, ut neque negetis Dei gratiam, neque liberum arbitrium sic defendatis, ut a Dei gratia separetis, tamquam sine illa vel cogitare aliquid vel agere secundum Deum ulla ratione possimus; quod omnino non possumus. Propter hoc enim Dominus cum de fructu iustitiae loqueretur, ait discipulis suis: *Sine me nihil potestis facere.*

3. Unde supradictam epistolam ad Sixtum Romanae Ecclesiae presbyterum, contra novos haereticos Pelagianos noveritis esse conscriptam, qui dicunt gratiam Dei secundum merita nostra dari, ut qui gloriatur, non in Domino, sed in seipso gloriatur, hoc est in homine, non in Domino. Quod prohibet Apostolus, dicens: *Nemo gloriatur in homine;* et alio loco: *Qui gloriatur, inquit, in Domino gloriatur.* Illi vero haeretici seipsos a seipsis iustos fieri putantes, quasi hoc eis non dederit Deus, sed ipsi sibi; non utique in Domino, sed in semetipsis gloriantur. Talibus enim dicit Apostolus: *Quis enim te discernit?* Quod ideo dicit, quia de massa illius perditionis quae facta est ex Adam, non discernit hominem,

и Феликс], желим да схватите сходно оваквој вери – нити да одричете Божју благодат, нити да слободу одлучивања тако браните, да је одвајате од Божје благодати, као да без ње [Божје благодати] ми у било ком смислу можемо нешто мислити или радити у вези са Богом [=сходно Божјој вољи], што је потпуно изван наше моћи.¹³ Наиме, због тога Господ, када је говорио о плоду праведности, каже својим ученицима: *Без мене не можете чинити ништа* (Јн. 15, 5).

3. Одавде ћеш моћи да сазнаш да сам горе поменуто писмо написао Сиксту, презвитеру Цркве у Риму, против нових јеретика пелагијанаца, који говоре да се благодат Божја дарује сходно нашим заслугама, тако да ко се хвали, не треба да се хвали Господом већ собом самим, то јест човеком, а не Богом. Ово забрањује апостол, говорећи: *Нека се нико не хвали људима* (1. Кор. 3, 21); и на другом месту: *Који се хвали, Господом нека се хвали* (2. Кор. 10, 17). Ови јеретици сматрају да су сами себе учинили праведним, као да им то није дао Бог, него они сами себи; наравно, не хвале се Господом, већ сами собом. Наиме, апостол то овако каже: *Јер ко ће испише?* (1. Кор. 4, 7) Ово је рекао, јер из оне гомиле пропасти,¹⁴ која је настала од Адама,

¹³ Ово је врло важно узети у обзир приликом тумачења Августиновог учења да је људска воља, сама по себи, без помоћи Божје благодати, неспособна да чини добра дела. Августин ту не мисли на неко добро у неком колоквијалном смислу – на пример, владати се исправно у складу са законским начелима или обичајима неке друштвене заједнице. Августин мисли на *добра* у сотириолошком смислу – односно у смислу остварења човековог крајњег назначења, обожења или, како то Августин каже, користећи латински превод терминологије апостола Павла, усиновљења (*adoptio*) у Христу. На пример, у спису *О благодати и слободи одлучивања*, Августин наглашава место слободе одлучивања и место благодати Божје у добрим делима, која се тичу *побожној живој и доброј ошвићења, којима sledује вечна слава* [*ad vitam piam et bonam concersationem, cui merces aeterna debetur*] (*De gratia et libero arbitrio* 4.6). У критици пелагијанских ставова, тема је, како Августин пише, човекова могућност да се изврши *оно што се од Божанствене заповеда* [*quod divinitus praecipitur*] (*De gratia Christi* 26.27).

¹⁴ Синтагма *massa perditionis* (маса или гомила пропасти) или *massa damnata* (маса или гомила погибли) честа је у Августиновим списима против пелагијанства. Њу треба разумети у онтолошком, не у јуридикчком смислу. Наиме, ове синтагме се односе на палу људску природу, коју сваки човек наслеђује кроз природно, биолошко рођење. Отуда, човек не наслеђује од праоца Адама неку кривицу у јуридикчком смислу, већ палу, од Бога одвојену, људску природу, која сваког човека који се роди нужно чини смртним – та природа је као *маса, шесшо* или *гомила* (лат. *massa*), од које, биолошким рођењем, бива саздан сваки човек. И управо је та природа, а не јуридикчки схваћена кривица, нешто што се биолошким рођењем нужно наслеђује. Питање првородног греха и његово наслеђивање је једно од питања које је Августин расправљао са пелагијанством. Пелагијанци су негирали постојање првородног греха, па сходно томе и његово наслеђивање. Детаљније о овој теми Августин расправља у спису *О првородном греху* (*De peccato originali*), који смо такође превели на српски језик. На ово питање, са јасним указивањем на конкретна места у Августиновим списима, смо се делом осврнули у анализи Августинове христологије. Види наш рад: Александар

ut eum faciat vas in honorem, non in contumeliam, nisi Deus. Sed quoniam homo carnalis et inaniter inflatus cum audisset: *Quis enim te discernit?* posset respondere vel voce vel cogitatione et dicere: „Discernit me fides mea, discernit me oratio mea, discernit me iustitia mea“; mox Apostolus occurrit cogitationibus eius et dixit: *Quid enim habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* Sic autem gloriantur quasi non acceperint, qui se a seipsis iustificari putant; ac per hoc in semetipsis, non in Domino gloriantur.

4. Propter quod ego in hac epistola quae ad vos pervenit, probavi per testimonia sanctarum Scripturarum, quae ibi potestis inspicere, et bona opera nostra, et pias orationes, et rectam fidem nullo modo in nobis esse potuisse, nisi haec acciperemus ab illo de quo dicit apostolus Iacobus: *Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a patre luminum*; ne quisquam dicat meritis operum suorum, vel meritis orationum suarum, vel meritis fidei suae, sibi traditam Dei gratiam, et putetur verum esse quod illi haeretici dicunt, gratiam Dei secundum merita nostra dari; quod omnino falsissimum est: non quia nullum est meritum, vel bonum piorum, vel malum impiorum; alioquin quomodo iudicabit Deus mundum? sed misericordia et gratia Dei convertit hominem, de qua Psalmus dicit: *Deus meus, misericordia eius praeveniet me*; ut iustificetur impius, hoc est ex impio fiat iustus, et incipiat habere meritum bonum, quod Dominus coronabit, quando iudicabitur mundus.

5. Multa erant quae vobis mittere cupiebam, quibus lectis, totam ipsam causam quae conciliis episcopalibus acta est adversus eosdem Pelagianos haereticos, diligentius et plenius nosse possetis; sed festinaverunt fratres, qui ex numero vestro ad nos venerunt, per quos vobis non rescripsimus ista, sed scripsimus. Nullas enim ad nos vestrae caritatis litteras attulerunt: tamen suscepimus eos, quoniam simplicitas eorum satis indicabat nihil illos nobis potuisse confingere. Ideo autem festinaverunt, ut apud vos agerent Pascha, quo possit, adiuvante Domino, tam sanctus dies vestram pacem quam dissensionem potius invenire.

нико други до Бог не истиче човека, да од њега начини суд части, а не срама (уп. Рим. 9, 21; 2. Тим. 2, 20). Али будући да телесни и испразно надути човек, када чује: *Јер ко ће истиче?* може да одговори, гласно или размишљањем [у себи] и да каже: „Истиче ме моја вера, истиче ме моја молитва, истиче ме моја праведност“ – његовим размишљањима супротставио се управо апостол и рекао: *Шта ли имаш што ниси примио? А ако си примио, што се хвалиш ко да ниси примио?* (1. Кор. 4, 7) Хвале се пак тако као да нису примили, они који сматрају да се сами од себе оправдавају; и због тога се хвале сами собом, а не Господом.

4. Због тога сам, у посланици која је стигла до вас, приказао кроз сведочанства Светих Списа, које такође можете испитати, да и наша добра дела, и побожне молитве, и исправна вера никако не би могли код нас постојати, да их нисмо примили од Онога о којем говори апостол Јаков: *Сваки добри дар, и сваки савршени поклон одозго је, силази од Оца светлости* (Јак. 1, 17); тако да нико не може рећи да му је заслугама својих дела, или заслугама својих молитава, или заслугама своје вере додељена Божја благодат и да сматра да је истинито оно што ови јеретици говоре – да се благодат Божја даје сходно нашим заслугама; ово је у потпуности крајње погрешно – али не зато што не постоји заслуга, добра побожност или зла безбожност – иначе, како ће Бог судити свету? – већ зато што милост и благодат Божја преобраћују човека, о чему говори Псалам: *Бој мој, нека ме сусретне милости његова* (Пс. 59, 10); тако се безбожан оправдава, то јест од безбожног постаје праведан и почиње да поседује добру заслугу, коју ће Бог овенчати, када буде судио свету.

5. Много тога беше што сам желео да вам пошаљем, да би сте се кроз те изабране материјале могли тачније и потпуније упознати са целокупним предметом, који су епископски сабори обрадили против поменутих пелагијанских јеретика, али су браћа, која су из ваше заједнице пристигла код нас, била у журби; по њима вам нисмо одговорили на писмо, будући да нам од ваше љубави нису донели никаква писма, него смо вам писали књигу; ипак смо их примили [Кресконија и Феликса], јер су својом простотом довољно показали да код њих није могло бити ничег преварног. Журили су пак да би код вас провели Васкрс; нека буде, да вам тако свет дан, уз Божју помоћ, може донети мир, пре него препирку.

Милојков, „Личност и суштина у христологији Светог Августина“, *Бојословље*, бр. 2 (2017): 79–101. О теми обожења у Августиновом богословљу види: Александар Ђаковац, „Свети Августин: *admirabile commercium* и обожење“, *Бојословље*, бр. 2 (2019): 64–85.

6. Melius autem facitis, quod multum rogo, si ipsum a quo dicunt se fuisse turbatos, ad me mittere non gravemini. Aut enim non intellegit librum meum, aut forte ipse non intellegitur, quando difficillimam quaestionem et paucis intellegibilem solvere atque enodare conatur. Ipsa est enim quaestio de gratia Dei, quae fecit ut homines non intellegentes putarent apostolum Paulum dicere: *Faciamus mala, ut veniant bona*. Unde apostolus Petrus in secunda Epistola sua: *Quapropter, inquit, carissimi, haec exspectantes satagite inviolati et immaculati apud eum reperiri in pace; et Domini nostri patientiam salutem existimate: sicut et dilectissimus frater noster Paulus, secundum eam quae data est ei sapientiam, scripsit vobis, ut et in omnibus epistolis loquens in eis de his; in quibus sunt quaedam difficilia intellectu, quae indocti et instabiles homines pervertunt, sicut et caeteras Scripturas, ad proprium suum interitum*.

7. Cavete ergo quod tantus apostolus tam terribiliter dicit; et ubi sentitis vos non intellegere, interim credite divinis eloquiis, quia et liberum est hominis arbitrium, et gratia Dei, sine cuius adiutorio liberum arbitrium nec converti potest ad Deum, nec proficere in Deo. Et quod pie creditis, ut etiam sapienter intellegatis orate. Et ad hoc ipsum enim, id est, ut sapienter intellegamus, est utique liberum arbitrium. Nisi enim libero arbitrio intellegeremus atque saperemus, non nobis praeciperetur dicente Scriptura: *Intellegite ergo qui insipientes estis in populo, et stulti aliquando sapite*. Eo ipso quippe quo praeceptum et imperatum est ut intellegamus atque sapiamus, obedientia nostra requiritur, quae nulla potest esse sine libero arbitrio. Sed si posset hoc ipsum sine adiutorio Dei gratiae fieri per liberum arbitrium, ut intellegeremus atque saperemus, non diceretur Deo: *Da mihi intellectum, et discam mandata tua*; neque in Evangelio scriptum esset: *Tunc aperuit illis sensum, ut intellegerent Scripturas*; nec Iacobus apostolus diceret: *Si quis autem vestrum indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluentem, et non improperat; et dabitur ei*. Potens est autem Dominus qui et vobis donet et nobis, ut de vestra pace et pia consensione nuntiis celerrimis gaudeamus. Saluto vos, non solum meo nomine, sed etiam fratrum qui mecum sunt, et rogo ut pro nobis concorditer atque instanter oretis. Sit vobiscum Dominus. Amen.

6. А сада ћете боље учинити, што вас озбиљно молим, ако се не будете устручавали да ми пошаљете лично оног о којем говорите да их је узнемирио.¹⁵ Наиме, или он не схвата моју књигу, или може бити да и сам није схваћен, када на себе узима да ово тешко и малом броју људи схватљиво питање реши и објасни. Јер управо је питање о благодати Божјој то које чини да људи који не схватају [наведено питање] мисле да апостол Павле говори: *Чинимо зло, да дође добро* (Рим. 3, 8). У вези са овим апостол Петар у својој Другој посланици каже: *Зашио, љубљени, очекујући ово сшарајше се да се нађеште ѓред Њим чисти и неѓорочни у миру. И дуѓшриљење Госѓода нашеѓа држитше за сшасење, као шшѓо вам и љубљени брашш наш Павле ѓѓо данѓј му мудросшѓи ѓиса. Као шшѓо ѓѓовори о овоме у свима својим Посланицама, у којима су нека месшѓа шшешко разумљива, која неуки и неушврђени изврђу, као и ошшала Писма, на своју сойсшвену ѓроѓасш* (2. Пет. 3, 14–16).

7. Водите, дакле рачуна о овоме што тако велики апостол страшно говори; и када осетите да не разумете, поред свега тога верујте божанским речима, јер постоји и људска слобода одлучивања и благодат Божја, без чије помоћи се слобода одлучивања не може нити преобратити ка Богу, нити у Богу напредовати. И то што побожно верујете, молит се да и мудро разумете. Јер ради овог конкретно, то јест, да можемо мудро разумети, заиста постоји слобода одлучивања. Јер ако не бисмо слободом одлучивања разумели и били мудри, Писмо нас не би ни упозорава-ло, говорећи: *Разумишѓе дакле ви који сшѓе немудри у народу, будале када ћетше се ѓѓаментшшѓи* (Пс. 94, 8). Наравно, ово што нам се даје као правило и што нам заповеда да разумемо и да будемо паметни, опет захтева нашу послушност, која не може постојати без слободе одлучивања. Али ако је ово – да разумемо и будемо паметни – могло бити учињено кроз слободу одлучивања без помоћи Божје благодати, не би се морало Богу рећи: *Дај ми да разумем, и ѓѓознађу зайѓвесшѓи швоје* (Пс. 119, 125); нити би у Јеванђељу требало да буде записано: *Тада им ѓѓѓвори ум да разумеју Писма* (Лк. 24, 45); нити да апостол Јаков каже: *Ако ли коме ѓд вас недѓшѓаје мудросшѓи, нека шшшѓе ѓд Бѓѓа који свима даје јѓдностшѓавно и без карања, и даће му се* (Јак. 1, 5). А моћан је Господ, који и вама и нама може даровати, да се у најскорије време радујемо вѓстима о вашем миру и побожној слози. Поздрављам вас, не само у своје име, већ и у име браће која су са мном, молим да се за нас сложено и усрдно молит. Нека је Господ са вама. Амин.¹⁶

¹⁵ Реч је највероватније о неком монаху, који је Августиново поменуто писмо превитеру Сиксту протумачио тако да је тврдио како постоји само Божја благодат, док је одрицао стварност људске слободе одлучивања – што Августин и наводи као разлог полемике у манастиру, на почетку овог писма.

Sancti Aurelii Augustini

Epistola 215¹⁶

**DOMINO DILECTISSIMO, ET IN CHRISTI MEMBRIS HONORANDO
FRATRI VALENTINO, ET FRATRIBUS QUI TECUM SUNT,
AUGUSTINUS, IN DOMINO SALUTEM.**

1. Cresconium, Felicem et alium Felicem Dei servos, qui ex vestra congregatione ad nos venerunt, nobiscum egisse Pascha, noverit caritas vestra. Quos ideo tenuimus aliquanto diutius, ut instructiores ad vos redirent adversus novos haereticos Pelagianos, in quorum errorem cadit qui putat secundum aliqua merita humana dari gratiam Dei, quae sola hominem liberat per Dominum nostrum Iesum Christum. Sed rursum qui putat, quando ad iudicium Dominus venerit, non iudicari hominem secundum opera sua, qui iam per aetatem uti potuit libero voluntatis arbitrio, nihilominus in errore est. Soli enim parvuli qui nondum habent opera propria vel bona vel mala, secundum solum originale peccatum damnabuntur, quibus *per lavacrum regenerationis* non subvenit gratia Salvatoris. Caeteri autem omnes qui iam utentes libero arbitrio, sua propria peccata originali peccato insuper addiderunt, si de potestate tenebrarum per gratiam Dei non eruuntur, nec transferuntur ad regnum Christi, non solum secundum originis, verum etiam secundum propriae voluntatis merita, iudicium reportabunt. Boni vero etiam ipsi quidem secundum suae bonae voluntatis merita praemium consequentur, sed etiam ipsam bonam voluntatem per Dei gratiam consecuti sunt. Ac sic impletur quod scriptum est: *Ira et indignatio, tribulatio et angustia in omnem animam hominis operantis malum, Iudaei primum, et Graeci: gloria autem, et honor, et pax operanti bonum, Iudaeo primum, et Graeco.*

2. De qua difficillima quaestione, hoc est de voluntate et gratia, non opus habui etiam in hac epistola diutius disputare; quoniam et aliam iam eis dederam, tamquam citius redituris. Et scripsi ad vos etiam librum, quem si, adiuvante Domino, diligenter legeritis, et vivaciter intellexeritis, nullas existimo inter vos de hac re dissensiones ulterius iam futuras. Portant autem secum et alia, quae vobis diri-

¹⁶ PL 33, 971–978.

Свети Августин

Писмо 215

Возљубљеном господину и међу удовима Христовим поштованом
брату Валентину и браћи која су са тобом,
Августин у Христу шаље поздрав

1. Вашој љубави је познато да су слуге Божје Кресконије, Феликс и други Феликс, који су к нама били дошли из вашег братства, провели са нама Васкрс. Задржали смо их нешто дуже из разлога да би се код вас могли вратити што боље поучени против нових пелагијанских јеретика, у чију заблуду упада онај који сматра да се због неке људске заслуге даје благодат Божја, која једино ослобађа човека кроз Господа нашега Исуса Христа. Али опет, ништа мање не грешни ни онај који сматра да, када Господ буде дошао да суди, човеку неће бити суђено сходно његовим делима, које је већ у овом свом животу могао имати употребом слободе одлучивања [своје] воље. Наиме, само ће новорођенчад која још увек немају своја властита дела, добра или лоша, бити осуђена једино сходно првородном греху, као они који *бањом новога рођења* (Тит. 3, 5) нису примили благодат Спаситеља [=некрштени]. Остали пак који се већ користе слободом одлучивања, који су поврх првородног греха били додали своје властите грехе, ако се благодаћу Божјом не дижу из силе [смртне] таме, ако се не преносе ка Царству Христовом (Кол. 1, 13), не само због првородног греха, већ заиста и због заслуга властите воље, примиће суд. А и они добри, наравно, стећи ће плату сходно заслугама своје добре воље, али и та добра воља им је припала Божјом благодаћу. И тако се испуњава што је записано: *Јаростѝ и ѝнев онима који се уѝорно ѝроѝиве исѝѝини и ѝокоравају неѝравди. Неволѝа и ѝуѝѝа на сваку душу човека који чини зло, а најѝре Јудеѝу и Јелину; а слава и часѝѝи и мир свакоме који чини добро, а најѝре Јудеѝу и Јелину* (Рим. 2, 8–10).

2. О овом најтежем питању, то јест о вољи и благодати, нисам имао потребе да дуже расправљам, будући да смо им већ били дали друго писмо, такође када су били у журби да се врате. И вама сам такође написао књигу,¹⁷ коју ако, с помоћу Божјом, будете пажљиво прочитали и живо разумели, ценим да међу вама убудуће више неће бити несугласица по овом питању. Са собом су понели и друге списе, који, како смо претпо-

¹⁷ Реч је о књизи *De gratia et libero arbitrio* (О благодати и слободи одлучивања).

genda esse credidimus, quibus cognoscatis quemadmodum catholica Ecclesia, in Dei misericordia, Pelagianae haeresis venena repulerit. Quod enim scriptum est ad papam Innocentium Romanae urbis episcopum, de concilio provinciae Carthaginensis et de concilio Numidiaae, et aliquanto diligentius a quinque episcopis, et quae ipse ad tria ista rescripsit; item quod papae Zosimo de Africano concilio scriptum est, eiusque rescriptum ad universos totius orbis episcopos missum; et quod posteriori concilio plenario totius Africae contra ipsum errorem breviter constituimus; et supra memoratum librum meum, quem modo ad vos scripsi: haec omnia et in praesenti legimus cum ipsis, et per eos misimus vobis.

3. Legimus eis etiam librum beatissimi martyris Cypriani de Oratione Dominica, et ostendimus quemadmodum docuerit omnia quae ad mores nostros pertinent, quibus recte vivimus, a Patre nostro qui in coelis est, esse poscenda, ne de libero praesumentes arbitrio, a divina gratia decidamus. Ubi etiam demonstravimus quomodo admonuerit idem gloriosissimus martyr, etiam pro inimicis nostris, qui nondum in Christum crediderunt, nos ut credant orare debere: quod utique inaniter fieret, nisi Ecclesia crederet etiam malas atque infideles hominum voluntates, per Dei gratiam in bonum posse converti. Sed hunc librum sancti Cypriani, quia dixerunt etiam illic apud vos esse, non misimus. Meam quoque epistolam ad Sixtum Romanae Ecclesiae presbyterum datam, quam secum ad nos attulerunt, legimus cum eis; et ostendimus adversus eos esse conscriptam, qui dicunt gratiam Dei secundum merita nostra dari, hoc est adversus eosdem Pelagianos.

4. Quantum ergo potuimus, egimus cum istis et vestris et nostris fratribus, ut in fide sana catholica perseverent: quae neque liberum arbitrium negat, sive in vitam malam sive in bonam, neque tantum ei tribuit, ut sine gratia Dei valeat aliquid, sive ut ex malo convertatur in bonum, sive ut in bono perseveranter proficiat, sive ut ad bonum sempiternum perveniat, ubi iam non timeat ne deficiat. Vos quoque, carissimi, etiam in hac epistola exhortor, quod nos omnes exhortatur Apostolus, *non plus sapere quam oportet sapere; sed sapere ad temperantiam, sicut unicuique Deus partitus est mensuram fidei.*

ставили, треба да буду послати вама, помоћу којих можете сазнати како је Католичанска Црква, Божјом милошћу, одбила отров пелагијанске јереси. Наиме [са собом су понели] оно што је написано папи Инокентију епископу града Рима, од стране сабора Картагинске епархије и Нумидијског сабора и једно писмо које су са великом пажњом написала петорица епископа, као и његов [папин] одговор на ова три писма; такође [са собом су понели] оно што је написано папи Зосиму о Афричком сабору, као и његов одговор који је послат епископима свих градова широм васељене; затим, оно што смо кратко саставили након пленарног сабора целе Африке; и горе поменути моју књигу, коју сам посебно за вас написао. Све ово смо сада са њима прочитали и по њима вам послали.

3. Читали смо им такође и књигу блаженог мученика Кипријана *De Oratione Dominica* [О Молићви Господњој] и показали им како он учи да све што се тиче наших норми понашања, по којима исправно живимо, треба да тражимо од Оца нашега који је на небесима, како, дајући првенство слободи одлучивања, не бисмо отпали од Божје благодати. Из овог дела смо им показали такође и како је исти мученик препун благодати опомињао да смо дужни да се молимо и за наше непријатеље који још не верују у Христа, како би они могли да поверују – што би заиста било узалудно ако Црква не би веровала да се и зле и неверујуће људске воље могу Божјом благодаћу преобратити. Но, ову књигу Светог Кипријана вам нисмо послали, јер су нам рекли да је већ поседујете. Такође смо са њима прочитали и моје писмо, које је уручено презвитеру Рима Сиксту,¹⁸ а које су нам они донели; и објаснили смо оно што је написано против оних који говоре да се благодат Божја даје сходно нашим заслугама, то јест против самих пелагијанаца.

4. Колико је дакле било у нашој моћи, потрудили смо се са њима, вашом и нашом браћом, како би могли истрајати у здравој католичанској вери – која нити одриче слободу одлучивања, било у злом живљењу или у добром, нити јој приписује толико да може бити кадра за било шта без благодати Божје – било да може да се од зла преобрати ка добру, било да може да истрајно напредује, или да може стићи до вечног добра, где више нема страха да се може пасти. И вас такође, љубљени, у овом писму охрабрујем, као што нас све охрабрује апостол, *да се не мисли [о себи] више нећо што ваља мислити, нећо да се мисли смиреноумно, сваки по мери вере како му је Бој уделио* (Рим. 12, 3).

¹⁸ Реч је поново о Писму 194, које Августин помиње и у претходном писму Валентину.

5. Attendite quid per Salomonem moneat Spiritus sanctus: *Rectos cursus, inquit, fac pedibus tuis, et vias tuas dirige: ne declines in dexteram, neque in sinistram; averte autem pedem tuum a via mala. Vias enim quae a dextris sunt, novit Dominus: perversae vero sunt quae a sinistris sunt. Ipse autem rectos faciet cursus tuos; itinera autem tua in pace producet.* In his verbis sanctae Scripturae considerate, fratres, quia si non esset liberum arbitrium, non diceretur: *Rectos cursus fac pedibus tuis, et vias tuas dirige; ne declines in dexteram, neque in sinistram.* Et tamen sine Dei gratia, si posset hoc fieri, non postea diceretur: *Ipse autem rectos faciet cursus tuos, et itinera tua in pace producet.*

6. Nolite ergo declinare in dexteram neque in sinistram; quamvis laudentur viae quae a dextris sunt, et vituperentur quae sunt a sinistris. Hoc est enim propter quod addidit: *Averte autem pedem tuum a via mala*, hoc est a sinistra: quod manifestat in consequentibus, dicens: *Vias enim quae a dextris sunt, novit Dominus: perversae vero sunt quae a sinistris sunt.* Eas utique vias ambulare debemus, quas novit Dominus: de quibus in Psalmo legitur: *Novit Dominus viam iustorum, et via impiorum peribit.* Hanc enim non novit Dominus, quia sinistra est: sicut dicturus est etiam illis ad sinistram constitutis: *Non novi vos.* Quid est autem quod ille non novit, qui utique novit omnia sive bona hominum, sive mala? Sed quid est: *Non vos novi*, nisi „tales vos ego non feci“? Quemadmodum illud quod dictum est de ipso Domino Iesu Christo, quia *non noverat peccatum*; quid est *non noverat*, nisi quia „non fecerat“? Ac per hoc quod dictum est: *Vias quae a dextris sunt, novit Dominus*, quomodo intellegendum est, nisi quia ipse fecit vias dexteras, id est vias iustorum, quae sunt utique opera bona, *quae prae-paravit Deus*, sicut dicit Apostolus, *ut in illis ambulemus*? Vias autem sinistras perversas, id est vias impiorum, non utique novit, quia non eas ipse fecit homini, sed homo sibi: propter quod dicit: *Odivi autem ego perversas vias malorum*, ipsae sunt a sinistris.

5. Обратите пажњу на шта преко Соломона упозорава Дух Свети: *Мери стазу, каже, нојама својим и сви џушеви твоји нека су џоравњени. Не скрећи ни десно ни лево, већ скрени ноју своју са зла џуша. Јер џушеве који су на десној страни, џознаје Госџод; а они који су на левој изоџачени су. Он ће учиниџи џушеве твоје џравим, а кораке твоје водиће у миру* (ПрС. 4, 26–27).¹⁹ Размислите, браћо, о овим речима Светог Писма, јер ако не би било слободе одлучивања, не би се рекло: *Не скрећи ни на десно ни на лево, већ скрени ноју своју са зла џуша*. Такође, ако би се ово могло извршити и без Божје благодати, не би се потом рекло: *Он ће учиниџи џушеве твоје џравим, а кораке твоје водиће у миру*.

6. Немојте дакле скретати ни десно ни лево; ма колико да су путеви са десне стране за похвалу, а они са леве стране за грдњу. Ово је разлог зашто је додао: *Скрени ноју своју са зла џуша*, то јест са леве стране – што открива у наставку, говорећи: *Јер џушеве који су на десној страни, џознаје Госџод; а они који су на левој изоџачени су*. Дужни смо свакако да ходимо оним путевима које Господ познаје – о којима се у Псалму говори: *Јер Госџод зна џуш џраведнички, а џуш безбожнички џроџаише* (Пс. 1, 6). Оне [путеве] наиме Господ не познаје, који су са леве стране – као што ће и рећи онима који му стоје са леве стране: *Не џознајем вас*. Али шта значи то да их не познаје, Он који заиста познаје све људе, било добре или зле? Шта, дакле значи: *Не џознајем вас*, ако не „такве вас нисам створио“? Ово је попут оног што је речено о самом Господу Исусу Христу, да он *није знао за џрех* (2. Кор. 5, 21); шта значи *није знао*, ако не „јер није учинио“? И због тога ово што је речено: *Џушеве који су на десној страни, џознаје Госџод* (ПрС. 4, 27), како треба разумети, ако не тако да је Он начинио путеве са десне стране, то јест праведне путеве, који су свакако добра дела, *која унаџред џриџреми Госџод*, као што каже апостол, *да у њима ходимо* (Еф. 2, 10)?²⁰ Изопачене путеве пак са леве стране, то јест безбожне путеве, Он свакако не познаје, јер их није Он начинио човеку, већ човек сам себи – због чега каже: *Тоџа ради мрзим на сваки џуш лажни* (Пс. 109, 104), они су са леве стране.²¹

¹⁹ Августинов цитат овог одељка из *Премудрости Соломонових* одговара тексту Септуагинте.

²⁰ Очигледно је да *добра дела*, односно *џушеве на десној страни*, Августин тумачи као вољу Божју.

²¹ Овај детаљ је занимљив и значајан за разумевање питања Божјег промисла и људских злих дела. Из овога се види да Бог, иако допушта злу вољу човека и њена дела, па је чак употребљава ради остварења неког добра, Он ипак није узрочник човекове зле воље. Ово тешко питање ће бити детаљније разматрано у другим, опширнијим Августиновим списима против пелагијанства, у контексту његовог учења о Божјем промислу и предодређењу.

7. Sed respondetur nobis: „Cur ergo dixit: *Ne declines in dexteram, neque in sinistram*; cum potius dicere debuisse videatur, Tene dexteram, et ne declines in sinistram; si bonae sunt viae quae a dextris sunt?“ Cur, putamus, nisi quia ita viae sunt bonae quae a dextris sunt, ut in dexteram tamen declinare non sit bonum? Declinare quippe ille est intellegendus in dexteram, qui bona ipsa opera, quae ad vias dexterarum pertinent, sibi vult assignare, non Deo. Et ideo cum dixisset: *Vias enim quae a dextris sunt, novit Dominus: perversae autem sunt quae a sinistris sunt*; tamquam diceretur ei: „Quomodo ergo non vis ut declinemus ad dexteram?“; secutus adiunxit: *Ipse autem rectos faciet cursus tuos; itinera autem tua in pace producet*. Sic ergo intellege, quod tibi praeceptum est: *Rectos cursus fac pedibus tuis, et vias tuas dirige*, ut noveris, cum hoc facis, a Domino Deo tibi praestari ut hoc facias; et non declinabis ad dexteram, quamvis ambules in viis dextris, non confidens in virtute tua: et ipse erit virtus tua, qui *rectos faciet cursus tuos, et itinera tua in pace producet*.

