

Версконаучни часопис Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве
ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ
LVI (1/2023)



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

Theological Views

LVI

(1/2023)

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 (Faculty of Orthodox Theology,
University of Belgrade), Senior Research Associate Dr. Stanoje Bojanin
(The Institute for Byzantine Studies of the Serbian Academy of Sciences
and Arts), Presbyter Doc. Dr. Dragan Karan (Faculty of Orthodox
Theology, University of Belgrade), Dr. Miljana Matić (Museum of the
Serbian Orthodox Church in Belgrade)

Managing editor:

Srećko Petrović

Belgrade
2023



Версконаучни часопис
Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве

Теолошки погледи

LVI

(1/2023)

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), презвитер доц. др Драган Каран (Православни богословски факултет Универзитета у Београду), др Миљана Матић (Музеј Српске Православне Цркве у Београду)

Оперативни уредник:
Срећко Петровић

Београд
2023

**LIST OF PEER REVIEWERS WHO REVIEWED THE WORKS
PUBLISHED IN THE MAY ISSUE OF *THEOLOGICAL VIEWS*
FOR YEAR 2023 (TV LVI (2023/1))**

His Eminence Bishop of Novi Sad and Bačka Dr. Irinej (Bulović);

Protopresbyter-Stavrophor Dr. Radomir Popović, Professor at the
Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade;

Dr. Vladislav Puzović, Professor at the Faculty of Orthodox Theology,
University of Belgrade;

Presbyter Dr. Aleksandar Đakovac, Associate Professor at the Faculty of
Orthodox Theology, University of Belgrade;

Deacon Dr. Zdravko Jovanović, Associate Professor at the Faculty of
Orthodox Theology, University of Belgrade;

Deacon Dr. Ivica Čairović, Associate Professor at the Faculty of
Orthodox Theology, University of Belgrade;

Dr. Dejan Dželebdžić, Assistant Professor at the Faculty of Philosophy,
University of Belgrade;

Deacon Dr. Nikola Lukić, Assistant Professor at the Faculty of Orthodox
Theology, University of Belgrade;

Njegoš Stikić, Assistant at the Faculty of Orthodox Theology, University
of Belgrade

СПИСАК РЕЦЕНЗЕНАТА КОЈИ СУ РЕЦЕНЗИРАЛИ РАДОВЕ
ПУБЛИКОВАНЕ У МАЈСКОЈ СВЕСЦИ *ТЕОЛОШКИХ ПОГЛЕДА*
ЗА 2023. ГОДИНУ (*ТП LVI (2023/1)*)

Његово Преосвештенство Епископ новосадски и бачки др Иринеј (Буловић);

Протопрезвитер-ставрофор др Радомир Поповић, редовни професор
Православног богословског факултета Универзитета у Београду;

др Владислав Пузовић, редовни професор Православног богословског
факултета Универзитета у Београду;

Презвитер др Александар Ђаковац, ванредни професор Православног
богословског факултета Универзитета у Београду;

Ђакон др Здравко Јовановић, ванредни професор Православног
богословског факултета Универзитета у Београду;

Ђакон др Ивица Чаировић, ванредни професор Православног богословског
факултета Универзитета у Београду;

др Дејан Целебцић, доцент Филозофског факултета Универзитета у
Београду;

Ђакон др Никола Лукић, доцент Православног богословског факултета
Универзитета у Београду;

Његош Стикић, асистент Православног богословског факултета
Универзитета у Београду



***Theological Views —
Religious and Scientific Journal***

**ISSN 0497–2597
eISSN 2683–4057**

UDC 27–1

Publisher:
Holy Synod of Bishops
of Serbian Orthodox Church

Editor in chief:
Presbyter Prof. Dr.
Srboljub Ubiparipović

Managing editor:
Srećko Petrović

Proofreading:
Marijana Petrović

Graphic design:
Srećko Petrović



***Teološki pojmovi
— 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

LVI

(1/2023)

САДРЖАЈ

Писмо IX

презвитају и ијуману Таласију

Максима Исповедника 11–14

Епископ Максим ВАСИЉЕВИЋ

Схолија на *Писмо IX презвитају и ијуману Таласију*

Светог Максима Исповедника 15–32

Презвитер Селимир Д. ВАГИЋ

Горан М. ЈАНИЋИЈЕВИЋ

Благоверни кнез српски Стефан Штиљановић

у црквеном, народном и културолошком памћењу

— поводом 480 година од блаженог уснућа 33–66

Николай Анатольевич ХАНДОГА

Символическая аритмология

святителя Викторина Петавийского:

на примере чисел «один» и «семь» 67–84

Протопрезвитер-ставрофор Радомир В. ПОПОВИЋ

Пост у древним монашким правилима и уставима 85–98

Никола ИЛИЋ

Име Урош као владарско обележје Немањића 99–116

Обрад КАРАНОВИЋ

Еколошка криза као духовни феномен:

кратко подсећање на Лина Вајта 117–132

Бојан ГРУЈИЧИЋ

Свеправославно саветовање у Москви (1948. г.)

из угла руске периодике и одабране архивске грађе 133–152

ПРИКАЗИ:

Славиша КОСТИЋ

Encounters on the Holy Mountain.

Stories from Mount Athos 153–159

Марија ЂОРЂЕВИЋ

Eugenia Scarvelis Constantinou, Thinking Orthodox:

Understanding and Acquiring the Orthodox Christian Mind 160–163

Ненад БОЖОВИЋ

Јован Благојевић, *Археологија библијског света:*

најзначајнија открића 2021. 163–167

Срећко М. ПЕТРОВИЋ

Протођакон Радомир Б. Ракић,

Преводи Светогих Писма кроз историју 167–172

Лазар ЉУБИЋ

Виктор Недески, *Апологија* 172–174

Theological Views

LVI

(1/2023)

CONTENTS

Ἐπιστολή Θ΄

πρὸς Θαλλάσιον πρεσβύτερον καὶ ἡγούμενον

Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ 11–14

Bishop Maxim VASILJEVIĆ

Scholion on the *Letter 9 to Thalassios Priest and Abbot*

by St. Maximus the Confessor 15–32

Selimir D. VAGIĆ

Goran M. JANČIJEVIĆ

The Blessed Prince Stefan Štiljanović

in Religious, National, and Cultural Memory

— On the Occasion of 480 Years Since His Blessed Repose 33–66

Nikolay Anatolievich KHANDOGA

Symbolic Arithmology of Saint Victorinus of Poetovio:

On Example of the Numbers «One» and «Seven» 67–84

Archpriest Staurophore Radomir V. POPOVIĆ

Fast in Ancient Monastic Rules and Constitutions 85–98

Nikola ILIĆ

Name Uroš as a Regnal Attribute of the Nemanjić Dynasty 99–116

Obrad KARANOVIĆ
Ecological Crisis as a Spiritual Phenomenon:
A Brief Reminder of Lynn White 117–132

Bojan GRUJIČIĆ
The Moscow Pan-Orthodox Conference (1948)
from the Perspective of the Russian Periodicals
and a Selection of Archive Materials 133–152

BOOK REVIEWS:

Slaviša KOSTIĆ
Encounters on the Holy Mountain.
Stories from Mount Athos 153–159

Marija ĐORĐEVIĆ
Eugenia Scarvelis Constantinou, *Thinking Orthodox:*
Understanding and Acquiring the Orthodox Christian Mind 160–163

Nenad BOŽOVIĆ
Jovan Blagojević, *Archaeology of the Biblical World:*
The Most Significant Discoveries of 2021 163–167

Srećko M. PETROVIĆ
Protodeacon Radomir B. Rakić,
Translations of the Holy Scriptures Through History 167–172

Lazar LJUBIĆ
Viktor Nedeski, *Hagiology* 172–174

Πισμο ΙΧ

ΠΡΕΖΒΙΤΕΡУ И ИГУМАНУ ТАЛАСИЈУ

ΜΑΞΙΜΑ ΙΣΠΟΒΕΔΝΙΚΑ*

ΕΠΙΣΤΟΛΗ Θ΄

ΠΡΟΣ ΘΑΛΛΑΣΙΟΝ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΝ ΚΑΙ ΗΓΟΥΜΕΝΟΝ

ΜΑΞΙΜΟΥ ΤΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ

445C Τρία, καλῶς φασιν, ὑπάρχουσι, τὰ τὸν ἄνθρωπον ἄγοντα· μᾶλλον δὲ πρὸς ἃ βουλήσει τε καὶ γνώμη κατὰ προαίρεσιν κινεῖται ὁ ἄνθρωπος· Θεός, καὶ φύσις, καὶ κόσμος.

Καὶ τούτων ἕκαστον ἔλκον, τῶν ἄλλων δύο ἐξίστησι, πρὸς ἑαυτὸ ἀλλοιοῦν τὸν ἀγόμενον· κακείνο ποιοῦν αὐτὸν θέσει, ὅπερ αὐτὸ ὑπάρχον φύσει γνωρίζεται, πλὴν μέντοι τῆς φύσεως, ἐκείνη, γάρ, τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ διαφυλάττει τὸν ἄνθρωπον.

Εἰ μὲν οὖν Θεός ἐστιν ὁ ἄγων τὸν ἄνθρωπον, τῇ τοῦ Λόγου χάριτι θεὸν ποιεῖν θέσει πέφυκε, θέ-

Τри су ствари, како добро кажу, које покрећу човека или, боље, ка којима се вољом, избором и извољењем човек креће: Бог, природа и свет.

И када га једно од њих привлачи, тада га удаљава од друга два, преиначујући човека сходно себи, и чини га да положајем буде то чиме се оно само одликује по природи; то, ипак, не важи за природу, јер она чува човека да буде оно што јесте.

Ако је Бог тај који покреће човека, Он га благодаћу Логоса може учинити богом по положају, да-

* Превод Писма ΙΧ ἡρεζιωτέρу и иумену Таласију дајемо према издању J.-P. Migne, S.P.N. Maximī Confessoris, Opera Omnia, PG 91, 445C–449A (Paris, 1860). Користили смо и друга издања, од којих издавајемо солунско издање Писама Светог Максима: Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, Ἀπαντα τὰ ἔργα, 15B. Ἐπιστολές (1–46), кείμενο, μετάφραση καὶ σχόλια Ἰγνάτιος Σακαλῆς (Θεσσαλονίκη: ΕΠΕ, 1995). Очекујемо да критичко издање разреши филолошке проблеме које смо уочили (изостављене речи, интерпункција и сл.).

ωσιν ὡς ἀγαθὸς ὑπὲρ φύσιν τῷ ἀγομένῳ δωρούμενος· καὶ τῶν δύο καθαρῶς ἀποτέμνει, κόσμου λέγω καὶ φύσεως.

Εἰ δὲ φύσις ἐστὶν ἡ ἄγουσα τὸν ἄνθρωπον, καθ' ἑαυτὸν ὄντα, φύσει τὸν ἄνθρωπον διαδείκνυσι μέσον Θεοῦ καὶ κόσμου τυγχάνουσα· ὡς οὐδετέρου | τούτων κατὰ γνώμην μετέχοντα.

Εἰ δὲ κόσμος ἐστὶν ὁ φέρων, κτήνος ἐργάζεται, ἥτοι σάρκα μόνην τὸν ἀγόμενον ἄνθρωπον· ἐμπάθειαν αὐτῷ δι' ἀπάτης δημιουργῶν· καθ' ἣν Θεοῦ τε καὶ φύσεως μακρὰν αὐτὸν ἀποθέμενος, τὰ παρὰ φύσιν πάντα ποιεῖν αὐτὸν ἐκδιδάσκει.

Αἱ οὖν ἀκρότητες, Θεὸν δὲ φημι καὶ κόσμον, ἀλλήλων καὶ τῆς μεσότητος, λέγω δὲ τὴν φύσιν, ἀπάγειν τὸν ἄνθρωπον εἰώθασιν. Ἡ δὲ μεσότης, τούτων | οὐσα μεθόριος, εἰ αὐτὴν μόνην σκοποῦντα λάβοι τὸν ἄνθρωπον, ἐπίσης τῶν ἄκρων [κινήθῃ] διίστησιν· οὔτε πρὸς τὸν Θεὸν αὐτὸν ἀναδραμεῖν συγχωροῦσα, καὶ πρὸς τὸν κόσμον ἀφιέναι καταπεσεῖν αἰδουμένη.

Ἄμα τοίνυν πρὸς τина τούτων κινήθῃ κατὰ γνώμην ἐνδιαθέτως ὁ ἄνθρωπος, ἅμα πρὸς αὐτὸν ἐκείνον καὶ τὴν ἐνέργειαν ἤμειψε, καὶ τὴν προσηγορίαν μετέβαλε, σαρκικός ἢ ψυχικός ἢ πνευματικός προσαγορευόμενος.

Ἔργον δὲ καὶ γνώρισμα τοῦ μέν σαρκικοῦ, τὸ κακῶς μόνον εἰδέναι ποιεῖν.

Τοῦ δὲ ψυχικοῦ, τὸ μήτε ποιεῖν βούλεσθαι ποτε, μήτε ἀσχεῖν κακῶς.

Τοῦ δὲ πνευματικοῦ, τὸ ποιεῖν μόνον καλῶς βούλεσθαι, καὶ

рујући као Дobar ономе кога руководи натприродно обожење, и јасно га одсеца од друго двоје, велим, од света и природе.

Ако је, пак, природа та која покреће човека, она показује човека онаквим какав је по природи, с обзиром да је он тада по себи; будући да је природа између Бога и света, а [човек] по свом избору не учествује ни у једном од њих.

Ако је, пак, свет тај који човека вуче [себи], тада га чини животињом [зверју], тј. искључиво телом [плоти], стварајући му обманом острашћеност; и помоћу ње [острашћености] удаљава га далеко од Бога и природе и учи да чини све против природе.

[Две] крајности, дакле, говорим за Бога и свет, теже да човека удаље једно од другог, као и од оног између њих, тј. природе. А то што је између [њих], будући граничник њихов, уколико човек циља само на то [природу], одваја га подједнако од оба краја, не дозвољавајући му ни да прибегне Богу, али се срами и да га остави да (при)падне свету.

Чим се, дакле, унутрашњом вољом човек покрене ка једном од ових, тада се сходно њима мења и његово дејство и његово именовање преиначује, и назива се или телесни, или душевни или духовни.¹

Дело и обележје телесног је у томе што зна да чини само зло.

А душевног — да никада не жели ни да чини, ни да подноси зло.

А духовнога — да жели да чини само добро, и ако се деси да претрпи

¹ 1. Кор. 4, 12–13.

ὑπὲρ ἀρετῆς, εἰ συμβαίνει πάσχειν καλῶς, προθύμως καταδέχεσθαι.

448B Εἰ τοίνυν Πνεύματι Θεοῦ ἄγεσθαι ποθεῖς, εὐλογημένε, ὥσπερ οὖν καὶ ποθεῖς, | κόσμον καὶ φύσιν σουτοῦ περίελε· μᾶλλον δὲ τούτων σουτὸν περίεμε, καὶ ἀδικεῖσθαι μὴ παραιτήσῃ· ἐμπαιγμούς τε καὶ ὕβρεις φέρειν μὴ ἀπαναίνου· καί, ἵνα συνελὼν εἶπω, πάσχων κακῶς, τοῦ ποιεῖν καλῶς τοῖς δρῶσι κακῶς, καὶ πάντα προσαφίεναι τὰ δρώμενα, Θεοῦ χάριν καὶ ἀρετῆς, μὴ παύσῃ ποτέ, κατὰ τὸν εἰπόντα· Ἐάν τις θέλῃ σοι κριθῆναι, καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον. Καὶ πάλιν κατὰ τὸν μακάριον Ἀπόστολον λέγοντα· Λοιδορούμενοι, εὐλογοῦμεν· διωκόμενοι, ἀνεχόμεθα· βλασφημούμενοι, παρακαλοῦμεν.

448C Λοιπόν, εἰ πεισθῆναί μοι βούλοιο, δοῦλε τοῦ θεοῦ εὐλογημένε, μεγάλην κατάθου χάριν τοῖς θλίψασι· | καὶ προσζημιωθῆναι αὐτοῖς εἰ δέον ἐστὶ πάντα, μὴ ἀνανεύσης· καὶ μᾶλλον εὐλόγησον λοιδορούμενος· καὶ ἀνάσχου διωκόμενος, καὶ παρακάλεσον βλασφημούμενος, ἵνα μὴ ᾖ σαρκικός, ὡς ἀδικεῖν μόνον καὶ εἰδῶς καὶ βουλόμενος· ἢ ψυχικός, ὡς ἀδικεῖσθαι μὴ ἀνεχόμενος· ἀλλὰ μᾶλλον πνευματικός, τὸ εὖ ποεῖν μόνον ἐκουσίως καὶ εἰδῶς καὶ ἀσκούμενος· καὶ πάσχειν κακῶς παρὰ τῶν βουλομένων προθύμως ὑπὲρ ἀρετῆς ἐπιστάμενος· ἀφορῶν πρὸς τὸν τῆς σωτηρίας ἡμῶν ἀρχηγὸν Ἰησοῦν· ὃς ἀντὶ πά-

нешто ради добра и ради врлине, да то драговољно прихвата.

Ако пак, благословени, желиш да те покреће Дух Божији, као што заиста и желиш, оголи се од света и своје природе; или боље, одсеци себе од њих, и не избегавај да трпиш неправду; не одбијај да примаш поруге и увреде. И, да кажем укратко, не престај никада да чиниш добро онима који ти чине зло, и да опрашташ ради Бога и врлине, све што ти чине, сходно оном који је рекао: „И који хоће да се суди с тобом и кошуљу твоју да узме, подај му и хаљину“.² И опет сагласно блаженом Апостолу који каже: „Кад нас грде, благосиљамо; кад нас гоне, трпимо; кад хуле на нас, молимо“.³

Ако, дакле, желиш да ми верујеш, благословени слуго Божији, дај велику благодарност онима који те ожалосте, и ако треба да претрпиш велику штету од њих, немој одбити; и, већма, када те грде благосиљај, када те гоне покажи трпљење, и када хуле на тебе одговарај добрим речима, да не будеш телесан, као онај који зна и хоће да чини само неправду; нити душеван, као онај који не трпи да му се чини неправда, него да будеш пре духован, а то је да једино вољно знаш, и да се трудиш („подвизаваш“) да чиниш добро, и да драговољно подносиш зло, старајући се за врлину, имајући очи уперене ка Началнику спасења нашег Исусу,⁴

² Мт. 5, 40.

³ 1. Кор. 4, 12–13.

⁴ Јевр. 2–10.

ντων τῶν ἀγαθῶν, ὅσα οὐδέπω τις γνῶσει περιλαβεῖν δεδύνηται, πάντα τὰ δεινά, ὅσα οὐδεὶς ὑπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν, καὶ ὑπὲρ τῶν ἁμαρτωλῶν μακροθύμως ὑπέμεινε.

448D Σκοπὸς γὰρ τῷ δοτῇρι τῶν ἐντολῶν, κόσμου καὶ φύσεως ἐλευθερῶσαι τὸν ἄνθρωπον. Καὶ διὰ | τοῦτο κατὰ κριτος ὁ μὴ πειθόμενος· καὶ μάτην οἱ κατὰ κόσμον πατέρες τὰ ἔκγονα προφασίζονται, καὶ τὰς συνόδους τῶν τὸν μονήρη βίον ἀσκουμένων οἱ προῖσταμένοι, πρὸς τὸ δεῖν εὐλόγως αὐτοῖς ἀργὰς εἶναι τὰς ἐντολάς. Ὅπερ ὡς ἀληθὲς εἰ δεχοίμεθα, οὐδενὶ τὸ παράπαν ὁ Κύριος γεγραφῶς νόμον σωτηρίας δειχθήσεται.

Ψυχικὸν δέ, καθὼς οἶμαι, τὸν φυσικὸν ὁ τῆς Γραφῆς λόγος ἐκάλεισεν ἄνθρωπον· ἐπεὶ δὲ περὶ μόνα, καθὼς φασιν οἱ τὰ τοιαῦτα δεινοί, τὰ ψυχούμενα, καὶ ἀπλῶς τὰ ὑπὸ γένεσιν καὶ φθοράν, ἢ τῆς φύσεως θεωρεῖσθαι πέφυκεν ιδιότης.

449A Ταῦτα δὲ γέγραφα ὑμῖν, δέσποτα, ἐπεὶ δὲ πολὺ διὰ | τοῦ ὑμετέρου παραναγνωστικοῦ δυσχεραίνοντας ὑμᾶς εὗρον πρὸς τὰ συμβάντα. Ἀλλ' εὖχου δυνατῶς, ὡς δυνατὸς πρὸς τὸν δυνατὸν ἀφιέναι ἁμαρτίας, ὑπὲρ Μαξίμου τοῦ σοῦ καὶ δούλου καὶ μαθητοῦ, τίμιε Πάτερ.

који је за сва добра која је принео, којих је толико да нико до сада није могао да их схвати, дуготрпељиво поднео, од грешника и за грешнике, све невоље, колико нико други није.

Циљ пак Даваоца заповести јесте да ослободи човека од света и природе. И због тога је за осуду онај који не верује овом. И узалуд се светски очеви изговарају својим породом, а вође оних који воде монашки живот својим следбеницима, како би оправдали невршење заповести. Ако тако нешто прихватимо као истинито, испашће да Господ ни за кога није ни написао закон спасења.

Душевним је, како мислим, реч Писма⁵ назвала природног човека, као што кажу они који су испробани у томе, јер својство природе може да опази само оно што има душу, то јест оно што се рађа и пропада.

Ово сам вам написао, господару, јер сам из вашег писма схватио да са болом подносите оно што се збива. Но моли се снажно, поштовани оче, као снажан Ономе који има моћ да отпушта грехе, за Максима, слугу и ученика твога.

*Превео са старословенског
Еп. Максим Васиљевић*

⁵ 1. Кор. 2, 14.

СХОЛИЈА НА ПИСМО IX ПРЕЗВИТЕРУ И ИГУМАНУ ТАЛАСИЈУ СВЕТОГ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

Епископ
Максим Васиљевић*
Епархија зајадноамеричка,
Теолошки факултет
Часноћа Крстиа, Босџон, САД

Айсџракџ: У Писму IX су размоџрене џри катџеџорије људи у корелацији са џојмовима „саркиќос — џуриќос — пнеуматиќос“ айосџола Павла. За Свеџоџ Максима, оне коресџондирају у следећем смислу: катџа кќсџон = саркиќос, катџа фќсин = џуриќос, џпќр фќсин = пнеуматиќос. Онај ко живи саџласно свеџу (катџа кќсџон) биће само џелесан, џо јесџи заџочен у џроџивџприродном џосџојању. Живоџ катџа фќсин (џо џприроди) душевноџ човека (џуриќос џнџроџос) значи бивање у зачараном круџу рађања и умирања. Максимов савеџи „періеле кќсџон каџ фќсин“ уџуђује на џоџребу жрџивовања (али не и укидања) џприродноџ начина и досџи-зање оноџ џпќр фќсин џџо води најџприродном, духовном начину живоџа.

Кључне речи: Максим Исџоведник, Таласије, џприрода, слобода, џелесни, душевени, духовни, свеџи.

Уводна напомена

Свети Максим Исповедник (580–662) заузима јединствено место у историји византијске теологије, философије и духовности. Последњих деценија двадесетог века он је препознат као један од највећих теолошких мислилаца. Као теолог, наставио је библијску (као изузетан егзегета) и светоотачку традицију Кападокијаца и Дионисија Ареопагита као и литургијско предање које је складно и оригинално повезао са својим аскетским искуством. Као философ, Максим је у црквеном предању изузетно проницљиво кориговао оне елементе који су из јелинске философске традиције били продрли у Цркву претивши да помуте изворну је-

* maxim.bishop@gmail.com.

ванђелску поруку. Својим ерминевичким решењима уобличио је једно егзистенцијално тумачење разних тема надилазећи њихове психолошке премисе. Управо по овом питању посебан значај заузима његово *Писмо IX презвитеру и игуману Таласију*.

Свети Максим је своје *Писмо IX* написао док је боравио у Африци. Таласије је био игуман једног манастира у пустињи Либије. Постао је ученик Светог Максима 628. године по његовом доласку у Африку. Максим се за неко време настанио у јелинофоној монашкој заједници Манастира Евкратадон код Картагине (данашњи Тунис), у коме су били Свети Јован Мосхос као и Свети Софроније Јерусалимски, кога је Максим ту затекао као игумана и „постаје му ученик (до 630–633. године), а овај њему учитељ у богословљу и духовник“.¹ Максим је у Африци остао до 646. године.

Тачан датум *Писма IX* није лако утврдити (Шервуд и Ларше га датују² између 628–630, а могло је бити написано и после 630. године). Текст се налази у PG 91, 445C–449A, те њега користимо у очекивању критичког издања.

Осим поменутих неколико писама, Свети Максим је Таласију написао и капитално дело 65 *Огјоворъ Таласију* на његова библијско-богословска питања. Управо у периоду између позних 620-их и 635. године Максим ће написати нека од својих најзначајнијих дела.³ Максим се Таласију (који је био млађи од њега) обраћа као „слуга и ученик“ (*Писмо IX*, 448D–449A), а разлог за то лежи у чињеници да он као обичан монах пише једном свештенику и игуману. Осим тога Таласије је у то време уживао углед човека науке и врлине. Он ће први консултовати Максима, као што је јасно из предговора *Огјоворъ Таласију*.⁴ *Писмо IX* је вероватно написано пре *Огјоворъ Таласију* и показује нам да је Максим Таласију врло рано постао нешто попут духовног оца. Разменили су више писама, од којих је сачувано пет (немамо сачувана Таласијева писма Максиму).

¹ Епископ Атанасије (Јевтић), *Патрологија. Књига 3. Свети Оци и црквени ђаци Источа од 4. Халкидонској до 8. Фошјевој Васељенској сабора (451–881. г.)* (Београд — Требиње — Лос Анђелес: Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Епархија захумско-херцеговачка — Епархија западно-америчка, 2018), 219.

² Polycarp Sherwood, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor* (Roma: Herder, 1952), 33, nr. 31; J.-C. Larchet, "Introduction," in *Saint Maxime le Confesseur: Lettres*, ed. Jean-Claude Larchet and Emmanuel Ponsoy (Paris: Cerf, 1998), 50.

³ Ту спадају *Апорије* (Јовану), *Главе о љубави*, *Мистицизма*, *Огјовори Таласију*, *Схолије на Дионисија Ареополита* и др.

⁴ Уп. увод *Огјовора Таласију* где Максим алудира на њихову претходну преписку: „Када сам примио и прочитао ваш списак ових одломака, био сам преплављен умом, слушањем и мишљу, а потом сам вас умолио да ми дозволите да одбијем ваш захтев... Следствено томе, обновио сам и заиста појачао свој захтев — више него једном — да ме ослободите таквог задатка, али видео сам да ни на који начин нисте наклоњени мојим молбама“ (PG 90, 245C).