8. Quapropter, dilectissimi, quicumque dicit: „Voluntas mea mihi sufficit ad facienda opera bona“, declinat in dexteram. Sed rursus illi qui putant bonam vitam esse deserendam, quando audiunt sic Dei gratiam praedicari, ut credatur et intellegatur voluntates hominum ipsa ex malis bonas facere, ipsa etiam quas fecerit custodire, et propterea dicunt: *Faciamus mala, ut veniant bona*; in sinistram declinant. Ideo vobis dixit: *Non declinetis in dexteram, neque in sinistram*, hoc est, non sic defendatis liberum arbitrium, ut ei bona opera sine Dei gratia tribuatis; nec sic defendatis gratiam, ut quasi de illa securi, mala opera diligatis: quod ipsa gratia Dei avertat a vobis. Talium quippe verba sibi proponens Apostolus ait: *Quid ergo dicemus? permanebimus in peccato, ut gratia abundet?* atque his verbis hominum errantium, et Dei gratiam non intellegendium, respondit ut debuit, dicens: *Absit. Si enim mortui sumus peccato, quomodo vivemus in eo?* Nihil potuit dici brevius et melius. Quid enim nobis gratia Dei utilius confert in hoc praesenti saeculo maligno, nisi ut moriamur peccato? Ac per hoc ipsi gratiae invenietur ingratus, qui propter illam vult vivere in peccato, per quam morimur peccato. *Deus autem qui dives est in misericordia*, det vobis et sanum sapere, et usque in finem proficienter in bono proposito permanere. Hoc pro vobis, hoc pro nobis, hoc pro omnibus qui

7. Али нама се одговара: „Зашто је дакле рекао: *Не скрећи ни десно ни лево* (ПрС. 4, 27), када изгледа да је радије требало да каже: ‘Држи се десне стране и не скрећи лево’, ако су добри путеви који су са десне стране?” Зашто сматрамо да су путеви који су са десне стране тако добри, да чак ни десно скретање [са њих] није добро? Наравно, рачуна се да је скренуо у десно онај који и сама добра дела, која се односе на путеве са десне стране, жели да припише себи, а не Богу. Стога када је најпре рекао: *Јер њушеве који су на десној страни, познаје Господ; а они који су на левој изојачени су*, такорећи као да Му је речено: „Како дакле желиш да не скренемо десно?“, у наставку је додао: *Он ће учинити њушеве њвоје правим, а кораке њвоје водиће у миру* (ПрС. 4, 26–27). Тако дакле разуми оно што ти је заповеђено: *Мери стазу нојама својим и сви њушеви њвоји нека су њоравњени*, да спознаш, када ово чиниш, да Господ Бог стоји теби на помоћ да то можеш чинити; нећеш скренути десно, ма колико да ходаш десним путевима, не уздајући се у своју снагу – Он ће бити твоја снага, који ће учинити њушеве њвоје правим, а кораке њвоје водиће у миру.

8. Стога, љубљени, когод каже: „Воља моја ми је довољна за чињење добрих дела“, скреће десно. Али, са друге стране, они који сматрају да исправан живот треба да буде запуштен, који тако чују проповед о Божјој благодати, да то доводи до тога да се верује и схвата да она [Божја благодат] сама по себи зле људске воље чини добрим, па још и да она сама по себи чува то што је од њих начинила²² и на основу тога говоре: *Чинимо зло, да дође добро* (Рим. 3, 8) – скрећу лево. Због тога вам је рекао: *Не скрећи ни десно ни лево*, то јест, немој тако бранити слободу одлучивања, да јој приписујеш добра дела без Божје благодати; нити да тако браниш благодат, да тобоже под њеном заштитом можеш љубити зла дела – нека ово сама благодат Божја одврати од вас. Имајући наравно на уму овакве речи, апостол каже: *Шта ћемо, дакле, рећи? Хоћемо ли остати у греху да се благодат умножи?* (Рим. 6, 1) и тим речима изгубљених људи, који не схватају Божју благодат, одговорио је како је требало, говорећи: *Никако! Ми који умресмо греху, како ћемо живети у њему?* (Рим. 6, 1–2) Није могао рећи ништа краће и боље. Јер шта нам благодат Божја корисније доноси у овом садашњем злом веку, ако не то да можемо умрети греху? Овим се према самој благодати показује као неблагодаран, онај који жели да живи у греху са изговором на њу [благодат], кроз коју умиремо греху. Нека би вам *Бој који је бојати у милости* (Еф. 2, 4) дао да

²² Из овога је јасно да Божја благодат није магична и присилна, нити да у човеку она дела без његове воље и синергије са њом.

vos diligunt, et pro eis qui vos oderunt, instanter in pace fraterna et vigilanter orate. Deo vivatis. Si quid de vobis mereor, veniat ad me frater Florus.

здрави и паметно мислите и да до самог краја истрајно напредујете ка коначном добром циљу. За ово се молите у братском миру усрдно и будно, за вас, за нас, за све који вас воле и за све који вас мрзе. Живите Богу. Ако шта од вас заслужујем, нека ми дође брат Флорус.

* * *

Библиографија

Извори:

- Sancti Aurelii Augustini. *De correptione et gratia*; PL 44, 915–946; CSEL 92, 219–280.
- Sancti Aurelii Augustini. *De gratia Christi et de peccato originali*; PL 44, 359–410.
- Sancti Aurelii Augustini. *De gratia et libero arbitrio*; PL 44, 881–912.
- Sancti Aurelii Augustini. *Epistola* CCXIV; PL 33, 968–971; CSEL 57, 380–387.
- Sancti Aurelii Augustini. *Epistola* CCXV; PL 33, 971–978; CSEL 57, 387–396.
- Sancti Aurelii Augustini. *Epistola* CXCIV; PL 33, 874–891; CSEL 57, 176–214.
- Sancti Aurelii Augustini. *Retractionum libri*; PL 32, 583–656; CSEL 36.

Литература:

- Ђаковац, Александар. „Свети Августин: *admirable commercium* и обожење“. *Богословље*, бр. 2 (2019): 64–85.
- Милојков, Александар. „Личност и суштина у христологији Светог Августина“. *Богословље*, бр. 2 (2017): 79–101.
- Пеликан, Јарослав. *Хришћанско предање – историја развоја дојмања*, I том. Београд: Службени гласник, 2009.
- Dupont, Antony. *Gratia in Augustine's Sermones ad Populum during the Pelagian Controversy: Do Different Contexts Furnish Different Insights?* Brill's Series in Church History, Vol. 59. Brill, 2012.
- Mandac, Marijan. *Sveti Augustin: Život i djelo*. Zagreb — Split: Kršćanska sadašnjost — Služba Božja, 2019.
- Mandac, Marijan. „Vjerovanje ili Simbol“. У *Sveti Augustin, Govori – 1*, објавио Marjan Mandac, 96–106. Makarska: Služba Božja, 1990;
- Milojkov, Aleksandar. “The Concept of Synergy in the Triadology and Anthropology of Saint Augustine.” *Philotheos*, No. 21.1 (2021): 45–63.

Примљено: 21. 2. 2022.
Исправљено: 12. 12. 2022.
Одобрено: 12. 12. 2022.

SAINT AUGUSTINE'S WRITINGS AGAINST PELAGIANISM TO ABBOT VALENTINE AND HIS MONKS — *LETTER 214. AND LETTER 215.*

Aleksandar Milojkov

Archbishopric of Belgrade and Karlovac,
Belgrade

Summary: Saint Augustine wrote his writings against Pelagianism between 412 and 429. as bishop of Hippo. The writings are in the form of letters and more extensive epistles (or book, in ancient sense — liber), always addressed to one or more church figures. The basic method in these writings is biblical exegesis, by which Augustine wants to shed light on errors of newly manifested Pelagian heresies. Among the numerous Augustine's anti-Pelagian writings, there are four (two letters and two books) that Saint Augustine sent to the monastic fraternity in Adrumetum and their abbot Valentine. The reason for writing is the polemic of the monks in the monastery about the relationship between God's grace and human freedom of deliberation — which is a fundamental issue in the dispute with Pelagianism.

Key words: Saint Augustine, Pelagianism, God's grace, freedom of deliberation.

“DEATH, THOU SHALT DIE”¹

— ВАСКРСЕЊЕ У ПОБОЖНОЈ ПОЕЗИЈИ И ОДАБРАНИМ ПРОПОВЕДИМА ЏОНА ДОНА

Ана Драгана Лупуловић*
Православни
богословски факултет
Универзитет у Београду

Апстракт: У раду се анализира схватање Васкрсења и начина на који се оно приказује у побожној поезији и одабраним проповедима енглеског песника и проповедника Џона Дона. Разматра се Хришћова победа над смрћу, ойрошћење грехова и ойшће васкрсење на дан Страшног Суда, као њућ љоврајка у заједници са Бојом кроз сједињење у Христу, у вечном живоју.

Кључне речи: Васкрсење, Христос, смрт, Бој, васкрсење шела.

Нема истинског хришћанина који не би уздрхтао и пао ницице пред несхватљивом жртвом Христовог страдања и смрти на Крсту, као што нема истинског хришћанина чији се ум, срце и читаво биће не би испунили неописивом, победоносном радошћу при помисли на Његово Васкрсење. То је радост не од овог света, радост која превазилази све остале радости. По речима Преподобног Аве Јустина Поповића: „Васкрсењем Господа Христа из мртвих завршен је и довршен Богочовечански подвиг искупљења и спасења рода људског. Јер је њиме Спаситељ коначно победио смрт, ту најстрашнију и најпроклету последицу греха, а са њом и за њом и само царство смрти ад, и његовог цара ђавола.“² Енглески песник и проповедник Џон Дон

* anushka3@gmail.com.

¹ „Смрти, умрећеш ти“ — наш превод стихова и цитата са енглеског језика. „Смрти, умрећеш ти“ — завршне речи последњег стиха Доновог Х Побожног сонета.

² Јустин Поповић, *Доћмаћика Православне Цркве*, том 2 (Београд: Задужбина „Свети Јован Златоусти“ Аве Јустина Ћелијског; Ваљево: Манастир Ћелије, 2004), 606.

(John Donne 1572–1631) имао је ову радост и на свој специфичан, *метафизички*³ начин, ватрено је изражавао у многим својим песмама и проповедима. У овом раду покушаћемо да покажемо како је Дон писао и говорио о Васкрсењу Христовом, и да укажемо на неке од најзначајнијих карактеристика његовог теолошког схватања Васкрсења, уједно се ослањајући на православно догматско учење Светог Јустина (Поповића), и Епископа Калиста Вера, које ће нам служити као основно полазиште у анализи Донове поезије и прозе.

„Христос васкрсе, радости моја“, овим радосним поздравом Свети Серафим Саровски је поздрављао сваког човека који би му дошао, без обзира на то које је доба године било у питању. „Као истинити човек, Христос Бог наш, је умро истинском смрћу на Крсту. Али будући да он није само истинити човек него и истинити Бог, будући да је сушти Живот и извор живота, ова смрт није могла да буде последњи закључак“,⁴ каже Донов сународник, Епископ Калист Вер. Васкрсењем Христовим, Његовом победом над смрћу, све је ново, све је преображено, као што каже Апостол: „ако је ко у Христу, нова је твар; старо прође, гле, све ново постаде“ (2. Кор. 5, 17), зато се Васкрсење не може ограничити на одређене дане, нити оно икада може да не буде. Богочовек Христос је једном за сва времена Својим Васкрсењем однео победу над смрћу. Због тога, у времену после Васкрсења Христовог нема већег догађаја, нема радосније вести и поздрава од – Христос Васкрсе! Ваистину Васкрсе! У светлу Христовог Васкрсења све овоземаљско пада у сенку и губи свој варљиви сјај, па чак и корисне људске вештине, све је немо и бледо пред Вечношћу и неспособно да је, као што доликује, изрази.

³ Назив *метафизичка поезија* односи се на поезију једног броја песника, међу којима је најпознатији био Џон Дон, који су стварали у раздобљу од 1600–1660. Метафизичка поезија нема готово никакве везе са термином «метафизички» који се користи у филозофији. Значење овог термина у поезији односи се на сложени, учени садржај ове поезије и навику ових песника да поређења и песничке слике траже у што ширем кругу знања и размишљања о свету. Основне карактеристике метафизичке поезије су: употреба *концепта* (*conceit*) – проширених метафора чији су елементи поређења и описивања узети из што је могуће разнороднијих области људског мишљења или делања – из филозофије, науке, механике, алхемије, или из свакодневног живота. Кончетом се остварује ефекат шока, изненађења, свести о новом. Тако се постиже *wit – гух, гуховитост*, што је друга особина ове поезије. Основна црта «метафизичког духа» је спој супротности који изазивају упечатљив утисак у читаоцу. Песник доводи у везу несагласне мисли, слике и емоције, приморавајући их да чине нову, складу целину која делује као откриће. Види још о овоме код: Иванка Ковачевић, Веселин Костић, Драгиња Перваз и Марта Фрајнд, *Енглеска књижевност (650–1700)* (Сарајево: И. П. «Свијетлост» Д. Д., Завод за уџбенике, 1991), 273–278.

⁴ Епископ Калистос Вер, *Православни ђуш*, прев. Богдан Лубардић (Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 2009), 38.

„Како је само јалова Аритметика! (па ипак Аритметика ће вам рећи колико је појединачних зрна песка потребно да се испуни овај празни Лук до свода Небеског). Како је само празна Реторика! (па ипак Реторика ће учинити да и оно што је одсутно и што је далеко буде присутно и блиско вашем разуму). Како је само слаба Поезија! (па ипак Поезија подражава Стварању, јер чини да постоје ствари којих нема). Како су нејаке, како само немоћне све вештине, ако би требало да изразе ову Вечност!“⁵ узвикује Дон у својој проповеди на Васкрс 1622.⁶

Васкрсење Спаситељево испуњава једна велика тајна, тајна која испуњава све што је везано за Христа. О томе јасно говори Свети Јустин (Поповић): „Све је потопљено у неку божанску тајанственост којој нема мере и која се не може ни изблиза обухватити ничим што је људско: ни осећањем, ни сазнањем, ни речју, ни природом. Ма колико и ма како ухваћена у мисао људску, или у осећање или у реч, тајна Богочовека је увек бескрајна за њих. Та бескрајна тајна сачињава и срж Спаситељевог Васкрсења.“⁷ За Џона Дона Васкрсење представља највећу победу, тријумф Сина Човечијег над смрћу и њеном владавином над човеком. Због тога се Дон увек и изнова враћа теми Васкрсења. Иако за нас потпуно стварно, Дон каже да је Васкрсење „још увек тајна, коју наш разум не може досегнути.“⁸ У својој књизи И. Хусеин наводи део проповеди у којој Дон објашњава: „И тако, пошто превазилази наш разум, колико год да је за нас доказ и образац нашег васкрсења, ипак надилази нешто чему ми можемо подражавати... Ми ћемо бити васкрснути силом која ће деловати на нас, а Он је васкрсао силом Њему инхерентном, која обитава у Њему Самом.“⁹

Васкрсење је историјско-есхатолошки догађај. Оно има свој тачан историјски тренутак који се спаја са вечношћу, са животом будућег века. Дан Васкрсења је највећи дан у читавој историји човечанства, то је „дан који створи Господ!“ (Пс. 118, 24) Дан победе над највећим непријатељем живота, над сваком тугом, сваким страхом, над смрћу и кнезом смрти. И зато – „Радујмо се и веселимо се у њ! (Пс. 118, 24). „Васкрсе Христос, и ад се стропошта! Васкрсе Христос, и падоше демони. Васкрсе Христос, и радују се анђели. Васкрсе Христос, и живот живије. Васкрсе Христос, и ниједног мртвог у гробу“, узвикује победо-

⁵ Наш превод цитата и стихова.

⁶ John Donne, "LXXX, Sermons 1640," in *The Complete Poetry and Selected Prose of John Donne*, ed. Charles M. Coffin, (New York: The Modern Library, 2001), 490.

⁷ Поповић, *Домаћика Православне Цркве*, том 2, 598.

⁸ Itrat Husain, *The Dogmatic and Mystical Theology of John Donne* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1938), 69.

⁹ Husain, *The Dogmatic and Mystical Theology of John Donne*, 69.

носно Св. Јован Златоуст.¹⁰ Угледајући се на Светог Јована, кога је изузетно поштовао,¹¹ и подражавајући Апостолу Павлу који кличе: „Где ти је, смрти жалац? Где ти је пакле победа?“ (1. Кор. 15, 55) Дон је написао свој чувени 10. сонет (у оквиру *Побожних сонета* (*Holy Sonnets*)):¹²

“Death, be not proud, though some have called thee
Mighty and dreadful, for thou art not soe;
For those, whom thou think’st thou dost overthrow,
Die not, poore death, nor yet canst thou kill mee.
From rest and sleepe, which but thy picture[s] bee,
Much pleasure, then from thee much more must flow,
And soonest our best men with thee doe goe,
Rest of their bones, and soules deliverie.
Thou’rt slave to Fate, chance, kings, and desperate men,
And dost with poyson, warre, and sicknesse dwell,
And poppie, or charmes can make us sleepe as well,
And better than thy stroake; why swell’st thou then?
One short sleepe past, wee wake eternally,
And death shall be no more; death, thou shalt die.” (Sonnet No 10)

(„Смрти, не узноси се, иако те неки зову
Моћном и страшном, јер ниси таква;
Јер они, које мислиш да си поразила,
Не умиру, јадна Смрти, нити ме пак ти можеш убити.
Починак и сан, који твоје слике су тек,
Много пријатности пруже, од тебе онда још много више мора доћи,
И чим наши најбољи људи са тобом оду,
Починак је костима њиховим, а душама спасење.
Ти слуга си Судби, усуду, краљевима, и очајницима,
Са отровом, ратом и болешћу ти боравиш,
А макови, ил’ напици, нас једнако успавати могу,
И још боље нег’ ударац твој; зашто надимаш се онда ти?
Сан кратак чим мине, за вечност будимо се,
И Смрти више бити неће; Смрти умрећеш ти.“)

¹⁰ Свети Јован Златоуст, „Ускршња реч“, у *Беседе Светиш Оцаца*, гл. уредник Протосинђел Симеон, прев. Архимандрит др Јустин Поповић (Београд: Атос, 2004), 26.

¹¹ John Carey, *John Donne* (London: Faber and Faber, 2008), 136.

¹² И Д. Пухало и М. Фрајнд преводе назив сонета (*Holy Sonnets*) као – Побожни сонети; Душан Пухало, *Историја енглеске књижевности, од почетка до 1700. године* (Београд: Научна књига, 1976), 157–158 и Ковачевић, Костић, Перваз, Фрајнд, *Енглеска књижевност (650–1700)*, 280–281.

Васкрсењем Христовим руше се врата ада и ад више не може да у себи држи људске душе. Христос Својим страдањем поништава обвезницу греха, пре свега првородног, силаском у ад уништава његову моћ и Васкрсењем побеђује смрт и ђавола, отварајући таком палом човеку врата Раја – заједнице са Богом, у коју праотац Адам и његови потомци сада могу ући искупљени Његовом жртвом и спасени Његовом победом. Како каже Свети Ава Јустин: „У ствари, и оваплоћење Господа Христа, и његова смрт, и његово васкрсење, били су потребни ради спасења рода људског кроз победу над смрћу као над последицом греха. Богочовек Христос васкрсава, да би васкрсењем своје човечанске природе пропутио пут у васкрсење целокупној природи људској. (...) Господ је дошао и узео на себе обличје слуге не да би васкрсао само своје тело, него да би свима људима изразио васкрсење.“¹³

Дон у својим проповедима¹⁴ говори о две смрти. Прва је телесна смрт, која има три три фазе: раздвајање тела и душе, или како Дон каже – *divorce of body and soul*,¹⁵ распадање и труљење тела и најзад расипање те распаднуте материје.¹⁶ Друга смрт је смрт душе. Овде морамо да нагласимо да је Дон недвосмислен када говори о томе да је душа бесмртна, она никад не умире. Смрт душе представља њен пад у грех. Најпре у првородни грех, од ког се душа обнавља кроз свету тајну крштења, а затим у свакодневне грехе, од којих душа постаје унакажена и умртвљена. Човек тако умире кроз грех, али кроз покајање свакодневно изнова васкрсава.¹⁷ У шестом сонету под називом *Васкрсење (Resurrection)*, сонетног венца *Круна (La Corona)* Дон каже како ће његова умртвљена душа оживети када буде орошена само једном капи Христове животворне Крви проливане на Крсту:

“Moyst with one drop of thy blood, my dry soule
Shall (though she now be in extreme degree
Too stony hard, and yet too fleshly) bee
Freed by that drop, from being starv'd, hard or foul.”

¹³ Поповић, *Домаћика Православне Цркве*, том 2, 609.

¹⁴ John Donne, “Sermon preached at the Funeral of Sir William Cokayne, Knight, Alderman of London, Dec. 12th,” in *The Complete Poetry and Selected Prose of John Donne*, ed. Charles M. Coffin (New York: The Modern Library, 2001), 523–532.

¹⁵ На свој „метафизички“ начин Дон говори о „браку“ тела и душе и њиховом „разводу“ приликом смрти.

¹⁶ Terry G. Sherwood, *Fulfilling the Circle: A Study of John Donne's Thought* (Toronto: University of Toronto Press, 1984), 94–96.

¹⁷ Sherwood, *Fulfilling the Circle: A Study of John Donne's Thought*, 96.

(„Ороси само једном капи Твоје крви, моју усахлу душу / коју ће (иако је сада у највећој мери / Више него камен тврда, па ипак превише телесна) / та кап избавити да не буде изгладнела, окамењена или укаљана (грехом)“).

У наставку сонета Дон говори о томе како ће Христова смрт победити смрт и песник се не боји ни прве ни друге смрти, уколико је његово име уписано, са малим Христовим стадом, у Књигу Живих:

“And life, by this death abled, shall controule,
Death, whom thy death slue; nor shall to mee
Feare of first or last death, bring miserie,
Flesh in that long sleep is not putrified,
But made that there, of which, and for which ‘twas,
Nor can by other meanes be glorified.
May then sinnes sleep, and deaths soone from me passe,
That wak’t from both, I againe risen may
Salute the last, and everlasting day.

(„А живот ће, уз помоћ ове смрти надвладати, / Смрт коју си Ти умртно; / Нити ће ме страх од прве нит’ последње смрти мучити, / Ако је у твојој малој књизи моје име записано, / Тело, у том дугом сну, неће иструлити, / Већ ће постати оно од чега и ради чега је створено, / Нити се на други начин може прославити. / Нека онда греси усну, а смрти брзо од мене оду, / Да из обе пробуђен и поново подигнут могу / Поздравити последњи и незалазни дан.“)

Песма „Химна Боју мом Боју, у болести мојој“ (*Hymne to God My God, in My Sicknesse*), написана за време песникове болести, Донова је медитација на тему смрти, васкрсења и спасења. За нашу тему најинтересантније су 3. и 5. строфа. У 3. строфи песник каже:

“I joy, that in these straits, I see my West;
For, though their currants yield returne to none,
What shall my West hurt me? As West and East
In all flat Maps (and I am one) are one,
So death doth touch the Resurrection.”

(„Радујем се што, кроз овај уски пролаз, видим запад свој; / Јер, иако његове струје никоме не дозвољавају повратак, / Како ће ме запад мој повредити? Пошто су запад и исток / на свим

мапама (а и ја сам једна од њих) једно, / Тако смрт додирује
Васкрсење.“)

Песник описује своју болест као путовање морем које води на запад – у смрт. Реч *straits* је вишезначна. У географском смислу значи – мореуз, друго њено значење је – невоља, шкрипац, а посебно је занимљиво што ова реч алудира на одломак из Јеванђеља где означава „уска *врати*а и тијесан пут што воде у живот“ (Мт. 7, 13–14).¹⁸ Сва три значења су присутна код Дона – *мореуз* као метафора пловидбе, *невоља* коју представља болест која ће га провести кроз *уска врати*а која воде у живот, што је треће и кључно значење ове речи. Пошто се идући на запад мора на крају стићи на исток, тако ће и песник кроз смрт доћи до васкрсења и због тога осећа радост. Исток такође симболизује Христа – *Истиок с висине* и Његово Васкрсење.¹⁹

“We thinke that Paradise and Calvarie,
Christs Crosse, and Adams tree, stood in one place;
Looke Lord, and find both Adams met in me;
As the first Adams sweat surrounds my face,
May the last Adams blood my soule embrace.”

(„Мислимо да су Едем и Голгота, / Крст Христов и дрво Адамово, на истом месту стајали; / Погледај Господе како се оба Адама сусрећу у мени; / Док првог Адама зној облива ми лице, / Нека би последњег Адама крв обгрлила ми душу.“)

У 5. строфи песник указује на то да према праоцу Адаму, кроз кога у свет уђе грех и смрт, стоји Богочовек Христос (други Адам) који побеђује грех и смрт Својом смрћу и Васкрсењем, како каже Апостол Павле: „Јер као што у Адаму сви умиру, тако ће и у Христу сви оживети“ (1 Кор. 15, 22). Песник истиче како се у њему сусрећу оба Адама – од првог Адама, који је осуђен да са знојем лица свог једе хлеб – првородни грех присутан у свим људима, а од другог Адама – Христа – животворна Крв која спира првородни и све остале грехе. Едему (Рајском врту) Дон супротставља Голготу, а Дрвету познања добра и зла – Часни Крст на којем је Христос распет.

¹⁸ На енглеском: “Because strait is the gate, and narrow is the way, which leadeth unto life, and few there be that find it” (Matthew 7, 14)

¹⁹ На енглеском реч исток – east је повезана и са речју Easter – Васкрс.

„Смрт никада није била намењена затварању круга човекове егзистенције. Вера у Христа и Васкрсење враћа човека на њему припадајућу небеску сферу и затвара пун круг хришћанског искуства“, каже Дон,²⁰ тврдећи да убеђење и вера у наше васкрсење потиче управо од Самог Христа „који је већ овенчан Васкрсењем“.

Дон је читаву једну песму посветио теми Васкрсења. Ради се о песми *Васкрсење, Несавршено* (*Resurrection, Imperfect*). У својој проповеди на Васкрс 1623 Дон говори окупљеној пастви да је Васкрсење Христово основни темељ – први и завршни камен на којима почива сва Хришћанска вера – Христово Васкрсење и победа над смрћу и обећање Другог Доласка и свеопштег васкрсења. Христос је Алфа и Омега – Почетак и Крај. Прво обећање је дато у Едемском врту Адаму и Еви – да ће семе женино, које Дон тумачи као Христа, смрскати главу змије и тако уништити грех и смрт као последицу греха. Други камен темељац је обећање Другог Доласка Христовог. И једно и друго обећање почивају на Васкрсењу Христовом и испуњавају се кроз њега. Због тога се, по Дону, читаво Јеванђеље, сва проповед, своди на једно – на веру у Васкрсење и на сведочење Васкрсења.²¹ Када говоримо о Доновој песми *Васкрсење, Несавршено*, званично се сматра да реч – несавршено, у наслову песме значи да Дон није завршио песму. Ову тезу посебно потврђује натпис на латинском језику, дат испод текста песме, који гласи: *Desunt Caetera* – *остатак негостаје*. Међутим касније се појавило тумачење да се ни назив песме, ни латински натпис не односе на недовршеност песме, већ на недовршеност васкрсења, у смислу да још није дошао дан Коначног суда и општег васкрсења.

Песму можемо поделити у 3 дела.

“SLEEP, sleep, old sun, thou canst not have repass'd,
As yet, the wound thou took'st on Friday last;
Sleep then, and rest; the world may bear thy stay;
A better sun rose before thee to-day;
Who—not content to enlighten all that dwell
On the earth's face, as thou—enlighten'd hell,
And made the dark fires languish in that vale,
As at thy presence here our fires grow pale;”

²⁰ Michael L. Hall, “Circles and Circumvention in Donne's Sermons,” *The Journal of English and Germanic Philology* 82, No. 2 (1983): 201–214.

²¹ William R. Mueller, *John Donne: Preacher* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1962), 194–195.

(„Спавај, спавај, старо сунце, не може бити да си се опоравило,
/ још увек, од ране коју си примило задњег Петка; / Спавај он-
да, и почивај; свет може твоје одсуство поднети; / Једно боље
Сунце устаде данас пре тебе; Онај који, не задовољивши се да
осветли све који бораве/ на лицу земље, као ти – осветли ад, /
и помрачи огањ који у тој удолини трне, / као што твоје прису-
ство овде чини да наше ватре убледе;“)

У првом делу песме, песник се обраћа сунцу које се помрачило на Велики Петак, и које се још није опоравило од тога. Песник му се обраћа као – *старом сунцу*, то је сунце које је створено при стварању света и које је део физичке природе. Сва твар се потресла када је Христос умро на Крсту. „И бијаше око шестогачаса, и тама би по свој земљи до часа деветогача. И помрча сунце, и завјеса храмовна раздрије се напола“ (Лк. 23, 44–45). Старом, створеном сунцу песник претпоставља *ново – боље Сунце* – које је тог јутра устало, пре изласка старог сунца, такође алудирајући на Јеванђеље: „А у први дан седмице дође Марија Магдалина на гроб рано, док још бјеше мрак, и видје да је камен дигнут са гроба“ (Јн. 20, 1). Ново, боље Сунце је наравно Христос – Светлост свету и Сунце Правде.²² Не само што се Васкрсење десило пре сванућа, него Сунце Правде неупоредиво надмашује и превазилази обично сунце, које нам више и није потребно, јер је Васкрсењем Христовим – почео нови безвечерњи дан, у коме је светлост Сам Христос. Такође, старо и ново сунце могу се тумачити и као стари, први Адам, и нови, други Адам – Христос. Док старо сунце осветљава само лице земље, Христос је својим силаском у ад осветлио и преисподњу раскинувши окове смрти.

“Whose body, having walk’d on earth, and now
Hasting to heaven, would—that He might allow
Himself unto all stations, and fill all—
For these three days become a mineral.
He was all gold when He lay down, but rose
All tincture, and doth not alone dispose
Leaden and iron wills to good, but is
Of power to make e’en sinful flesh like his.”

²² Такође овде постоји и игра речи Sun (Сунце) и Son (Син) које се исто изговарају. Дон често користи ову игру речи.

(„Чије је Тело, које је ходило по земљи, а сад / хита ка Небу, хтелo да дозволи себи /да прође сва стања, и испуни све — /јер ових дана постаде минерал. / Он је био сав од злата када је легао, али је устао / сав као тинктура, која не само да може / олово и гвожђе да претвори у злато, већ има / моћ да учини да чак и грешна тела постану као Његово.“)

Други део песме је у доновском маниру дат у облику кончета²³ и то из области алхемије која је у то време била популарна. Наиме алхемичари су веровали да сунце има моћ да претвори у злато минерале закопане у земљу. Зато песник каже да је Христос био сав од злата кад је легао у гроб. Али је ту доживео трансформацију. У средњем веку и у доба ренесансе се у алхемији на западу развила идеја да би се помоћу специјалне супстанце коју су називали квинтесенција или тинктура, обични, прости метали могли претворити у злато. Тинктура се такође односила и на такозвани „еликсир живота“ који би лечио све болести и давао бесмртност и вечну младост ономе ко га употреби.²⁴ Ову метафору Дон користи када каже да је Христос постао као тинктура – Његово Васкрсење даје свим људима и живот вечни. Такође говорећи да је Христово Тело ходило по земљи и хтелo да дозволи себи да прође сва стања, (укључујући и смрт), Дон жели да нагласи да је Христос био истинити човек и да је као човек заиста умро. Дон је сматрао да су се Христово човечанско тело и човечанска душа раздвојили у тренутку Његове смрти. Христос је телом био у гробу, а душом је сишао у ад, али да се ни у једном тренутку Његова Божанска и човечанска природа нису раздвојиле „Божанска природа није се одвојила од човечанске, ни у смрти, већ је била са Душом у аду и са Телом у гробу“, истиче Дон.²⁵

“Had one of those, whose credulous piety
Thought that a soul one might discern and see
Go from a body, at this sepulchre been,
And, issuing from the sheet, this body seen,
He would have justly thought this body a soul,
If not of any man, yet of the whole.”