Писмо IX је сажето али теолошки веома богато, и стога зачуђује то да код истраживача није привукло већу пажњу, те за сада немамо неки темељнији коментар истог. Из писма је јасно да Таласије Максиму није постављао само питања из узвишене теорије.⁵ *Писмо IX* даје одговор на једно врло практично питање уз помоћ егзегезе (1. Кор. 2, 14 – 3, 1), теологије и философије.

У овом *Писму* Свети Максим Таласију на директан начин указује како да поступа према људима који му не желе добро и који га прогоне („Ово сам вам написао... јер сам из вашег писма схватио да са болом подносите оно што се збива“⁶). О каквом гоњењу је реч? „Уколико је контекст Африка, тада се може помислити на неки сукоб са про-монотелитским епископом Картагине, Фортунисом, у првој половини 640-их година“.⁷ С обзиром на тај контекст, Максим се у писму бави питањем слободне воље (користећи појмове попут *βούλησις*, *γνώμη* и *προαίρεσις*) и приказује човека као биће које се налази између Бога, природе и света, са потенцијалом да буде или телесан, или природан или духован. Примере природног, душевног и духовног човека даје са директним освртом на 1. Кор. 2, 14 – 3, 3 (*σαρκικός*, *ψυχικός*, *πνευματικός*). Уочи тих гоњења⁸ Максим охрабрује Таласија и саветује га да примени не први или други начин, него онај трећи, *духовни* начин. Због важност теме и Таласијевог питања вреди размотрити на који начин га је решио Свети Максим.

1. *Σαρκικός, ψυχικός, πνευματικός* као начини испољавања човека

Разлику између телесног, душевног и духовног начина постојања Свети Максим је објаснио на врло експлицитан начин. „Дело и обележје *шелесној* је у томе што зна да чини само зло. А *душевној* — да никада не жели ни да чини, ни да подноси зло. А *духовној* — да жели да чини само

⁵ Како бележи Максимос Констас, „Писма, с друге стране, указују на то да су Максим и Таласије имали обичај да промишљају о тежим за разумевање местима из Светог Писма и да решавају разне проблеме користећи светописамске принципе и концепте“ (Maximos Constanas, „Introduction,” in Maximus the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers*, Vol. I, ed. and trans. Nicholas Constanas (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014), 9.

⁶ *Писмо IX*, PG 91, 449A.

⁷ Marek Jankowiak and Phil Booth, „A New Date—List of the Works of Maximus the Confessor,” in *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* (Oxford Handbooks in Religion and Theology), ed. Pauline Allen and Bronwen Neil (New York: Oxford University Press, 2015), 33.

⁸ *Писмо IX*, PG 91, 448B–C.

добро, и ако се деси да претрпи нешто ради добра и ради врлине, да то драговољно прихвата“.⁹

Овде је очигледно да Свети Максим сваку од поменутих категорија поистовећује са специфичним односима. Тако, човек је *духован* уколико је надахнут Богом; *душеван* је ако остане на равни природног, а ако се сведе на свет тада ће постати искључиво *шелесан*.

Међутим, да би ово још боље појаснио, Максим тријади *шелесно–душевно–духовно* даје додатну корелацију. Тако је он повезује са појмовима *παρὰ φύσιν* (против природе), *κατὰ φύσιν* (по природи) и *ὑπὲρ φύσιν* (изнад природе). Није тешко закључити да ови појмови код нашег аутора кореспондирају са а) биолошким, б) природним и в) благодатно-духовским „начинима“ постојања.

Опредељење за један од ова три начина има егзистенцијалне последице. „Чим се, дакле, унутрашњом вољом човек покрене ка једном од ових, тада се сходно њима мења и његово дејство и његово именовање преиначује“.¹⁰ Шта утиче на тај избор (то јест зашто се неко том унутрашњом вољом опредељује за ово, а неко за оно) покушаћемо да покажемо у наставку текста.

У даљем току *Писма IX* следи аргументација која се може представити на следећи начин.

Телесни човек живи и понаша се искључиво на основу свог биолошког идентитета. То ће рећи: занима га како да сачува своје биолошко постојање које садржи, између осталог, и инстинкт самоодржања, јер је у овом случају: „свет тај који човека вуче [себи], [и] тада га чини зверју“.¹¹ Одржање живота у биолошкој равни телесни човек ставља за *крајњи* циљ свог постојања. Дакле, једини циљ телесног човека је преживљавање његове биолошке ипостаси. Стога, када неко запрети његовом биолошком опстанку, он ће га чак и убити (штитећи оно што је у његовом систему вредности најважније — голи опстанак)!

Душевени човек је онај који ставља извесне „бране“ у односу на пориве телесног човека. Стога душевени човек, на пример, не жели да нашкоди другом. Он, додуше, жели да заштити себе, али то не чини на уштрб другог. Али ипак, душевени човек није неко ко надилази своју природу. Максим износи владајуће мишљење да је „својство природе (*ιδιότης τῆς φύσεως*)“ у томе да се тиче „покрета душе“ и да дела у контексту живота

⁹ *Писмо IX*, PG 91, 448A. Очевидно је да Максим ове три категорије дефинише, тако да њихово значење произлази из њихове дефиниције коју им он даје, а не из уобичајене терминологије.

¹⁰ *Писмо IX*, PG 91, 448A.

¹¹ *Писмо IX*, PG 91, 445D.

који карактерише „рађање и пропадање“.¹² Управо због тога апостол Павле није имао високо мишљење о душевном човеку (*ψυχικός*), па је сматрао да између душевног и духовног човека постоји велика раздаљина. „А душевни (*ψυχικός*) човек не прима што је од Духа Божијег, јер му је [то] лудост, и не може [то] да разуме, јер се то испитује [само] духовно“ (2, 14).

Духовни човек је онај који је вођен Духом Светим, Који у његово постојање уноси будуће стање, есхатон. Дух то чини преносећи човека у стање у коме његовим постојањем више не диктира биолошки инстинкт самоодржања те стога ништа не чини на штету другог. И не само то, него то ново постојање садржи и елемент *љубави*. Јер, у коначној анализи, есхатон је љубав која чини чак и то да себе жртвујем ради другог.

Иако сасвим веран апостолу Павлу, Свети Максим се не устручава да на свој, оригинални начин протумачи разликовање између телесног, душевног и духовног човека. Додајмо овде као занимљиво да у том разматрању он ниједном не помиње *трех* као узрок смрти и смртности (што је павловско учење). Уместо *о́треховљено́* начина постојања код њега фигурира *биолошки* или *и́природни* начин постојања.

Да би објаснио противприродни или природни начин постојања Максим, како рекосмо, не уводи појам *треха*, него за ту сврху користи *грује* изразе, попут, рецимо, *о́стришћеносѣи*.¹³ Оно што Свети Максим жели да схватимо — а о чему подробније говори у другим својим делима — јесте да *шелесни* начин функционише на основу страсти *самољубља* што је за њега *par excellence* стање *παρὰ φύσιν*. То што експлицитно повезује телесно и душевно са *самољубљем* (које је грех *par excellence* и мајка свих грехова и страсти¹⁴) лако може да се повеже са појмом „*треха*“ као *осмрћеног начина* постојања.

Но погледајмо и то зашто у овом Максимовом делу природа заузима не тако високу позицију?

2. Схватање природе

У многим класичним јелинским системима природа је понекад идеализована до обоготворења, а у томе нису далеко одмакли ни неки средњовековни схоластичари објективизацијом природе као *res* или *substantia*

¹² Писмо IX, PG 91, 448D.

¹³ Писмо IX, PG 91, 445D.

¹⁴ Свети Исповедник практично сваки грех види као патолошку последицу самољубља. То трагично егзистенцијално отуђење раздваја човека од Бога, од других, али и од себе самога (PG 4, 144–145). Вид. Irénée Hausherr, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon Maxime le Confesseur*, Orientalia Christiana Analecta 137 (Rome: Edizioni Orientalia Christiana, 1952).

(која поседује одређене потенцијале) или томистичком концепцијом *natura pura* (учење о човековом стварању „*in puris naturalibus*“¹⁵). Овај процес је свој врхунац доживео код философа просвећености који су такозвано „природно право“ поистоветили са целовитошћу, а оно „природно“ са здравим (здравље долази од живљења у складу са природом).

Међутим, за данашњу дискусију око појма природе Свети Максим долази да промени карактер текуће дебате. Као прво, код њега не срећемо дилему да ли постоји природа у чистом виду или не постоји; он је отклања ставом да човеку не можемо приступити преко његове *ἰρριογε*. Друго, у његовом разматрању, *σῆαῖς* између богодане (*ἰρριολοш-ке*) природе (*κατὰ φύσιν*) и *ισῑοριјски* пале природе (*παρὰ φύσιν*) се објашњава указивањем да је природа целовита и здрава једино уколико је у заједници са натприродним Богом, то јест уколико је доведена до стања *ὑπὲρ φύσιν*, то јест ако је обожена. Треће, тиме Свети Максим омогућава да се закључи — макар имплицитно у овом спису — да све што *не* припада стању *ὑπὲρ φύσιν* то спада у неискупљену природу.

Штавише, он не само да природно не поистовећује са здравим, него уз то сматра још да човек треба чак и да *жрῑвјује* своју природу. Пре него што појаснимо шта се под тим подразумева, погледајмо подробније какво је Максимово схватање природе. У супротном, остало би нејасно да ли је онда и *κατὰ φύσιν* такође неискупљена природа као *παρὰ φύσιν*. И ако јесте, зашто је Бог створио неискупљену природу? А ако није, каква је онда разлика између *κατὰ φύσιν* и *ὑπὲρ φύσιν*?

Смисао Писма IX је да природа човека држи онаквим какав јесте. Али друге две „силе“ привлаче човека ка ономе што он није (у почетку, по тој природи). Наш аутор ће у 59. *Огῑовору Таласију* појаснити да „природа нема логосе [*ἰринцијѡ*] који надилазе природу, као што нема ни законе који су супротни природи“.¹⁶ Међутим, оно „протолошко“ *κατὰ φύσιν* не

¹⁵ Идеју чисте природе развила је римокатоличка теологија после Тридентског сабора. Новије расправе о томе сажима Bernard Mulcahy, *Aquinas's Notion of Pure Nature and the Christian Integralism of Henry de Lubac: Not Everything is Grace*, American University Studies. Series VII: Theology and Religion, Vol. 314 (New York, NY: Peter Lang Publishing, 2011). Сам Аквинат допушта могућност човековог стварања *in puris naturalibus* (нпр. Quodlibet 1, q. 4, a. 3, со.). Аквинат је покушао да разуме како је човек оспособљен, природом и благодаћу — који су му истовремено дати у моменту стварања — да буде *sapax Dei*. Како је показао Ј. Зизијулас, „расправа да ли је човек, у својој природи, *sapax Dei* (или *infiniti*) или није, на овај начин постаје ирелевантна и крајње заводећа... Уместо овог, приступ човеку *via* личности, са свим што то повлачи, открива да способност и неспособност нису међусобно супротстављене него да се међусобно укључују. Једино схема способност–у–неспособности чини правду тајни човека“ (John D. Zizioulas, Metropolitan of Pergamon, *The Meaning of Being Human* (Los Angeles: Sebastian Press, 2021), 96–97).

¹⁶ Οὐκ ἔχει γὰρ ἡ φύσις τῶν ὑπὲρ φύσιν τοὺς λόγους, ὥσπερ οὐδὲ τῶν παρὰ φύσιν τοὺς νόμους (Талас. 49, PG 90, 609В; вид. и Свети Максим Исповедник, *Живоῖи и избор дела*,

може да се егзистенцијално оствари по себи; тако, оно ће или пропасти у *παρὰ φύσιν*, што сачињава Пад као одбацивање будуће финалности, или ће се уздићи у *ὑπὲρ φύσιν*, што је противодговор на Пад. Штавише, Максим описује природу као такву која постоји у стању нужности под „тиранијом“ смрти, услед биолошког рађања.¹⁷ Па пошто је она таква, Максим на више места објашњава, „ниједан уопште логос оних *ἡο ἱприοги* [бића] не може достићи обожење по благодати спасаваних“.¹⁸ Тек ће човекова *склоноσι* определити каква ће природа бити у коначном исходу. Тако, *Боi* доводи човека до обожења благодаћу и положајем (*θέσει*), што је еквивалентно оном *ὑπὲρ φύσιν* (изнад природе). *Свети* пак доводи човека у стање *ἱροшив ἱприοге* (*παρὰ φύσιν*), што је такође нешто различито од природе, јер окретање ка свету подразумева појаву греха који је у природи *ἱаразиш* (*παρῡπoστασις*). Стога Свети Исповедник поентира да је и Бог Себи за циљ поставио ослобођење човека од *свеџа* и *ἱприοге*.¹⁹

Свети Максим сугерише да *снаiа ἱприοге* држи човека у одређеним границама. Бог, међутим, превазилази ове границе водећи човека ка обожењу. Али истовремено, у халкидонском кључу („несливено–непроменљиво“²⁰), границе људске природе се поштују и она није асимиллована у Бога *као* природа (монофизитство). Према Светом Максиму, обожење је „*κίνησις ὑπὲρ φύσιν*“=покрет изнад природе. „Обожење није у нашој власти/поседу (ἡ *θέωσις οὐκ οὔσα τῶν ἐφ' ἡμῖν*); јер у природи нема ниједног логоса оних ствар/ност/и које су изнад природе“.²¹ Бог води човека до превазилажења природе путем ипостасног сједињења и према

са *уводима, схолијама и сџудијама*, превео са грчког и приредио Епископ Атанасије Јевтић (Врњци — Требиње — Лос Анђелес: Братство Светог Симеона Мироточивог — Манастир Тврдош — Манастир Острог — Епархија западноамеричка, 2012), 206).