²³ *Кончејто (conceit)* — главна одлика метафизичке поезије — уп. фусноту 3. Види још о овоме код: Ковачевић, Костић, Перваз, Фрајнд, *Енглеска књижевност (650–1700)*, 273–278.

²⁴ Robert H. Ray, *A John Donne Companion* (Lexington, 2010), 28–29.

²⁵ Husain, *The Dogmatic and Mystical Theology of John Donne*, 70–71.

(„Да је неко од оних, који вером и побожношћу / помисли да се душа може приметити и видети / како из тела исходи, био на гробу овом, / и видео, како из плаштанице ово Тело излази / он би с правом помислио да је то Тело — Душа / и то не једног човека, већ целине.“)

Из Светог Писма знамо да нико од људи није био непосредан сведок тренутка Христовог Васкрсења. Дон замишља шта би се десило ако би неко пун вере и побожности ипак био ту као сведок, и сматра да би чак и та најпобожнија душа тешко препознала Христа колико би Његово Тело било преображено Васкрсењем, па би помислила од тела да је душа — овде се алудира на речи Апостола Павла — „Постоје телеса небеска и телеса земаљска, али је друга слава небеских, а друга земаљских“ (1. Кор. 15, 40). И — „Тако и васкрсење мртвих: сије се у распадљивости, устаје у нераспадљивости“ (1. Кор. 15, 42), „сије се тијело душевно, устаје тијело духовно“ (1. Кор. 15, 44). За последњи стих такође налазимо објашњење у Светом Писму. Христос се у својој Првосвештеничкој молитви молио Оцу за своје ученике „да буду једно као што смо ми једно“ (Јн. 17, 22). А Апостол Павле каже: „Јер као што је тијело једно и има удове многе, а сви удови једнога тијела, иако су многи, једно су тијело, тако и Христос (1. Кор. 12, 12); А ви сте тијело Христово и удови понаособ“ (1. Кор. 12, 27). Зато се сведоку Васкрсења не би чинило да види једног човека, већ све, сједињене у Христу.

„Чекам васкрсење мртвих и живот Будућег Века“. Ово ишчекивање које прожима живот сваког хришћанина, и за којим болно чезне свака хришћанска душа почива искључиво на Христовом Васкрсењу. Васкрсење мртвих подразумева и телесно васкрсење. „Као Хришћани, ми не верујемо само у бесмртност душе, већ и у васкрсење тела. Сходно Божијој одлуци приликом првог нашег саздавања, људска душа и људско тело су међузависни: они не могу правоваљано да постоје једно без другог. У часу телесне смрти, њих двоје се раздвајају, због последице пада. Међутим, ово раздвајање није коначно и трајно. Приликом Христовог Другог доласка ми ћемо бити васкрснути из мртвих и душом и телом“, каже Епископ Калист Вер.²⁶ За Дона бесмртност душе не може да буде потпуна без бесмртности тела. „Тело и душа су природно сједињени; када се они раздвоје смрћу, то је у супротности са природом“, ²⁷ сматра Дон. Душа не чини

²⁶ Вер, *Православни љуџи*, 147.

²⁷ Husain, *The Dogmatic and Mystical Theology of John Donne*, 71.

ништа без помоћи тела: „И зато... тело је опрано крштењем, али то је зато да би душа могла бити чиста... Тело се осењује крстом, да би се душа наоружала пред искушењима; И опет.. моје тело је примило Тело Христово, да би се моја душа причестила Његовом победом. (...) Ови двоје – Тело и Душа не могу бити раздвојени заувек јер се слажу у свему што једно од њих чини“,²⁸ објашњава Дон. За њега је хришћанско схватање Васкрсења повезано са телесним васкрсењем, јер је човек створен и телом и душом по лику Божијем. Ово своје схватање Дон изражава у проповедима, али и у поезији. У *Побожним сонетима* (*Holy Sonnets*), у сонету бр. 7 говори о васкрсењу и сједињењу душе и тела:

“At the round earth’s imagin’d corners blow
Your trumpets, Angels, and arise, arise
From death, you numberlesse infinities
Of soules, and to your scattered bodies goe;
All whom the flood did, and fire shall o’erthrow,
All whom warre, dearth, age, agues, tyrannies,
Despaire, law, chance hath slain, and you, whose eyes
Shall behold God, and never taste death’s woe.”

(„Са замишљених углова округле земље дуните
У своје трубе анђели, и устајте, устајте
Из смрти, ви безбројно бескрајно мноштво
Душа, и ка вашим расутим телима крените;
Сви које је бујица усмртила, или које ће ватра потући,
Сви које су рат, смрт, године, грозница, тиранија
Очајање, закон, усуд покосили, и ви чије ће очи
Видети Бога и који никада нећете окусити јад смрти.“)

Дон сматра да ће тело по васкрсењу задржати свој облик и особине: „У истом телу и истој души ће поново бити цео, и идентично, бројчано и као личност тај исти човек. Исти интегритет тела и душе, и исти интегритет органа у мом телу, као и способности душе.“²⁹

„Неће бити старости ни старења за тела; нити ће за душе оних који су отишли пре нас моћи да се каже да су и минут пре нас дошле, јер ћемо бити тамо где се минути не узимају у обзир“, проповеда Дон.³⁰

²⁸ Husain, *The Dogmatic and Mystical Theology of John Donne*, 72.

²⁹ Husain, *The Dogmatic and Mystical Theology of John Donne*, 73.

³⁰ Husain, *The Dogmatic and Mystical Theology of John Donne*, 73.

„А човек је заувек бесмртан и у једном и у другом; бесмртан душом кроз сачување,³¹ и бесмртан телом кроз обновљење у васкрсењу. (...) Иако је душа за Трпезом Јагњетовом у Слави, а тело за трпезом змијином, у земљи. Иако је душа у тој постељи која је увек зелена, у вечном пролећу, у наручју Аврамовом, а тело у зеленој постељи чији је покривач тек метар и по травњака (...) па ипак они нису развенчани; они ће се поново вратити једно другом у нераздељивом поновном сједињењу у васкрсењу.“³²

У многим проповедима Дон опет и изнова износи ово своје схватање. У васкрсењу човек постиже своју пуноћу, ради које је саздан. Не ради се само о пуноћи која се постиже кроз поновно сједињење душе и тела већ много више — Дон у својим проповедима стално инсистира на заједници свих људи са Богом, и, кроз Бога — једних са другима. То смо видели и у последњем стиху песме *Васкрсење, Невасавршено*, када у Христовом Васкрсењу песник види васкрсење свих. Сама Тројица која су једно доказује колика је Божија љубав према заједници. Чињеница да је човек створен из љубави и за заједницу са Богом, да је жена створена да би човек имао друга према себи, такође говори о томе. Дон увек говори о Браку — о браку тела и душе, мужа и жене, о браку Христа и Цркве. За Дона васкрсење почиње у присаједињењу Христу, на крштењу, када хришћани постају удови Његовог Тела — Цркве. Нико није створен да буде сам.³³ „Каква је смрт овај живот! Какво васкрсење ова смрт! Јер иако је овај свет море, ипак (што је посебно необично) наша Лука је већа од тог мора; Небо неизмерно веће од овог света. (...) сасвим сигурно број оних са којима ћемо имати заједницу на Небу је већи од броја оних који су у једном тренутку живели на земљи. А од свих који су живели у наше време, колико мали број смо познавали? А од тих које смо познавали, колико је било оних до којих нам је било стало? На Небу ћемо имати Заједницу у Радости и Слави са свима, заувек, у коју никад неће ући ни један човек који нас не воли, нити ће нас икад напустити они који нас воле“,³⁴ казује Дон својој пастви у Катедрали Св. Павла, на Васкрс, 28. марта 1624.

„Ако Христос није устао онда је празна проповјед наша, па празна и вјера ваша. Иако се само у овоме животу надамо у Христа, јаднији смо од свих људи“ — каже Апостол Павле (1. Кор. 14–19). Чита-

³¹ Пс. 121, 7–8 — „Господ ће те сачувати од свакога зла. Сачуваће душу твоју Господ“.

³² Donne, "Sermon preached at the Funeral of Sir William Cokayne," 524.

³³ Mueller, *John Donne: Preacher*, 204–205.

³⁴ Donne, "LXXX, Sermons 1640," 501.

ва хришћанска вера, смисао живота сваког хришћанина почива на овом уверењу — да је Христос васкрсао из мртвих, да је ад разорен, да је обвезница греха поништена, да је свима дата шанса да поново буду цели, обновљени и једно у Христу и са Христом. Џон Дон је био дубоко испуњен вером у васкрсење коју је уткао у многе своје песме и безбројне проповеди. У песмама је ово уверење појачавао кончестима и метафорама које се могу срести и у његовим проповедима, јер, и као проповедник, Дон остаје песник који дубока значења досеже интуицијом пре него логиком разума, и тај смисао ватрено и у заносу преноси својим слушаоцима. Говорио је својој пастви да је Бог једино сигурно прибежиште, и једини победитељ смрти, да смрти треба да се плаши само човек који се није покајао. „Дан Смрти и Дан Васкрсења; ми умиремо у светлости, у Божијем присуству, и устајемо у светлости у присуству саме Његове Суштине. (...) *Morte morieris*, каже Бог, Умрећеш Смрти! И ја се мање плашим и ужасавам смрти, зато што те речи налазим у Његовим устима. Чак и клетва звучи мило из Његових уста; јер постоји благослов увијен у њу, и милостивост у сваком укуру, и Васкрсење у свакој смрти.“³⁵

* * *

Библиографија

Извори:

- Златоуст, Свети Јован. „Ускршња реч“. У *Беседе Светијих Отаца*, главни уредник Протосинђел Симеон. Превео Архимандрит др Јустин Поповић, 25–26. Београд: Атос, 2002.
- Свето Писмо Старијих и Новојих Завјешта — Библија*. Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 2004.
- Donne John. “Divine Poems.” In *The Complete Poetry and Selected Prose of John Donne*, edited by Charles M. Coffin, 240–283. New York: The Modern Library, 2001.
- Donne John. “The Sermons and Death’s Duell.” In *The Complete Poetry and Selected Prose of John Donne*, edited by Charles M. Coffin, 462–589. New York: The Modern Library, 2001.

³⁵ Donne, “Sermon preached at the Funeral of Sir William Cokayne,” 527.

Литература:

- Вер, Епископ Калистос. *Православни џуџ*. Превео Богдан Лубардић. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 2009.
- Ковачевић, Иванка, Веселин Костић, Драгиња Перваз, и Марта Фрајнд. *Енїлеска књижевност (650–1700)*. Сарајево: И. П. «Свијетлост» Д. Д., Завод за уџбенике, 1991.
- Поповић, Јустин. *Доїматїка Православне Цркве*. Том 2. Београд: Задужбина „Свети Јован Златоусти“ Аве Јустина Ћелијског; Ваљево: Манастир Ћелије, 2004.
- Carey, John. *John Donne, Life, Mind and Art*. London: Faber and Faber, 2008.
- Hall, Michael L. "Circles and Circumvention in Donne's Sermons." *The Journal of English and Germanic Philology* 82, no. 2 (1983): 201–214.
- Husain, Itrat. *The Dogmatic and Mystical Theology of John Donne*. London: The Society for Promoting Christian Knowledge, 1938.
- Mueller, William R. *John Donne: Preacher*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1962.
- Ray, Robert H. *A John Donne Companion*. Lexington, 2012.
- Sherwood, Terry G. *Fulfilling the Circle, a Study of John Donne's Thought*. Toronto: University of Toronto Press, 1984.

Примљено: 28. 2. 2022.
Исправљено: 9. 12. 2022.
Одобрено: 12. 12. 2022.

“DEATH, THOU SHALT DIE” — THE RESURRECTION IN THE DIVINE POETRY AND SELECTED SERMONS OF JOHN DONNE

Ana Dragana Lupulović

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: *The paper deals with the conception of the Resurrection and the way it is represented in the Divine poetry and selected sermons of English poet and preacher John Donne. The Christ's victory over death, the remission of sins and the general resurrection on the day of the Last Judgement are analysed as a way of reunion with God, through the communion with Christ in the eternal life. The Resurrection is the base and foundation of Christian faith. With his Resurrection Christ becomes victorious over death, sin and devil. The Resurrection of Christ destroys hell, and makes our own resurrection possible. In death the body and soul are separated, in the resurrection they will be reunited again after the resurrection of our bodies. The resurrection is not perfect, assumes Donne, unless the body is also resurrected. Through the remission of sins and resurrection we can again enter into the communion with God and other people in Christ. We have analysed Sonnets and Divine poems in which this theme appears, using some parts of Donne's sermons to show how he expressed his understanding of the Resurrection.*

Key words: *Resurrection, Christ, death, God, the resurrection of the body.*

УТИЦАЈ КАРЛА ВЕЛИКОГ НА ФОРМИРАЊЕ ТЕОЛОШКЕ МИСЛИ У ЗАПАДНОЈ ЕВРОПИ

Милош Мишковић*
Православни
богословски факултет
Универзитета у Београду

Апстракт: Ово истраживање има за задатак да прикаже утицај Карла Великог на формирање теолошке мисли у Западној Европи. Световни владари су имали утицај на Цркву; међутим, са Карлом Великим дешава се преседан на Западу – нико од његових претходника није се у тој мери укључивао у решавање догматских питања нити имао толико огроман утицај на доношење одлука на саборима. Посматрајући Карлов утицај на формирање теолошке мисли као одлучујући за прихватање одређених догмата у Франачкој Цркви, моћи ћемо да схватимо историјски контекст и осветлимо однос Карла Великог са Франачком и Римском Црквом у другој половини VIII и у првој декади IX века.

Кључне речи: Карло Велики, утицај, адопционизам, филиокве, иконопоштовање.

Увод

Предмет истраживања у овом раду јесте утицај Карла Великог на формирање теолошке мисли на западноевропском тлу. Тим поводом, биће истражен утицај Карла Великог на доношење догматских одлука на саборима Цркве у Франачкој. Дугогодишња владавина Карла Великог (владао је укупно 46 година, од чега је три године био савладар свом брату Карломану) обиловала је саборима, на којима се Црква на Западу сусрела са неколико важних изазова: одбацивањем одлука VII Васељенског сабора од стране Цркве у Франачкој држави (са друге стране Рим брани одлуке Васељенског сабора), појавом адопциони-

* milosmiskovic94@gmail.com.

стичке јереси у Шпанији (то је била христолошка јерес која се није проширила на Исток – остала је ограничена на Западну Европу), увођењем филиокве као званичног учења Франачке Цркве, док папа то одбија и демонстративним потезом (стављањем сребрних таблица са Символом вере на грчком и латинском језику, без филиоквистичког додатка) показује Западу да држи православно учење о Светом Духу, те са активнијим истицањем примата Римске Цркве и њеног епископа у односу на Цркве на Западу и Истоку.

У првом поглављу овога рада биће обрађивана рецепција VII Васељенског сабора од стране Франачке Цркве. Друго поглавље обухватаће разматрање почетка адопционистичког спора и Сабор у Регенсбургу. Треће поглавље ће бити посвећено Сабор у Франкфурту (где је одбачено иконопоштовање и осуђен је адопционизам), а четврто и пето поглавље Сабору у Фриулију (где је први пут прихваћено филиокве од стране локалног сабора на Западу) и Ахенском спору, који је окончао постојање адопционистичке јереси на територији Франачке државе, док ће у последњем поглављу бити проучаван спор франачких монаха са јерусалимским монасима у вези филиокве и Ахенским сабором поводом дотичног проблема.

1. VII Васељенски сабор и *Libri Carolini*

У току припрема Васељенског сабора који би успоставио иконопоштовање у Православној Цркви царици Ирини (владала је као регент њеном сину од 780. до 790. године; а самостално од 797. до 802. године) и њеном сину цару Константину (Константин VI, владао од 780. до 797. године, а самостално од 790. до 797. године) била је у те сврхе потребна помоћ римског папе, те су му се тим поводом обратили писмом. Папа (папа Адријан I; на катедри римских епископа од 772. до 795. године) им је одговорио, подржава њихову иницијативу, али писмо је одисало истицањем примата Римске Цркве над осталим Црквама. На крају писма истакао је како се нада да ће, кад иконоборство у пределима Ромејског царства буде поражено а иконопоштовање успостављено, цар и царица помоћу блаженог Петра, кнеза апостола, заповедати варварским народима, као што то ради папин син и саотац Карло (Карло Велики, владао од 768. до 814. године; франачки краљ од 768. до 800. године краљ, од 800. године цар), који је, следећи папина упутства, покорио варварске народе и присајединио их своје краљевству. Карло је, поред својих подвига, Римској Цркви даровао области и градове, а наслеђе Светог Петра које је било отето од стране

Лангобарда вратио је Светом Петру. Осим тога, он је даровао злато и сребро за украшавање цркава и помагање сиромашним, због чега ће његово краљевство бити сачувано у векове векова.¹ Папа је истицао своје пријатељство са Карлом и хвалио његову оданост Римској Цркви, као и помоћ коју им је указао приликом освајања земаља од Лангобарда, које су они отели од Рима. Коначна корекција граница папске државе извршена је 787. године, две године после писања тог писма, а папине аспирације нису у потпуној мери биле задовољене и морао је да се одрекне неких територија.

Седми Васељенски сабор одржан је у Никеји 787. године, а папа је на њега послао два легата: протопрезвитера Петра и архимандрита Петра, игумана манастира Светог Саве. Легати су понели папина писма упућена цару Константину и царици Ирини, као и патријарху Тарасију (патријарх константинопољски; на катедри од 784. до 806. године). Сабор је утврдио иконопоштовање и легати су са собом донели саборске одлуке написане на грчком језику. Папа је наредио да се саборске одлуке преведу на латински језик и депоновао је списе у библиотеку, као сведочанство његове православне вере.² Архимандрит Петар, игуман манастира Светог Саве, био је билингвалан и знање грчког језика га је препоручило папи за слање у Никеју. Превод на латински био је површан и лоше урађен, услед тога што је вероватно неко близак папској курији, са скромним знањем грчког језика, превео одлуке Никејског сабора. Очигледно никада нећемо моћи сазнати зашто у те сврхе није био ангажован вештији преводилац. Карло је добио превод списка 788. године или нешто касније, а 792. године их је послао у Британију, како сведоче Јоркшки анали.³ Питање које је од велике важности јесте ко је заправо доставио превод тих списка Карлу Великом. Ниједан извор нам не даје ни најма-

¹ J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio: tomus decimus secundus* (Florentiae: Expensis Antonii Zatta Veneti, 1767), 1075–1076.

² *Le Liber Pontificalis (texte, introduction et commentaire), tome premier*, ed. L'abbé L. Dushesne (Paris: Ernest Thorin, 1886), 511–512. Списи које су донели папски легати представљају предлог са којег је сачињен латински превод. Тај превод је побудио Франке да напишу *Libri Carolini* и супроставе се одлукама VII Васељенског сабора. Превод предлога је изгубљен а фрагменте налазимо у *Libri Carolini* и писму папе Адријана упућеном Карлу Великом, док је нови превод предлога на латински језик извршио Анастасије Библиотекар за време понтификата папе Јована VIII (на катедри римских епископа од 872. до 882. године). Raymond Davis, *The Lives of Eight Century Popes (Liber Pontificalis)*, second edition, Translated with an introduction and commentary by Raymond Davis, (Liverpool: Liverpool University Press, 2007), 165.

³ Thomas F. X. Noble, *Images, Iconoclasm and the Carolingians* (Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2009), 160.

њи наговештај да су Франци извршили превод. Није немогуће да је списе послао неко из Рима ко је био свестан да ће Франци бити незадовољни одлукама Никејског сабора. Ако је Адријан био тај који је послао латински превод у Франачку државу, чудно је то што није послао пропратно писмо уз те списе, као и то што се списи не помињу у *Codex Carolinus*. Вероватно је Адријан претпостављао да ће његово прихватање одлука Никејског сабора наићи на франачко одобрење.⁴

Карло и његови сарадници прочитали су превод списа које су добили из Рима, саставили су документ као одговор на никејске списе (тзв. Капитуларе) и преко игумана Ангилберта послали их папи Адријану на побољшање.⁵ Аутори Капитулара су негодовали против Тарасијеве формуле *од Оца кроз Сина* и изјава отаца Сабора о иконопоштовању.⁶ Капитулари су оспоравали једнакост иконе са Евхаристијом – или свештеним сасудима, а коришћење одељака из Старог Завета који говоре у корист иконопоштовања порицали су се у последњим поглављима Капитулара. Дело се завршава закључком у којем се каже да се у Франачкој Цркви дозвољавају ликови светих, али нико се не побуђује на поклоњење њима.⁷

Папа је послао одговор на те Капитуларе 791. године. У опширној посланици упућеној Карлу Великом одговорио је на франачке Капитуларе, побијајући франачко учење, поглавље по поглавље. У уводу је истицао примат Римске Цркве и њену бригу за целокупну Цркву. У првом поглављу бранио је Тарасијев израз *per filium* и у заштиту тог учења наводи цитате из дела западних и источних отаца Цркве који говоре о односу Другог и Трећег Лица Свете Тројице. У деветом поглављу папа је одговорио на замерку Франака на изјаву епископа Константина са Кипра, која је, по речима Болотова, збунила франачке теологе и где су, захваљујући лошем преводу, закључили да се епископ Константин клањао иконама – у смислу да им је одавао поклоњење које створење узноси Богу.⁸ Одговор папе је био заснован на одломку из аката Сабора у Никеји где је изнето православно учење о иконама. Крај писма се завршава напомињањем да Римско царство није вратило Римској Цркви територије које су јој биле одузете од стране цара

⁴ Noble, *Images*, 161.

⁵ Karl Joseph von Hefele, *Conciliengeschichte – dritter Band* (Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagshandlung, 1877), 694.

⁶ А. В. Бармин, *Полемика и схизма – Историја греко-латинских споров IX–XII веков* (Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006), 26.

⁷ Бармин, *Полемика и схизма*, 27.

⁸ Василије Васиљевич Болотов, *Историја Цркве у периоду Васељенских сабора – историја богословске мисли* (Краљево: Епархија жичка, 2006), 486.

Лава Исавријанца (владао од 717. до 741. године) и жељама папе за просперитетом Франачке државе.⁹ Добивши одговор папе, Франци су издали спис *Opus Caroli regis contra synodum*,¹⁰ у науци познатији као *Libri Carolini*.¹¹ Поред богословских, постојали су и чисто политички разлози. Наиме, први разлог био је тај што је царица Ирина прекинула веридбу свог сина Константина са Рортрудом, ћерком Карла Великог, која је 787. године враћена оцу,¹² а други је била помоћ коју је РOMEјско царство указивало Адалхису, сину лангобардског краља Дезидеријуса (владао од 756. до 774. године) у његовој борби против Франака.¹³ Карло није могао сам написати спис који носи његово име, већ је тај спис написао Теодулф Орлеански; међутим, Карло је дао велики допринос изради тог дела. То се може препознати у схолијама на маргинама списка *Codex authenticus, Vatic. Lat. 7207 (tironische Notizen)*. Кодекс је послужио као предложак за кодекс *Paris Arsenal 663*, који је открио Хуберт Бастген. Схолије је истражио Тангл, на основу фотографија које му је обезбедио Бастген.¹⁴ *Libri* су своју коначну рецензију добили у Регенсбургу крајем 791. и почетком 792. године, у присуству Карла и теолога које је он позвао. Истраживање је показало да је аутор тих схолија био лаик, а не теолог. Само је један човек могао у статусу лаика да буде аутор истих — Карло Велики лично. На схолијама, које су у вези са иконопоштовањем, претпоставља се да је радио и један теолог, но ипак истраживањем је могуће доћи до закључка да је то било Карлово дело. У поглављу које се односи на проблем филиокве среће се шест белешки које се односе на кратка

⁹ "Epistolae selectae pontificum Romanorum Carolo Magno et Ludovico Pio regnantibus scriptae," ed. K. Hampe in *MGH Epistolae Karolinia aevi (III)*, ed. E. Dümmler (Berolini: Apud Weidmannos, 1899), 5–57.

¹⁰ *Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini)*, MGH Concilia, Tomus II Supplementum I, ed. Ann Freeman, (Hannoverae: Impensis bibliopolii Hahniani, 1998).

¹¹ Дело које се састоји из четири књиге и садржи 120 (121) поглавља и написано је између 790. и 792. године. Настало је као реакција франачких теолога на одлуке VII Васељенског сабора, који је одржан у Никеји 787. године. Франачки теолози су добили превод аката, који су, како ће се касније испоставити, лоше преведени на латински језик. Аутори *Libri Carolini* одређују да се иконе користе као црквени орнаменти, за сврху подучавања и у спомен прошлих времена. Папа Адријан је заступао православно учење о иконама и због његовог противљења *Libri* никад нису стекли правну снагу у Цркви. Thomas Shahan, "Caroline Books (Libri Carolini)," in *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 3 (New York: Robert Appleton Company, 1908), <https://www.newadvent.org/cathen/03371b.htm> (приступљено 2. 2. 2022. г.).

¹² Болотов, *Историја Цркве*, 485.

¹³ Thomas Shahan, "Caroline Books (Libri Carolini)."

¹⁴ Wolfram von den Steinen, "Karl der Große und die Libri Carolini: Tironische Randnoten zum Codex Authenticus," *Neues Archiv der Gesellschaft für Ältere Deutsche Geschichtskunde zur Beförderung* 49 (1932): 207–208.

објашњења, то јест на доказе који су у вези са Символом вере и који се налазе у Светом Писму. Те белешке доказују да је њихов аутор Карло, а то сведоче и остала места – и тешко је замислити било кога ко би то дописао осим њега. Карлов утицај се није само огледао у писању белешки, него су се његове интервенције тичале и основног текста. Корекције које су извршене на важним местима списка, одређивале су верско учење тог дела.¹⁵ Франачки владар је сам себи дозволио да се постави на исту равн са ромејским царем, иако је имао титулу која је била нижа од његове. Карло је понижавао византијског цара поредећи га са четвртом животињом из Данилове визије која је прогањала хришћане. Осим тога, Карло је у спису признао папски примат, али су у реалности права која је Карло остваривао у црквеним пословима повређивала права примата папе у Цркви.¹⁶

Карло шаље *Libri Carolini* у Британију 792. године, где је тада бора-вио Алкуин (живео од 732. до 804. године), старешина дворске школе у Ахену. Примивши спис и упознавши се са њим, изјавио је да је учење Никејског сабора у супротности са истином. Англосаксонски краљеви и епископи прихватили су Алкуиново мишљење, потписали су се на његов спис и тај је документ послат франачком краљу.¹⁷

2. Почетак адопционистичког спора и Сабор у Регенсбургу (792. године)

У време владавине Карла Великог на Западу се појављује христо-лошка јерес – адопционизам, која своје порекло има на Иберијском полуострву, одакле се шири на просторе Франачке државе, где изазива оштру реакцију папе и франачких теолога. Адопционизам се појавио на територијама под влашћу Кордовског емирата и проширио се на североисточни део Шпаније, који је био под управом Франачке државе.

Шпанска теологија није носила печат ренесансе тог времена и била је последњи следбеник старе црквене науке. За разлику од франачких теолога који су тријадолошке проблеме решавали захваљујући Августиновој теологији, шпански теолози остали су на нивоу теологи-

¹⁵ Steinen, "Karl der Große," 218–237. Томас Нобл у вези са белешкама које се налазе у *tironische Randnoten* допушта могућност да су те белешке колективна реакција његових кључних саветника. Noble, *Images*, 166.

¹⁶ Albert Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands – zweiter teil* (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1900), 318–326.

¹⁷ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands – zweiter teil*, 324.

је трећег и четвртог века. У последњој четвртини VIII века Карло је намеравао да Цркву у Шпанији стави под франачки утицај и архиепископ Сенса, Вилхар (на катедри од 762/763 до 786/787. године), уз сагласност папе Адријана рукоположио је за епископа Егила и послао га је за проповедника у Шпанију. Егил, који је у Шпанију отишао у пратњи презвитера Јована, затекао је у Шпанији много нереда. Васкрс није слављен у складу са римском праксом, било је мешовитих бракова хришћана са Јеврејима и Арабљанима, а франачке теологе су изненадила и учења неких шпанских клирика, у којима су препознали учења старих јереси. Карло је желео да Црква у Шпанији буде под утицајем Цркве у Франачкој држави, као што је то био случај са Црквом у шкотским и англосаксонским пределима, при чему је врло могуће да је слање Егила у Шпанију имало и политички мотив, тј. да се преко црквеног пројектује и политички утицај.¹⁸ Егилова мисија није успела због његовог сарадника Мигетијуса, који је, борећи се против девијација у Цркви у Шпанији, изнео погрешно тријадолошко учење и тиме изазвао архиепископа Елипанда (на катедри од 782. до 805. године) из Толеда, коме се није свиђало мешање Франака у унутрашња питања његове Цркве, због чега је на локалном сабору одржаном 785. године у Севиљи Мигетијуса осудио као јеретика.¹⁹ Архиепископ Елипанд је слабо знао латински језик и дела отаца писана на латинском није добро разумео. Иако је писао на латинском, могло се уочити да му тај језик није био матерњи. Писма која су му слана из иностранства читали су му његови сарадници који су боље разумели латински језик. У Цркви на тлу Шпаније било је уобичајено да се о људској природи Исуса Христа говори као о усвојеном човеку и то је учење имало своју богослужбену употребу у Литургији. Противници Елипанда били су игуман Беатус и епископ Хетеријус, који су живели у Астурији, краљевству које се налазило на северозападу Иберијског полуострва и није било арапском влашћу. Тако је теолошки спор добио и политичку димензију, имајући у виду политички сукоб између Астурије, која је била самостална, и Толеда, који је био у саставу кордовског емирата. У теолошки спор се укључио и римски папа, рекавши да је Елипандово учење несторијанизам, а Беатус је на своју страну придобио и франачке епископе.²⁰ Евиг је претпоставио да је тачка додира између Несторија (патријарх константинопољски, на катедри од 428. до 431. године) и Елипанда била одбрана Христове људске природе, вероватно имајући

¹⁸ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands – zweiter teil*, 282–285.

¹⁹ Eugen Ewig, „Vijek Karla Velikog (768–814)“, u *Velika povijest Crkve III/1*, ur. Hubert Jedin i dr., pr. Josip Ritig, Leo Držić (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2001), 91.

²⁰ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands – zweiter teil*, 286–291.