¹⁷ ἡ *καθ' ἡδονὴν ἐκ τοῦ Ἀδὰμ γένεσις* тура*н*ноῡса *τὴν φύσιν, βοράν τῷ δι' αὐτὴν θανάτῳ παρέπεμπε* (Талас. 61, PG 90, 632D).

¹⁸ Талас. 63, PG 90, 681–684. Вид. слично томе: „Природа [створена] нема силу/моћ која досеже до натприроде (τοῦ *ὑπὲρ φύσιν ἢ φύσις καταληπτικὴν οὐ κέκτηται δύναμιν*). Зато ниједно од насталих/створених бића нема по природи творачку моћ обожења“. (Талас. 22, PG 90, 321A; уп. и превод Еп. Атанасија, Свети Максим Исповедник, *Животи и избор дела*, 341).

¹⁹ „Циљ пак Даваоца заповести јесте да ослободи човека од *свеџа* и *ἱприοге*“ (Писмо IX, PG 91, 448D).

²⁰ Вид. Догматска одлука (орос) IV Васељенског Халкидонског Сабора 451. године, АСО 2,1,2,129–130. *Ιωάννης Ν. Καριέρης, Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνημεῖα τῆς Ὀρθόδοξης Καθολικῆς Ἐκκλησίας, τόμος 1* (Ἐν Ἀθήναις, 1960²), 175.

²¹ *Марину ѓрезвиџеру* 1, PG 91, 33С. Одељак има следећи смисао: Обожење не спада у оно што лежи у нашој могућности да се *ἱприοг*но оствари, јер то није у нашој моћи. Јер ниједан логос онога што надилази природу не лежи у природи. Стога обожење није достигнуће које припада нашој потенцијалности: потенцијал за њега не поседујемо по природи, већ само божанском моћи, јер то није награда која се даје свети*ма* у знак наплате за праведна дела, већ је доказ слободе Творца, чинећи да љубитељи лепог усвојењем постану оно што је Он показао да је по природи (уп. PG 91, 33A–36A).

благодати али, истовремено, Бог допушта природи коју је Он створио да задржи своје природне границе. Насупрот томе, *свеїи* који је (изненађујуће) другачији од природе, према Светом Максиму, води природу ка небићу, уколико је природа одсечена од Бога. У ствари, овај *нови* начин природе је божански и *личан*, и то је начин који одводи природу од почетног стања, а не уништава њене конститутивне принципе.

У сваком случају, ову троструку разлику треба читати према трострукој схеми *ὕπερ φύσιν* (Бог), *κατὰ φύσιν* (природа), *παρὰ φύσιν* (свет).

Да додамо овој интерпретацији и то да је тешко замислити како би природни елемент могао опстати сам по себи. Природа, поновимо то, има само две могућности: или да се спаси личном самотрансценденцијом у правцу обожења које би, међутим, поштовало природне границе у халкидонском духу, или, дугорочно гледано, природа би пропала ако би остала окренута само ка свету, одсечена од Бога, допустивши да је превлада *ἡαααїїосїїас*.²² То је заиста разлика између Светог Максима и позне средњовековне западне мисли која је увела замисао о „*natura pura*“. Код Максима Исповедника, природа би могла бити замишљена као принцип који је замислио Бог, али мора или да пређе на личан и благ начин или да буде одведена ка небићу.

3. Κόσμον καὶ φύσιν σαυτοῦ περίελε

Оно што у *Писму IX* изазива можда и највећу пажњу јесте (наизглед суров) савет који Свети Максим даје Таласију, рекавши му експлицитно „*κόσμον καὶ φύσιν σαυτοῦ περίελε*“,²³ то јест оголи (одсеци) себе од света и природе. Како треба протумачити овај употребљени императив²⁴ и цело ово место?

Ако се подсетимо духа и контекста целокупног *Писма IX* видећемо да је у њему у ствари реч о три категорије људи у корелацији са појмовима „*σαρκικός — ψυχικός — πνευματικός*“ апостола Павла. За Максима, оне одговарају (кореспондирају) у следећем смислу: *κατὰ κόσμον* = *σαρκικός*, *κατὰ φύσιν* = *ψυχικός*, *ὕπερ φύσιν* = *πνευματικός*. Дакле, онај ко живи сагласно свету (*κατὰ κόσμον*) биће само *їїелесан*, то јест заточен у *їїроїїи-*

²² Термин „*παρυπόστασις*“ (*παρὰ-ὑπόστασις*, увео га је неоплатоничар Прокло [412–485]) указује на зло које се није лоцирало у природу или ипостас бића. Ради се већма о паразиту који се јавља и делује као њихова енергија: зло нема моћ по себи него своју животност црпи из добрих сила природе на рачун који *ἡαααїїосїїοїи* као паразит.

²³ *Писмо IX*, PG 91, 448B.

²⁴ Иначе, *περίελε* је императив глагола *περιαίρω* (именица: *περιαίρεσις*); глагол *αἴρω* овде значи оголити, уклонити. Овај израз нема везе са речју *αἵρεσις* (јерес) која долази од глагола *αἰρούμαι* (бирати).

вῦρрогном постојању. Живот *κατὰ φύσιν* (по природи) душевног човека (*ψυχικός ἄνθρωπος*) значиће бивање у зачараном кругу рађања и умирања („у оном што потпада под рађање и пропадање — *γένεσιν καὶ φθοράν*“).²⁵ Ово одређење *ψυχικός* које даје Свети Максим уклапа се у појам такозване „биолошке ипостаси“. Онај пак кога покреће Дух Свети тај је достигао у стање *ὑπὲρ φύσιν* и поступа као *πνευματικός*. Но, прелазак у то стање, као што ћемо видети, захтева искуство Крста, то јест *жрτιвовање* своје воље вољи Другога. Тако, на пример, Христос у Гетсиманији *распиње* своју вољу за *живошом* (жртвује природну *аутономију*) и васкрсава природу и вољу сходно *блавољењу* Оцем у Духу Светом, чиме установљује вечни живот за људе кроз усиновљење благодаћу.²⁶

Чак и онај изразито максимовски појам „*λόγοι τῆς φύσεως*“ (лого-си природе) немају вредност по себи. Они, како ћемо видети нешто ниже, упућују на стање *изнад* природе и једино у оном *ὑπὲρ φύσιν* налазе свој циљ и сврху.²⁷

Међутим, Свети Максим ипак не супротставља духовног човека душевном или телесном у онтолошком смислу. Скупа са апостолом Павлом он одбацује такву поделу управо због тога што он не говори о *деловима* човека него о *начинима*. Он прави разлику, али не врши хијерархијски рез и трипартитну поделу.

Међутим, ако се сада вратимо односу између три привлачеће силе (свет, природа, Бог), приметимо да Свети Максим снажно констатује како се привлачења и одговарајући им покрети међусобно искључују. И тако, сваки од ова три *модуса* живота, генерисан одговарајућом активно-привлачном везом, онемогућава она друга два.²⁸ Управо ова логика доводи Максима до закључка да избор једног значи напуштање (одсецање од) друга два.

Стога Максимов савет „*περίελε κόσμον καὶ φύσιν*“ (који он одмах потом појачава изразом: *μᾶλλον δὲ τούτων σαυτὸν περίτεμε*:²⁹ штавише, *одсеци себе од њих*) несумњиво значи *жрτιвовавши* природни начин и живети *ὑπὲρ*

²⁵ Писмо IX, PG 91, 448D.

²⁶ Вид. François-Marie Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, *Théologie historique* 52 (Paris: Beauchesne, 1979). Такође, Dionysios Skliris, *On the Road to Being: St Maximus the Confessor's Syn-odical Ontology* (Los Angeles: Sebastian Press, 2018), 27.

²⁷ Ова слика показује колико је, у случају телесног и душевног човека, дубоко поремећена корелација таквих темељних димензија бића какве су човеков *λόγος* и његов *τρόπος*.

²⁸ Уп. сличне увиде до којих је дошао Sebastian Moldovan, "Addictions and Orthodox Spirituality: Towards a Model of Human Behavior," *Theologia: Revista Facultății de Teologie din Arad* 69 (4) (2016): 28–43.

²⁹ Писмо IX, PG 91, 448B.

φύσιν што води натприродном, духовном начину живота. Уколико живи „κατὰ φύσιν“ или „κατὰ κόσμον“ човек тада своје постојање држи заточено у њима, и не може да живи „ὑπὲρ φύσιν“. Другим речима, моћи ће тако да живи једино ако се ослободи од спутаности њима, *чистиће их од њихове смртоносне аушаркичностии* („περίελε“). А оно „ὑπὲρ φύσιν“ јесте дар Будућега века који пружа Свети Дух.

Пошто све ово заједно има есхатолошку перспективу, погледајмо у ком смислу то треба схватити.

4. Жртвовање природе кроз евхаристијски принос

Већ смо поменули да „λόγοι τῆς φύσεως“ (логоси природе) по Светом Максиму представљају егзистенцијална усмерења „ка Крају“ (εἰς τέλος ἄγοντα³⁰), будући да воде ка „испуњењу“ једног „вечног добробића“ слободних бића.³¹ Наиме, смисао израза „κατὰ φύσιν“ код Светог Максима не подразумева чисту природу (*natura pura*) него *λοῖος* природе („κατὰ τὸν λόγον τῆς φύσεως“), а логос води према есхатолошком финалитету природе.³²

У том смислу, и за *лоῖосе* *природе* важи потреба за *самопревазилажењем*, путем *нашприродно* кроз Духа новог рођења. Уколико *лоῖоси* *природе* не превазиђу себе и не постану „ὑπὲρ φύσιν“ њихово постојање неће бити оправдано. Због тога ће Свети Исповедник, у свом дубоко литургијском делу *Тумачење молиће* *Оче наш*, рећи да Бог пружа *усиновљење* „дарујући одозго *нашприродно* кроз Духа благодатно рођење (τὴν ὑπὲρ φύσιν ἄνωθεν διὰ Πνεύματος ἐν χάριτι δωρούμενος γέννησιν), којег је сам Бог чувар, а одржитељ — слободна воља (препо)рађаних људи“.³³

Међутим, може ли однос са Богом (који, по Максиму, повлачи одвајање од света и природе) „укинути“ сврху људске природе коју је Он сам створио? Такође, зашто би однос са светом (космосом) био тако лош, будући да је свет такође дело Творца? Ако човек себе одсече од света, како ће онда тај исти свет евхаристијски принети Творцу?

Ова питања су значајна, а одговор на њих није лак. Ипак, до њега се може доћи уколико на правилан начин схватимо куда води *жртвовање* света и природе. Јер, за Светог Максима то нипошто не значи њихово укидање, напуштање или презирање. Како то разумети? На овом месту долазимо до светоотачког (и Максимовог) учења о Евхаристији.

³⁰ εἰς τοῦτο τὸ παμμάκαριστον ἄγοντα τέλος (Аиор. 7, PG 91, 1097C).

³¹ Вид. Талас. 61, PG 90, 645AB.

³² Уп. Skliris, *On the Road to Being*, 26.

³³ *Тумачење молиће* *Оче наш*, PG 90, 877A. Превод на српски у Свети Максим Исповедник, *Живоји и избор дела*, 115.

У Светој Евхаристији Христос прихвата свет (творевину) и природу, али их *жртвује* (Својом смрћу) и води их у оно „ὕπὲρ φύσιν“ узводећи их Оцу. Када Свети апостол Павле каже да „Пасха наша Христос, жртова се за нас“ (1. Кор. 5, 7), он ту жртву аутоматски смешта у светлост Васкрсења и Другог доласка. „Сила жртвоприношења је у његовом очишћавајућем и освећујућем дејству“, рекао би о. Георгије Флоровски.³⁴ Природа се у Евхаристију уноси у стању у каквом јесте, али само зато да би кроз жртвоприношење била *преобразена*.³⁵ Тек у овој евхаристијској светлости можемо разумети да је Христова жртва зацелила однос између природе и Бога. Тако се дихотомија између природе (профаног) и Бога (светог), која је кроз историју дубоко потресала живот Цркве, показује, у светлости Евхаристије, као лажна. Уколико живећи у свету (Јн. 17, 11) Црква настави да узима свет, жртвује га и очишћује (као *бескрвни* принос), а потом узноси га Богу Оцу, она ће наставити дело Христово.³⁶

³⁴ Протојереј Георгије Флоровски, „О смрти на крсту“, *Теолошки њоџлеги* XXIII, 1–3 (1990): 69–95: 79. Такође, „На Голготи свештенодејствује лично оваплоћени Логос... И приноси на жртву Своју ‘сопствену’ човечију природу, коју је Он још од зачећа примио у неразделиво јединство Његове Ипостаси“ (Флоровски, „О смрти на крсту“, 80); „И крштење на Крсту је неко очишћење човечијег бића, човечије природе, која пролази пут обновљења у Ипостаси Богочовека. То је неко умивање човечије природе у лијућој се жртвеној крви, — и умивање тела пре свега... Очишћење као припрема за васкрсење... И очишћење читаве људске природе, — очишћење читавог човечанства у његовој првини, читавог човечанства у његовом новом и тајанственом родоначелнику, у ‘другом Адаму’“ (исто).