у виду мухамеданце, којима је Исус Христос као Богочовек био камен спотицања и ког су они признавали само као пророка. Њихова теолошка терминологија *filius adoptivus* и *filius proprius* није за њих била хетеродоксна, али се ван Шпаније могла погрешно разумети, јер је појам *adoptio* у германском праву представљао врло лабаву везу.²¹

Архиепископ града Толеда распростирао је свој примат на целокупној канонској територији некадашње визиготске Цркве, обухватајући Астурију и североисточни део Шпаније, који је био под франачком влашћу, као и галску провинцију Нарбону. Управо на просторима под франачком влашћу стекао је оданог сарадника у адопционистичком спору – епископа Феликса из Ургела (на катедри од 781. до 792. године).²² Покушај ширења јурисдикције његове катедре на Аустразију изазвао је реакцију франачких теолога, који су желели да се одупру адопционистима на богословском и политичком плану. Карло је увидео опасност од ширења адопционизма у својој држави, па су се Франци, заједно са Римом, супротстављали тој јереси.²³

Крајем 791. године Карло је дошао у Регенсбург, где је прославио Божић, а следеће године у том месту одржан је сабор на коме се Феликс одрекао јереси, у присуству великог броја епископа и изасланика папе Адријана.²⁴ Карло није препустио својим теолозима решавање богословских спорова, него је сам активно у њима учествовао. Узимао је у обзир мишљење Римске Цркве само због тога да би се знало колико се њихова мишљења подударају. Мишљење Рима је даље разматрао са својим теолозима, али то не значи да су одлуке бивале унапред доношене и да су сабори одржавани формално, те да су на њима потврђиване унапред донесене одлуке. Јеретицима је било дозвољено да изнесу своје мишљење, па је тако и Феликсу било дозвољено да изнесе и брани своје учење.²⁵ Карло је председавао на Сабору, док је епископ Адалвин организационо припремио Сабор.²⁶ На Сабору је био присутан велики број епископа из Германије и Италије, те је Феликс

²¹ Ewig, „Vijek Karla Velikog“, 92.

²² Wilhelm Heil, „Der Adoptianismus, Alkuin und Spanien,“ in *Karl der Grosse Band II: Das geistige Leben* (Düsseldorf: Verlag L. Schwann, 1967), 102.

²³ Ивица Чаировић, *Црква у Енглеској у VIII веку – богословско-историјске импликације односа са Римом и Франачком државом* (докторска дисертација) (Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 2016), 281–282.

²⁴ *Annales Regni Francorum, inde ab a. 741 usque ad a. 829 qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi*, MGH Scriptores Rerum Germanicarum usum scholarum, rec. Fridericus Kurze (Hannoverae: Impensis bibliopolii Hahniani, 1895), a. 792, 90–92.

²⁵ Heil, „Der Adoptianismus,“ 138–139.

²⁶ Harald Willjung, *Das Konzil von Aachen*, MGH – Concilia: tomus II, supplementum II (Hannoverae: Impensis bibliopolii Hahniani, 1998), 17.

био обавезан да дође и узме учешћа тим поводом. Акта Сабора нису сачувана, међутим, о том сабору сведоче сви извори који се односе на историју адопционизма. Феликс се писмено одрекао адопционизма и Карло га је послао у Рим, у пратњи игумана Ангилберта (игуман манастира Светог Рикера од 790. до 814. године). У Риму се свечано одрекао јереси, па је потом враћен је потом на катедру у Ургел, али је после неког времена почео да исповеда адопционизам и затим је побегао на територију под арапском влашћу.²⁷

3. Франкфуртски сабор (794. године)

Шпански епископи, на челу са Елипандом, послали су писмо Карлу Великому. Писмо се датира у 792/793. годину, а Вермингхоф то писмо сврстава у корпус докумената Франкфуртског сабора.²⁸ Епископи у том писму нападају учење Беатуса, кога називају лажним пророком. Обавештавају Карла да су франачким епископима послали писмо, са којим би Карло требало да се упозна. Тим поводом су замолили Карла да се одлучи између Феликса, који је заступник њиховог (адопционистичког) учења, и Беатуса. Ако Карло одлучи у корист Феликса, Бог ће му за то покорити варварске народе. Феликс треба, како су молили епископи Шпаније, да буде помилован и враћен на своју катедру, поводом чега су епископи упозоравали Карла на судбину цара Константина, који је под утицајем своје сестре напустио никејску веру и приклонио се аријанцима. Елипанд и његови сарадници нису признавали Карла као *de facto* поглавара Цркве.²⁹ Њихов апел није уродио плодом, а Феликс није враћен на своју катедру.

Карло сазива Сабор у Франкфурту који је почео са радом 1. јуна 794. године. Сабору је присуствовао велики број епископа из Галије, Германије и Италије, као и изасланици папе Адријана: епископи Теофилакт и Стефан.³⁰ На Сабору су били присутни и Англосаксонци. Алкуин, који се вратио у Франачку државу на Карлов позив, имао је на Сабору истакнуту улогу.³¹ Акта Сабора нису сачувана, али су до нас

²⁷ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands – zweiter teil*, 296; Hefele, *Conciliengeschichte – dritter Band*, 672.

²⁸ "Concilium Francofurtense a.794" – "Epistola episcoporum Hispaniae ad Karolum Magnum a. 792–793," in MGH *Concilia tomus II, Concilia aevi Karolini I, Pars I*, rec. Albertus Werminghoff (Hannoverae et Lipsiae: Impensis bibliopolii Hahniani, 1906), 120–122.

²⁹ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands – zweiter teil*, 297; Hefele, *Conciliengeschichte – dritter Band*, 676–677.

³⁰ *Annales*, a. 794, 94.

³¹ Heil, "Der Adoptianismus," 104.

дошли саборски Капитулари.³² Важност Сабора се огледала у томе што је Карло одлучио да га одржи пре него што крене у поход на Саксонију.³³ Карло је желео да Никеја буде одбачена кроз Франачки сабор, а подршку му је указивало и јавно мњење, које је било тражило да се осуди псеудосабор у Никеји.³⁴ Паулин из Аквилеје (на катедри од 787. до 802. године) је Карла ословио титулом *rex et sacerdos*, али та титула није имала сакралну функцију. На тај начин се истицало мишљење да је Карло био виђен као владар који је имао директну одговорност пред Богом за хришћане поверене његовој бризи, то јест он је био свештеник који је поштовао Бога и проповедао његове речи.³⁵ Изасланици папе Адријана потписали су саборске документе (укључујући и оне који су осуђивали Никејски сабор), иако су постојале тензије између папе и Карла око догматске валидности VII Васељенског сабора.³⁶ Феликс није био присутан на Сабору у Франкфурту, јер су он и Елипанд боравили на територији која је била ван граница Франачке државе. Њихова одсутност није омогућила Франкфуртском сабору да искаже коначну реч у решењу адопционистичког спора. Штавише, Франачка држава није могла да користи силу на простору кордовског емирата, па су вође јереси уживале слободу у земљи где су као хришћани били потчињена мањина. Алкуин и Карло су били свесни озбиљности тог проблема и да он неће бити лако решен.³⁷ Саборске одлуке представљале су Карлову моћ и његову одговорност за живот Цркве заједно са црквеним великодостојницима и племићима за православље и правило вере.³⁸

Карло је у Шпанију, осим писама папе Адријана, либелуса италијанских и синодика франачких епископа, послао и своје писмо упућено Елипанду и епископима Шпаније. Говорио им је о својој бризи за јединство Цркве и да је упознат са тим проблемом из писма франачких епископа. Карло је истицао како воли Шпанце и жели да их види као при-

³² "Concilium Francofurtense a. 794" – "Capitulare Francofurtense," in *MGH Concilia tomus II, Concilia aevi Karolini I, Pars I*, rec. Albertus Werminghoff (Hannoverae et Lipsiae: Impensis bibliopolii Hahniani, 1906), 165–172.

³³ Paul Fouracre, "Frankish Gaul to 814," in *The New Cambridge Medieval History, volume II c. 700 – c. 900*, ed. Rosamond McKitterick, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 103.

³⁴ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands – zweiter teil*, 330.

³⁵ Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought – 300 – 1450* (London: Routledge, 1996), 49.

³⁶ A. Edward Sicienski, *The Filioque – History of a Doctrinal Controversy* (New York: Oxford University Press, 2010), 93.

³⁷ Heil, "Der Adoptianismus," 104.

³⁸ Rosamond McKitterick, *Charlemagne – The Formation of a European Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 311–312.

јатеље у вери и сараднике у ширењу истине. Такође, обавестио их је о одржавању Сабора, који се бавио проблемом адопционизма, а за који се прво чуло у Шпанији. Истовремено, тражио је помоћ папе јер је желео да зна какав је став Римске Цркве у вези са тим, а у помоћ је позвао и теологе из Британије ради разрешења поменутог проблема. У писму наводи им која су им још писма послата, уз његово као последње. Осврћући се на њихову замерку на случај цара Константина, саветовао им је да брину о свом спасењу, док је његова жеља да буду уједињени са Црквом.³⁹

4. Сабор у Фриулију (796/797. године)

Иницијатива за сазивање Сабора у Фриулију припала је Карлу Великом, и на истом је поред адопционизма било речи и о филиокве. После Франкфуртског сабора Карло је намеравао да настави борбу против Ромеја, а осим иконопоштовања једна од тачака неслагања било је и филиокве, поводом чега су франачки теолози здушно подржавали Карла. Отуда је Паулин био приморан да призна и унесе филиокве на том сабору, обећавајући Карлу прихватање тог учења.⁴⁰ Први пут се на сабору расправљало о додавању филиокве у Символ вере, јер су франачки теолози били свесни да филиокве није постојало у оригиналном тексту Символа вере. Интенција саборских теолога није била да се расправља о филиокве као исправном учењу, него о његовом додавању у Символ вере.⁴¹ Паулину и франачким теолозима било је познато да је на Васељенским саборима било забрањено да се уносе додаци у Символ вере. Паулиново објашњење било је то да се филиокве мора унети у Символ вере због оних јеретика који су учили да Свети Дух исходи само од Оца.⁴²

Код Хефелеа налазимо два могућа објашњења због којих је Паулин инсистирао на филиокве: намера да се појасни однос Светога Духа пре-

³⁹ "Concilium Francofurtense a.794" – "Epistola Karoli Magni ad Elipandum et episcopos Hispaniae," in *MGH Concilia tomus II, Concilia aevi Karolini I, Pars I*, rec. Albertus Werminghoff (Hannoverae et Lipsiae: Impensis bibliopolii Hahniani, 1906), 157–165; Heffele, *Conciliengeschichte – dritter Band*, 687–688.

⁴⁰ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands – zweiter teil*, 331–332.

⁴¹ Joost van Rossum, "The Procession of the Holy Spirit in Western Tradition until the Ninth Century from an Orthodox Perspective," in *Die Filioque – Kontroverse, Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode*, Hg. Michael Böhnke, Assaad Elias Kattan, Bernd Oberdorfer (Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH, 2011), 89.

⁴² J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds* (London: Continuum International Publishing Group, 2008), 364–365.

ма Сину и адопционизам.⁴³ Бармин наводи два могућа одговора за питање на кога је Паулин мислио када је споменуо јеретике који су учили да Свети Дух исходи од Оца. То су могли бити адопционисти и Исток. Пошто су на Истоку већ били противници филиоквеа, Бармин је скло- нији теорији да је филиокве био усмерен против адопционизма.⁴⁴

5. Ахенски спор

Адопционистички сукоб после Франкфуртског и Фриулског сабора улази у завршну фазу. Алкуин постаје водећи теолог Цркве у Франака у борби са адопционизмом и после Франкфуртског сабора успоставља ко- респонденцију са Феликсом, са намером да га одврати од адопционизма и врати у крило Цркве. За ефективно изношење ставова и сазнавање шта Феликс мисли било је потребно његово присуство, а гаранцију за његов долазак могла је дати само државна власт, тј. Карло Велики.

Карло је био свестан да се само преко расправе може постићи то да се Феликс одрекне својих заблуда. Гарантовао му је безбедност и слободу да пред епископима изнесе своје учење. Добивши од краља гаранцију безбедности, обећао је краљевим легатима да ће доћи у Ахен.⁴⁵ Реализација овог договора био је Ахенски сабор, који је обухватао дискусију између Алкуина и Феликса. И даље се воде дискусије око тачне године одржавања Сабора (Ахенски сабор је одржан у периоду између маја 799. и маја 800. године). Одређивање овог датума је важно не само за историју адопционистичког спора него и за историју Цркве на Западу, јер сви важни догађаји и списи у време Каролинга зависе од датума одржавања тог сабора. Већина научника сматра да је Сабор одржан 800. године, мада немамо јасне индикације од Алкуина о тачном времену.⁴⁶ Хефеле сматра да је Сабор почео у октобру 799. године, позивајући се на податак из Алкуиновог дела *Прошив Елијанда*, где каже да је Феликс дошао у Ахен добровољно у 32. години Карлове владавине, чији је почетак био у октобру 799. године.⁴⁷ Феликс је желео да га пред Сабором заступа Леидрад из Лиона (епископ Лиона од 797. до 814. године), али Сабор то није прихватио и њему је супротстављен Алкуин.⁴⁸ Акта Сабора нису сачувана, а о самом Сабору сазнајемо од Алкуина и његових биографа,

⁴³ Hefele, *Conciliengeschichte – dritter Band*, 719.

⁴⁴ Бармин, *Полемика и схизма*, 31.

⁴⁵ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands – zweiter teil*, 304.

⁴⁶ Heil, "Der Adoptianismus," 107.

⁴⁷ Hefele, *Conciliengeschichte – dritter Band*, 722.

⁴⁸ Чаировић, *Црква у Енглеској у VIII веку*, 282.

као и од Феликсовог извештаја о Сабору. Сабору је присуствовао велики број епископа (њихов тачан број није познат) и племића, а расправа са Феликсом трајала је шест дана. Феликс се одрекао јереси и написао је исповедање вере у коме се одриче своје јереси и поново враћа у крило Цркве.⁴⁹ Хаук је изнео правилну хипотезу да се за шест дана не може променити оно што је Феликс сматрао исправним учењем. Након Феликсове смрти пронађени су његови списи који доказују да се он није одрекао своје јереси и да је исповест вере дата у Ахену била лаж.⁵⁰ Упркос одрицању од адопционизма (очигледно само декларативно), Карло није послао Феликса назад на катедру у Ургел него му је као место боравка одређен Лион, под надзором архиепископа Леидрада.⁵¹

Карло је на Сабору у Ахену преузео прерогативе које ниједан од франачких краљева није имао на црквеним саборима. Он је узео удела у Сабору истовремено као учесник и као судија, председавао је саборским седницама и интервенисао у раду Сабора са намером да уништи неправославно учење које се појавило у његовом царству. Каролинзи су сматрали да су заштитници Цркве, као и да су право да владају добили од Бога. Писац Алкуиновог житија приказао је Карла као чувара православља који организује теолошке дебате, иако су теолошке расправе биле у надлежности епископа.⁵²

У 10. глави Алкуиновог житија описана је расправа која је одржана између Алкуина и Феликса. Карло је седео заједно са епископима и пратио расправу између Феликса и Алкуина. Алкуин је победио, а Сабор је осудио Феликсово учење као неправославно. Писац Житија наводи да је Карло победио адопционизам и то кроз уста његовог учитеља Алкуина.⁵³

6. Спор са јерусалимским монасима и Ахенски сабор

Прихвативши филиокве као званично учење на локалном Сабору у Фриулију, Франци уводе филиокве у богослужењу при ахенској капели (краљевској капели) 799. године. Када је Георг Егилбалд, игуман

⁴⁹ Hefele, *Conciliengeschichte – dritter Band*, 722–723.

⁵⁰ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands – zweiter teil*, 305.

⁵¹ Hefele, *Conciliengeschichte – dritter Band*, 725.

⁵² Janneke Raaijmakers, Irene van Rensvoude, "The ruler as referee in theological debates: Recared and Charlemagne," in *Religious Franks. Religion and Power in the Frankish Kingdoms: Studies in Honour of Mayke de Jong*, ed. R. Meens, D. van Espelo, B. van den Hoven van Genderen, J. Raaijmakers. I. van Rensvoude and C. van Rheon (Manchester: MUP, 2016), 51–53.

⁵³ "Vita Alcuini," *MGH Scriptorum, tomi XV, pars I*, ed. Wilhelmus Arndt (Hannoverae: Impensis bibliopolii Hahniani, 1887), гл. X, 190–191.

франачког манастира на Маслинској гори у Јерусалиму, дошао у Ахен, чуо је да се филиокве пева на Литургији. Вративши се у манастир, он је то увео у богослужење, сматрајући за исправно, јер се филиокве користило на краљевском двору у Ахену.⁵⁴ При томе, треба нагласити да су Франци одржавали добре односе са јерусалимским патријархатом, Карло је финансијски помагао света места, а јерусалимски патријарх му је слао реликвије. Франачки епископи често су посећивали Свету Земљу, а франачки монаси који су припадали бенедиктинском реду имали су манастир на Маслинској Гори, неговали литургијску праксу типичну за њихову домовину и користили су Символ вере са филиоквистичким додатком.⁵⁵ Монаси у Светој Земљи користили су Никео-цариградски Символ вере без филиокве, док су франачки монаси који су били пореклом из манастира Санкт Гален и Рајхенау користили Символ вере са додатком филиокве.⁵⁶ Коришћење филиокве у Литургији морало је изазвати негодовање монаха у Светој Земљи и неизбежно довести до сукоба.

Монах Јован, сабрат Лавре Светог Саве Освећеног, оптужио је франачке монахе да су јеретици.⁵⁷ Кулминација се догодила на Божић 808. године, када су франачки монаси намеравали да присуствују богослужењу у Цркви Рођења Христовог. Народ се узнемирио због њиховог присуства и хтео је да их избаци из цркве. Франачким монасима су били упућене оптужбе да су јеретици и књиге које имају да су јеретичке.⁵⁸ После само недељу дана сазван је Сабор у вези са тим проблемом у Јерусалиму, на коме су франачки монаси морали да се одбране од оптужбе да су јеретици. Оптуживали су их да у Символ вере уносе филиокве и да другачије произносе Оче наш. Франачки монаси су за образац вере узели Римску Цркву, и истицали да ако их оптужују да су јеретици, онда је и Римска Црква у јереси.⁵⁹ На питање јерусалимског свештенства да ли верују као Јерусалимска Црква, њихов одговор је гласио да верују у Свето Васкрсење Господње онако како верује и света римска апостолска катедра.⁶⁰ Сабор је прихватио њихово оправдање и признао их за правоверне.⁶¹ Бармин

⁵⁴ Sicienski, *The Filioque – History of a Doctrinal Controversy*, 96.

⁵⁵ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands – zweiter teil*, 333.

⁵⁶ Max Kerner, "Karl der Große – Gestalter des Glaubens?," in *Die Filioque – Kontroverse, Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode*, Hg. Michael Böhnke, Assaad Elias Kattan, Bernd Oberdorfer, (Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH, 2011), 21.

⁵⁷ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands – zweiter teil*, 333.

⁵⁸ Kerner, "Karl der Große – Gestalter des Glaubens?," 22; Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands – zweiter teil*, 333.

⁵⁹ Hefele, *Conciliengeschichte – dritter Band*, 751.

⁶⁰ Willjung, *Das Konzil von Aachen*, 22.

⁶¹ Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands – zweiter teil*, 334.

износи занимљиву хипотезу и сматра да сукоб у Јерусалиму није настао случајно. У време када избија спор са монасима у Светој Земљи, водио се рат између РOMEЈСКОГ ЦАРСТВА и ФРАНАЧКЕ ДРЖАВЕ. Сукоб је био покренут у Палестини, где је Карло обилато даривао цркве и манастире. Околности које су у вези са сукобом не доводе Бармина у ситуацију да оптужује Византијско Царство за распиривање сукоба, али мора се узети у разматрање и опција да је РOMEЈСКО ЦАРСТВО посредно било умешано у сукоб.⁶² Фрaнaчки монаси обратили су се папи у вези са сукобом са јерусалимским монасима. Жалили су се на неправду коју су претрпели од тих монаха у Палестини и тражили од њега да то учење испита код Светих Отаца. У своју одбрану наводе да су филиокве чули у царској капели у Ахену, да се филиокве налази у делима Светог Григорија Великог, Бенедикта Нурсијског (његова дела су добили на поклон од папе и Карла Великог) и Символу Светог Атанасија. Молили су папу да им да упутства у вези са тим и да о томе извести цара. Њихово писмо, као и писмо јерусалимског патријарха, папа је проследио Карлу.⁶³ Уз писма која је послао Карлу, послао је и препис писма упућеног фрaнaчким монасима, за које је теолог Бернар Капел доказао да није аутентично него да је настало касније.⁶⁴ Према Житију Михаила Синкела, папа је обавестио Карла да је фрaнaчким монасима у Палестини послао Символ вере, за који се може претпоставити да је без филиоквистичког додатка.⁶⁵

Упознавши се са дешавањима у Светој Земљи, где су фрaнaчки монаси због исповедања филиокве били оптужени за јерес, Карло се обратио својим теолозима да напишу дела која би оправдавала филиокве, тј. да Свети Дух исходи од Оца и од Сина. Најистакнутији фрaнaчки теолог после смрти Алкуина био је епископ Теодулф Орлеански (на катедри од 798. до 817. године) и управо њему Карло наређује да напише дело *О Духу Свешом*. Карло је сазвао Сабор у Ахену, који је одржан у новембру 809. године. Позната су нам само нека имена учесника: Рикулф, архиепископ Мајнца (на катедри од 787. до 813. године), Бернхард, епископ Вормса и Адалхард, игуман манастира Корби (игуман од 781. до 814. и од 821. до 826. године). Задатак Сабора био је да докаже папи Лаву (папа Лав III; на катедри римских епископа од 796. до 816. године) исправност филиоквистичког учења и да га учини званичним учењем за

⁶² Бармин, *Полемика и схизма*, 48–49.

⁶³ Душан Јакшић, *Лично својство Свештога Духа по учењу Православне Цркве, са обзиром на римски догмат Filioque* (Сремски Карловци: Српска манастирска штампа-рија, 1930), 79–80; Бармин, *Полемика и схизма*, 33.

⁶⁴ Бармин, *Полемика и схизма*, 33–34.

⁶⁵ Бармин, *Полемика и схизма*, 34–35.

целокупно хришћанство.⁶⁶ Сабор у Ахену био је последњи велики сабор који је сазвао Карло Велики, будући да је Црква била подређена држави, па су тек почев од 813. године саборе у Франачкој држави сазивали епископи. Он је осећао дужност да управља педантно и праведно, јер је *de facto* био поглавар Цркве у Франачкој. Упоредо са тим, ауторитет цара давао је могућност Цркви да њене одлуке стекну правну снагу у франачком друштву, док је, с друге стране, Црква жртвовала један део своје самосталности допуштајући владару да учествује у раду Сабора, као и да артикулише и распрострањује саборске одлуке.⁶⁷ Званични документ Сабора носио је назив *Decretum Aquisgranense de processione spiritus sancti a patre et filio*. Спис је конструисан тако да се прилажу сведочанства Отаца са цитатима њиховог филиоквистичког учења – онима који су прихваћени од Васељенских сабора: Никејског, Ефеског, Халкидонског и Цариградског.⁶⁸ Први канон говори да сваки клирик мора да се држи праве вере и да томе подучава своју паству. Трећи канон наређује да сви лаици морају да знају Символ вере и Оче наш. Карло је послао акта Сабора папи Лаву, а однели су му их епископ Амијена, Јесе, епископ Вормса, Бернар и игуман Абелхард од Корвеја.⁶⁹

Пославши изасланике у Рим да упознају папу са одлукама Ахенског сабора, Карло шаље папи пропратно писмо у коме износи своје виђење филиокве. Карлова позиција је била слична папиним ставовима изнетим у Диспуту са франачким изасланицима.⁷⁰ Сабор у Ахену довео је папу у незгодну ситуацију, јер је он, с једне стране, прихватио учење о двојном исхођењу Светог Духа, док је, с друге, доношење филиоквеа на Сабору у Ахену доводило у питање статус папе као главе Цркве. Поврх свега, папа је био свестан како локални сабор нема право да било шта додаје у Символ вере, упркос благослову Карла Великог.⁷¹

Почетком 810. године одржана је расправа између папе Лава и Карлових изасланика, у секретаријуму цркве Светог Петра. Том приликом прочитани су документи из Ахена и расправљено је о филиокве⁷² Папа се у начелу сложио са њиховим исповедањем вере, рекавши да и он тако верује.⁷³ Његова замерка на њихово тумачење вере била је та да је за-

⁶⁶ Kerner, "Karl der Große – Gestalter des Glaubens?," 23.

⁶⁷ Grefory I. Halfond, *The Archaeology of Frankish Church Councils AD 511–768* (Boston: Brill, 2010), 153–158.

⁶⁸ Willjung, *Das Konzil von Aachen*, 237–249.

⁶⁹ Willjung, *Das Konzil von Aachen*, 287.

⁷⁰ Јакшић, *Лично својство Светог Духа по учењу Православне Цркве, са обзиром на римски догмаћ Филоке*, 83.

⁷¹ Sicienski, *The Filioque – History of a Doctrinal Controversy*, 99.

⁷² Hefele, *Conciliengeschichte – dritter Band*, 753–754.

⁷³ Willjung, *Das Konzil von Aachen*, 287.

брањено ишта додавати у Символ вере – било да је то у писаној форми или кроз певање. Посланици су били свесни да нису у праву, али њихов аргумент за интерполацију је био тај да је то корисно за спасење људи и да се не треба суздржавати од тога.⁷⁴ Позивајући се на обичај да се у Риму не пева Символ вере са додатком филиокве, папа им је предложио компромисно решење: да се у царској капели престане са певањем Символа вере, надајући се да ће франачки крајеви следити пример капеле и избацити филиоквистички Символ вере из богослужења.⁷⁵

Недуго после расправе са Францима, папа је наредио да се израде две сребрне таблице на којима је био исписан Символ вере на грчком и латинском језику – без филиокве – и поставио их је на улазу у цркву Светог Петра.⁷⁶ Папа се тим демонстративним потезом ставио на страну Цариграда (додуше, на верску страну, а не на политичку). При томе, он се нашао у неугодној ситуацији јер су, с једне стране, ту били Карло и Црква у Франачкој, која је на свом локалном сабору прихватила филиокве (са чиме се папа Лав начелно слагао), док је, с друге стране, наспрот њима стајао ауторитет Васељенских сабора, који је забрањивао да се било шта додаје у Символ вере.

Рим је био познат по својој православнојности (само је папа Хонорије, на катедри римских епископа од 625. до 638. године, осуђен као монотелита), па је глас Рима сматран гласом Запада. Мишљења смо да би папино евентуално приклањање Францима и убацивање филиокве у Символ вере изазвало оштру реакцију Истока и, последично, папа Лав би био осуђен као јеретик. То би био разлог да Исток сматра како је целокупни Запад пао у јерес (што већ и јесте био случај почетком IX века), ако би Рим то прогласио за своје званично учење. Индикативна је чињеница да тај папин потез није изазвао реакције на Истоку и Западу. Ахенски сабор није изазвао реакцију Истока јер није било политичке воље за покретање сукоба са Францима, из разлога што је у то време буктао рат између Франака и Ромејског царства, вођен око Венеције.⁷⁷

Стиче се утисак да је Рим, због неприхватања учења о филиокве, остао православна енклава на Западу. Карло није замерио папи што није прихватио филиоквистичко учење, јер је био упознат са папиним ставом у вези са филиокве, а поред тога везивало их је и политичко савезништво. Папа је захваљујући Карловој помоћи сачувао свој положај као римски епископ, када је против њега подигао буну рођак његовог

⁷⁴ Willjung, *Das Konzil von Aachen*, 288–289.

⁷⁵ Бармин, *Полемика и схизма*, 47–48.

⁷⁶ *Le Liber Pontificalis (texte, introduction et commentaire), tome second*, ed. L'abbé L. Duschene (Paris: Ernest Thorin, 1892), 26.

⁷⁷ Бармин, *Полемика и схизма*, 47–49.

претходника 799. године, а сам папа је Карла крунисао за цара у Риму на Божић 800. године. Карлово крунисање је изазвало озлојеђеност на Истоку и узроковало је избијање рата између Франачке државе и Ромејског царства. Штавише, папа је и у верским стварима био независан од Франачке државе (није прихватио филиокве), а Карлу је опет био потребан папин ауторитет ради лакшег прихватања тог учења на Западу.

Закључак

Време владавине Карла Великог донело је велике промене у Цркви на Западу. За разлику од својих претходника он се директно укључивао у теолошке спорове и у њима је активно учествовао. Карлов положај је био еквивалентан положају римских царева у време Васељенских сабора – они су активно учествовали у раду сабора и у доношењу одлука. Овде ћемо дати одговор на питања која смо поставили у уводу.

1. У решењима неких теолошких проблема политички односи су имали приличан утицај на Карлове одлуке (адопционизам и иконопоштовање). Црква у Франачкој држави изабрала је средњи пут између иконоборства и иконопоштовања. За њих иконе нису имале сакралну улогу коју су имале на Истоку, а при томе су оштро осуђивали како иконопоштовање тако и иконоборство. Карло је учествовао у писању Капитулара који су претходили *Libri Carolini* (и на неким местима је интервенисао додајући белешке). Адопционизам је била западна христолошка јерес која је навела Франачку и Римску Цркву да јој се заједно одупру, а водећу улогу су имали франачки теолози, међу којима је најпознатији био Алкуин. Имајући своје корене у Шпанији, адопционизам је почео да се шири у јужним деловима Франачке државе, истовремено угрожавајући Карлову освајачку политику на том правцу, јер би освајање нових територија било немогуће са народом у позадини, непријатељски расположеном према њему (имајући у виду да би отишли у јерес). Филиокве које се као учење појавило у Западној Европи, у време владавине Карла Великог, постаје општеприхваћено учење и на локалним саборима постаје догмат у Цркви у Франачкој. Рим се начелно слагао са филиокве, али га није званично прихватио, јер су Васељенски сабори забранили да се било шта додаје у Символ вере. Први озбиљнији сукоб у вези са филиокве имали су франачки монаси у Палестини са јерусалимским монасима, а шездесет година касније патријарх Фотије оптужује Цркву на Западу да исповеда филиоквистичко уче-

ње, мада је Рим званично унео филиокве у Символ вере тек 1014. године. При томе, Карло је неговао добре односе са римским папама и тиме је наставио традицију својих претходника. Римска Црква је у Карлу имала пријатеља – али и господара, а такав утицај његови наследници на Рим више никада неће имати.

2. Карло Велики је био *de facto* поглавар Цркве у Франачкој. Епископат и теолози су са њим формирали став поменуте Цркве о теолошким проблемима тог времена. Римска Црква и Франци су имали исти став о адопционизму. У вези са филиокве и иконопоштовањем – Римска Црква је остала православна енклава на Западу, док је целокупни Запад исповедао филиокве и иконоборство (које је на Западу заправо било становиште између иконоборства и иконопоштовања). Оставши усамљен у заступању православних ставова у погледу ова два догмата, временом ће се и Рим приклонити наведеним неправославним учењима и прихватити филиокве и иконоборство.

* * *

Библиографија

Извори:

- Annales Regni Francorum, inde ab a. 741 usque ad a. 829 qui dicuntur Annales Laurisenses maiores et Einhardi.* MGH Scriptores Rerum Germanicarum usum scholarum, Rec. Fridericus Kurze. Hannoverae: Impensis bibliopolii Hahniani, 1895.
- “Concilium Francofurtense a.794” — “Capitulare Francofurtense.” In *MGH Concilia tomvs II, Concilia aevi Karolini I, Pars I*, rec. Albertvs Werminghoff, 165–172. Hannoverae et Lipsiae: Impensis bibliopolii Hahniani, 1906.
- “Concilium Francofurtense a.794” — “Epistola episcoporum Hispaniae ad Karolum Magnum a.792–793.” In *MGH Concilia tomvs II, Concilia aevi Karolini I, Pars I*, rec. Albertvs Werminghoff, 120–122. Hannoverae et Lipsiae: Impensis bibliopolii Hahniani, 1906.
- “Concilium Francofurtense a.794” — “Epistola Karoli Magni ad Elipandum et episcopos Hispaniae.” In *MGH Concilia tomvs II, Concilia aevi Karolini I, Pars I*, rec. Albertvs Werminghoff, 157–165. Hannoverae et Lipsiae: Impensis bibliopolii Hahniani, 1906.
- “Epistolae selectae pontificum Romanorum Carolo Magno et Ludovico Pio regnantibus scriptae.” Ed. K.Hampe. In *MGH Epistolae Karolinia aevi (III)*, ed. E. Dümmler, 5–57. Berolini: Apvd Weidmannos, 1899.