³⁵ Уп. речи Светог Иринеја Лионског: „Јер као што хлеб од земље, примајући призивање Бога [τὴν ἐπίκλησιν τοῦ Θεοῦ=εџиклезу Светог Духа], није више обичан хлеб, него Евхаристија састављена од двеју ствар(ност)и, земаљске и небеске, тако и тела наша, причешћујући се од Евхаристије (μετάλαμβάνοντα τῆς Εὐχαριστίας), више нису пропадљива, имајући наду вечног васкрсења“ (*Против јереси* IV, PG 7, 1028–1029). Такође, Свети Јустин Поповић: „Јер се и на Светој Литургији приноси жртва за сву васељену“ (Горкоје [= Јустин Поповић], „Размишљања пред свештеничку скупштину“, *Хришћански животи*, година II, бр. 7. и 8 (јули–август 2023): 364–368: 367). А књига протојереја Александра Шмемана, *Евхаристија* (Александар Шмеман, *Евхаристија: џајинство Царства* [превод Младен М. Станковић], Хиландарски путокази, бр. 40 (Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 2002), као главну идеју има став да у Евхаристијској литургији Богу приносимо и *жртвујемо* целокупност свих наших животâ, себе саме, целокупност света у коме живимо. Слично томе, јеромонах Амфилохије (Радовић) каже како онај ко није схватио да „сваки индивидуални елеменат се жртвује зарад свих, умире добровољно да би васкрсао кроз нови заједнички живот који се улива у њега, тај није у стању да схвати нити Тајну Христа, нити Тајну Цркве, нити Тајну Литургије=Евхаристије“ (Јеромонах Амфилохије (Радовић), „Смисао Божанске Литургије“, у *Христос — Нова Пасха: Божанствена Литургија: свештенослужење, причешће, заједница Божочовечанској Тела Христовој*. 4, предговор, превод и коментари Епископ Атанасије Јевтић (Београд — Света Гора Атонска — Требиње: Манастир Хиландар — Манастир Острог — Манастир Тврдош, 2009), 162–175: 173).

³⁶ Свети Максим смисао Малог входа архијереја види „као образац и слику (τύπος καὶ εἰκὼν) првога доласка у телу Сина Божијег и Спаситеља нашег Христа у овај свет, којим је људску *природу*, поробљену *пропадљивости* и кроз грех саму собом потпалу

Према томе, када се савршава Божанска Евхаристија тада се врши приношење света и природе, али тако што се они *чисти* („περίελε“) *од њихове смртноносне самодовољности*. Пошто су свет и природа „жртвовани“, тада следи њихово, у самом средишту Свете Литургије, приношење („Твоје од Твојих, Теби приносимо ради свих и за све“). Овим они испуњавају своје есхатолошко предодређење (оно „ὕπερ φύσιν“) и постају *ἅγια*, „светиње“ („Светиње светима“).

Управо ово што се дешава у Светој Евхаристији, према Светом Максиму, има кључне последице по човеков живот. По њему, онај ко прима евхаристијски Хлеб, тај опрашта дужницима дугове „пошто је познао да је по природи смртан, и надаље сваки дан, због неизвесности, очекује оно што је *по природи*, а по произвољењу (=слободној вољи) *предухишћује природу*..., и зато се мири са свима, да са собом не понесе ниједно обележје неваљалости садашњег века (=света), одлазећи ка нестаривом (=вечном) животу“.³⁷

Ове речи би могле да значе да су критеријуми на основу којих можемо да „читамо“ реалност позајмљени од истине која је историјски откривена у Христу. Када, међутим, тврдимо да Црква догађаје процењује „у светлости Краја“, те да је свету дала један „етос надахнут будућношћу“, тиме не имплицирамо било какво потцењивање историје. Пре ће бити да указујемо на оријентацију. Упоређујући наше садашње деловање са оним будућим — а оно се предокуша благодаћу Духа Светога — ми тим упоређивањем стичемо и извесност трајности и дубоко покајање. А како се пак све то *ипактично* одвија, Максим саопштава Таласију дајући примере природног, душевног и духовног човека.

Пропадљивост која прати природу је нешто што се у Евхаристији исцељује *ипролиптички* (као предујам), а коначно — у Будућем веку. Евхаристија, у ствари, снажно стоји *ипрошив* *ипројадљивости* *иприроде*. Када свет овакав *какав јесте* уђе у литургијски простор, он тада бива очишћен, освећен и „узнесен“ Творцу као аутентична творевина.

Христово тело се у Евхаристији „ломи на *ошћушћење* *трехова*“ („κλῶμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν“), али се „не *раздељује*“. Тај парадокс, истовремено и потврдног и одречног става према природи у Евхаристији, као и у делима Светог Максима, указује на чињеницу да природа постаје преображена, а не остаје онаквом каква сада јесте,

под *смрћ*... ослободио и искупио (τῶν ἀνθρώπων φύσιν ἐλευθερώσας τε καὶ λυτρῶσάμενος)... повратио ка благодати Царства, давши Себе у откуп и замену за нас... Своје животворно страдање“ (Мислапојаја 8, PG 91, 688BC. Превод на српски Епископа Атанасија, Свети Максим Исповедник, *Животи и избор дела*, 168.

³⁷ Тумачење *молишве* *Оче наш*, у Свети Максим Исповедник, *Животи и избор дела*, 137–138.

осим *по суштини* својој (сходно халкидонској логици несливеног а нераздељивог јединства).

Тек са овим прихватањем—жртвовањем—исцељењем свет постаје обновљен, а то је дело које извршује Христос³⁸ који је „природу обновио (τὴν φύσιν ἀνακαίνισας), или боље и истинитије рећи: дао нову (καίνισας=учинио новом)“.³⁹

Завршне напомене

Верујемо да се у понуђеном тумачењу налази и одговор на могуће питање: како благодатно сапостојање између природе и личности може бити постигнуто уколико дословно прихватимо Максимове речи о *одвајању* (одсецању) од природе или о екстази у односу на природу.

Сукоб између личности и природе у нашем актуалном (палом) постојању, а на који у новијем богословљу указују поједини савремени богослови, за шта су у појединим круговима због тога критиковани, не треба разумети као да имплицира онтолошку дихотомију (контраст између два „објекта“: личности и природе). Напротив, на основу Писма IX Максима Исповедника следи да се савремена богословска разматрања о односу природе и личности у многоме подударају са павловском тријадом *σαρκικός—ψυχικός—πνευματικός*. Управо та тријада указује на чињеницу да постоји проблем у човековом актуалном постојању.

Очигледно да у овом Писму IX Свети Максим на неки начин сугерише неку врсту „одвајања“ од природе, тачније из-ступање из ње. Тиме он нуди парадигму по којој је погрешно замишљати благодат као некакав *догађај* или допуну природи. *Раскид* са природом (κόσμον καὶ φύσιν σαυτοῦ περίελε) води *екстази* у односу на природу, која је, као што смо видели, у средини између Бога и света. Наравно, постоје места код

³⁸ Ненад Милошевић, објашњавајући суштину онога што се догађа на евхаристијској литургији, поентира: „Господ, који је своје жртвовано Тело принео Оцу као залог спасења човека и целокупне творевине, то своје Тело сада раздаје вернима као лек бесмртности — ради вечног живота“ (Ненад С. Милошевић, *У Духу и истини: литургијско-канонске теме* (Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Институт за теолошка истраживања, 2011), 46).

³⁹ ὁ τὴν φύσιν ἀνακαίνισας Θεός, μᾶλλον δὲ καίνισας εἰπεῖν ἀληθέστερον (Αἰὼρ. 42, PG 91, 1320A). Епископ Атанасије (Свети Максим Исповедник, *Живош и избор дела*, 253) додаје: „Два претходно употребљена блиска израза: *ἀνακαίνισας*=обновио и *καίνισας*=учинио новом... дају могућност Светом Максиму да истакне и нагласи потпуну новину Христовог дела *спасења* и *обожења* човека кроз Оваплоћење, Крст и Васкрсење, сходно изразима Светог Апостола: ‘Нова твар (*καὶνὴ κτίσις*=нова творевина) у Христу’ (2. Кор. 5, 17; Гал. 6, 15), и: ‘Ево, све чиним новим (*καὶνὰ ποιῶ πάντα*)’ (Откр. 21, 5)“.

Светог Максима у којима он држи „позитивније“ гледање на природу. Ипак, он не пренебрегава постојећи сукоб у коме „природа устаје против себе сходно γνώμη“.⁴⁰

У Писму IX природа стоји као граничник између Бога и света (τούτων οὐσα μεθόριος). Свет представља палу природу, то јест ону природу ка којој се човек искључиво окренуо као тачки референције. Природа човека задржава да он остане оно што јесте (τουθ' ὅπερ ἐστὶ διαφυλάττει τὸν ἄνθρωπον),⁴¹ али та врста њене аутономије води смртној самодовољности. Свети Максим поентира да не можемо да се позивамо на природу као *шакву*:⁴² само као *уиџосџазирана* она може да води у једном од два поменута правца (свету или Богу).⁴³ Уколико остане *џприродан* човек неће просто остати у том стању; њему следи пропадање — *φθορά*.⁴⁴ А шта се дешава уколико се природни човек окрене Богу? Тада ће Бог „положајем чинити човека богом, дарујући као Дobar ономе кога руководи натприродно обожење, и јасно га одсеца од друго двоје, велим, за свет и природу“.⁴⁵ Тај положај ће човека јасно разликовати од света и природе. Уколико би човек остао оно што јесте, тада не би било потребе за „огољавањем“ од природе, мада не би дошло ни до *обожења*. Због тога ће у једној схолији Свети Максим рећи: „Промена у каквоћи коју доноси благодат у циљу обожења (ἡ κατὰ χάριν ἐν

⁴⁰ τὴν φύσιν κατὰ τὴν γνώμην πρὸς ἑαυτὴν στασιάζουσαν (Тумачење молишве Оче наш, PG 90, 901C).

⁴¹ Писмо IX, PG 91, 445C.

⁴² „...она *џприродно* показује какав је човек по себи, будући да је између Бога и света, а [човек] по свом избору не учествује ни у једном од њих“. (Писмо IX, PG 91, 445CD).

⁴³ Ово је општеприхваћени став у православној теологији. „Нема ничег конкретног у вези са природом: оно конкретно и самопостојеће у бићу јесте ипостас, не природа. Ἀνυπόστατος једнако је ἀνυπαρκτος“ (Јован Зизиулас, Митрополит Пергамски, „Личност и природа у теологији Светог Максима Исповедника“, у *Познање циља стварања силом Васкрсења: Радови Симџосиона о Св. Максиму Исџоведнику Београд, 18–21. октџобра 2012*, приредио Епископ Максим (Васиљевић) (Београд — Лос Анџелес: Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Институт за теолошка истраживања — Севастијан прес, 2013), 94). Такође, „Једине ‘ствари’ (реалности, πράγματα) у Тројици које ‘по себи постоје’ јесу Отац, Син и Дух Свети: постоји и јесте само Ипостас, конкретно Биће“ (Епископ Новосадски и бачки др Иринеј (Буловић), *Тајна разликовања божанске сушџине и енерџије у Свеџој Тројици џо Свеџојме Марку Ефеском Евџенику*, Савремено богословље, књ. 19 (Нови Сад: Беседа — Матица српска, 2019), 67; уп. и стр. 55–57).

⁴⁴ Писмо IX, PG 91, 448D.

⁴⁵ Писмо IX, PG 91, 445C. Треба рећи да у Мињевом издању недостају следеће значајне речи: „Εἰ μὲν οὖν Θεός ἐστιν ὁ ἄγων τὸν ἄνθρωπον, τῇ τοῦ Λόγου χάριτι...“ („Ако је Бог тај који покреће човека благодаћу Логоса...“). Те речи налазе се у солунском издању Писама Светог Максима (Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, Ἀπαντα τὰ ἔργα, 15В. Ἐπιστολές (1–46), кеџμεво, μετὰφραση καὶ σχόλια Ἰγνάτιος Σακαλῆς (Θεσσαλονίκη: ΕΠΕ, 1995), 132).

τῷ ποιῶ πρὸς θέωσιν μεταποίησις) јесте *εκσῆαза* [ἐκβάσις=*исход*] за она бића која су природно ограничена почетком и крајем“.⁴⁶

Љубав, која „никад не престаје“ (1. Кор. 13, 8), напада сваки трену-так *духовно* човека. Када кажемо „духовни“ човек, у павловском смислу, тада мислимо на есхатолошког човека. Јер љубав, која је одлика духовног човека, по Светом Максиму припада оном ὑπὲρ φύσιν, есхатолошком стању. Међутим — овде је, чини ми се, поента која нам понекад изми-че — ὑπὲρ φύσιν није (само) на крају пута, него оно „улази“ у историју и „доји“ је.⁴⁷ Историја се не поистовећује са Есхатоном али га садржи у себи захваљујући томе што Царство долази и посећује нас до те мере да можемо да га предокушамо (πρόγευσις τῶν ἐσχάτων) — што је још један евхаристијски моменат. Тај предokus Цркве преноси се на психологију, етику, педагогију итд. Што више предокушамо Есхатон, то смо свеснији када отпадамо од њега.

Наравно, обожење представља привођење природе њеном на-значењу, при чему се не преиначава њена суштина, него њен *начин* постојања. Другим речима, човек постаје обожен *θεῖσι* али не *φύσει*! Пре-ма томе, раскид са природом, који у *Писму IX* заговара Свети Максим, јесте предуслов њеног натприродног обожења.

* * *

Библиографија

Извори: издања дела Светиої Максима Исповедника

Ἐπιστολὴ Θ' πρὸς Θαλλάσιον πρεσβύτερον καὶ ἡγούμενον Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ.

J.-P. Migne, *S.P.N. Maximi Confessoris, Opera Omnia*, PG 91, 445C–449A. Paris, 1860.