- Le Liber Pontificalis* (texte, introduction et commentaire), tome premier. Ed. L'abbé L. Dushesne, Paris: Ernest Thorin, 1886.
- Le Liber Pontificalis* (texte, introduction et commentaire), tome second. ed. L'abbé L. Dushesne, Paris: Ernest Thorin, 1892.
- Mansi, J. D. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio: tomus decimus secundus*. Florentiae: Expensis Antonii Zatta Veneti, 1767.
- Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini)*. MGH Concilia, Tomus II Supplementum I, ed. Ann Freeman. Hannoverae: Impensis bibliopolii Hahniani, 1998.
- "Vita Alcuini." *MGH Scriptorum, tomi XV, pars I*, ed. Wilhelmus Arndt, 182–197. Hannoverae: Impensis bibliopolii Hahniani, 1887.

Литература:

- Бармин, А. В. *Полемика и схизма – История греко-латинских споров IX–XII веков*. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
- Болотов, Василије Васиљевич. *Историја Цркве у периоду Васељенских сабора – историја бојословске мисли*. Краљево: Епархија жичка, 2006.
- Јакшић, Душан. *Лично својство Светиога Духа по учењу Православне Цркве, са обзиром на римски догмат Filioque*. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1930.
- Чаировић, Ивица. *Црква у Енглеској у VIII веку – бојословско-историјске импликације односа са Римом и Франачком државом*. Докторска дисертација. Београд: Универзитет у Београду, 2016.
- Canning, Joseph. *A History of Medieval Political Thought – 300–1450*. London: Routledge, 1996.
- Davis, Raymond. *The Lives of Eight Century Popes (Liber Pontificalis)*. Second edition, Translated with an introduction and commentary by Raymond Davis. Liverpool: Liverpool University Press, 2007.
- Ewig, Eugen. „Vijek Karla Velikog (768–814)“. U *Velika povijest Crkve III/1*, ur. Hubert Jedin i dr., pr. Josip Ritig, Leo Držić, 60–115. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2001.
- Fouracre, Paul. "Frankish Gaul to 814." In *The New Cambridge Medieval History, volume II c.700 – c.900*, ed. Rosamond McKitterick, 85–110. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Halfond, Gregory I. *The Archaeology of Frankish Church Councils AD 511 – 768*. Boston: Brill, 2010.
- Hauck, Albert. *Kirchengeschichte Deutschlands – zweiter teil*. Leipzig: J.C.Hinrichs'sche Buchhandlung, 1900.

- Hefele, Karl Joseph von. *Conciliengeschichte – dritter Band*. Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagshandlung, 1877.
- Heil, Wilhelm. "Der Adoptianismus, Alkuin und Spanien." In Karl der Grosse Band II: *Das geistige Leben*, ed. Bernhard Bischoff, 95–155. Düsseldorf: Verlag L. Schwann, 1967.
- Kelly, J. N. D. *Early Christian creeds*. London: Continuum International Publishing Group, 2008.
- Kerner, Max. "Karl der Große – Gestalter des Glaubens?" In *Die Filioque – Kontroverse, Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode*, Hg. Michael Böhnke, Assaad Elias Kattan, Bernd Oberdorfer, 14–30. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH, 2011.
- McKitterick, Rosamond. *Charlemagne – The Formation of a European Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Noble, Thomas F. X. *Images, Iconoclasm and the Carolingians*. Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2009.
- Raaijmakers, Janneke; Rensvroude, Irene van. "The ruler as referee in theological debates: Recared and Charlemagne." In *Religious Franks. Religion and Power in the Frankish Kingdoms: Studies in Honour of Mayke de Jong*, ed. R. Meens, D. van Espelo, B. van den Hoven van Genderen, J. Raaijmakers. I. van Rensvroude and C. van Rheon, 51–71. Manchester: MUP, 2016.
- Rossum, Joost van. "The Procession of the Holy Spirit in Western Tradition until the Ninth Century from an Orthodox Perspective." In *Die Filioque – Kontroverse, Historische, ökumenische und dogmatische Perspektiven 1200 Jahre nach der Aachener Synode*, Hg. Michael Böhnke, Assaad Elias Kattan, Bernd Oberdorfer, 86–97. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH, 2011.
- Shahan, Thomas. "Caroline Books (Libri Carolini)." *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 3. New York: Robert Appleton Company, 1908. <https://www.newadvent.org/cathen/03371b.htm> (приступљено 2. 2. 2022. г.).
- Sicienski, A. Edward. *The Filioque – History of a Doctrinal Controversy*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Steinen, Wolfram von den. "Karl der Große und die Libri Carolini: Tironische Randnoten zum Codex Authenticus." *Neues Archiv der Gesellschaft für Altere Deutsche Geschichtskunde zur Beförderung* 49 (1932): 207–280.
- Willjung, Harald. *Das Konzil von Aachen*. MGH – Concilia: tomus II, supplementum II. Hannoverae: Impensis bibliopolii Hahniani, 1998.

Примљено: 8. 2. 2022.
Исправљено: 12. 12. 2022.
Одобрено: 12. 12. 2022.

THE INFLUENCE OF CHARLES THE GREAT ON THE FORMATION OF THEOLOGICAL THOUGHT IN WESTERN EUROPE

Miloš Mišković

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: *This research aims to show the influence of Charles the Great on the formation of theological thought in Western Europe. The rulers had an influence on the Church, however, with Charles a precedent was set in the West – none of his predecessors was so involved in resolving dogmatic issues, neither had such huge influence on the decisions made at the councils. Charles was the head of the Frankish Church. The episcopate and the theologians formed with him the position of the Frankish Church on the theological problems of that time. In solving some theological problems, political relations had a considerable influence on Charles's decisions (adoptionism and worship of the icon). Charles cultivated good relations with the Roman popes, and thus continued the tradition of his predecessors. The Roman Church had a friend in Charles, but also a master, and his successors will not have such an influence on Rome.*

Key words: *Charles the Great, influence, adoptionism, Filioque, worship of the icon.*

РАНДАЛ ТОМАС ДЕЈВИДСОН КАО АРХИЕПИСКОП КЕНТЕРБЕРИЈСКИ (1903–1928)

Ђакон Ивица Чанровић*
Православни
богословски факултет,
Универзитет у Београду

Апстракт: Почетак XX века био је врло комплексан, чак и преломни тренутак, за цео свет и за хришћанску Цркву. Англиканска Црква је у том периоду имала неколико првојерараха који су били утицајни и који су оставили неизбрисив трај у историји хришћанске Цркве и садашњој међународној политици. Први светски рат је донео велике проблеме свим хришћанима у Европи, а у том периоду архиепископ кентербериски Рандал Дејвидсон био је кључна личност за живот Англиканске Цркве. Овај рад је подељен у два сејменца: у првом ће бити изложен животопис архиепископа; а у другом: његов допринос на различитим пољима (односно држави и Цркви, обнова црквеног живота и богослужења у Англиканској Цркви, допринос у току заседања Ламбетских конференција које су одржане за време његове архиепископске службе, улога у току и после Првог светског рата). Циљ рада јесте да се сумира допринос архиепископа кентербериског Рандала Дејвидсона на црквеном, дипломатском и политичком пољу, а посебно поштовање биће посвећено теми односа Англиканске и Српске Православне Цркве.

Кључне речи: Архиепископ кентербериски Рандал Томас Дејвидсон, Англиканска Црква, Први светски рат, Епископ Николај (Велимировић).

Увод

Важност деловања историјских личности у једном процесу доводи до закључка да Бог делује у историји кроз људе који утичу на сам историјски феномен. У овом истраживању средишња личност је архиепископ кентербериски Рандал Томас Дејвидсон, а циљ и задаци

* icairovic@bfspc.bg.ac.rs.

су опис његове улоге у Англиканској Цркви и тадашњем енглеском друштву, култури и политици. Време у коме он живи и ради јесте друга половина XIX и прва половина XX века, са централним догађајем – *Први светски рат*, али и две ламбетске конференције, уз много догађаја који су одредили смер у Англиканској Цркви у XX веку. Извор за ово истраживање јесте биографија архиепископа Дејвидсона, коју је на основу примарних извора (писама, докумената, саборских и синодских аката) и на основу неке врсте мемоара, написао Џорџ Бел, уз документацију са Ламбетских конференција и архивске грађе из Архива СПЦ. Посебан осврт у оквиру овог примарног истраживања јесте однос Англиканске и Српске Православне Цркве у првој половини XX века, кроз опис личних односа архиепископа Рандала Дејвидсона и Светог Владике Николаја (Велимировића).

1. Животопис архиепископа кентерберијског Рандала Томаса Дејвидсона

Рандал Дејвидсон је рођен у Единбургу 7. априла 1848. године, као најстарији од четворо деце Хенрија Дејвидсона, трговца житом, и његове жене Хенријет, рођене Свинтон (Bell 1935a, 5). Рођен је у породици која је припадала презвитеријанској Цркви Шкотске. Хенријев отац, деда и прадеда били су презвитеријански министри (Mews, 2011). И поред свега, породица Дејвидсон је, према његовим речима, била нецрквена. Сам Рандал је говорио да у својој породици није стекао чак ни основна знања о црквеном понашању, било у односу према епископима, било према презвитерима; али је увек наглашавао да је у породици научен да религија помаже да се схвати да су *сви људи ђошћуне и самостјалне личности, леје у својој једноставности* (Hughes 2017, 10). Рандалов биограф Џорџ Бел пише да су Дејвидсонови родитељи били дубоко религиозни, али да *нису били формални у својој ђобожности* (Bell 1935a, 5). Рандала је образовала мајка, низ гувернанти и приватних учитеља, пре него што је, са 12 година, послат у малу приватну школу у Ворксопу. Тамошња настава била је, ипак, неадекватна, због чега је Дејвидсон – током целог свог живота – био незадовољан, а посебно је жалио због недостатка знања латинског и грчког језика (Bell 1935a, 10).

Рандал Дејвидсон је у октобру 1867. отишао на Тринити колеџ у Оксфорду, који у то време није био толико значајна високошколска институција у Британији. Сам Дејвидсон је, чак, наглашавао да је колеџ био – разочаравајуће – осредња образовна институција (Bell 1935a, 21). Иако

су у то време, у Оксфорду водиле богословске расправе између представника *високе и ниже цркве* у оквиру англиканства,¹ он није био много заинтересован за те теме, будући да се више бавио верским и догматским, него литургичким разматрањима (Bell 1935a, 23). Његов главни циљ је био да заврши студије и да буде рукоположен за свештеника, како би постао пастир Цркве Христове. Међутим, његово здравље је утицало на студирање. Иако је желео да студира философију, због нарушеног здравља одлучио се да студира, за тај период, мање захтевне предмете црквено право и историју (Barber 1999, 415). Дипломирао је у новембру 1871, док је мастер диплому добио у Оксфорду четири године касније.

После завршеног колеца Рандал је напустио Оксфорд. Вратио се у Шкотску, а затим отишао са родитељима на шестонедељно путовање по Италији. По повратку је започео богословско-практични курс у Лондону код Чарлса Воана како би могао да затражи рукоположење (Hughes 2017, 11–12). Дејвидсоново здравље је и даље било крхко, те је после три месеца морао да напусти чак и овај курс (Bell 1935a, 29). После одмора, овога пута на Блиском истоку (Hughes 2017, 12), у октобру 1873. наставио је да похађа започети курс, који је – напokon – завршио у марту следеће године (Bell 1935a, 33).

Један од његових најбољих пријатеља из оксфордских дана био је Крофорд Тејт, син актуелног архиепископа кентерберијског, који се такође спремао за рукоположење; те су њих двојица написали молбе и наречени су за ђаконе у Архиепископији. Рукоположени су у марту 1874, а Дејвидсон је уједно постао и синђел дартфордског викара у Кенту. Следеће године је рукоположен за свештеника (Bell 1935a, 34). Током две и по године службе у Дартфорду, Дејвидсон је помагао двојици намесника. Бел пише да је млади презвитер и од једног, и од другог, научио много, како у побожности, тако и у пастирскоме раду

¹ Термин *висока црква* односи се на веровања и праксу англиканске хришћанске еклисиологије, литургије и богословља која наглашава формалност и отпор било каквој модернизацији. Иако се сам појам користи у различитим хришћанским традицијама, термин је настао и углавном је везан за англиканско предање. Појам описује *цркву* коју карактеришу бројне ритуалне праксе повезане са римокатолицизмом и православљем (cf. Hylson-Smith 1993). Супротна овом појму јесте *ниска црква*. У англиканском хришћанству, *ниска црква* се односи на ону заједницу која мало наглашава ритуал. Термин се најчешће користи у литургијском смислу, док *висока црква* наглашава ритуал и трпи критике због утицаја католика и православца (Cross 1957, 824). У савременим енглеским медијима, посебно у емисијама у којима се расправља о различитим темама које су везане са Англиканску Цркву погрешно се термин евангеличка поистовећује са *ниском црквом* и англо-католичка са *високом црквом*, јер се значења уопште не подударају. Савремене хришћанске заједнице које у својој структури поседују *високе црквене фракције* јесу: неке лутеранске, презвитеријанске и методистичке заједнице.

(Bell 1935a, 34). Крајем 1876. Крофорд Тејт, који је радио као стални капелан и приватни секретар свог оца, пожељео је да напредује у служби, тако да је архиепископ изабрао Дејвидсона за свог помоћника. Рандал је наследио архиепископовог сина у Кентерберију (Hughes 2017, 12). У мају 1877. Дејвидсон је почео да ради у Ламбетској палати, дому и седишту архиепископа. Бел ово здање описује као срце живота Англиканске Цркве, где ће Рандал провести више од педесет година (Bell 1935a, 38).

Крофорд Тејт је, после кратке и тешке болести, умро у мају 1878. године (Davidson, Benham 1891). Његова мајка је умрла у току исте године, те је архиепископ остао сам (Davidson, Benham 1891, 334; Bell 1935a, 44). Иако му је архиепископ понудио неколико атрактивних парохија током наредних година, Дејвидсон је све то учтиво одбио јер је осећао да је његово место уз ожалашћеног и већ остарелог архиепископа Тејта, који се, несвесно, све више ослањао на њега и називао га *правим сином*.²

Рандал Дејвидсон се 12. новембра 1878. оженио са деветнаесто-годишњом Едит Мардок Тејт (1858–1936), другом ћерком кентерберijsког архиепископа. Како Мјуз преноси сећање Космоа Ланга, Дејвидсоновог пријатеља: *овај брак био је савршени сјој ума и духа*, јер је Едит Дејвидсон постала љубазна домаћица и супруга која безрезервно пружа подршку свом супругу и породици (Mews 2011, 232).

Током наредне четири године Дејвидсон је играо важну улогу у Ламбетској палати. Он је већ у потпуности упознао архиепископа Тејта, а – са друге стране – овај је имао потпуно поверење у свог зета, што се види и из великог броја задатака које му је поверио. Рандал је преузео вођство у Тејтово име у расправи 1881. између заговорника *високе цркве* и представника *ниске цркве* око богослужења; док је следеће 1882. играо важну улогу у умањењу утицаја Англиканске Цркве на припаднике *Армије сјаса*, због ауторитарног и гордог понашања генерала ове војне организације (Mews 2011, 232). Исте године, архиепископ Тејт је рекао свом зету и најближем сараднику да се нада да ће за његовог наследника бити изабран или он; или епископ Винчестера, Харолд Браун; или епископ трурски, Едвард Вајт Бенсон. Дакле, архиепископ је интимно имао на уму тројицу кандидата, од којих би га један наследио на кентерберijsкој катедри. Међутим,

² Бел је, на пример, овај Рандалов поступак и одбијање парохија видео као његов алтруизам; док су неки каснији биографи ипак сугерисали да је у овом случају – можда – постојао и елемент личне амбиције у Рандаловој одлуци да остане у центру црквених послова у Кентерберију (Bell 1935a, 44). Бел о овоме пише на основу записа из Davidson, Benham 1891, 334.

времешни Тејт није сматрао да би било добро да саопшти свој предлог краљици Викторији или – можда – премијеру Гледстону, али се, после Тејтове смрти у децембру 1882. године, Дејвидсон – како каже Хјуз – *поштрудио да краљица сазна имена која је предложио архиепископ* (Hughes 2017, 16). За неколико дана, краљица је позвала Рандала на разговор и он је импресионирао,³ али је за архиепископа био изабран Едвард Вајт Бенсон (1883–1896).⁴

Рандал је, у том периоду, у Ламбетској палати био у служби капелана и Бенсоновог секретара. У мају 1883. године нови старешина Виндзора, Џорџ Конор, изненада је преминуо после само неколико месеци у служби, тако да је краљица, после саветовања са Бенсоном, именовала Дејвидсона за виндзорског старешину (Hughes 2017, 16).

Пуних шест година Рандал је у Виндзору служио као старешина, али је, уједно, био и краљичин приватни капелан. Током тих година Рандал је све више задобијао краљичино поверење; посебно је то било очигледно од марта 1884. године, односно после смрти њеног најмлађег сина Леополда, војводе од Албанија. Овај догађај, као и друге личне невоље, навеле су краљицу да се Рандалу обрати за утеху и верско објашњење страдања у овом свету. Уједно је краљица консултовала Дејвидсона о свим важним именовањима у Цркви и то од 1883, па све до 1901. године.⁵

У свом дневнику Рандал је – алудирајући на краљичино понашање – написао да је *има много више тешкоћа у ојхођењу са размаженим децећом од шездесет или седамдесет година, него ли са размаженим децећом од шест или седам година*,⁶ а краљица је у свом дневнику записала да *јој се (Рандал) свиђа и да је веровала онима који су повремено изазивали њен њев, под условом да је имала разлога да сматра да су мошиви за то добри и њлодошворни*.⁷ На пример, Рандалови биографи цитирају његов тактичан, али одлучан, савет краљици Викторији да би било неразборито да објави још једну збирку

³ Њено сведочење о том догађају је остало у дневнику, где је записала да је после разговора остала запањена јер је у господину Дејвидсону видела човека који би њој могао бити од велике користи. У *Оксфордском речнику националне биографије* Стјуарт Мјуз коментарише да је у доби од 34 године Дејвидсон брзо постао поуздани човек 63-годишње краљице. На пример, краљица се са њим саветовала о томе ко треба да буде следећи епископ трурски; такође га је консултовала о наследнику старешине Виндзора, Џералда Велслија, који је умро 1882. после 28 година на тој функцији (Hughes 2017, 15–16).

⁴ Уп. Benson, 1900.

⁵ Уп. Bell 1937.

⁶ Цитирано према Roberts 1999, 318.

⁷ Уп. Bell 1937.

својих чланака из часописа о животу у висоравнима. Она је невољно послушала његов савет (Bell 1935a, 95).

Осим што је саветовао краљицу, Дејвидсон је остао и кључни саветник кентерберијског архиепископа. Бенсон му је писао скоро сваки дан, а посебно му је био од користи у периоду 1888–1890. године, током суђења Едварду Кингу, епископу *високе цркве* у Линколну, по оптужби за мењање богослужбене праксе. Тада је Рандал већ утицао на црквене великодостојнике и на јавно мњење писањем у *Тајмсу*; такође је помогао архиепископу Бенсону тако што се повезао са лордом Халифаксом, истакнутим лаиком, који је заступао ставове *високе цркве*, и утицао на њихову фракцију. Док је био старешина Цркве у Виндзору, Дејвидсон је сарађивао са каноником Вилијамом Бенамом у писању двотомне биографије архиепископа Тејта, која је објављена 1891. године: Davidson, Benham 1891 (Mews 2011, 232).

Иако је краљица оклевала да га из Виндзора премести на неку одговорнију службу, Рандалу је понуђено место епископа, а могао је да бира између две упражњене епархије: ворчестерске и рочестерске (Bell 1935a, 193). Како је он одлучио? У то време – пре стварања епархије Саутворк – Рочестерска епархија је обухватала део Лондона јужно од реке Темзе и била је трећа по величини у Енглеској. Дејвидсон је одабрао ову епархију, зато што је годинама боравио у Ламбету и добро упознао и ову област и свештенство, тако да је био сигуран да баш у тој епархији може учинити много више него у Ворчестеру, који једва да је познавао (Bell 1935a, 194).

У Вестминстерском храму архиепископ Бенсон је хиротонисао Рандала Дејвидсона за епископа 25. априла 1891. године. Једанаест дана касније Дејвидсон је доживео неугодну перфорацију чира и шест месеци је лечен у својој кући у Кенингтону (Mews 2011, 232). Његово увођење у трон у Рочестерској катедрали је морало бити одложено до октобра (Hughes 2017, 20).

После врло тешког периода у животу, током штрајка рудара 1893. године, Рандал се вредно залагао за пристојан животни стандард радника, као основни услов за решавање свих спорова у том слоју енглеског друштва. Његов политички став није био радикалан, па се није придружио *Хришћанско-социјалној унији* која је начела хришћанства унела у национална, економска и социјална питања (Hughes 2017, 21). Епископ Рандал се, са друге стране, усредсредео на улогу Цркве у савременом свету. На првом месту, он је истицао хришћанско милосрђе, те је захтевао од својих клирика да све учине да помогну сиромашнима (Hughes 2017, 21). Све ово време је био близак и одан Бенсонов саветник у управљању Црквом, посебно током 1894–95, када су Ха-

лифакс и други клирици *високе цркве* покушали да увуку кентерберијског архиепископа у преговоре са Римом⁸ како би издејствовали папско признање англиканских редова (Bell 1935a, 237). Године 1895. Дејвидсон је, као епископ, пристао да уђе у Дом лордова (Bell 1935a, 241). Ипак, његово здравље било је добрано нарушено, те није могао да настави да обавља изузетно захтевну архијерејску службу у Рочестерској епархији.⁹ Исте године, Рандал је прихватио предлог да буде епископ у Винчестеру. На новој служби, он је обновио редовне контакте са краљицом, која је много времена проводила баш у овој епархији, у Озборн Хаусу, на острву Вајт (Mews 2011, 232). Архиепископ Бенсон је умро 1896. године, а његов наследник је постао епископ Лондона, Фредерик Темпл (Bell 1935a, 284). Краљица је ставила вето на одлуку да Дејвидсон буде премештен на упражњену лондонску епархију, уз образложење да обавезе у тој епархији његово нарушено здравље неће издржати (Mews 2011, 232). Темпл, за разлику од своја два претходника, није позвао Рандала за саветника (Bell 1935a, 287–289), због чега је овај био веома тужан (Bell 1935a, 289).

Унутар своје епархије, Дејвидсон је био увучен у полемику због кршења канонског права *високе цркве* од стране Роберта Долинга, ватреног англокатоличког свештеника. Епископ Рандал је открио да је Долинг поставио трећи олтар у својој новоизграђеној цркви, који ће бити резервисан само за мисе за мртве. Англиканска Црква се одрекла римокатоличког веровања у чистиште и ефикасност молитве за душе у њему (Marotti 2002, 368), тако да је епископ Рандал позвао Долинга и покушао је у разговору са њим направи компромис који би довео његову праксу у оквире англиканских богослужбених и догматских правила. Свештеник Долинг је, ипак, одбио компромис и поднео оставку, напуштајући Винчестерску епархију (Bell 1935a, 278). Његове присталице биле су критичне према Дејвидсону. Овај неспоразум са свештеником Долингом је био преломни тренутак у његовој архијерејској служби. Мјуз цитира новинара, присталицу *високе Цркве*, који је закључио да је та епизода са свештеником Долингом оставила трага на самог Рандала, јер није желео да буде изабран за архиепископа, пошто је мислио да је поступак свештеника Долинга значио да је Рандал протерао партију *високе цркве* из Англиканске Цркве (Mews 2011, 232). Ипак, то није било тачно, јер је Дејвидсон желео само да се поштују англиканске доктрине и богослужбена пракса.

⁸ У септембру 1896. године, објављена је папска була *Apostolicae curae*, у којој је поништан валидитет англиканских редова и служби.

⁹ Уп. Bell, 1937.

Енглеска краљица се тада разболела и умрла, а Рандал Дејвидсон је бдео поред самртног одра краљице Викторије и играо је главну улогу у организовању њене сахране почетком 1901. године (Hughes 2017, 25). Када се лондонска катедра упразнила у фебруару 1901. године, после смрти епископа Мендела Крејтона, служба је понуђена Рандалу, који ју је, после саветовања са лекарима, ипак одбио (Bell 1935a, 361).

Са друге стране, био је редован на седницама у Дому лордова, где је често говорио, посебно о темама као што су: образовање, затим о неопходности заштите деце, против конзумирања алкохолних пића и чак о нормализацији радног времена у продавницама, како би сачувао стабилност британске породице, али и животни стандард, продаваца. Када год је могао, укључивао се у националну социјалну и црквену политику. Његово схватање ових питања и разматрања о друштвеним темама су импресионирали премијера Артура Балфура, који је забележио да епископ Рандал има вештину да веома јасно говори о суштини мишљења од којих се разликује и рекао да разуме зашто је *англокаџолички* лоби постао бољи после разговора са епископом Рандамом (Bell 1935a, 349).

У тренутку када је Влада настојала да реформише основно образовање, премијер Балфур је затражио Дејвидсонов савет јер је веома ценио његов допринос уобличавању закона о образовању из 1902. године. Такође је од њега затражио савет о томе како да закон буде одбрањен од веома гласне опозиције, коју је предводио баптистички министар Џон Клифорд (Bell 1935a, 377). Упоредо са овим догађајем, треба истаћи и његов допринос приликом крунисања Едварда VII у августу 1902, у коме је био једна од кључних фигура. Пошто је старешина Вестминстера био болестан, епископ Рандал је позван да уреди службу крунисања. Четири месеца после овог крунисања, архиепископ Темпл је умро и премијер Балфур је предложио Рандала Дејвидсона за његовог наследника (Bell 1935a, 370).

Године 1896, разматрана су тројица кандидата за наследника архиепископа у Кентерберију, док је 1902. године Дејвидсон био једини кандидат. Устоличен је у Кентерберију 12. фебруара 1903. године (Bell 1935a, 393). Од самог почетка, Рандал се, за разлику од Темпла, радо обраћао колегама за савет.¹⁰

¹⁰ У студији из 1999. Едвард Карпентер описује најистакнутије личности: Цона Вордсворта, епископа Солсберија, као „великог човека, иако донекле ограниченог црквеног учења“; Френсиса Пеџета, епископа Оксфорда, као „научника и теолога“; Едварда Талбота, епископа рочестерског, као „практичног епархијског јерарха“; Космоа Ланга, епископа Степнија и касније архиепископ Јорка, као „колегу Шкота који је Ламбет учинио својим домом у Лондону и постао готово неопходан за Цркву“ и

2. Однос архиепископа кентерберијског и државе почетком XX века

Архиепископ Рандал Дејвидсон је стално бринуо за средњи пут у Англиканској Цркви, јер је сматрао да би то требало да буде основ за нормално функционисање Цркве (Carpenter 1998, 412). Он је био главни покретач напора да *Књиџа заједничких молиџава* (*Молиџвеник*) буде разумљива у богослужењу у XX веку, и имао је за циљ да смести свештенство у англиканску доктрину, враћајући неколико екстремиста *високе цркве* у нормативну политику архиепископије. Уз опрезну подршку архиепископа, премијер Балфур је основао *Краљевску комисију* да испита и предложи решења за већ распрострањене проблеме у Англиканској Цркви. Закључено је да је потребно да Цркви буде дато веће овлашћење и већа контрола над многим друштвеним темама, али да се морају спроводити закони који регулишу црквену богослужбену праксу, а које је раније потврдио Парламент (Bell 1935a, 471). Ова одлука је показала став државних власти према Англиканској Цркви, који је био благонаклон и који је одражавао поштовање према архиепископу. Рандал Дејвидсон није био ни тврдоглави конзервативац, ни либерални реформатор, већ се кретао средњим путем. Међутим, било је и примера када је долазило до размимоилажења између државне власти и Цркве. На пример, британска Влада и Парламент желели су да реформишу *Закон о браку* како би било дозвољено удовцу да се ожени сестром по којне супруге, чему се архиепископ – безуспешно – успротивио што га је у друштву означило као конзервативца; док је у погледу тумачења *Аџанасијевој Символа вере* заузео либералну позицију (Bell 1935a, 434).

У августу 1904. Дејвидсон је, у пратњи своје супруге, отпловио у Сједињене Америчке Државе да присуствује конгресу Америчке епископалне Цркве. Тако је постао први кентерберијски архиепископ који је посетио САД. Том приликом је упознао многе црквене великодостојнике у САД и Канади и успоставио боље односе између Англиканских цркава у Енглеској и Северној Америци (Bell 1935a, 539). Овај допринос у дијаспори, ипак је био пропраћен проблемима у Енглеској, који су се огледали у неуспешним покушајима архиепископа да окупи политичке лидере у Енглеској и да заједнички трасирају националну образовну политику. Либерали су се противили усвајању *Закона о образовању* из 1902. године, а када су дошли на власт 1906. године, поново

лорда Стамфордама, који је био приватни секретар краљице Викторије. Уп. Carpenter 1999, 410–412.

су отворили то питање. Покушајима реформи либерала су се противили конзервативци, а од 1906. до 1908. године, архиепископ Рандал Дејвидсон је настојао да нађе компромисно решење. Његов неуспех да постигне политички споразум и да створи јединствени систем основног образовања у Енглеској био је један од највећих пораза у његовој служби. У истом периоду, 1907. године, архиепископ је разочарао неке либерале, јер није експлицитно подржао реформу пензионог система. Са друге стране, био је много експлицитнији у вези са спољном политиком Енглеске, на пример, оштро је осудио злочине Белгијанаца у Конгу и Бугара у Старој Србији и Македонији (Bell 1935a, 539–549).

Краљ Едвард VII је умро 6. маја 1910. године, а наследио га је Џорџ V (Rose 2000, 123). У веома тешком политичком тренутку, краљ Џорџ је наставио политику свог оца стварајући велики број либерала, како би њиховим новим идејама препородио Парламент. Та политичка одлука довела је до тога да архиепископ Рандал, након што је безуспешно покушавао да партијске вође убеди да нађу компромисно решење, гласа за предлог закона и подржи краљеву политику. Његов говор у Дому лордова је инспирисао преокрет у корист краљевог предлога (Bell 1935a, 629–631).

Дана 22. јуна 1911. Године, Рандал Дејвидсон је, као архиепископ, началствовао чином крунисања новог суверена и његове супруге. Служба је у великој мери следила форму коју је сам архиепископ устројио за ранију прилику – крунисања Едварда VII, 1902. године, осим што је ревидирана крунидбена заклетва, како би деловала мање увредљиво римокатоличким поданицима краљевства. Он је овог пута крунисао и краља и краљицу, док је, на крунисању 1902, краљицу Александру крунисао архиепископ Јорка. Када је краљ, мало касније, исте године напустио Британију, архиепископ је био један од четири државна саветника, именована да обављају краљевске послове у монарховом одсуству (Bell 1935a, 637–638).

3. Унутрашње поделе у Англиканској Цркви крајем XIX и почетком XX века и покушаји архиепископа Рандала Дејвидсона да се унутарцрквени проблеми превазиђу

У Енглеској се у XIX веку уочавају три нивоа Англиканске Цркве: висок, низак и либералан. *Високој цркви* припадају највиши друштвени слојеви и јерархија, *ниска црква* негује пуританизам и идеје овог нивоа Англиканске Цркве заступљене су у средњем друштвеном сталежу, док *либерална црква* слободно тумачи и прихвата догмате и истине вере и овај приступ у црквеном животу заступају либерални Англиканци, углавном они из САД.