Μαξίμου Ὁμολογητοῦ. *Ἀπαντα τὰ ἔργα*, 15B. *Ἐπιστολές* (1–46). Κείμενο, μετάφραση καὶ σχόλια Ἰγνάτιος Σακαλῆς. Θεσσαλονίκη: ΕΠΕ, 1995.

Преп. Максим Исповедник. *Письма*. Пер. Е. Начинкин; сост. Г. И. Беневич. Византийская философия. Т. 2; *Smaragdus Philocalias*. СПб.: Издательство СПбГУ, 2007.

⁴⁶ *Талас*. 59, PG 90, 617D.

⁴⁷ Како је Црква ово сагледала у уметности види се у стварности иконе. Насупрот натуралистичкој уметности, која идеализује природни свет те тиме бива спутана временом, икона представља истину на начин који није контролисан нашим чулима или рационом.

- Maximus the Confessor. *On Difficulties in the Church Fathers*, Vols. I & II. Ed. and trans. Nicholas Constas. Cambridge MA: Harvard University Press, 2014.
- Свети Максим Исповедник. *Животи и избор дела, са уводима, схолијама и студијама*. Превео са грчког и приредио Епископ Атанасије Јевтић. Врњци — Требиње — Лос Анђелес: Братство Светог Симеона Мироточивог — Манастир Тврдош — Манастир Острог — Епархија западноамеричка, 2012.

Литература

- Буловић, Епископ Новосадски и бачки др Иринеј. *Тајна разликовања божанске суштинe и енергије у Светој Тројици по Светоме Марку Ефеском Евџенику*. Савремено богословље, књ. 19. Нови Сад: Беседа — Матица српска, 2019.
- Горкоје [= Јустин Поповић]. „Размишљања пред свештеничку скупштину“. *Хришћански животи*, година II, бр. 7. и 8 (јули–август 2023): 364–368.
- Зизиулас, Јован, Митрополит Пергамски. „Личност и природа у теологији Светог Максима Исповедника“. У *Познање циља стварања силом Васкрсења: Радови Симџосиона о Св. Максиму Исповеднику Београд, 18–21. октобра 2012*, приредио Епископ Максим Васиљевић. Београд — Лос Анђелес: Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Институт за теолошка истраживања — Севастијан прес, 2013.
- Јевтић, Епископ Атанасије, ур. *Христос — Нова Пасха: Божанствена Литургија: свештенослужење, причешће, заједница Бојочовечанског Тела Христовог*. 4. Предговор, превод и коментари Епископ Атанасије Јевтић. Београд — Света Гора Атонска — Требиње: Манастир Хиландар — Манастир Острог — Манастир Тврдош, 2009.
- Јевтић, Епископ Атанасије. *Патрологија. Књига 3. Свети Оци и црквени писци Исиха од 4. Халкидонског до 8. Фошнјевог Васељенског сабора (451–881. г.)*. Београд — Требиње — Лос Анђелес: Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Епархија захумско-херцеговачка — Епархија западно-америчка, 2018.
- Καμίρης, Ιωάννης Ν. *Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνημεῖα τῆς Ὁρθόδοξης Καθολικῆς Ἐκκλησίας, τόμος 1*. Ἐν Ἀθῆναις, 1960².
- Милошевић, Ненад С. *У Духу и истини: литургичко-канонске теме*. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Институт за теолошка истраживања, 2011.
- Радовић, Јеромонах Амфилохије. „Смисао Божанске Литургије“. У *Христос — Нова Пасха: Божанствена Литургија: свештенослужење, причешће, заједница Бојочовечанског Тела Христовог*. 4, предговор, превод и коментари Епископ Атанасије Јевтић, 162–175. Београд — Света Гора Атонска — Требиње: Манастир Хиландар — Манастир Острог — Манастир Тврдош, 2009.

- Флоровски, Протојереј Георгије. „О смрти на крсту“. *Теолошки ѓоџлеги* XXIII, 1–3 (1990): 69–95.
- Шмеман, Александар. *Евхаристија: ѓајинство Царства*. [Превод Младен М. Станковић]. Хиландарски путокази, бр. 40. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 2002.
- Allen, Pauline, and Bronwen Neil, eds. *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. Oxford Handbooks in Religion and Theology. New York: Oxford University Press, 2015.
- Constas, Maximos. “Introduction.” In *Maximus the Confessor, On Difficulties in the Church Fathers*, Vol. I, edited and transated by Nicholas Constas. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.
- Hausherr, Irénée. *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon Maxime le Confesseur*. Orientalia Christiana Analecta 137. Rome: Edizioni Orientalia Christiana, 1952.
- Jankowiak, Marek, and Phil Booth. “A New Date–List of the Works of Maximus the Confessor.” In *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* (Oxford Handbooks in Religion and Theology), edited by Pauline Allen and Bronwen Neil. New York: Oxford University Press, 2015.
- Larchet, J.–C. “Introduction.” In *Saint Maxime le Confesseur: Lettres*, ed. Jean–Claude Larchet and Emmanuel Ponsoye. Paris: Cerf, 1998.
- Léthel, François–Marie. *Théologie de l’agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*. Théologie historique 52. Paris: Beauchesne, 1979.
- Moldovan, Sebastian. “Addictions and Orthodox Spirituality: Towards a Model of Human Behavior.” *Theologia: Revista Facultății de Teologie din Arad* 69 (4) (2016): 28–43.
- Mulcahy, Bernard. *Aquinas’s Notion of Pure Nature and the Christian Integralism of Henry de Lubac: Not Everything is Grace*. American University Studies. Series VII: Theology and Religion, Vol. 314. New York, NY: Peter Lang Publishing, 2011.
- Sherwood, Polycarp. *An Annotated Date–List of the Works of Maximus the Confessor*. Roma: Herder, 1952.
- Skliris, Dionysios. *On the Road to Being: St Maximus the Confessor’s Syn-odical Ontology*. Los Angeles: Sebastian Press, 2018.
- Zizioulas, John D., Metropolitan of Pergamon. *The Meaning of Being Human*. Los Angeles: Sebastian Press, 2021.

Примљено: 4. 5. 2021.
Исправљено: 11. 5. 2023.
Одобрено: 15. 5. 2023.

SCHOLION ON THE *LETTER 9* TO *THALASSIOS PRIEST AND* *ABBOT* BY ST. MAXIMUS THE CONFESSOR

Bishop Maxim Vasiljević

Western American Diocese

*Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, Brookline,
MA, USA*

Summary: In Letter 9, three categories of people are considered in correlation with the terms “σαρκικός — ψυχικός — πνευματικός” of Apostle Paul. For St. Maximus, they correspond in the following sense: κατὰ κόσμον = σαρκικός, κατὰ φύσιν = ψυχικός, ὑπὲρ φύσιν = πνευματικός. He who lives according to the world (κατὰ κόσμον) will only be fleshly, that is, trapped in an unnatural existence. The life κατὰ φύσιν (by nature) of a spiritual man (ψυχικός ἄνθρωπος) means being in the vicious circle of birth and death. Maximus’ advice “περίελε κόσμον καὶ φύσιν” points to the need of sacrificing (but not abolishing) the natural way and to achieve the ὑπὲρ φύσιν that leads to a supernatural, spiritual way of life.

Key words: Maximus Confessor, Thalassius, God, nature, world, freedom, logos, fleshly, soulful, spiritual.

БЛАГОВЕРНИ КНЕЗ СРПСКИ СТЕФАН ШТИЉАНОВИЋ У ЦРКВЕНОМ, НАРОДНОМ И КУЛТУРОЛОШКОМ ПАМЋЕЊУ — ПОВОДОМ 480 ГОДИНА ОД БЛАЖЕНОГ УСНУЋА

Презвитер
Селимир Д. Вагић*

Епархија бачка,
Речна флотила Војске Србије,
Нови Сад

Горан М. Јанићијевић**

Православни центар за младе
„Свети Петар Сарајевски“
Источно Сарајево

Апстракт: Поводом 480. годишњице блажене кончине Светиої и блаверної кнеза Стефана Штиљановића истраживање на тему његової живої, дела, култи и шековина резултирало је теоријском интерпретацијом теме, заснованом на контекстуализацији наведених феномена. Тежило се посматрању, разумевању и тумачењу теме из различитих ујлова са циљем реконструкције комплетније слике о месту и значају култи Светиої Стефана Штиљановића у оквирима православне и националне културе и духовности. Управо то је и разлог преближавања појединачних области тако да садржај рефлектује синониности формирања самої култи. Уметничке шековине, повезане са светитељевим ликом и наслеђем иакође су посматране у контексту културне традиције. Истовешта је ствар са темом Стефана Штиљановића у односу на војну службу, што представља значајну област истраживања.

Кључне речи: Свети Стефан Штиљановић, култ, мошти, иконе, војска.

Увод

Обележавање осамдесете годишњице преноса моштију светих цара Уроша, великомученика кнеза Лазара и кнеза Стефана Штиљановића 2022. године представљало је и оквир једног ширег, пре свега — молитвеног сећања на тројицу благочестивих владара кроз

* selimirvagic@gmail.com.

** dgjanicijevic@gmail.com.

освештану историју српског народа. Будући да је реч и о значајним реликвијама са сопственом историјом, наведени јубилеј означава и колективно памћење једног важног догађаја из српске духовне сфере. Из поменутог контекста произишле су бројне теме и истраживања у домену историографије, агиологије, теорије старе књижевности и историје уметности. Обележавање шестогодишњице манастира Раванице (1981) и Косовског боја (1989) резултирало је великим бројем научно-истраживачких радова, повезаних са личношћу и делом светог великомученика кнеза Лазара указујући, с друге стране, на чињеницу да је реч о неисцрпној теми. Чини се да о светитељству и улози светог цара Уроша још увек није све речено те остаје нада да ће се то догодити у будућности. Околност да се на наведени јубилеј 2022. надовезује још једна годишњица у 2023. — 480 година од блажене кончине Светог кнеза Стефана Штиљановића, определило је наше истраживање ка овој теми са тежњама да се кроз теоријску синтезу осветле личност, култ и тековине овог благоверног и христољубивог владара из рода српског. У односу на тему и циљеве примењује се један комбиновани метод културолошког карактера док се тематска контекстуализација темељи на црквеном предању са аспекта литургијског искуства. У сваком смислу и из многих перспектива посматрано уочава се да је реч о једној изузетној личности, животу у сложеним историјским околностима и култу, који повратно отвара многа историјска питања. Кроз теме личности и животног пута Стефана Штиљановића потенцијално се открива феномен непоколебљивости вере и принцип народног јединства — кроз лично *вјерују*, али и карактер свести предака. У замршеним политичким околностима благоверни кнез Стефан репрезентује српски православни етос у једном сложеном историјском контексту што наведену тему чини неисцрпном, упркос бројним темељним истраживањима и тумачењима појединачних појава које обухвата. Истовремено, суочавамо се и са осетљивом методологијом тумачења агиографских и књижевних извора у ширем смислу која, у односу на тематски фокус, има значајну улогу у нашем истраживању.

Изузев фокуса на феномену светитељевих моштију у ширем контексту култа Стефана Штиљановића у оквирима теоријске интерпретације посматра се и тумачи војни аспект не само кроз предање и неке писане изворе о његовој војној служби већ и на основу тако дефинисаних култних оквира. Припадници војних јединица, особито Речне флотиле, Стефана Штиљановића и данас схватају као сопственог заступника пред лицем Господњим. Исто тако,

постоји теза о његовом ктиторству у манастиру Шишатовцу што није поткрепљено историјским изворима, али се, из перспективе оформљеног култа, не може занемаривати. У методолошком смислу, стога, посегло се за изворима који не реферишу експлицитно на биографске садржаје већ и на предање, забележено у књижевности, како старијој литургијског карактера (службе) тако и делима Стефана Митрова Љубише и Милоша Црњанског у којима се преплићу историја и мит. На тај начин доспело се до одређених сазнања, кључних за разумевање етичке потке народа којем је припадао и у чију се историју и традицију „златним словима“ уписао.

1. Житије Стефаново између историје, култа, књижевности и ликовне уметности

Живот и дело Стефана Штиљановића делимично су реконструисани на основу историјских извора у којима се он, превасходно посредно појављује. Литургијско-агиографски текстови укључујући и *Повесно слово о Свешом и праведном кнезу Стефану Штиљановићу*, са друге стране, представљају обимну грађу и пружају широки опсег сазнања у контексту етичких аспеката, који су га афирмисали да буде схваћен као један од херојских ликова православне српске традиције. То представља и основ контекстуализације теме. Више верзија животописа Стефана Штиљановића потврђује сложеност теме и због недостатка историјских писаних извора правац истраживања најпре води ка неким уметничким традицијама.