Кроз читав XIX век се представници ове три фракције у Англиканској Цркви расправљају и сукобљавају. Несугласице међу фракцијама у оквиру Англиканске Цркве настављене су пред Први светски рат, што се посебно огледа у случају *Кикујуа*¹¹ (1913–1914). Шта се то десило и поделило англикански клир у Африци? Епископ Момбасе Вилијам Џорџ Пил и епископ Уганде Џон Џејмисон Вилис присуствовали су међуверској мисионарској конференцији у парохiji Цркве Шкотске у Кикују, у Кенији, током које је одржана екуменска служба на којој су се сви заједно причестили (Bell 1935a, 691). Због тога, као и због пристанка да заједничаре са мисионарима из других Цркава, осудио их је тадашњи епископ Занзибара Франк Вестон, кога је Мјуз описао као *англокашолитичког конзервативца и зилоџа* (Mews 2011, 233). Затим је епископ Франк Вестон тражио да се либералима суди за јерес. Случај је додатно искомпликован када се предлогу придружио и епископ Оксфорда, Чарлс Гор. Међутим, став архиепископа Рандала био је да су афрички епископи који су присуствовали овој служби то учинили исхитрено и недовољно промишљено, те да су оптужбе Вестона и Гора бесмислене и апсурдно извитоперене (Barber 1999, 433). О овом питању се расправљало у штампи неколико недеља, али су Дејвидсонови прагматични ставови преовладали, а проблем је убрзо превазиђен (Mews 2011, 233).

У последњој години Првог светског рата, архиепископ Дејвидсон је морао да се суочи са даљом агитацијом клирика и представника *високе цркве*. Епископ оксфордски Гор је направио отклон од либералне теологије Хенслија Хенсона и покушао да осујети премијеров предлог да Хенсон буде хиротонисан за епископа.¹² Лаици, али и већина клирика противили су се Гору у тој намери. Архиепископ Рандал Дејвидсон, који није желео непотребне сукобе у Цркви, био је узнемирен овим случајем, те је чак размишљао да поднесе оставку. Међутим, архиепископ је стао уз Хенсона и њих двојица су се сложили да он објави своје вероисповедање, како би умирио народ и критичаре.¹³ Тако је овај случај решен.

Архиепископ Дејвидсон је здушно подржао *Закон о омоћућавању*,¹⁴ како би Црква могла да поднесе нацрт црквеног закона на усваја-

¹¹ Кикују је највећа етничка група у Кенији, око 7,4 милиона односно 22% укупног становништва Кеније. Баве се пољопривредом у плодним централним висоравнима и представљају једну од економски најактивнијих етничких група у Кенији.

¹² О овом случају опширније види у Morgan 2018.

¹³ О Хенслију Хенсону опширније види у Grimley 2011.

¹⁴ *Закон о сабору Англиканске Цркве (давање влашћења)* из 1919. јесте документ Парламента Велике Британије којим је омогућено да Англиканска Црква поднесе

ње у Парламенту (Bell 1935b, 968). Архиепископ Дејвидсон, ипак, није успео да испуни своје жеље и намере у Парламенту због буђења националног духа у Велсу.¹⁵

Дакле, непосредно после Првог светског рата, Англиканска Црква није могла да независно и самостално доноси каноне, јер су све одлуке из црквеног домена биле подвргнуте парламентарној контроли, те високи клир није могао да спроводи одлуке сопственог законодавства (Bell 1935b, 879).

4. Први светски рат (1914–1918) и архиепископ кентерберијски Рандал Дејвидсон. Однос архиепископа и представника Српске Православне Цркве

4.1. Избијање Првог светског рата било је неочекивано за архиепископа Рандала Дејвидсона, који је пре почетка ратних деловања сматрао да је сукоб између Британије и Немачке незамислив (Bell 1935b, 731). Када је свима постало јасно да ће рат добити светске разmere, архиепископ је био јасан у ставу да је то праведан рат у коме је била дужност Британије да се бори за одбрану слабијих народа од насиља великих сила.¹⁶ Био је склон мишљењу да треба клирицима дозволити да уђу у војну службу, али без обавезе ношења оружја (Bell 1935, 739). Када је група интелектуалаца у Немачкој објавила *манифест*,¹⁷ којим је желела да прикаже другачију слику немачке владе у тренутку покретања светског сукоба, архиепископ Рандал Дејвидсон је био спреман да на тај проглас и одговори. На захтев британске владе, преузео је на себе дужност да оповргне тврдње немачких интелектуалаца и да у сарадњи са великим бројем духовних предстојатеља

Парламенту предлог о сопственом примарном законодавству под називом *Мере*, на усвајање. Уп. Hein 2008, 42. Историчар Цереми Морис овај закон третира као најзначајнији, закон за Англиканску Цркву у XX веку, који је Парламент усвојио, и сумира његове ефекте у неколико ставки: потпуна интеграција лаика у два дома, заједно са свештенством и епископима у нови црквени сабор; извесна законодавна аутономија за Цркву; успостављање Парохијских црквених савета на локалном нивоу, који и данас чине темељ представничког система Англиканске Цркве. Уп. Morris 2016, 246.

¹⁵ Партија Велса (*Plaid Cymru*) покренула је 1925. године иницијативу да се Велс одвоји од остатка Велике Британије. Англиканска Црква у Велсу дуго је била црква владајуће елите. Дејвидсон је био против раздвајања од Велса, али је Парламент коначно гласао за то 1914. године, док је та одлука ступила на снагу 1922. године. Уп. Brown 2014, 81–83.

¹⁶ Уп. Bell 1937.

¹⁷ *An die Kulturwelt!*, односно *Manifest der 93*, потписао је и Адолф фон Харнак, водећи немачки лутерански теолог и историчар Цркве.

многих верских заједница, напише одговор, у коме би био представљен богословски став против ратних дејстава према сиромашним и малим народима. Архиепископ Дејвидсон је, према речима биографа Бела, у себи, интимно преживљавао ужасе рата, али није био рад да се упусти апсолутну антинемачку реторику.¹⁸ Наиме, никада архиепископ није непромишљено и експлицитно осуђивао немачку агресију, а камоли одобравао рат, иако су се тих година неки црквени великодостојници изјашњавали против Немачке и против агресије. Архиепископ је, чак, донирао материјалну помоћ фонду за помоћ Аустроугарима у Великој Британији (Van Emden 2013, 53).

Током ратног периода, Дејвидсон је критиковао употребу, како је сам сматрао, *неморалних метода уриличног рањивања*. Већину примедби изнео је лично у разговорима са британским политичким вођама. Архиепископ Рандал Дејвидсон је посебно протествовао против лажних информација објављених у вези са деловањем британске војске у току ратних сукоба. На пример, критиковао је вести да је дошло до употребе отровног гаса, затим да су у току казног бомбардовања Фрајбурга у априлу 1917. године гађани цивили, итд (Mews 2011, 233). Године 1916. архиепископ је боравио у осмодневној посети борбеним трупима на фронту у Француској. Док је рат увелико трајао, са друге стране, грађански сукоби у Ирској били су још једна ствар која је бринула архиепископа Рандала. Говорио је против смртне казне изречене сер Родеру Кејменту за његову улогу у *Васкршњем устанку* (Marshall 2015, 269).

Архиепископ Рандал Дејвидсон се током рата дистанцирао од идеалистичког пацифизма, јер је његов став о хришћанском идеализму био такав да мора да буде праћен политичким реализмом. Он је тврдио да уз молитву и сведочење, хришћани имају дужност да размишљају и да ће мир доћи када свој ум и срце предамо неким новим и храбрим решењима.¹⁹ Имајући ово уверење на уму, био је истакнути присталица формирања *Лије народа* (Marshall 2015, 269).

Добри односи Српске Православне и Англиканске Цркве успостављени су за време и после Првог светског рата када је Англиканска Црква гостољубиво примила дипломате, политичаре и православне богослове из Србије који су били смештени на колеџу код Оксфорда.²⁰ Англиканска Црква је тада чак и штампала књиге на српском

¹⁸ Уп. Bell 1937.

¹⁹ Чепмен овде наводи богословски однос Енглеза и Немаца (Chapman 2018, 27). У четвртом поглављу ове књиге (*The Church of England, Serbia and the Serbian Orthodox Church in the First World War*), Чепмен пише о односу Српске и Англиканске Цркве.

²⁰ Посебно видети веома значајне студије: Лубардић 2011, 75–197; Лубардић 2018, 32–60.

језику за потребе студената и српског клира у Енглеској. За добре односе две хришћанске Цркве посебно је заслужан Свети Владика Николај (Велимировић), са две мисије у Енглеској у време и после Првог светског рата. У првој мисији, остала је упамћена проповед коју је на Видовдан 1916. године, произнео у великој англиканској катедрали Светог Павла у Лондону.

Поред ових практичних момената, у богословском контексту, важно је истаћи да су вођене консултације између представника Српске Православне и Англиканске Цркве²¹ те да је постојала идеја да се ове две Цркве приближе. Посебно се у тим разговорима истицао Свети Николај (Велимировић), али и један од највећих богослова у Српској Православној Цркви, Свети Јустин (Поповић)²² који је, у својој докторској тези, хвалио антипапске и критичке ставове англиканских богослова, посебно Гледстона према реформама Првог Ватиканског концила.²³

У току Првог светског рата, архиепископ кентерберијски Рандал Дејвидсон добро је познавао прилике на балканском фронту. Много пута је хвалио српског војника и српски менталитет. У Енглеској је окупљао многе српске дипломате и интелектуалце и промовисао идеју *победе доброј над злим*. На пример, вечерао је са Николом Пашићем 1918. године, у Лондону, како би му српски државник предао Орден Светог Саве који је архиепископу Рандалу доделила Српска Православна Црква.²⁴

Српска делегација у саставу Свети Владика Николај (Велимировић)²⁵ и протођакон Љубисав Поповић неколико дана по доласку у Лондон, 13. децембар 1919. године, кренула је за Кентербери, где их је у вечерњим сатима, лично дочекао архиепископ Рандал Дејвидсон са својом супругом Едит (Чаировић, Тодоровић 2019, 232). Дочек је био незваничан, али врло срдчан. Сутрадан, у недељу, српска делегација је посетила кентерберијски Саборни храм. Како ђакон Поповић пише у свом *Дневнику*, на служби и свештеници и верници читају молитве тајно у себи, тако да је за време службе у храму гроб-

²¹ Опширније види у Radić 2015, 263–285.

²² Уп. Лубардић 2019, 29–52.

²³ Уп. Lubardić 2020, 42.

²⁴ “On October 12, 1918, the Archbishop dined as the guest of M. Paschitch, Prime Minister of Serbia, at Claridge’s Hotel. It was a dinner to a group of Anglican clergy, in recognition of the help given by the Church of England to the Serbian Church during the War. At the end of dinner, to the Archbishop’s infinite surprise, M. Paschitch rose by his side and publicly decorated the Archbishop with brooch of the 1st-class grade of the Serbian Order of St. Sava—all resplendent blue and white...” (Bell 1935b, 912).

²⁵ Да је Епископ Николај (Велимировић) био кључна фигура у односима Српске Православне и Англиканске Цркве слаже се и Марк Чепмен (Chapman 2022, 75–113).

на тишина. Српска делегација је присуствовала и другој служби, на којој су сви присутни певали унисоно. Био је ово дводневни боравак Епископа Николаја у Кентерберију, где је он дуго разговарао са архиепископом Дејвидсоном. После тих разговора, српска делегација се вратила у Лондон (Чаировић, Тодоровић 2019, 233).

Свети Владика Николај је, 2. јануара 1920. године, заједно са ђаконом Поповићем присуствовао и конференцији Свештеничког удружења у Лондону. Састанак је одржан у част Епископа Николаја, а дискутовало се о заједничким проблемима Српске и Англиканске Цркве и њиховог свештенства. Излагања српског епископа у току ове конференције пропраћена су бурним одобравањем од стране англиканског клира. У току ових разговора било је речи чак и о стапању Црква у једну хришћанску Цркву, као и о свим тешкоћама, које томе стоје на путу и о томе како би се могле уклонити.²⁶

Наведено је само неколико примера из друге деценије XX века, у којима се уочавају добри односи између Српске Православне и Англиканске Цркве, односно јерараха који су имали идеју да приближе, а можда и сједине, ове две хришћанске Цркве.

5. Ламбетске конференције (1908. и 1920.)

У јулу и августу 1908. архиепископ Дејвидсон је председавао петом Ламбетском конференцијом епископа из англиканске заједнице; на којој је био присутан 241 епископ из целог света (Bell 1935b, 558–560). Главне теме на конференцији биле су: односи вере и модерне мисли; однос Цркве према савременој хришћанској науци; снабдевање и образовање свештенства; опште образовање; мисије у Африци, Азији, САД и Аустралији; ревизија и обогаћивање *Служебника* и *Молићвеника*; питања брака и развода; организација Англиканске Цркве; и – тада актуелно – питање уједињења са другим хришћанским Црквама.²⁷

²⁶ О самој дипломатској мисији у Лондону 1919–1920, види у Чаировић, Тодоровић 2019, 241; види и реферат И. Чаировића са научног скупа *Српска Православна Црква: изазови и искушења кроз историју* (Бачка Паланка, 2022): „Мој џуџ у Енглеску: Дневник из Енглеске проте Љубисава Д. Поповића као историјски извор – допринос у опису односа Србије и Велике Британије после Првог светског рата“.

²⁷ Резолуције које су тих година настајале у окриљу Англиканске Цркве показале су вољу за уједињењем са хришћанским Црквама и заједницама, али и опрез у предузимању било каквих корака због конзервативаца који би могли да спрече коначно уједињење са Римокатоличком или Православном Црквом. Дакле, англикански епископи су се више бојали својих унутрашњих проблема, него представника других хришћанских Црква.

После Првог светског рата, на иницијативу и подстицај архиепископа Рандала одржана је и шеста Ламбетска конференција. У Ламбетској палати у јулу и августу 1920. године окупило се 252 епископа, који су потврдили четири основе доктрине англиканске заједнице, а затим су са, потврђене полазне тачке своје Цркве, развили главну иницијативу конференције: *Ајел свим хришћанским људима*, која је постала стожер црквене политике. Тако је Англиканска Црква почела да се креће ка уједињењу са другим хришћанским Црквама.²⁸ На конференцији је изгласано 80 резолуција, које су биле систематизоване по темама: хришћанство и међународни односи; уједињење хришћана; мисионарски проблеми; о саветодавним телима; статус жена на службама; о спиритизму, теозофији и хришћанским учењима; о моралу и брачној заједници; те на крају, друштвена и индустријска питања.²⁹

Једна од резолуција са конференције поздравиле су иницијативу и оснивање *Лије народа* као јединствени израз хришћанства у политици, затим је у једној од резолуција потврђена служба ђакониса, а следећа је прогласила брак нераскидивом и доживотном заједницом двоје супружника (мужа и жене), без прихватљивог основа за развод, осим у случају прељубе.³⁰ У јако тешком тренутку за хришћанску цивилизацију, после Првог светског рата, епископи Англиканске Цркве су на овој Ламбетској конференцији осудили контролу рађања, спиритизам и окултизам. На крају је одлучено да је теозофија озбиљна грешка и замка у коју хришћани никако не би смели да упадну, али је теозофима призната тежња ка реакцији против материјализма (Bell 1935б, 1006–1016).

6. Литургијске реформе у доба архиепископа Дејвидсона

Као што је речено, Рандал Дејвидсон је одувек желео да богослужење приближи савременом добу и човеку. Због тога је и тежио да буде пастир Цркве Христове. Дуги низ година трудио се да спозна потребе модерног човека и да их уподоби традиционалном англиканском катихизису и молитвословљима. Метју Гримли је описао проблем који је настао око измена и допуна *Молишвеника* (1927–28) који се већ вековима користи у англиканској заједници, те је нагласио да је овај случај

²⁸ Опширније види на интернет страници: Ламбетска конференција из 1920. године, архива резолуција усвојених на конференцијама: <https://www.anglicancommunion.org/media/127731/1920.pdf>, посећено 12.10.2022.

²⁹ Исто.

³⁰ Исто.

био уједно и последња велика парламентарна битка Цркве и државе у Великој Британији (Grimley 2010, 141–144). Архиепископ Рандал је – као и његов далеки претходник Томас Кранмер (1489–1556) – имао огромну веру да ће нови и реформисани *Служебник са молићвеником* постати делотворно средство за обнављање дисциплине унутар Цркве у тешком цивилизацијском тренутку између два светска рата. Такође, архиепископ је сматрао да ће осавремењени *Служебник са молићвеником* обогатити англиканске службе и учинити их лако доступним савременом човеку, те да нови молитвеник надилази онај, оригинални из XVI века који су саставили Томас Кранмер и његове колеге.

Евалуација новог *Служебника са молићвеником* трајала је од 1906. до 1927. године, када је он коначно и објављен (Joynson-Hicks 1928, 34). Црквени сабор је благословио овај текст, који је затим предат Парламенту на одобрење. Дом Лордова је усвојио текст *Служебника* неочекивано великом већином од 241 гласа (Bell 1935б, 1345). Међутим, тада је наступила расправа. Бел је описивао како је Вилијам Џојнсон-Хикс жестоко говорио у Парламенту тврдећи да је нови молитвеник отворио врата римској пракси и да неће помоћи обнови црквеног живота у Англиканској Цркви (Bell 1935б, 1345–1347). Са друге стране, архиепископ Рандал Дејвидсон је говорио да су они који заговарају повлачење текста *Служебника са молићвеником*, људи без знања и вере (Martell 1974, 218). Бел наглашава да је Џојнсон-Хиксов говор био успешан, те да је Дом на крају ипак одбио архиепископов предлог са 238 гласова за и 205 *проћив* (Bell 1935б, 1346). Посланик Остин Чемберлен, после овог парламентарног пораза, описао је архиепископа Дејвидсона као *пашетичну фићуру која после резултата гласања тихо одлази из Парламента* (Grimley 2010, 140).

Закључак

Рандал Дејвидсон је у мају 1928. године прогласио мировину, а званично се повукао са катедре кентерберијских архиепископа 12. новембра исте године. У црквеној служби провео је читав свој живот. За ђакона је рукоположен 1874, а затим је наредне године рукоположен за свештеника. Био је виндзорски старешина и капелан краљице Викторије (1883–1891), краљевски исповедник (*Clerk of the Closet*), затим је и хиротонисан 1891. године и постављен на катедру у Рочестеру (1891–1895), са које је услед нарушеног здравља премештен 1895. у Винчестер (1895–1903), где је провео период до избора за архиепископа кентерберијског 12. фебруара 1903. године. У Дому

Лордова је био врло активан у периоду од 1895, па све до свог умировљења, односно до упокојења.

У јуну 1928. Рандал Дејвидсон је објавио да се повлачи, да би коначно био умировљен 12. новембра исте године (Grimley 2010, 153). Његова служба кентерберијског архиепископа најдуже је трајала у периоду од XVI века наовамо. Он је био први архиепископ који је посетио САД, који је желео да се хришћанске Цркве сједине, а посебно је био први кентерберијски архиепископ који се својевољно повукао, а тај потез је изненадио и британског суверена, па је краљ именовао комисију од четири члана да разматра само прихватање Дејвидсонове формалне оставке. После његовог пензионисања добио је звање барона, *Дејвидсон од Ламбета*. У Дом лордова су га 14. новембра 1928. године као таквог и у сада саветодавној функцији представили лорд Харис и лорд Стамфордхам. Напустио је Ламбетску палату и преселио се у кућу у Чејн Воку у Челзију (Bell 1935b, 1365). Упокојио се у Господу, у осамдесет другој години живота, 25. маја 1930. године у Лондону.

Старешина вестминстерски је понудио да сахрана и чин опела буду служени у Вестминстерском храму, али је – већ за живота – Рандал Дејвидсон дао до знања и клиру и породици да је његова жеља да буде сахрањен у Кентерберију. Сахрањен је 30. маја у манастиру Кентерберијске катедрале. Његова удовица Едит се упокојила у јуну 1936. године и сахрањена је поред њега у Кентерберију (Bell 1935b, 1381).

Као јерарх Англиканске Цркве и првојерарх у Кентерберију, Рандал Дејвидсон је током службовања добио почаст и именовања: *Прелат Пега погвезице* (Prelate of the Order of the Garter, 1895–1903), чији је члан био и Павле Карађорђевић; *Вишез командант Краљевској Викторијанској рега* (Knight Commander of the Royal Victorian Order, 1902); *Тајни саветник државној савети Уједињеној Краљевства* (Privy Counsellor, 1903); *Вишез Великој крсти Краљевској Викторијанској рега* (Knight Grand Cross of the Royal Victorian Order, 1904); *Краљевски викторијански ланац* (Royal Victorian Chain, 1911); после Првог светског рата за заслуге *Велики крст Краљевској рега Сјасишља* (Grand Cross of the Royal Order of the Saviour, Грчка, 1918); *Белгијски велики орден* (Grand Cordon de l'Ordre de la Couronne, Белгија, 1919); *Орден Светиој Саве I сшешена* (Србија, 1919); и *Највеће признање града Лондона* (Freeman of the City of London, 1928).

Закључак биографа архиепископа Рандала, Џорџа Бела био је да је Дејвидсон неизмерно повећао утицај англиканске заједнице у хришћанском свету и видео је да Англиканска Црква почетком XX века има јаснији и истанчанији поглед на цео свет него што је има-

ла раније.³¹ После овог истраживања закључак је исти. Дејвидсоново достигнуће било је напредовање Англиканске Цркве и осигурање слободе мишљења у новом, постратном периоду у свету. У савременом тренутку задржао је хришћанску визију у британском друштву у време када су међународни и класни сукоби могли да збришу институционалну веру и Цркву у Великој Британији. Дејвидсонова велика вештина као првојерарха, била је да на сваком заседању – било да је то саборска, синодска, седница свештеничког удружења, или седница у Парламенту – он као председавајући обезбеђује потребну већину или чак једномислије поводом различитих тема. У безмало педесет година службовања у Цркви имао је највећи утицај, него било који други клирик, у Англиканској Цркви у XX веку.

* * *

Библиографија

Извори:

Bell, George. 1935a. *Randall Davidson: Archbishop of Canterbury*, Volume I. London: Oxford University Press.

Bell, George. 1935b. *Randall Davidson: Archbishop of Canterbury*, Volume II. London: Oxford University Press.

Литература:

Ламбетска конференција из 1920. године. Архива резолуција усвојених на конференцијама: <https://www.anglicancommunion.org/media/127731/1920.pdf>. Посећено 12.10.2022.

Лубардић, Богдан. 2011. „Јустин Поповић у Оксфорду: између романтизованих чињеница и чињенице романтизма.“ У *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати: зборник радова научној скупи*, Књ. 10, приредио Богољуб Шијаковић, 75–197. Београд: Православни богословски факултет.

³¹ Уп. Bell 1937.

- Лубардић, Богдан. 2018. „Српски теолози у Првом светском рату: оксфордски ђак Душан Трифуновић (1894–1921)“. *Symplexis: Archive for Serbian Culture and Humanities* 1: 32–60.
- Лубардић, Богдан. 2019. „Јустин Поповић и англикански теолози: критичке рефлексије о сложеном и слојевитом сусрету.“ У *Мисао и мисија Јустинова Попова*, ур. В. Цветковић и Б. Лубардић, 29–52. Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду — Православни богословски факултет Универзитета у Београду.
- Чаировић Ивица, Тодоровић Миломир. 2019. *Служење и сведочење притојереја Љубисава Д. Поповића (1881–1966)*. Каленић: Крагујевац.
- Barber, Melanie. 1999. “Randall Davidson: A Partial Retrospective.” In *From Cranmer to Davidson: A Church of England Miscellany*, edited by Stephen Taylor. Woodbridge: Boydell.
- Bell, George. 1937. “Davidson, Randall Thomas, Baron Davidson of Lambeth (1848–1930).” *Dictionary of National Biography*. London: Macmillan.
- Benson, A. C. 1900. *The Life of Edward White Benson, Sometime Archbishop of Canterbury*. Vol. I–II. London: Macmillan.
- Brown, Callum G. 2014. *Religion and Society in Twentieth-Century Britain*. London: Routledge.
- Carpenter, Edward. 1999. *Cantuar: The Archbishops in Their Office*. London: A. & C. Black.
- Chapman, Mark D. 2022. “From Kosovo to Oxford: Nikolaj Velimirović and the Serbian Orthodox Church in England, 1916–1919.” In *Serbia and the Church of England: The First World War and a New Ecumenism*, edited by Mark D. Chapman and Bogdan Lubardic, 75–113. London: Palgrave Macmillan.
- Chapman, Mark. 2018. *Theology at War and Peace: English Theology and Germany in the First World War*. London: Routledge.
- Cross, F. L., ed. 1957. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. London: Oxford U. P.
- Davidson, Randall; William Benham. 1891. *The Life of Archibald Campbell Tait*, Volume I–II. London: Macmillan.
- Grimley, Matthew. 2010. *Citizenship, Community and the Church of England*. Oxford: Oxford University Press.
- Grimley, Matthew. 2011. “Henson, Herbert Hensley (1863–1947), bishop of Durham.” *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press.
- Hein, D. 2008. *Geoffrey Fisher: Archbishop of Canterbury*. London: James Clarke & Co.

- Hughes, Michael. 2017. *Archbishop Randall Davidson*. London: Routledge.
- Hylson-Smith, Kenneth. 1993. *High Churchmanship in the Church of England, from the 16th century to the late 20th century*. Edinburgh: T & T Clark.
- Joynson-Hicks, William. 1928. *The Prayer Book Crisis*. London: Putnam.
- Lubardić, Bogdan. 2020. "St. Justin Popović: Critical Reception of British Theology, Philosophy and Science." *Bogoslovni vestnik* 80.
- Marotti, Arthur F. 2002. "John Donne's Conflicted Anti-Catholicism." *The Journal of English and Germanic Philology* 101, No. 3.
- Marshall, William M. 2015. "Davidson, Randall." In *Oxford Companion to British History*, edited by John Cannon. Oxford: Oxford University Press.
- Martell, J. D. 1974. *The Prayer Book Controversy 1927–28*. Durham: Durham University.
- Mews, Stuart. 2011. "Davidson, Randall Thomas, Baron Davidson of Lambeth (1848–1930), Archbishop of Canterbury." *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press.
- Morgan, Kenneth O. 2018. "George, David Lloyd, first Earl Lloyd-George of Dwyfor (1863–1945), prime minister." *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: Oxford University Press.
- Morris, J. N. 2016. *The High Church Revival in the Church of England*. Leiden and Boston: Brill.
- Radić, Radmila. 2015. "The Serbian Orthodox Church in the First World War." In *The Serbs and the First World War 1914–1918.*, edited by Dragoljub R. Živojinović, 263–285. Belgrade: Serbian Academy of Sciences and Arts.
- Roberts, Andrew. 1999. *Salisbury: Victorian Titan*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Rose, Kenneth. 2000. *King George V*. London: Phoenix.
- Van Emden, Richard. 2013. *Meeting the Enemy: The Human Face of the Great War*. London: A&C Black.

Примљено: 8. 12. 2022.
Одобрено: 12. 12. 2022.

RANDALL THOMAS DAVIDSON AS ARCHBISHOP OF CANTERBURY (1903–1928)

Deacon Ivica Čairović

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: The beginning of the 20th century was a very complex, even a turning point, for the whole world and for the Christian Church. In that period, the Anglican Church had several influential leaders who left an indelible mark on the history of the Christian Church and the international politics of the time. The First World War brought great problems to all Christians in Europe, and in that period the Archbishop of Canterbury, Randall Davidson was a key figure for the life of the Anglican Church. This work is divided into two segments: in the first, the biography of the archbishop will be presented; and in the second: his contribution in various fields (the relationship between the state and the Church, the renewal of church life and worship in the Anglican Church, his contribution during the Lambeth Conference, his role during and after the First World War). The aim of the article is to summarize the contribution of the Archbishop of Canterbury, Randall Davidson in the ecclesiastical, diplomatic and political fields, and a special sub-chapter will be devoted to the topic of relations between the Anglican and Serbian Orthodox Church.

Key words: Archbishop Randal Thomas Davidson, Anglican Church, First World War, Bishop Nicholai (Velimirovich).

АМАЛФИОН — БЕНЕДИКТИНСКИ МАНАСТИР НА СВЕТОЈ ГОРИ ОД X ДО XVIII ВЕКА

Презвитер Борис Фајфрић*
Епархија сремска,
Шид

Апстракт: На Светој Гори, изузев православних манастира, постојао је и латински Амалфион, у којем су живели бенедиктинци. У манастиру су важила Правила Светог Бенедикта и практикуван је латински обред. Манастир је зависио од латинске колоније у Цариграду, па ће несћанак латинске колоније утицати на судбину Амалфиона.

Кључне речи: Амалфион, бенедиктинци, Лав од Бевенџа, Хиландар, Свети Сава.

Увод

Света Гора је позната као истакнута монашка насеобина и по својеобразном уставу монашког живота, те особито по томе што је само мушкарцима допуштен улазак и боравак на овоме грчком полуострву. Данас велики број ходочасника разних националности одлази на Атон како би се поклонили тамошњим светињама. Како Свету Гору посећују ходочасници више националности, отуда се тамо подвизавају и монаси разних народности.¹ Иако су манастири већином грчки, постоје и руски, бугарски и српски, док је некада постојао и грузијски. Света Гора за православне

* fajfric.orthodox@gmail.com.

¹ Данас је познато да поред грчких манастира и монаха постоје српски, руски и бугарски. Манастир Ивиرون својевремено је био грузијски манастир, у којем су се подвизавали Грузијци. Иако нису поседовали своје манастире, на Светој Гори су се, такође, подвизавали Молдавци, Власи и Румуни. О другим нацијама на Светој Гори видети: Tamara Grdzeldze, "The Georgians on Mount Athos," у: *Mount Athos: Microcosm of the Christian East*, ed. Graham Speake – Metropolitan Kallistos Ware (Bern: Peter Lang, 2011), 29–44; Kyrill Pavlikianov, "The Bulgarians on Mount Athos," у: *Mount Athos: Microcosm of the Christian East*, ed. Graham Speake – Metropolitan Kallistos Ware (Bern: Peter Lang, 2011), 45–78; Constantin Coman, "Moldavians, Wallachians and Romanians on Mount Athos," у: *Mount Athos: Microcosm of the Christian East*, ed. Graham Speake – Metropolitan Kallistos Ware (Bern: Peter Lang, 2011), 113–136; Nicholas Fenell, "The Russians on Mount Athos," у: *Mount Athos: Microcosm of the Christian East*, ed. Graham Speake – Metropolitan Kallistos Ware (Bern: Peter Lang, 2011), 161–174.

Србе има посебан духовни значај због манастира Хиландара, који је основао Свети Сава са својим оцем Светим Симеоном. Неупоредиво мање је познато да је на Светој Гори некада постојао латински манастир, насељен бенедиктинским монасима, тзв. Амалфион или Амалфићански, као и да је Амалфион био међу првим основаним манастирима, уз Велику Лавру, Ватопед и Ивирион, те да су бенедиктинци сарађивали са оснивачем светогорског монаштва – Атанасијем Атонским, премда су пре њега монашки живот на Светој Гори успоставили Петар Атонски (идиоритмијски вид монаштва) и Јефтимије Солунски (општежитељни вид монаштва).²

1. Италијански град Амалфи

Када се говори о оснивању латинског манастира на Светој Гори, не може се заобићи место по којем је и добио име. Реч је о италијанском граду Амалфи, који је у X веку био грофовска република,³ познат по трговинским везама са оријенталним земљама, нарочито по увозу пурпурне обојене свиле из Византије.⁴ Вилијам Апуљски описује место Амалфи као многољудни град, богат сребром, златом и текстилом из оријенталних градова. Затим даје податак да је био познат по морепловству, што је учинило град богатим, јер су морепловци успоставили трговинске везе са Антиохијом, Александријом и другим источним градовима.⁵ Амалфи је, због својих трговинских веза, основао своје колоније на Истоку – у Александрији, Антиохији, Јерусалиму,⁶ Каиру и Константинопољу.⁷

² Небојша Карталија, „Света Гора као простор византијско–српско–руских духовних односа у периоду од XI до XV века“, у: *Византијско–словенска членија I*, ур. Драгиша Бојовић (Ниш: Центар за црквене студије, 2018), 191–192.