1.1. Стефан Штиљановић и Паштровићи; од локалних ка општенационалним аспектима култа

Најстарији иконографски приказ Светог Стефана Штиљановића из 1620. налази се у Цркви Светог Николе у манастиру Градиште код Буљарица (Зарић 1985, 72) (слика 1). С обзиром на чињеницу да се упокојио недуго након 1543. године (Милеуснић 2005, 22), протекло је нешто више од седамдесет година до настанка приказа у наведеној паштровској светињи. Податак који се налази на натпису са фреске и обавештава да је светитељ „од Паштровића“, не реферише непосредно на историјску стварност колико на извесно порекло култа и његову повезаност са овим свеште-

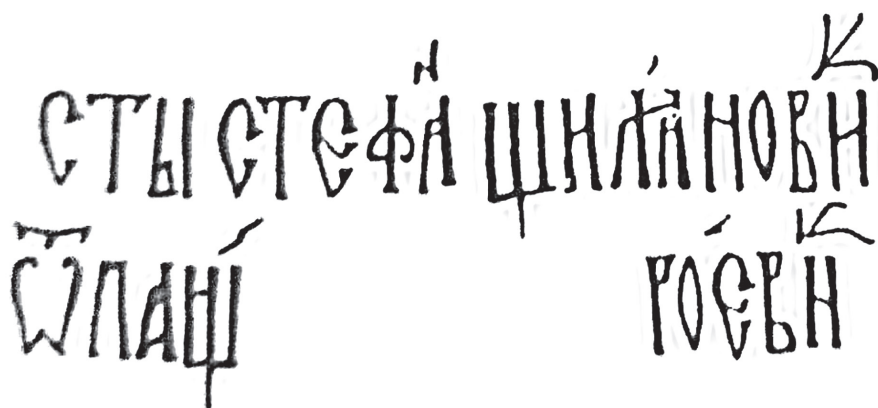
ним локусом¹ (слика 2). Сам положај Стефанове фигуре између монументалног попрсја светог Николе, према утврђеном иконографском обрасцу уочљивом у оба слоја зидног сликарства у Светом Николи Дабарском (XIV и XVI столећа) и светих ратника Теодора Тирона и Теодора Стратилата (Пејић 2009, 85–86 и 152), многогочит је и сведочи о израженој потреби Паштровића да Стефан остане забележен као део локалног култа у универзалном хришћанском контексту. Свакако није случајно постављен поред поменуте двојице светих ратника, који су, кроз развој иконографије зидног сликарства у средњовековним црквама стекли посебно значење између симболичког величања ратних вештина, услед чега су понекад приказивани као коњаници попут примера из Богородичине цркве у Доњој Каменици (Јанићијевић 2023, 306–309) и стицања мученичког венца. Неопходно



Слика 1. Цртеж фреске Стефана Штиљановића из Цркве Светог Николе манастира Градиште. Преузето из Милеуснић 2005, 6.

попут примера из Богородичине цркве у Доњој Каменици (Јанићијевић 2023, 306–309) и стицања мученичког венца. Неопходно

¹ „У време кад је настајало сликарство у Градишту Паштровићи су били у процепу између напада Османског царства и западног католицизма, које је управо преко Паштровића и самог манастира Градишта у појачаној офанзиви покушавало да успостави чвршћу везу са центром Српске Цркве у Пећи и приволи је на унијаћење. Локални светац, помоћник сиротих и борац против иноверника, насликан је да би му се гледаоци обраћали за помоћ у невољи, у иконографском типу свеца заштитника и помоћника. На градиштанској фресци не истичу се владарски атрибути Стефана Штиљановића. Иако је, по легенди, био последњи паштровски кнез, то није забележено у натпису, јер је, очигледно, његовим сународницима била битнија његова помоћ у борби за опстанак и очување вере међу иноверницима него неговање владарске традиције“ (Зарић 1985, 74).



Слика 2. Натпис поред златокруга (ореола) Светог Стефана у Цркви Светог Николе у манастиру Градишту. Преузето из Милеуснић 2005, 6.

је усмерити пажњу и на крст у десној руци Стефана Штиљановића, који, по свему судећи, не представља једино потврду његовог светитељства, већ га, за сада на недокучив начин, поближе одређује. На основу бројних приказа у средњовековном и поствизантијском зидном сликарству уочава се да је крст превасходно схватан као одличје мученика; ипак, неки изузеци упућују и на додатно истраживање.² Из перспективе коју је дефинисала Р. Зарић очигледно је да детаљ крста у руци Стефана Штиљановића постаје кључан за разумевање његовог места у црквеној и повесно-предањској сфери, те да носи једно дубље и сложеније значење. По узору на представе Светога цара Константина и Јелене са голготским крстом, развијана је пракса да се и други благочестиви владари приказују са овим атрибутутом. У томе би се могла огледати тенденција да Стефан коначно буде схваћен као последњи српски хришћански владар, упркос другачијим историјским чињеницама (Стојковски 2023, 392). Премда се крстови у рукама владара приказују као необично витки, високи и богато украшени, док је крст у Стефановим рукама једноставнијег облика, ипак треба узети у обзир могућност да су Паштровићи желели да Стефана Штиљановића овековече и као сопственог кнеза, што у њи-

² „На познатим иконографским представама Штиљановић је најчешће представљен са крстом у руци или му крст доноси анђеоско знамење. Крст у руци овог свеца нема симболику мучеништва, како је то углавном уобичајено у хришћанској иконографији. Штиљановић није био, нити је прослављен као мученик. Он је био борац за одбрану православља и у његовој иконографији крст симболише борбу за веру. Зато га писац Службе (други канон, песма шеста) пореди са Константином, првим хришћанским царем, који је своје победе постигао ‘више помоћу крста’.“ (Зарић 1985, 82).

ховим историјским оквирима, са друге стране, није била владарска титула у смислу да се налазио на челу неке кнежевине већ се односила на племенског вођу и начелника судског већа. Ипак, светитељ је у оквирима предања запамћен као владар (кнез или деспот) те се повезује са репрезентативном круном из кивота са моштима, која се данас налази у Музеју СПЦ у Београду (слика 3). Приказивање појединих преподобних отаца Цркве са краћим крстом у руци који такође нису били мученици, такође представља са друге стране извесну праксу. О томе сведочи икона Светог Прохора Пчињског коју је насликао Диче Зограф (Давидов-Темерински 2003–2004, 160–162), ослањајући се на раније приказе у оквирима самог манастира (Проловић 2015, 272). Пчињски пустињак је на овај начин приказиван и у XIV/XV столећу што рефлектује тенденцију да се анахорети схватају као исповедници у подвигу вере, а тиме и састрадавајући Христу.³ Њихово је „исповедништво“ очигледно схватано на нивоу утицајности у погледу утврђивања сопственог народа у хришћанској вери, те су подразумевани као „духовни родитељи“, као што је случај са Светим Симеоном Мироточивим — Стефаном Немањом, који је такође приказиван са крстом у десној руци. Када је Стефан Штиљановић у питању наведени основ контекстуализације може се хронолошки и тематски потврдити на примеру зидног сликарства у манастиру Ораховици (1594), у којем је православност наглашавана кроз сукцесивност и континуитет,⁴ пре свега на нивоу очувања вере предака (Јанићијевић 2021, 243). Редовно наглашава на Стефанова православност и истрајавање у вери, афирмисали су га за место на крају поворке благочестивих хришћанских владара из рода српског. Премда за сада остајемо без коначног разрешења приказа Стефана Штиљановића са крстом, наведене претпоставке постају извесне смернице за даља истраживања и тумачења.

Приказ благоверног кнеза Стефана Штиљановића у светониколајевском католикону манастира Градишта и особито текстуална одредница рефлектују „сећање“ на његово наводно паштровско порекло. На то делом указује и његов патронимик Штиљановић, који је,

³ Подскалски је изнео такво запажање у вези са преподобним Петром Коришким, истичући: „Петар се мора сматрати мучеником без крви, који се својим аскетским одрицањима разапњао заједно са Христом.“ (Подскалски 2010, 462).

⁴ „Око фокусне представе којом је у пећкој припрати изражена идеја о божанском пореклу власти куће Немањића, али и светородности њихове породице — лозе Немањића сачуване из XIV века, заслугом патријарха Макарија Соколовића оформљене су нове иконографске целине којима је обезбеђено истицање црквеног континуитета“ (Кучековић 2007, 104).



Слика 3. Круна из кивота Светог Стефана Штиљановића. Музеј СПЦ у Београду. Фото: Музеј СПЦ.

према примерима са ликовних приказа и из историјских списа бележен и као Шкиљановић, Шчиљановић, Шкриљановик, итд. Борис Стојковски сматра да је код коначног знаменовања овог светитеља пресудна била улога Цркве.⁵ Међутим, могућност да је презиме изведено од данас у Срба заборављеног мушког имена Стилијан те његове „словенизоване“ верзије Штилијан или Шчилан, управо би могла потврдити његово паштровско или црмничко историјско порекло. Није

⁵ „Наиме, у свим савременим историјским изворима његово име има облик Степан Шкилатовић/Скиљановић/Шкољановић, а име, односно народни облик имена Стефан — Степан и сам користи у неким документима. Међутим, познија црквена традиција и хагиографија, као и записи на црквеним књигама, ипак су га називали Стефан Штиљановић, што је и име које је ушло у широку употребу и у научним круговима, те се стога и овде користи доследно“ (Стојковски 2023, 385).

сасвим извесно, са друге стране, да је Стефан рођен у Паштровићима тј. Бечићима или околини Будве, како је то запамћено у предању на које се ослањају бројни истраживачи као и књижевник Стефан Митров Љубиша. Истоветни податак налази се у *Повесном слову* (Милеуснић 2005, 6). Постоји, међутим, теза да је порекло Штиљановића из Црмнице (Петровић и Достих 2019, 418), а налази се и у мемоарима Рада Турова Пламенца: „Наиме он у једном одговору на писмо др Јована Ердељановића говори о поријеклу грба своје породице и њеном географском поријеклу. С тим у вези, он племићку породицу Штиљановић смјешта у предјеле Црмнице, тачније у данашње село Забесин код Вирпазара. Управо овдје је у свијести народа и данас усађен веома снажан осјећај историјског насљеђа Штиљановића, прво као племића везаних за Немањиће, а потом и за Црнојевиће као посљедње средњовјековне владаре Зете“ (Петровић и Достих 419). Аутори упућују на две куће у Забесину које су биле лична својина неких штитоноша Немањића и једну за коју се сматра да је баштина Штиљановића. Што се приморја тиче, у истом раду претпоставља се да је у питању Стефанов дипломатски боравак међу Паштровићима: „Највјероватније је Свети Стефан управо због сродства са Црнојевићима постао њихов намјесник у Паштровићима“ (Петровић и Достих 2019, 419). Према другим тумачењима Штиљановићи су у XV столећу дошли у Паштровиће и населили се у Бечићима: „Они који су остали у Забесу били су врло угледни и имућни, и носили су старешинска звања“ (Збор 2017). Паштровићи су представљали организовану заједницу дванаест племена (братстава) са централном управом тј. заједничким судом, касније названим „банкадом“ (Греговић 2005), а који је био сачињен од четворице судија — „суђа“, двојице војвода и дванаест властелина. Стефан Штиљановић као кнез паштровски спомиње се у приповетки „Скочидјевојка“ Стефана Митрова Љубише. За кнеза је, наводно, био изабран у манастиру Режевићи (Medojević 2012). Укрштање легенде о трагичном, часном самоубиству Руже, верне заручнице Стефана Калођурђевића и повести о кнезу Стефану са завршницом у којој се описује разарање манастира Ратац, рефлектује суморну слику околности у којима су се Паштровићи нашли „између Сциле и Харибде“ (Vuković 1985, 37–40) и у којима су се борили да очувају „своју самобитност“. Неминовно је уочити да се и у овом делу Паштровићи повезују са Црмницом, односно да постоји извесна географска и комуниколошка повезаност оближњих крајева и становништава. Осим тога, за С. М. Љубишу очигледно није упитна родбинска повезаност Штиљановића и Калођурђевића. Теоретичари књижевности и књижевни критичари кроз

време износили су прилично уједначена мишљења о књижевним начелима С. М. Љубише на основу његових тежњи ка „историцизирању“ наратије, међутим, посежући за дубљим значењем одређених догађаја чини се да књижевнику и није био примарни циљ дословно преношење повесне фактографије, те ни његова књижевност није настала на темељима доследног приступа документима. На темељу народне традиције књижевник, заправо, контекстуализује историјске догађаје и кроз честе дигресије (Медиговић-Стефановић 2012, 174) тежи успостављању одређене етичке слике народа којем је и сам припадао. Уосталом, утврђено је да су се неки документи које је узимао у обзир, показали као фалсификати. У епизоди о Стефановом поварању Руже ратачком игуману Серафину Петровићу и потоњем разарању манастира вероватно су садржане легенде и предања везана за нека друга места. Како је закључено, Ратац је, заправо, био бенедиктинска опатија (Митровић 2020, 137–143). Владарско даривање самостана Богородице Ратачке од краља Милутина и његове мајке краљице Јелене као и нека каснија завештања имовине Паштровића овој опатији, створили су оквир за легенду о ратачком манастиру као православном (Митровић 2020, 144–147). У односу на чињенице да су након разарања Ратца његови поседи припали манастирима Градиште и Прасквица те да је Градиште сматрано ратачким метохом (Митровић 2020, 146), постаје јаснија Љубишина перспектива. Распрострањено уверење јесте да је Стефан Штиљановић пре одласка из Паштровића 1493. године раздао своју имовину или је завештао неком од паштровских манастира. Такође му се приписују ктиторије у манастиру Прасквици и Цркви Светог Николе у Бечићима (Милеуснић 2005, 6). У Стефановом опраштању са ратачким игуманом Серафином Поповићем, према казивању С. М. Љубише, налазе се подаци о подели кнежеве имовине,⁶ који су, премда упитни у односу на историјске изворе, углавном прихватани као веродостојни и тако преношени. Раздавање имовине, тако, постаје још један симболички основ памћења Стефана Штиљановића.

На *штедроси* Стефанову указује и текст на развијеном ротулусу са фреске у Градишту, који се темељи на јеванђелском наводу (Мт. 19, 21), премда се и на фрескама у немањихким задужбинама сличан могао наћи као исказ индијског принца Јоасафа о остављању свега и од-

⁶ „Први заклад опоруку, којом остављам своју преоставштину сестрићу, ако се жив поврати и стани у отаџбини. Дође ли му пусти глас, то моје нека пође половина манастиру Прасквици, којег сам ја оградио, а друга манастиру Дуљеву, којег је оградио Душан. Земље и куће у надлушкоме пољу остављам Роцу да ме помињете жива и мртва“ (Љубиша 1969, 127).