³ Aidan Keller, *Amalfion Western Rite Monastery of Mt. Athos* (Austin: St. Hilarion Press, 2002), 2.

⁴ Holger Klein, „Amalfi, Byzantium, and the Vexed Question of Artistic Influence,“ у: *Opus: Festschrift für Rainer Kahsnitz Herausgegeben von Wolfgang Augustyn*, Band I/III [*Zeitschrift des Deutschen Vereins für Kunstwissenschaft*, Band 69], Herausgegeben von Wolfgang Augustyn (Berlin: Deutscher Verein für Kunstwissenschaft, 2015), 131.

⁵ Guilielmi Apulliensis, *Rerum in Italia ac Regno Neapolitano Normanicarum V* (Rotomagi: Apud Martinum le Mesgissier & Thomam Mallard, 1582), 31–32.

⁶ У Јерусалиму су бенедиктинци из Амалфија у периоду 1020–1023. године обновили стари грчки манастир познат као Света Марија Латинска. Први додири Амалфија са Светом Земљом датирају још из 603. године, када је, по благослову папе Григорија I, монах Проб послат у Јерусалим да би обновио прихватилиште за западне ходочаснике. Прихватилиште је уништено током персијске најезде 614. године, а 800. године Карло Велики преговарао је са калифом Харуном ал Рашидом о његовој обнови, да би исто прерасло у манастир Свете Марије Латинске. Манастир је, за време ел Хакима, око 1010. године, уништен заједно са Храмом Васкрсења. После само десет година из Амалфија су дошли бенедиктинци ради обнове манастира. Keller, *Amalfion Western*, 2–3.

⁷ Klein, „Amalfi, Byzantium,“ 131.

Од судбоносне важности за манастир Амалфион била је колонија Амалфићана у Цариграду, основана 922. године.⁸ Спомиње је Никита Хонијат, који каже да се налазила близу мора и да су становници живели држећи се својих римских обичаја. Подразумева се да Амалфићани нису били једини Латини, јер их је било и из осталих градова.⁹ Поменута колонија налазила се на источној страни Босфора, поред манастира Светог Антонија. Амалфићани су поседовали два храма: Дјеве Марије и Светог Спаса, у којима је вршен латински обред. Они су такође од царске власти добили извесне привилегије, које су им омогућиле да се обогате.¹⁰ Њихово богатство је проузроковало завист код Грка, што је довело до два погрома – 1171. и 1182. године – када су многи Латини опљачкани и побијени.

У сваком случају, неоспорна је чињеница да је велики број Латина живео у византијској престоници, међу којима су били и становници града Амалфија, који су имали везе са оснивањем бенедиктинског манастира на Атосу.

2. Оснивање манастира

О оснивању Амалфиона постоје два хагиографска извора – грузијског и грчког порекла. Бенедиктински извори не спомињу манастир Амалфион, сем неког монаха Јована из Беневента, који је отишао у Јерусалим, затим на Синај, да би на крају завршио на Светој Гори. Такође се помиње и неки Гаврило, који је само живео на Атосу.¹¹

Постоје извесне сличности између два поменута извора, као што је долазак бенедиктинаца на Свету Гору. С обзиром да је грузијски извор старији, њему ће првом бити посвећена пажња. Но ипак, не треба заборавити да Плестед истиче да долазак бенедиктинаца из Амалфија, није био први контакт Свете Горе са Римском Црквом. Још је Петар Атонски, први подвижник на Атону, отпутовао за Рим ради монашког пострига, добивши га од папе. Ово се десило између 839. и 840. године, у току иконоборачке кризе, што је вероватно и био разлог његовог одласка у Рим, пошто је Запад остао веран поштовању икона.¹² Када је реч о години оснивања мана-

⁸ Klein, "Amalfi, Byzantium," 132.

⁹ Nicetas Choniates, *O City of Byzantium, Annals of Niketas Choniates*, trans. Harry J. Magoulas (Detroit: Wayne State University Press, 1984), 302.

¹⁰ Agostino Pertusi, "Monasteri e monaci italiani all' Athos nell' alto Medioevo," у: *Le Millénaire du Mont Athos: 963–1963: études et mélanges I*, ed. Olivier Rousseau (Venezia: Fondazione Giorgio Cini, 1963), 218; Keller, *Amalfion Western*, 2.

¹¹ Dom Leo Bonsall, "The Benedictine Monastery of Saint Mary on Mount Athos," <https://www.johnsanidopoulos.com/2018/03/the-benedictine-monastery-of-saint-mary.html>.

¹² Marcus Plested, "Latin Monasticism on Mount Athos," у: *Mount Athos: Microcosm of the Christian East*, ed. Graham Speake – Metropolitan Kallistos Ware (Bern: Peter Lang 2011), 99. О

стира, њу није могуће са прецизношћу утврдити, па се верује да је настао у периоду 980–1000, и да се у почетку звао Апотикон.¹³

Грузијски извор је заправо *Житије Јована и Евџимија*,¹⁴ оснивача грузијског светогорског манастира Ивилона. Главни акценат је стављен на њихов долазак и подвиг, али се у кратким цртама говори о њиховом сусрету са бенедиктинским монасима. Тако према житију, током Јовановог и Евџимијевог живота на Атону, на Свету Гору је из Рима дошао Лав или Лео, брат војводе од Беневента.¹⁵ С њим је дошло и његових шест ученика, који су од светогорских монаха примљени срдечно. Њиховом доласку су се особито обрадовали грузијски монаси, па су им рекли: „*Ми смо сѣранци — и ти си сѣранец*“.¹⁶ Они су привремено живели заједно са грузијским монасима у Великој Лаври.¹⁷ За долазак Лава чули су многи Латини из Цариграда, па су неки одлучили да се населе на Светој Гори и да приме монашки постриг лично од њега. Тада је купљено земљиште, које су платили Латини — Амалфићани из Константинопоља, на којем је саграђен бенедиктински манастир, у којем су важила *Правила Светиої Бенедикта*.¹⁷

Према *Житију Светиої АѠанасија АѠонскої*, нема неких посредних додира са бенедиктинцима, као што је описано у грузијском извору. У једном делу се каже да су код Атанасија, по оснивању монашког живота на Атосу, дошли монаси из различитих области, као што су Рим, Ка-

животу овог светогорског пустињака писао је Григорије Палама, који је и говорио о његовом одласку у Рим. Наиме, он је имао жељу да се посвети Богу, па је зато напустио Атину и упутио се за Свету Гору, али није примио монашки постриг. Током најезде Арапа, прикључио се рату, у којем је био заробљен. Тада се у тамници молио Богу, обећавајући да ће, уколико буде ослобођен, свој живот у потпуности посветити Богу. У сну му се јавио Свети Никола, а нешто касније и Симеон Богопримац, који су га ослободили тамнице. По ослобођењу, упутио се у Рим код папе, који га је постригао у монашки чин. О животу Петра Атонског видети: Григорије Палама, *СѠо ѡдесетї ѡлава. Аскеїски сѠиси. Молїтве*, прев. С Јакшић (Нови Сад: Беседа, 2015), 201–242.

¹³ M. Merlini, “Founding a Latin Monastery on Mount Athos: The Challenge of Apothikon, Later Amalfion,” у: *АѠон и славянскїи мир (сборник 1)*, сост. Ж. Л. Левшина (Святая Гора АѠон: Издание Русского Свято – Пантелеимонова монастыря на АѠоне, 2014), 5.

¹⁴ Обојица су били племенитог рода из Грузије. Јован је био отац Јевџимија, који је био талац у Византији, па га је отац спасио и одвео на Атос. Јован је заправо главна личност и оснивач манастира Ивилон. Да би прикрио своје племенито порекло, отишао је на Свету Гору у Велику Лавру, како би био под духовним руководством Атанасија Атонског. Због њега су се многи Грузијци повели његовим примером и одлучили да свој живот проведу на Светој Гори. Због своје бројности, основали су неколико келија и цркву Светог јеванђелисте Јована Богослова. Манастир је изграђен касније, тако што је Јован купио имање добивши од ромејског цара хрисовуљу. Јован је био први игуман Ивилона, а по смрти га је наследио његов син Јевџимије. Видети о томе детаљније: Martin – Hisard Bernadette, “La Vie de Jean et Euthyme et le statut du monastère des Ibères sur l’Athos,” *Revue des études byzantines*, no. 49 (1991): 67–142. Текст житија почиње од 84. стране.

¹⁵ Реч је о Пандулфу I Гвозденоглавом, принцу Беневента и Капуе.

¹⁶ Bonsall, “The Benedictine Monastery.”

¹⁷ Bernadette, “La Vie de Jean et Euthyme,” 109–110.

лабрија, Италија, Иберија, Јерменија и на крају Амалфи, и да су били из различитог друштвеног staleжа.¹⁸ Као што се из приложеног може видети, Амалфићани нису били једини Латини који су боравили на Светој Гори, него је било и монаха из других западних градова. На другом месту се каже да су код Атанасија дошли неки старци Амалфићани са Свете Горе.¹⁹ Овде се вероватно мисли на Лава и његове ученике.

У сваком случају, манастир Амалфион је био међу првим манастирима на Светој Гори, у равни са Великом Лавром, Ватопедом и Ивирином. Такође, оснивач Лав се лично познавао са Атанасијем Атонским, те с обзиром да је било речи о човеку који је потицао из племићке и богате породице, логично је да је имао финансијску помоћ из родног града Амалфија и колоније у Цариграду.

Следствено томе, није могуће са извесношћу претпоставити који је био тачно разлог оснивања једног латинског манастира на Светој Гори, с обзиром на то да су светогорски манастири већински били источни. Међутим, сходно приложеним изворима, могуће је претпоставити да је разлог за оснивање таквог манастира било вођење подвижничког живота, посвећеног Христу. Разлог одабира баш Атоса не треба да чуди, с обзиром на то да је Атос био веома познат по монашком животу. Ипак, поједини историчари виде у томе и дубље разлоге, са примесама политике. Тако Мерлини тврди да је, према казивањима појединих монаха, манастир основан на подстицај папе Инокетније III, како би латинизовао Свету Гору и ставио је под власт Рима.²⁰ Ово би можда могло да се узме у разматрање, али под условом да је манастир саграђен у периоду његовог понтификата (1198–1216).²¹ Надаље, он тврди да су, исто тако, војводства Амалфија желела да преко манастира успоставе своје колоније на Истоку, као и да папе прошире своју власт. У остварењу таквих планова би им помогли бенедиктинци, јер су имали добре везе са Источном Црквом, у чему је главну улогу имао Монте Касино, при чему се не искључује идентична улога у

¹⁸ Атанасије, „Приповест о животу, расуђивању, примени икономије и чудесима Светог Оца нашег Атанасија Атонског“ (прев. Марина Вељковић), у *Свети Атанасије Атонски: живије и чуда*, прир. Мирјана Живојиновић. (Краљево: Манастир Жича, 2012), 132.

¹⁹ Атанасије, „Приповест“, 143–144.

²⁰ Marco Merlini, „Apothikon – Amalfion, il Monastero Benedettino del Monte Athos che dal X al XIII secolo cercò di avvicinare le Chiese cristiane traducendo in latino testi agiografici greci,“ *Rassegna del Centro di Cultura e Storia Amalfitana*, no. 45/46 (2013): 34.

²¹ За папу Инокентија III се не може порећи да је био амбициозан у погледу светске и духовне доминације Западне Цркве. Још по преузимању Петрове столице, наговестио је своју мисију која ће ићи у правцу ширења духовне власти Рима. Он се позвао на речи Исусове упућене Петру, о вођењу Његових оваца на пашу, тумачећи их у смислу да је Господ мислио на бригу за целокупан свет. Није се устручавао да примени било какве методе у постизању својих циљева, преко смена, недозвољених радњи, сукоба са властима, као и ратова – поменимо Четврти крсташки рат и рат против катара и албинжана. Видети: Petar Leposavić, *Papstvo* (Београд: IGAM, 2005), 196–199.

вези са тим витешког реда хоспиталаца. С друге стране, Мерлини тврди да је Атанасије Атонски био веома заинтересован за *Правила Светиої Бенедикта*,²² па чак и да их је користио током писања свог устава.²³ Овакву мисао не можемо искључити, али је опет мање вероватно да је био под снажним утицајем западног монаштва, пошто је источно било много утицајније.

Један од разлога оснивања Амалфиона је врло вероватно било успостављање бољих спољних и трговинских веза са Византијом и осталим оријенталним земљама. Односи Лангобардије и РOMEјског царства су били променљиви, те је било неопходно да они некако буду уравнотежени, при чему је Лав био један од посредника у тој мисији.²⁴ Ово су све наравно само становишта, која могу бити узета у разматрања. Међутим, с обзиром да не постоје извори који би тако нешто и потврдили, за сада можемо само да их сврстамо у категорију претпоставки.

О потоњој историји манастира, подаци су оскудни. Извесно је да је први игуман манастира био његов оснивач Лав, док га је наследио његов ученик Јован.²⁵ Према једном акту манастира Ивирон, у вези са неким поклоном од Велике Лавре из 984. године, Јован се помиње само као монах,²⁶ као и неки Арсеније, син Лупа,²⁷ који је вероватно био трећи сапутник. Акт не спомиње нигде Лава, што значи да он није био сабрат Ивирона, него је био у своме манастиру Амалфион. Такав став потврђује каснији акт прота Томе из 985. године, где се овај пут Јован наводи као монах Апотикона, у складу са првобитним називом латинског манастира, док је Арсеније и даље сабрат грузијског.²⁸ Засигурно се зна да је Јован био игуман манастира у периоду 991–1018, као и имена његова два наследника: Беноа (1081) и Битон (1087–1108?). Постојао је и трећи, али му се не зна име, сем да је био игуман 1164. године.²⁹

Манастир је имао своје поседе, попут имања код реке Стримон у Македонији. Монаси су се бавили и превозињем појединих дела са грчког на латински, али су у већини случајева финансијски зависили од амалфићан-

²² Merlini, "Apothikon – Amalfion," 35–40.

²³ Plested, "Latin Monasticism," 99.

²⁴ Marco Merlini, "When the Byzantine Mount Athos also prayed in Latin," у: *Medieval Changing Landscape. Settlements, Monasteries and Fortifications*, ed. Ioan Marian Țiplic – Maria Crîngaci Țiplic (Sibiu: Astra Museum, 2016), 194–196.

²⁵ Keller, *Amalfion Western*, 8.

²⁶ „† Ego Ioh(anne)s monachus testis su(m).“ Paul Lemerle, ed., *Archives de l'Athos XIV. Actes D'Iviron I* (Paris: P. Lethielleux, 1985), 140.

²⁷ „† Ego Arsenios filio d(o)m(in)o Lupo indignus monachus testis sum †.“ Lemerle, *Archives de l'Athos XIV. Actes D'Iviron I*, 140.

²⁸ Lemerle, *Archives de l'Athos XIV. Actes D'Iviron I*, 151.

²⁹ Paul Lemerle, "Les Archives du Monastere des Amalfitains au Mont Athos," *Epeteris Hetaireias Byzantinon Spoudon*, no. 23 (1953): 555.

ске колоније у Константинопољу.³⁰ У време владавине византијског цара Константина IX Мономаха (1042–1055), дошло је до извесних санкција према светогорским манастирима, која су се односиле највише на трговину, посебно вином, те је многима било забрањено да поседују велике чамце, сем оних којима је цар допустио, као што је Ватопед.³¹ И Амалфион је такође био ослобођен санкција, при чему је овом манастиру било допуштено да поседује велики чамац ради снабдевања основним стварима из Константинопоља, с тим што му је строго било забрањено да га користи у комерцијалне сврхе.³² Ово је уједно била и потврда да је манастир зависио од латинских колонија у Константинопољу, као и да је имао особити статус на Светој Гори, потврђен од цара. За време цара Алексија I Комнина (1081–1118) тај статус ће бити озваничен царском хрисовуљом из 1081. године,³³ којом се манастир проглашава царским и тиме постаје независан од Кареје, али не и од цара. Исту привилегију ће добити и манастир Хиландар.

3. Веза Хиландара и Амалфиона

Везе између српског и латинског манастира биле су врло вероватно посредне. До сада нису пронађене било какве потврде у изворима о некаквој директној сарадњи, нити о могућим несугласицама. Оно што се засигурно зна и за шта постоји писана потврда, јесте стицање статуса Хиландара као царског манастира, по примеру Амалфиона. Иначе, српски манастир Хиландар се у почетку налазио под управом Ватопеда. Према акту из 1198. године од прота Свете Горе Герасима, Сава је поднео молбу византијском цару Алексију III Анђелу (1195–1203), у којој моли да манастир Хиландар добије статус царског манастира, наводећи пример Амалфиона и Ивилона.³⁴ Очигледно је да је Сава био упознат са латинским манастиром, то јест да су у њему били бенедиктинци, где су важила *Правила Светиої Бенедиктиа*, потом, да се тамо врши латински обред, те да је манастир пре свега био независан од Кареје, а што је желео и за свој манастир, у чему је коначно и успео. Цар је исте године услишио молбу, тј. послао хрисовуљу којом се Хиландар проглашава царским и тако прибројава Амалфиону и Ивилову. Интересанто је да Герасим у своме акту

³⁰ Merlini, "Apothikon – Amalfion," 46; Plested, "Latin Monasticism," 103–104.

³¹ Plested, "Latin Monasticism," 103.

³² Constantine IX, "Typikon of Emperor Constantine IX Monomachos," trans. Timothy Miller, y: *Byzantine Monastic Foundation Documents I*, ed. John Thomas and Angela Constantinides Hero (Washington D. C: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2000), 287.

³³ Paul Lemerle, ed., *Archives de l'Athos V. Actes de Lavra* (Paris: P. Lethielleux, 1970), 239–240.

³⁴ Paul Lemerle, ed., *Archives de l'Athos V. Actes de Chilandar I* (Paris: P. Lethielleux 1998), 102–103.

не спомиње Симеона, док то није случај код цара Алексија, наговештавајући да је реч о српском жупану Стефану Немањи.³⁵

Према српским изворима – дела Светог Саве, Стефана Првовенчаног, Доментијана и Теодосија – нема помена о Амалфиону и Ивируну, нити да је Хиландар добио статус према њиховом примеру. Када Свети Сава пише о животу свог оца и о подизању српског манастира, он не спомиње ова два манастира, него у кратким цртама пише да је добио од цара Алексија пуно место за манастир.³⁶ Ни у Хиландарском типик у нема помена о томе, али се наглашава да је манастир ослобођен од свих власти.³⁷ Стефан Првовенчани такође говори само о подизању манастира, без икаквог наговештаја да је статус добио на примеру латинског и грузијског манастира.³⁸

Код Доментијана и Теодосија постоје опширнији подаци о подизању манастира, за разлику од дела Светог Саве и Стефана Првовенчаног, што не треба да чуди, јер су њихова дела посвећена животу њиховог оца. Ипак, ни код ова два хагиографа нема икаквог наговештаја да је Хиландар по узору на Амалфион и Ивирон добио статус царског манастира. Доментијан пише да је Симеон послао Саву код цара да замоли за стицање вишег статуса, што му он и одобрава, наговештавајући да је српски манастир прибројан у царске манастире, али не наводи о којим манастирима је реч.³⁹ С друге стране, Теодосије спомиње да је игуман Ватопеда био против њихове намере да се оснује српски манастир, те због тога Сава одлази у Кареју и обраћа се проту за помоћ, без навођења његовог имена, тј. без помена да је реч о Герасиму. Наравно, подразумева се да је прот са тим био сагласан и по завршетку изградње Хиландара они и добијају од цара Алексија хрисовуљу да манастир постаје царски. Теодосије објашњава шта се под тиме подразумева – независност од било које власти, сем царске,⁴⁰ али не наводи да су им за пример послужили Амалфион и Ивирон.

Као што се може приметити, ниједан од наведених извора не спомиње латински манастир. Како је већ речено, такви наводи Светог Саве и Стефана Првовенчаног се не могу очекивати, док је *Хиландарски*

³⁵ Lemerle, *Archives de l'Athos V. Actes de Chilandar I*, 107–117.

³⁶ Свети Сава, „Житије Светога Симеона Немање“, у: Свети Сава, *Сабрани списи*, прир. Димитрије Богдановић (Београд: Просвета – Српска књижевна задруга, 1986), 108–109.

³⁷ Свети Сава, „Хиландарски типик“, у: Свети Сава, *Сабрани списи*, прир. Димитрије Богдановић (Београд: Просвета – Српска књижевна задруга, 1986), 47–48; 61–62.

³⁸ Стефан Првовенчани, „Живот светог Симеона“, у: Стефан Првовенчани, *Сабрани списи*, прир. Љиљана Јухас – Георгиевска (Београд: Просвета – Српска књижевна задруга, 1988), 79–82.

³⁹ Доментијан, „Живот Светог Саве“, у: Доментијан, *Живот Светог Саве и Живот Светог Симеона*, прир. Радмила Маринковић (Београд: Просвета – Српска књижевна задруга, 1988), 92–93.

⁴⁰ Теодосије, „Житије Светог Саве“, у: Теодосије, *Житија*, прир. Димитрије Богдановић (Београд: Просвета – Српска књижевна задруга 1988), 138–141.

шийик заправо скуп монашких правила. Постоје сличности код Доментијана и Теодосија, с тим да су се они највише усредсредили на похвале Светом Сави. Оно што можемо закључити јесте да је Доментијан једини који у неку руку наговештава да Хиландар припада групи у којој се налазе Амалфион и Ивирон, али ништа више од тога.

Следећа веза са латинским манастиром припада периоду када је Амалфион увелико био напуштен и оптерећен проблемима. Око 1287. године упућена је молба Великој Лаври — да преузме на себе дужност у обнови латинског манастира, што Велика Лавра прихвата. Као потписници документа спомињу се Јаков игуман Лавре, јеромонах Симеон из Хиландара и игуман истог манастира Стефан.⁴¹ Они нису имали никаквог удела у самом раду манастира, него су више били само сведоци преноса управе на Лавру.

У време владавине цара Душана, када се под његовом влашћу налазила Света Гора, манастир Хиландар је накратко управљао Амалфионом. И тада је Амалфион био запуштен и разрушен. Међутим, Хиландарци нису дуго држали Амалфион под својом управом, јер нису могли или нису желели да се о њему старају, па стога преузимају манастир Светог Павла, док се бенедиктински манастир поново вратио под власт Лавре.⁴²

4. Пропаст и гашење манастира

Коначна судбина Амалфиона остала је под велом мистерије. До данас се не зна када је манастир званично угашен, већ се нижу различите претпоставке. Тако Мерлини набраја све могуће чиниоце затварања манастира – Велики раскол 1054. године, латинско освајање Цариграда 1204, пљачкашки поход Пизанаца 1137. године, привремено затварање манастира по наређењу Манојла I Комнина (1143–1180) 1147. године, експанзију просјачких редова и све веће тензије између Рима и Константинопоља, особито у време Андроника II Палеолога (1282–1328). Интересантно је што није познато да су литургијски и богословски проблем били фактор који је утицао на лоше односе.⁴³ Манастир је опљачкан 1130. године,⁴⁴ али по свему судећи то није нешто значајно утицало на даљи живот манастира, с обзиром да је Свети Сава 1198. године тражио статус Хиландара по угледу на Амалфион, што значи да је исти тада још увек био активан. Свакако, поменуте чињенице не би требало искључити као могуће узроке прекида живота у амалфићанском манастиру.

⁴¹ Lemerle, "Les Archives," 558–559.

⁴² Порфириј Успенский, *Второе путешествие по Святой Горѣ Аѳонской архимандрита, нынѣ Епископа, Порфирія Успенскаго въ годы 1858, 1859 и 1861, и описаніе скитовъ Аѳонскихъ* (Москва: Востокъ христіанскій, 1880), 377–378.

⁴³ Merlini, "Apothikon – Amalfion," 38–39.

⁴⁴ Plested, "Latin Monasticism," 105–106.

Оно што је у великој мери утицало на егзистенцију Амалфиона вероватно су финансијски разлози, прецизније речено веза са колонијом Латина у Константинопољу. Акт Константина IX Мономаха којим се дозвољава Амалфиону да поседује чамац за снабдевање из Цариграда, доказ је да је његова егзистенција зависила од латинских становника у престоници и да би прекид ове везе могао да угрози живот манастира. Амалфиону је припадала и област у Принариону.⁴⁵ Неизвесно је шта је угрозило везу светогорских бенедиктинаца са Цариградом, али постоје претпоставке да је то могао бити покољ латинског становништва 1182. године. Због унутрашњег политичког превирања, међу Грцима је настала нетрпељивост и мржња према Латинима.⁴⁶ Упућене су им претње, због чега су поједине породице напустиле престоницу, док је оне којима је бег био онемогућен задесила смрт. Византијска војска је ушла у латинску четврт и извршила масакр над њима. Они који су се супротставили били су убијени, а њихови домови заједно са њиховим породицама спаљени. Ни латинске цркве и реликвије нису биле поштеђене испољене бездушности, па су латински свештеници и монаси били подвргнути мучењу. Папином изасланику Јовану одсечена је глава и везана за псећи реп. Ни према болеснима и мртвима није било обзира. Тела умрлих су ископали и вукли улицама Цариграда, док су болесне у болници Светог Јована побили.⁴⁷

Након оваквог незапамћеног злочина, мали број Латина желео је да настави свој живот у Константинопољу. Вероватно су се монаси Амалфиона плашили да дођу у Цариград, с обзиром на то да су се Цариграђани и према свештеним лицима односили немилосрдно. У сваком случају, овим немилим догађајем било је отежано издржавање амалфићанских монаха, јер латинске четврти више није било, а ако је и даље постојала, више није била многољудна и богата, што је утицало на даљу судбину манастира. Чак ни после 1204. године стање се није поправило, јер је 1287. бенедиктински манастир стављен под управу Велике Лавре и тиме званично престао да постоји. Према локалном предању, сви монаси су напустили манастир.⁴⁸ По преузимању управе над Амалфионом, Лавра је добила њихов рудник, што су потврдили тадашњи цариградски патријарх Григорије II Кипарски и и цар Андроник II Палеолог.⁴⁹

Тешко је установити када су се тачно јавили проблеми за живот манастира, али према неким подацима, они су почели 1018. године. Тада

⁴⁵ Lemerle, *Archives de l'Athos V. Actes de Lavra*, 239–240; Lemerle, "Les Archives," 552.

⁴⁶ Master Walter, *De Nugis Curialium (courtier's Trifles)*, trans. Frederick Tupper and Marbury Bladen Ogle, (London: Chatto & Windus, 1924), 109.

⁴⁷ William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea II*, trans. Emilly Atwater Babcock and A. C. Krey (New York: Morningside Heights, 1943), 464–465.

⁴⁸ Bonsall, "The Benedictine Monastery."

⁴⁹ Lemerle, "Les Archives," 561–562.

су се монаси Амалфиона жалили на суседна два манастира – Лавру и Каракал – због незаконитог уласка у њихов посед, а ова жалба била је усвојена.⁵⁰ Борба око отимања земље бенедиктинског манастира између Лавре и Каракала се наставила, бар према два документа из 1502. и 1762. године. Овај пут су се братства поменутих манастира међусобно сукобила, пошто је Амалфион већ дуго година био у рушевинама и под управом Лавре. Наиме, према поменутим документима, монаси Каракала оптужили су своју сабраћу из Лавре да су незаконито секли дрва код напуштене келије Амалфиона, сматрајући да тај део земљишта припада њима. Због овога је сазван сабор како би се проблем решио, али је спор решен у корист Лавре. Конфликт је поново био у фокусу у јулу 1762. године, али овај пут око територије Провата, која је некада припадала Амалфиону. У овај спор се укључио и цариградски патријарх Јоаникије III, који је пресудио у корист Лавре.⁵¹

Као што се може видети из приложеног, манастир Амалфион је услед различитих догађаја везаних за Цариград који су утицали на Свету Гору и допринели да манастир постепено слаби, на крају угашен и са свим поседима стављен под власништво Лавре. Интересантно је да није било намере о његовој обнови, мада постоји претпоставка да је влашки војвода Петар Рареш у периоду 1534–1535. године имао жељу да га васпостави.⁵² Све већи сукоби Рима и Цариграда, који су се посебно развили током Четвртог крсташког рата, као и Лионска и Флорентинска унија, допринели су да Амалфион у потпуности запусте.

Закључак

На Светој Гори, својеврсној монашкој насеобини већег броја православних манастира, претежно грчких, али и манастира других православних народа – српског, руског и бугарског, некада и грузијског – постојао је и латински манастир Амалфион, са бенедиктинским монасима, који су се држали правила свога оснивача – Светог Бенедикта. Оснивач овога манастира је био Лав од Беневента, племићке крви, који је познавао Атанасија Атонског. Амалфион је припадао групи првих светогорских манастира, у коју спадају Велика Лавра, Ватопед и Ивиرون. Такође је проглашен и царским манастиром, под чиме се подразумевало да је одговарао само цару. На његовом примеру, као и по узору на грузијски Ивиرون, Свети Сава је 1198. године издејствовао идентичан статус за Хиландар, што би могло значити да је овај светитељ српскога рода био упознат са постојањем латинског манастира. Иа-

⁵⁰ Lemerle, "Les Archives," 551–552.

⁵¹ Lemerle, "Les Archives," 562–566.

⁵² Plested, "Latin Monasticism," 101.

ко је поседовао иметак, углавном је зависио од латинске колоније у Цариграду, чије је нестајање утицало и на затварање бенедиктинског манастира. Када је коначно угашен, све поседе преузео је манастир Велика Лавра. Временом је Амалфион у потпуности нестао, да би од њега преостала само кула.

* * *

Библиографија

Извори:

Атанасије. „Приповест о животу, расуђивању, примени икономије и чудесима Светог Оца нашег Атанасија Атонског“. Превела Марина Вељковић. У *Свети Атанасије Атонски: увод – житије – коментари*, приредила Мирјана Живојиновић, 39–194. Краљево: Манастир Жича, 2012.

Доментијан. „Живот Светог Саве“. У Доментијан, *Животи Светиої Саве и Животи Светиої Симеона*, приредила Радмила Маринковић, 55–233. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга, 1988.

Палама, Григорије. *Схо ђедесети ѿлава. Аскейски сѣиси. Молишве*. Превео С. Јакшић. Нови Сад: Беседа, 2015.

Првовенчани, Стефан. „Живот светог Симеона“. У Стефан Првовенчани, *Сабрани сѣиси*, приредила Љиљана Јухас – Георгиевска, 61–102. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга, 1988.

Сава, Свети. „Житије Светога Симеона Немање“. У Свети Сава, *Сабрани сѣиси*, приредио Димитрије Богдановић, 95–120. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга, 1986.

Сава, Свети. „Хиландарски типик“. У Свети Сава, *Сабрани сѣиси*, приредио Димитрије Богдановић, 41–86. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга, 1986.

Теодосије. „Житије Светог Саве“. У Теодосије, *Житија*, приредио Димитрије Богдановић, 99–262. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга, 1988.

Успенский, Порфирий. *Второе путешествие по Святой Горѣ Аѡонской архимандрита, нынѣ Епископа, Порфирія Успенскаго въ годы 1858, 1859 и 1861, и описаніе скитовъ Аѡонскихъ*. Москва: Востокъ христіанскій, 1880.

Apulliensis, Guilielmi. *Rerum in Italia ac Regno Neapolitano Normanicarum V*. Rothomagi: Apud Martinum le Mesgissier & Thomam Mallard, 1582.

Bernadette, Martin – Hisard. “La Vie de Jean et Euthyme et le statut du monastère des Ibères sur l’Athos.” *Revue des études byzantines*, no. 49 (1991): 67–142.

Choniates, Nicetas. *O City of Byzantium, Annals of Niketas Choniates*. Translated by Harry J. Magoulas. Detroit: Wayne State University Press, 1984.

- Constantine IX. "Typikon of Emperor Constantine IX Monomachos." Translated by Timothy Miller. In *Byzantine Monastic Foundation Documents I*, edited by John Thomas and Angela Constantinides Hero, 281–294. Washington D. C: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2000.
- Lemerle, Paul, ed. *Archives de l'Athos V. Actes de Lavra*. Paris: P. Lethielleux, 1970.
- Lemerle, Paul, ed. *Archives de l'Athos XIV. Actes D'Iviron I*. Paris: P. Lethielleux, 1985.
- Lemerle, Paul, ed. *Archives de l'Athos V. Actes de Chilandar I*. Paris: P. Lethielleux, 1998.
- Lemerle, Paul. "Les Archives du Monastere des Amalfitains au Mont Athos." *Epete-ris Hetaireias Byzantinon Spoudon*, no. 23 (1953): 548–566.
- Walter, Master. *Book De Nugis Curialium (Courtier's Trifles)*. Translated by Frederick Tupper and Marbury Bladen Ogle. London: Chatto & Windus, 1924.
- William of Tyre. *A History of Deeds Done Beyond the Sea II*. Translated by Emily Atwater Babcock and A. C. Krey. New York: Morningside Heights, 1943.

Литература:

- Карталија, Небојша. „Света Гора као простор византијско–српско–руских духовних односа у периоду од XI до XV века“. У *Византијско–словенска чињенија I*, ур. Драгиша Бојовић, 191–208. Ниш: Центар за црквене студије, 2018.
- Bonsall, Dom Leo. *The Benedictine Monastery of Saint Mary on Mount Athos*. <https://www.johnsanidopoulos.com/2018/03/the-benedictine-monastery-of-saint-mary.html>.
- Coman, Constantin. "Moldavians, Wallachians and Romanians on Mount Athos." In *Mount Athos: Microcosm of the Christian East*, edited by Graham Speake and Metropolitan Kallistos Ware, 113–136. Bern: Peter Lang, 2011.
- Fenell, Nicholas. "The Russians on Mount Athos Nicholas." In *Mount Athos: Microcosm of the Christian East*, edited by Graham Speake and Metropolitan Kallistos Ware, 161–174. Bern: Peter Lang, 2011.
- Grdzeldze, Tamara. "The Georgians on Mount Athos." In *Mount Athos: Microcosm of the Christian East*, edited by Graham Speake and Metropolitan Kallistos Ware, 29–44. Bern: Peter Lang, 2011.
- Keller, Aidan. *Amalfion Western Rite Monastery of Mt. Athos*. Austin: St. Hilarion Press, 2002.
- Klein, Holger. "Amalfi, Byzantium, and the Vexed Question of Artistic Influence." In *Opus: Festschrift für Rainer Kahsnitz Herausgegeben von Wolfgang Augustyn*, Band I/III [*Zeitschrift des Deutschen Vereins für Kunstwissenschaft*, Band 69], Herausgegeben von Wolfgang Augustyn, 130–156. Berlin: Deutscher Verein für Kunstwissenschaft, 2015.
- Leposavić, Petar. *Papstvo*. Beograd: IGAM, 2005.
- Merlini, Marco. "Apothikon – Amalfion, il Monastero Benedettino del Monte Athos che dal X al XIII secolo cercò di avvicinare le Chiese cristiane traducendo in latino testi agiografici greci." *Rassegna del Centro di Cultura e Storia Amalfitana*, no. 45/46 (2013): 33–70.

- Merlini, Marco. "When the Byzantine Mount Athos also prayed in Latin." In *Medieval Changing Landscape. Settlements, Monasteries and Fortifications*, edited by Ioan Marian Țiplic and Maria Crîngaci Țiplic, 191–226. Sibiu: Astra Museum, 2016.
- Merlini, Marco. „Founding a Latin Monastery on Mount Athos: The Challenge of Apothikon, Later Amalfion“. У: *Афон и славјанскиј мир (сборник 1)*, составила Ж. Л. Левшина, 5–11. Свјата Гора Афон: Издание Русског Свјато–Пантелеимонова манастира на Афоне, 2014.
- Pavlikianov, Kyrill. "The Bulgarians on Mount Athos Speake." In *У Mount Athos: Microcosm of the Christian East*, edited by Graham Speake and Metropolitan Kallistos Ware, 45–78. Bern: Peter Lang, 2011.
- Pertusi, Agostino. „Monasteri e monaci italiani all' Athos nell' alto Medioevo“. У: *Le Millénaire du Mont Athos: 963–1963: études et mélanges I*, ed. Olivier Rousseau, 217–252. Éditions de Chevetogne. Venezia: Fondazione Giorgio Cini, 1963.
- Plested, Marcus. „Latin Monasticism on Mount Athos." In *Mount Athos: Microcosm of the Christian East*, edited by Graham Speake and Metropolitan Kallistos Ware, 97–112. Bern: Peter Lang, 2011.

Примљено: 19. 10. 2022.

Исправљено: 12. 12. 2022.

Одобрено: 12. 12. 2022.

AMALFION — BENEDICTINE MONASTERY ON MOUNT ATOS FROM THE 10TH TO THE 18TH CENTURY

Presbyter Boris Fajfrić
Diocese of Srem, Šid

Summary: *On Mount Athos, along with the Orthodox monasteries, there was also the latin Amalfion, where the Benedictines lived. Rules of Benedict were valid in the monastery and the Latin rite was practiced. It received the status of an imperial monastery, like Hilandar. It depended on the Latin colony in Constantinople, so their disappearance affected to the fate of Amalfion.*

Key words: *Amalfion, Benedictines, Leo of Benevent, Hilandar, Saint Sava.*

О СВЕТОМ МОЈСИЈУ ТРОНОШКОМ — ПОВОДОМ 230 ГОДИНА ОД МУЧЕНИЧКЕ СМРТИ

Лазар Љубић

(lazarljubic98@gmail.com)

Епархија тимочка, Зајечар

Двеста тридесет година од мученичке смрти архимандрита Мојсија (†1792), повод је за подсећање на овог трonoшког духовника и страдалника. Потреба за тим утолико је већа будући да је о његовом ученику и наследнику – архимандриту Стефану (†1799) који се од недавно прославља као свештеномученик – писано у више наврата (Срдановић–Бараћ 1980, 237–250, са старијом литературом; Љубић 2020, 46–7). За разлику од Стефановог животописа, наша сазнања о архимандриту Мојсију Троношком врло су скромна. Колико је познато, он је био на челу Богородичиног манастира Троноше, готово две деценије, од 1773. до 1792. године. Страдао је од турског мача (Дабић 1926, 111; Поповић 1933, 111; Поповић 1940, 100; Поповић 1987, 11; Павловић 1998, 36), према предању, једне недеље у месецу марту. Наиме, у тренутку док је архимандрит вршио богослужење, у манастир су упали Турци. Када је отац Мојсије излазио из цркве, они су га, на самом црквеном прагу, напали и исекли јатаганима (Живојиновић 1987, 18, 67; Тодоровић 2017, 146–47). Тај податак се може пронаћи у литератури, али није нам познато на основу ког извора. Да се свирепо страдање архимандрита Мојсија могло догодити у време које памти традиција, указује нам запис сачуван у једној штампаној књизи, у којој се месеца марта 1792. године као архимандрит манастира Троноше помиње господин Стефан (Стојановић 1925, бр. 8747). О времену Мојсијевог старешинства, односно о његовим тежњама за време управе манастиром, може се дознати по-

средно, на основу података који сведоче о делатности трonoшких монаха његовог времена. Наиме, током Мојсијевог управе манастир Трноша је изнедрио бар двојицу знаменитих монаха. Један од њих био је познати јеромонах Јосиф који је, у складу са тадашњом тежњом за очување националне историје и свести, 1791. године преписао и редиговао „Трношки летопис“ или „Трношки родослов“, у којем је изложио хронологију средњовековних српских владара и пропасти српског царства (Трношац 2008; Радојчић 1931). Други је био већ поменути архимандрит Стефан. Он се нарочито истакао током аустро-турских ратова (1788–1791), а након Свиштовског мира 1791. године предузео је и дипломатске мисије у Темишвару и Бечу. Након Мојсијевог смрти постао је старешина манастира Трноше. Страдао је 1799. године, када је приликом једног иступања пред пашу у Зворнику, зарад прибављања хране гладном народу, био отрован. Тада је, како то бележи Вук Стефановић Караџић, имао око четрдесет година (Стефановић Караџић 1898, 239–41). Због свега реченог, он је с правом препознат као самопрегорни родољуб, неустрашиви народни вођ и главни заступник Срба у тешком периоду пре устанака (1804–1835). Ако имамо на уму подвиге јеромонаха Јосифа и архимандрита Стефана, можемо да опазимо да је братство манастира Трноше, под вођством игумана Мојсија, програмски било посвећено брзи за српски народ, како кроз преписивање књига тако и кроз војевање и преговоре са светским силама. На челу такве мисије манастира, у изазовним приликама крајем XVIII столећа, свакако је морала стајати снажна личност трonoшког старешине Мојсија. Стога, у светлу ове мисије постаје јаснији и његов мученички крај. Цена игуманове храбрости било је његово окрутно убиство. Награда пак праведника је његов вечни спомен (Пс. 111, 1).

Архимандрит Мојсије је био сахрањен са јужне стране своје цркве. Седам година касније, у продужетку његовог гроба, сахрањен је наставаљач његовог дела – архимандрит Стефан. Пошто је Стефан саборном одлуком Српске Православне Цркве у мају 2017. године уврштен у диптих светих (Саопштење 2017, 150), 16. јуна исте године приступљено је обретењу његових моштију. Том приликом су подигнути и земни остаци Стефановог претходника и учитеља Мојсија. Његове кости, жуто-црвене боје, пронађене су у неанатомском положају (његова гробница је претходно била отворена приликом архитектонских радова на цркви 1987. године, тада су пронађене мошти сложене и враћене у земљу). Мошти су подигнуте из земље, прописно умивене и положене у кивот у манастирском параклису Благовештења Пресвете Богородице. Архимандрит Мојсије Трношки се од тада у манастиру Трноши поштује као преподобномученик, ништа мање него његов достојни наследник

Стефан Троношки. То је поштовање нашло свој израз приликом састављања прославних списа посвећених Светом Стефану Троношком, тако да је написана заједничка Служба преподобномученицима Стефану и Мојсију Троношким. Потом је састављено и њихово Житије и Акатист које је, по благослову блаженопочившег Епископа шабачког Лаврентија, 2019. године издао манастир Троноша. Молитвено поштовање Светог Мојсија ненаметљиво зрачи из манастира Троноше широм Епархије шабачке и даље. Због свега реченог постоји оправдана нада да ће се у одговарајуће време име преподобномученика Мојсија Троношког наћи у календару светих, уз име његовог настављача Стефана.

Литература

- Дабић, Српко Л. 2017. „Манастир Троноша“. *Глас Цркве*, IV (4): 109–18.
- Живојиновић, Слободан. 1987. *Манастир Троноша*. Шабац: Манастир Троноша.
- Караџић, Вук С. 1898. *Скупиљени историјски и етнографски списи 1*. Београд: Државно издање.
- Љубић, Лазар. 2020. „О Светом Стефану Троношком – поводом 220 година од мученичке смрти“. *Гласник – службени листи СПЦ*, С (1): 46–7.
- Павловић, Марко. 1998. *Манастир Шабачко-ваљевске епархије*. Шабац: Православна народна хришћанска заједница.
- Поповић, Атанасије. 1940. *Поменик Шабачко-ваљевске епархије*. Београд: [б. и.].
- Поповић, Миодраг. 1987. *Вук Стеф. Караџић 1787–1864*. Београд: Нолит.
- Поповић, Михаило. 1933. *Историјска улога Српске Цркве у чувању народности и стварању државе*. Београд: [б. и.].
- Радојчић, Никола. 1931. *О Троношком родослову*. Београд: Српска краљевска академија.
- „Саопштење за јавност Светог Архијерејског Сабора Српске Православне Цркве“. 2017. *Гласник – службени листи СПЦ*, ХСVII, 5 (мај 2017): 150.
- Срдановић–Бараћ, Олга. 1980. „Троношки архимандрит Стеван Јовановић (1759–1799), родољубље и историјска улога у време Кочине Крајине“. *Теолошки погледи*, XIII (4): 237–50.
- Стојановић, Љубомир. 1925. *Стари српски записи и напisi 5*. Београд–Сремски Карловци: Српска краљевска академија.
- Тодоровић, Јања, ур. 2017. *Манастир Троноша*. Београд: Словенско слово – Манастир Троноша.
- Троношац, Јосиф. 2008. *Троношки родослов*. Прев. Драган Протић. Шабац: Епархија шабачка.

Stefan Alkier / Christos Karakolis / Tobias Nicklas (прир.),
Sola Scriptura Ökumenisch

Biblische Argumente in öffentlichen Debatten 1

Leiden: Brill, 2021

235 pp. | 22 cm

EAN: 9783506760388

ISBN: 978–3–506–76038–8

DOI: <https://doi.org/10.30965/9783657760381>

У оквиру новоустановљене едиције *Biblische Argumente in öffentlichen Debatten*, Brill: Ferdinand Schöningh (Библијски аргументи у јавним дебатама) објављен је први том под насловом *Sola Scriptura Ökumenisch* који су заједнички приредили тројица новозаветника различитих конфесија: Штефан Алкир (протестантска), Христос Караколис (православна) и Тобијас Никлас (римокатоличка). Сва тројица су професори Новог Завета: први у Франкфурту, други у Атини и трећи у Регенсбургу. Овај зборник радова тројице еминентних стручњака на пољу теологије Новог Завета тематски је фокусиран на разне аспекте разумевања

и тумачења Библије у појединачним конфесионалним традицијама. При томе се протестантски принцип *sola scriptura* критички усваја, разматра и теолошки анализира кроз призму одабраних поглавља. После кратког увода (стр. XV–XIX) аутори формулишу 10 теза које чине заједничку платформу разумевања Светог Писма и на тај начин и поуздан темељ на коме се одвија дијалог који следи (стр. 3–5). У наредне четири главе зборника аутори износе сопствена запажања на различите теме везане за тумачење Библије.

У првој целини под насловом „Ерминевтичка промишљања“ аутори сагледавају тему ерминевтике из три перспективе:

протестантске, римокатоличке и православне. Ш. Алкир сматра да Библију треба читати као целину, као један велики наратив, који сеже од стварања света до нове творевине, при чему христологија представља кључну тачку (стр. 18–19). Међутим, полифоничност канона Библије треба узети озбиљно, јер управо он омогућава

сапостојање многих теолошких гласова у једном јединственом наративу. Т. Никлас се залаже за заједничко тумачење Библије, при чему сви имају капацитет да тумаче (стр. 48–49). Библија је дар живог Бога, и њено аутентично тумачење догађа се у заједници која увек критички преиспитује традицију на њену ком-

патибилност са поруком Библије. Х. Караколис наглашава релевантност патристичког наслеђа за библијску ерминевтику, као и улогу Цркве у тумачењу Библије (стр. 65–72). Он констатује да је патристичка егзегеза актуелна и данас, али да она не може да замени сопствени приступ библијским текстовима. Оно што се првенствено учи из патристичке

ерминевтике је управо циљ који су Оци имали: да читање Библије прате, објашњавају, обогаћују и адекватно преносе (стр. 72).

Друга целина посвећена је питањима везаним за методологију. Ш. Алкир разматра могућности „самотумачења“ Библије уз помоћ интертекстуалних увида. Библија је заправо конципирана

као један интензивни дијалог текстова Старог и Новог Завета. Она је „дијалог различитих гласова“. Ниједан појединачни спис, који је као такав монолошки, не може носити сву дубину теолошке поруке, већ је канон тај који је дијалогски коректив мо-
нолошке упо-

требе Библије (стр. 99). Т. Никлас полази од историје рецепције и учинка које нас уче да је Библија утицала на многе културе, мењала људе, отварала нове могућности мишљења и живота. Међутим, тумачења Библије су често била узрок подела, сукоба и страдања. Стога, не треба сматрати да је текст Библије идентичан са Речју Божјом (стр. 123). Историја



тумачења Библије нас данас позива на одговорност и смерност, као и спремност да слушамо и разумемо тумачења и приступе другачија од наших сопствених (стр. 124–125). Х. Караколис излаже различита „посадашњења“ библијских текстова у православном контексту, нарочито наглашавајући улогу Свете Литургије у рецепцији библијских наратива. Химнографија и иконографија Православне Цркве представљају релевантне ерминеvтичке оквире за тумачење и разумевање библијске поруке (стр. 140–145).

Трећа целина посвећена је питањима екуменског дијалога. Ш. Алкир указује на инклузивност Цркве у раном хришћанству. Основни текст на који се позива је Мт. 28, 19–20. У овом тексту наглашава се обраћање свим народима. Сви су позвани да постану ученици Христови. Стога, по Алкиру, не може постојати библијски аргумент за еклисијалну дискриминацију (стр. 154–156). Т. Никлас упозорава на опасност од апсолутизације сопственог тумачења која не допушта могућност другачијих разумевања текста. Стога је, у оквиру одговорне егзегезе, потребно слушати и друга тумачења која доводе у питање наша сопствена (стр. 170). На сличној линији је чланак Х. Караколиса. Он сматра да и библијски текстови и патристика и савремена православна теологија имају своје животне контексте.

Православни могу учити од других, јер савремени животни контекст је контекст „глобалног села“ у коме су дијалог, спремност на самокорекцију и отвореност да се учи од других константна реалност (стр. 187–188).

Четврта целина посвећена је теми екуменске праксе која би била адекватна библијским сведочанствима. Х. Караколис анализира новозаветна схватања Свете Евхаристије и констатује да је учешће у Вечери Господњој било инклузивно. Ипак, из нас је дуга и турбулентна историја међуцрквених односа, тако да се новозаветне праксе не могу једноставно применити у савременој ситуацији. Међутим, оне могу дати значајне импулсе за данашње екуменске теме, уколико је јединство Цркве нешто чему се заиста тежи (стр. 205–206). Т. Никлас указује да се хришћани налазе на једном заједничком путу ка Господу. „Пут“ и „бити на путу“ су метафоре које описују стварност библијског искуства, нарочито у делима апостола Луке. Тај пут није једноставан и врло често је неизvestан. Божја милост је оно што тај пут чини могућим. Та милост је дата свима, па и онима које не доживљавамо као сапутнике (стр. 214). Ш. Алкир подсећа да разумети Писмо, значи чинити, деловати. Стога је пракса нешто што следи из исправног схватања Писма. То деловање се догађа увек у на-

ди, пошто хришћански идентитет није дат, него задат. Тек у испуњавању онога што се налаже у Библији гради се хришћански идентитет, како се то нпр. јасно види у Христовој Беседи на гори. Стога се Божја деца не руководе оним што је „остварљиво“, већ искључиво радосном вешћу Писма (стр. 225).

Књига је изузетно инспиративна и подстицајна за све врсте теолошких дискусија заснованих на Библији. Показало се да је принцип *sola scriptura* много шири и обухватнији, него што се то обично сматра. Овај принцип ни

у ком случају не одбацује Предање, нити црквену димензију свETOписамског текста, већ представља заједничко убеђење све три конфесије да „само Писмо, као обавезујућа инстанца Божје речи, поседује снагу да различитим хришћанским конфесијама подари радостан и охрабрујући темељ“ (стр. 3).

*Предраг Драгутиновић
(pdragutinovic@bfspc.bg.ac.rs)*

*Православни богословски факултет
Универзитета у Београду*

□

УДК / UDC: 75.052(497.11 Сопoћани)(049.32)
271.222(497.11)-523.6-526.62(049.32)
726:271.222(497.11)(049.32)

Теолошки погледи / Theological Views
Година / Volume LV
Број / Issue 3/2022,
стр. / pp. 545-550.

DOI: <https://doi.org/10.46825/tv/2022-3-545-550>

Бранислав Тодић, *Фреске манастира Сопoћани*

Превод на енглески Миљана Протић ; фотографије Јован Милинов и др.

Збирка „Светска баштина у Србији“

Нови Сад: Платонеум д. о. о., 2021.

300 стр. ; илустр. ; 30 cm

ISBN 978-86-82142-00-3

Манастир Сопoћане не треба особито представљати. Значај и монументалност сликарства ово-

га манастира познати су домаћој и страној научној јавности и били су предмет више истражи-

вачких радова и монографија. У књизи *Фреске манастира Сопоћана* сабране су стручне студије које представљају резултате вишегодишњег истраживања сопоћанске светиње од стране професора др Бранислава Тодића. Приликом припреме ове књиге, аутор је првенствено одабрао радове који се тичу сликарства у манастирском католикону, а који су заправо наставак већ покренутих истраживања или пак мењају досадашња мишљења о живопису Сопоћана. Циљ овога издања, према поменутом аутору, није монографска обрада споменика него проширење разматрања неких раније отворених питања и слојева сопоћанских фресака. Истовремено, треба истаћи да су четири рада у овој књизи, од укупно десет садржаних студија, штампани и раније, па будући да су издржали пробу времена, објављени су у изворном облику са минималним изменама. Учињене допуне инициране су с једне стране консултовањем садржине најновије литературе, и то искључиво уколико представља битне податке, или пак, с друге стране, предочава нова тумачења која непосредно укључују и неке од извора који нису били доступни аутору у време писања дотичних студија. Књига садржи и изванредне илустро-

ване прилоге који се тичу спољашњег изгледа и фрескописа манастира Сопоћана. Квалитет ових илустрација битно разликује и истиче ову студију у односу на све претходно публиковане сличне подухвате.

Књига започиње *Краћком историјом манастира Сопоћана* (стр. 19–46). Досада су већ писане сличне студије, али су биле умногоме сажете или преоптерећене општим хипотезама аутора које су замагљивале или недовољно јасно приказивале историју манастира. Разлог писања ове кратке историје садржан је у потреби да се читаоцима приближи време настанка манастира, потом да се разлуче сликани слојеви у цркви који су тесно повезани са историјом, као и да се данашњи изглед фресака објасни сходно стању у коме се манастир налазио током неколико последњих векова. Историја је изложена сажето, јасно и прегледно, без сувишних коментара и опширних дигресија.

Уводну студију о сликарству манастира чини поглавље *Монуменална српска уметност XIII века* (стр. 47–64). У овом делу књиге аутор контекстуализује време осликавања манастира Сопоћана, те представља уметност XIII столећа која је изнедрила и сопоћанске фреске. Нагласак је стављен на

континуитет уметничког стварања највиших домета које су реализовали дотадашњи владари династије Немањића, а који су познавали и усвајали висока естетска мерила најбољих фрескописаца тадашњих времена. Они су ту уметност не само примали, него и распространили и оплеменили је својим захтевима и темама, остављајући према ауторовом запажању путоказ следећим генерацијама.

Поглавље *Сликарство Сопоћана* (стр. 65–126) на посебан начин и са особитом пажњом обухвата живопис припрате и параклиса храма, те њихову иконографију и уметничке одлике. Закључује се да су неке фреске у њима врло блиске сликарству наоса и да су их највероватније извели помоћници најбољих сопоћанских сликара. Када се говори о сликарству наоса и олтара, судови ранијих истраживача о овој теми су у највећој мери прихватљиви и данас.

Ктитору Сопоћана посвећена је нарочита студија названа *Светиородни краљ Урош* (стр. 127–148). Тим поводом се преиспитује већ раније уочени посебан однос владара према светим прецима. Најпре је разматран мотив поручивања *Житија Светиої Саве* од хиландарског јеромонаха Доментијана, као и наручивање новог *Житија*

Светиої Симеона. Аутор закључује да је то учињено са циљем да се култови Светог Саве и Светог Симеона узведу у ред општепризнатих светих. Краљ Урош је двојци својих предака посветио и параклисе у сопоћанском католикону, у којима су насликани циклуси из њихових житија.

Изградња манастира текла је под будним надзором првог сопоћанског игумана. Игуман је, изузев надзирања грађевинских радова, утицао и на распоред фресака у храму, а понајпре оних које су окруживале игуманов трон. О томе нам убедљиво сведочи поглавље *О првом игуману Сопоћана* (стр. 149–158). Сопоћански игуман је био човек несумњивих заслуга, због чега је и сахрањен у храму и гроб му је постављен на јужном зиду југозападног дела припрате, при чему је био обележен саркофагом. Само место и начин сахране указивали су на то да је први сопоћански игуман био способан и угледан, а вероватно и у родбинској вези са ктитором краљем Урошем. На основу сликарског програма који непосредно окружује игуманов трон, аутор закључује да се први сопоћански игуман, досада непознатог имена, највероватније звао Јован.

У студији *Ајосџол Андреј и српски архиепископи на фреска-*

ма Сопоћана (стр. 159–182) приказане су појединости и проблеми који су везани за датовање сопоћанског фрескописа. На основу осликавања апостола Андреја на истакнутим местима у олтару, у темама везаним за оснивање Цркве Христове, као и укључивања портрета прве тројице српских архиепископа у приказ *Службе архијереја*, аутор закључује да су Сопоћани били осликани у време Лионске уније, и то у последњим годинама владавине краља Уроша, између 1272. и 1276. године. У припрати храма, на источном зиду приказано је свих Седам васељенских сабора. Овој

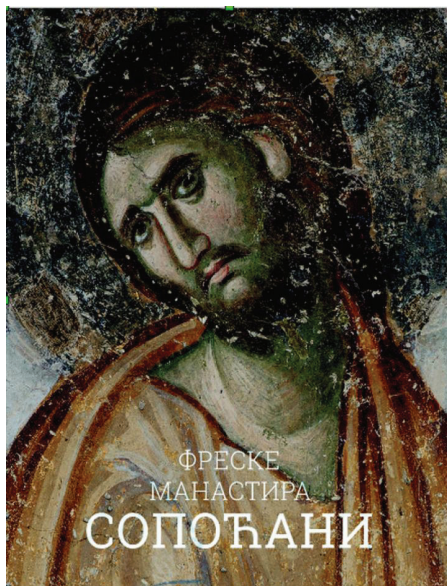
целини придружени су и Сабор Светог Симеона и Стефана Првовенчаног, чиме је јасно исказана приврженост Српске Цркве и државе древном предању и учењу Једне Свете, Саборне и Апостолске Цркве.

Као особито драгоцену, треба истаћи студију *Утицај бојослужења на сликани про-*

грам припрати (стр. 183–202). Текст је посвећен проучавању утицаја богослужења на програм, а у мањој мери и на иконографију фресака у припрати. Теме фресака на зидовима припрате Сопоћана биране су, према мишљењу професора Тодића, под утицајем богослужења које је савршавано током претпразништва Божића и у

данима Свете Четрдесетнице, сходно поретку Евергетидског типика. Управо на основу тих последовања, биране су теме које су у одређеним секвенцама излагале домострој спасења, почев од његове старозаветне припреме и Христовог оваплоћења (*Лоза Јесејева*), преко

Христове жртве и установљења божанствене Евхаристије (*Тајна Вечера*) до *Страшног суда*, са порукама како се до коначног спасења стиже непорочним животом и непомућеним чувањем вере, што је у Сопоћанима изражено кроз осликавање праведног Јосифа и помињањих Васељенских сабора.



Изучавање сликарског програма припрате везује се и за циклус старозаветног праведника Јосифа, што је нарочито приказано у студији *Јосиф Прекрасни у сшаровизантијском сликарству* (стр. 203–216). Ова тема разматрана је у ширем контексту представа праведног Јосифа у византијској уметности. Утврђено је да су на избор и изглед циклуса у Сопоћанима, на пресудан начин утицале беседе Светог Јефрема Сирина, то јест његово *Слово о Јосифу Прекрасном* и беседа Светог Јована Златоустог *О односу Јосифа и Пејшефријеве жене*, које су биле читане на Велики понедељак. Такође је очигледан утицај и химнографије која је произношена у *Недељи праошца*. Јосиф је у тим беседама приказан као узорни праведник и старозаветни праобраз Христа, што је аутора посебно определило за тумачење овог циклуса. Старозаветни Јосиф на фрескама Сопоћана није слика идеалног владара нити епископа, него икона праведника који је избегао грех и постао пример чистоте и прави образац Христа, како уосталом и сведоче речи трипеснеца Светог Андреја Критског. Јосиф је само у том смислу могао бити узор владарима, епископима и вернима, па и самом ктитору Сопоћана краљу Урошу I.

У расправи *Сопоћани у време краља Стефана Драгутина* (стр. 217–234) аутор анализира последице политичког преврата 1276. године, које су утицале на још једну фазу фрескописања манастира Сопоћана. Наведени преврат се, наиме, одразио на промену појединости у сликаном програму. Следствено, засигурно је на захтев краља Драгутина обијена ктиторска композиција у Сопоћанима и насликана нова, проширена ликовима предака, на којој су осим ктитора Уроша I, приказани Свети Симеон и Свети Стефан Првовенчани. На композицији су насликани и краљ Драгутин и његов млађи брат Милутин. Такође, дошло је и до уклањања фресака на северном зиду и уклоњен је портрет архиепископа Јоаникија, који је у смутним временима ускратио благослов новом краљу. На месту бившег портрета архиепископа, насликана је фигура Светог Теодора Тирона.

Последње поглавље у књизи носи наслов *Краљица Јелена и Сопоћани* (стр. 235–252). Аутор у овоме делу књиге настоји да сведе на праву меру улогу краљице Јелене у погледу изградње и уређења задужбине њенога мужа, краља Стефана Уроша, будући да се у литератури срећу претпоставке да је она учествовала у подизању и

осликавању храма. Аутор најпре испитује два краљичина портрета у породичним сликама на првом слоју живописа, а потом доказује да се ангажовање краљице Јелене око Сопоћана везује за време после смрти њеног супруга и доба доласка на престо краља Милутина. Управо на њену иницијативу су пренете мошти архиепископа Јоаникија из области Пилота у Сопоћане и положене у гробницу са саркофагом која се налази на северној страни западног травеја наоса сопоћанске цркве, наспрам гробнице краља Уроша. Краљица Јелена је после 1282. године даровала манастиру једну скупочену ставротеку од злата и драгог камена у облику двоструког крста. Она је такође учествовала у проширивању храма и била је ктитор једнога или оба параклиса који су образовани после 1276. године на бочним странама наоса. То су уједно били и последњи радови изведени на цркви током XIII столећа. Само један век касније, у време Урошевог и Јелениног праука краља Стефана Душана а можда и благодарећи

његовој ктиторској делатности, католикону је, према професору Тодићу, дограђен ексонартекс с кулом-звоником, који је живописан 1343. године.

Књига *Фреске манастира Сопоћана* представља драгоцену истраживачку дело које се одликује минуциозним приказивањем извора и аналитичким увидом у најрелевантније наслове досадашње литературе. Аутор својом проницљивошћу и марљивошћу допуњује неке од ранијих исказа и утврђује нова изходишта и закључке. Узимајући у обзир садржај и изузетну вредност резултата књига, исту треба свесрдно препоручити будућим читаоцима која својим интердисциплинарним приступом указује на ширу перспективу разумевања многоструко значајног живописа манастира Сопоћана.

Ђакон Никола Ж. Лукић
(nlukic@bfspc.bg.ac.rs)

Православни богословски факултет
Универзитета у Београду

□



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