ласку у пустињу (Радојчић 1952–1953, 79). Осим тога што се у самом „Стефановом исказу“ садржи изјава да је такво „упутство“ чуо у Јеванђељу, аутор приказа и наручиоци очигледно су сматрали да је Штиљановићева имовина била замашна, чиме је и његова „јеванђелска“ жртва још више наглашена. Једина дилема може бити око тога да ли се мисли на раздавање имања приликом напуштања приморја или је у питању отварање житница и давање народу у угарским крајевима. Овај приказ из 1620, са друге стране, представља и одређени „вапај његових саплеменика у невољи“. У сваком случају, није до краја разјашњен разлог Штиљановићевог напуштања Паштровића, које се оквирно датује на 1498. годину (Половина 2013а, 348).

1.2. Стефан Штиљановић у Срему

Стиче се утисак да је због неких млетачких интрига кнежев опстанак у приморју био доведен у питање, док С. М. Љубиша као разлог кнежевог одласка наводи жалост због наводне смрти сестрића Стевана Калођурђевића (Љубиша 1969, 142). Најранији документ у којем се спомиње Стефан Штиљановић представља даровница краља Фердинанда Хабзбуршког из 1527. године.⁷ Прво његово боравиште, како се верује на основу извештавања патријарха Пајсија, био је Моровић у Срему у који је, по свему судећи, доспео крајем XV столећа, бораваћи тамо до Мохачке битке 1526. године (Милеуснић 2005, 11–13). Премда оскудни, историјски извори не потврђују ову тезу.⁸ Насупрот томе на основу поменуте даровнице из Острогона сазнаје се да је од Фердинанда добио поседе у вировитичкој жупанији Михољинец и Глоговицу (Стојковски 2023, 387). Након 1530. спомиње се као кастелан Новиграда (*castellanus de Wywar*), који је боравио у Ораховици на имању Ладислава Мореа (Стојковски 2023, 388). Околности у којима се првобитно нашао, условљене су борбама за угарски престо након упокојења краља Лудовика II. У сукоб између претендената — аустријског надвојводе Фердинанда Хабзбуршког и ердељског војводе Ивана

⁷ „Radi se o darovnici kojom kralj Ferdinand Habsburški za vjernu službu Stefanu daruje posjede Myhiliancze (najvjerojatnije današnji Miholjanec, nedaleko od Virja) i Glogovitzca (kod današnjeg mjesta Gornja Glogovnica uz sjeverniju od dviju trasa prometnica koje povezuju Krice i Koprivnicu) u Križevačkoj županiji“ (Seletković 2022, 15).

⁸ „Историјска истина је ипак била другачија, узевши у обзир чињеницу да према документарним изворима Моровић у то време није припадао ни Бранковићима нити Штиљановићу. Постоји и повеља из 1508. године, датована у 20. мај, када је палатин Имре Перењи наложио да се Беатриса, удовица Јована Корвина, ванбрачног сина краља Матије Корвина, те ћерки Јелисавети, додели тврђава Моровић за коју је било заложено 5250 златних форинти.“ (Стојковски 2023, 387).

Запоље увучен је и Штиљановић, тада већ „михољаначки и глоговнички властелин и кастелан крајишких градова Новиграда“ (Милеуснић 2005, 15). Прославио се као крајишки извидник и стратег. За лојалност и заслуге Стефан је од Фердинанда добио „опустошени посед Ezthyen у сремској жупанији“ (Стојковски 2023, 388) док се на основу документа из 1540. Стефан помиње као префект Валпова (*Stephanus Scilianovich ex castro Walpo*) (Стојковски 2023, 389–390). У овој даровници такође се помиње и Стефанова жена Јелена, рођена Богдановић (Seletković 2022, 25–26). Успешност Стефанове службе на пограничном угарско-османском подручју било је познавање словенског језика и ћириличног писма као искључивих средстава комуникације између два царства (Seletković 2022, 11). Након османлијског заузимања Пожеге а тиме и поседа Стефановог добротвора, сродника и савезника Ладислава Мореа, Штиљановић је предводио мисију преговора са Мехмед-бегом Јахјапашећем, који му је том приликом обећао да ће ослободити Мореову децу, а коју је Иван Запоља одвео са собом приликом заузимања Палоте 1533. године (Seletković 2022, 27). Штиљановићев прелазак у Валпово и Шиклош 1540. није до краја разјашњен, особито у односу на блискост између њега и Ладислава Мореа који се у то време још увек спомиње у историјским изворима (Seletković 2022, 29). Но, како П. Селетковић закључује, вероватно се као префект наведених утврђења у поседу угарског великаша Петра Перенија нашао као способан стратег: „Можда је један од разлога била и обрана Валпова као једне од најистуренијих тачака према Османлијама и њиховом упоришту на подручју Осјека, што доказује вјеру у Штиљановића као способног војног заповједника“ (Seletković 2022, 29). Стога и његово сахрањивање недалеко од Шиклоша постаје разумљива околност. На брду Ђунтиру окончано је његово земаљско *жиџије* али овај *mons sacre* српског народа обележава настајање и развијање светитељског култа Стефана Штиљановића, у којем ће, потом, бити „кодирани“ појмови општенородних прогонстава од страних освајача, сеоба, војних подвига као и истрајавања у православљу као вери отаца.

2. Култ и мошти Светог Стефана Штиљановића

Насловни појмови другог дела нашег разматрања показују се као међусобно повезани. Наиме, развој светитељевог култа формално је отпочео након чудесног проналажења његових моштију. Сијање над његовим гробом на Ђунтиру навело је османлијске власти да потраже благо на овом месту. Такве околности описане су у агиолошким и ли-

тургијским текстовима, насталим на самом почетку процеса развоја култа Светог Стефана⁹ (Половина 2013а, 349–350; Лукић 2020, 237–243). Почетну епизоду развоја култа моштију Светог Стефана Штиљановића, њихово објављивање, С. М. Љубиша сместио је у један бајковити контекст, пун неочекиваних обрта¹⁰ и романтичности.¹¹ Увођењем ратачког игумана у повест о проналаску Стефанових моштију, са једне стране, циљало се ка наглашавању принудних сеоба Паштровића услед млетачких притисака а са друге — поновног увођења Стефана Калођурђевића, сада као потурчењака Скендер паше. Шишатовачки игуман и аутор оснивачке повеље овог манастира Теофил, у којој се помиње и чудесно објављивање Стефанових моштију, а који је са својим братством приспео у ове крајеве из Жиче, такође је један од протагониста српских сеоба и напуштања „вековног огњишта“ (Половина 2013а, 350). Управо ове чињенице су могле дати идеју С. М. Љубиши да заокружи причу тако што је у епизоду објављивања Стефанових моштију укључио игумана Серафина. Све то указује на древни архетип поштовања светитељских моштију, који је у Цркви Христовој не само остварио своје трајно право већ постао и једно од њених обележја.

2.1. Култ Стефана Штиљановића у контексту феномена поштовања светитељских моштију кроз историју хришћанства

Порекло молитвеног поштовања светитељских моштију препознаје се у мартиролошкој сфери: наиме, мошти мученика још у раној Цркви

⁹ „Објављивање моштију Стефана Штиљановића описано је у Похвалном и Повесном слову, а помиње се и у Служби кнезу Стефану Штиљановићу. Иако је реч о опису који се заснива на уобичајеном обрасцу и општим местима, необичним се, ипак, чини околност да су у подизању моштију из првобитног гроба (elevatio) учествовали Турци, након што им се код гроба светог указало чудесно знамење.“ (Половина 2013а, 349–350).

¹⁰ „Проспе се глас као муња да се нашло некакво цјелокупно тијело, и да ће га Турци одријети пак сажећи. Кад чују фрушкогорски калуђери да су Турци отварају гроб деспота Стефана Штиљановића и да су му нашли моће непоковане, дођу код паше и помолу га да им дарује земне остатке њихова деспота, да их пренесу у који манастир. Паша то допусти и за вишу почаст нареди да једна чета турскијех војника допрати деспотово тијело до цркве. Међу овим калуђерима бијаше старац сиједом брадом до појаса, на кога паша често назираше, јер му се чинило да га је негдје поприје гледао. Кад калуђери пренесу свеца у манастир и дођу да паши захвале, при кретању с крај паше, Скендер обустави старог игумана и упита га откуда је и како га зову. ‘Мене зову Серафин Поповић’, рече смирено игуман. ‘Ја сам се родио и своју младост провео чак доле у арбанашком приморју, пак од млетачког зулума прешао овдје да се с миром Богу молим.’ ‘А која је она мрчина што сте је пренијели у манастир?’ припита паша. ‘Оно је тијело деспота Стевана Штиљановића, родом из Паштровића’, одговори игуман.“ (Љубиша 1969, 143–145).

¹¹ „Romantični duh se osjeća i u predimenzioniranju uloge slučaja i malih događaja u stvaranju istorije.“ (Vuković 1985, 39).

биле су схваћене и поштоване као реликвије првог реда. На тај начин, мученичке мошти и одређена врста непосредног контакта верних са њима представљали су изванредан залог будућности хришћана у вечном животу Царства небеског (Мирковић 1974, 48).¹² Њихово преношење у литургијску сферу формално је изражено изградњом посебних просторија — мартријума као анекса ранохришћанских базилика. Како смо више пута указали, једно од најпрецизнијих тумачења овог феномена предочио је Лазар Мирковић на основу анализе ранохришћанске гробнице са Петром и Павлом у нишкој Јагодин-мали (Јанићијевић 2022, 28–34). Поред тога, у овој интерпретацији феноменолошки је протумачен однос библијског универзализма и локалног мартиролошког култа,¹³ што постаје значајно како у погледу данашњег разумевања наведеног архетипа тако и у односу на нашу тему. Византијска престоница је временом постала велика ризница таквих реликвија све до раздобља њиховог преношења на Запад, особито у периоду након Четвртог крсташког рата и латинског заузимања Константинопоља. У западном делу царства под јурисдикцијом Римске Цркве, услед придржавања римског закона којим је било забрањено отварање гробова, поштовање светих моштију заживело је нешто касније (Прерадовић 2012, 192). Ефекат чуда, повезан са благодатним дејством вере и молитвеним поштовањем таквих реликвија допринео је ширењу и интензивирању култног статуса светих моштију, што представља и феноменолошки оквир настајања (рано)хришћанске уметности. С обзиром да је заузимала високо место у античкој култури, ликовна уметност у контексту култа, за ранохришћанске апологете представљала је одличје политеистичког паганства (Belting 2014, 9–11). Тек у мартиролошко-литургијској сфери пронађен је модус за уметничко постулирање стварности Царства небеског и то на основу приказивања мученика у рају.¹⁴ Истоветан ефекат мистичне

¹² Лазар Мирковић наводи пример из Житија Свете Меланије, која се на исхођењу сопствене душе молила Светим мученицима да је заступају пред Господом. На крају је изразила жељу да је однесу у цркву рекавши: „Носите ме што је могуће ближе Светим Мученицима“. То се свакако односило на неки мартријум који је обично постојао као анекс хришћанских базилика у којем су чуване свете мошти (Мирковић 1974, 48).

¹³ За разлику од Фридриха Геркеа који је сматрао да су у нишкој гробници наспрам зида са Христом, фланкираним Светима Петром и Павлом, „кнежеви апостола“ формално поновљени или да је реч о двојци јеванђелиста, Лазар Мирковић тврди да је реч о нишким епископима-мученицима, сахрањеним управо на том месту (Мирковић 1974, 19–22).

¹⁴ На исхођењу сопствене душе хришћани су тежили близини светих мученика што рефлектује и текст Опела: „Са светима (cum sanctis, μετὰ τῶν ἁγίων) упокој, Христе, душе служитеља својих...“ Таква тематика појавила се у ликовним приказима попут сцене из једног аркосолијума катакомбе Домициле (III–IV столеће), где је

присутности кроз мошти имале су и ликовне представе светих мученика у којима су хришћани локалне заједнице препознавали непосредне сопствене заступнике пред Лицем Господњим. Заједничка својства уметности и култа, извесно истобитије, постала су темељ развоја (рано) хришћанске уметности и ликовног представљања, оприсутњења (ипостазирања) субјекта/објекта вере, надања и љубави (1. Кор. 13) литургијских заједница. Митологизација визуелних садржаја представљала је незаобилазни степен у установљавању феномена слике у хришћанској култури свих раздобља до данас. Под „митологизацијом“¹⁵ са друге стране, подразумева се искорачење одређене личности или догађаја из пролазне сфере свакодневице, текуће историчности и узрастање до реликвијара вечности у светлости Царства небеског. Управо на основу структуралне и феноменолошке истинитости уметност је постала обележје култа што је нарочито изражено по питању светих моштију. Осим тога, ликовна уметност заснована на иконским елементима, те својством „презентности“ (оприсутњавања) представљала је погодан медиј за процесе преображаја профане у свету стварност (Halder 2011, 119–120). Такво суштинско и структурално тумачење такође је омогућио Лазар Мирковић, наглашавајући околност да тамо где није било светих моштију, постављане су иконе истих тих светитељских личности, најпре на зидове у катакомбама (Мирковић 1974).

2.2. Молитвено поштовање моштију Стефана Штиљановића и рефлексије у уметничким тековинама

Да је реч о трајној повезаности уметности и култа у домену поштовања светих моштију управо указује један пример, повезан са култом Светог Стефана Штиљановића. На икони Стефана Тенецког из 1764, која се данас налази у Галерији Матице српске у Новом Саду,

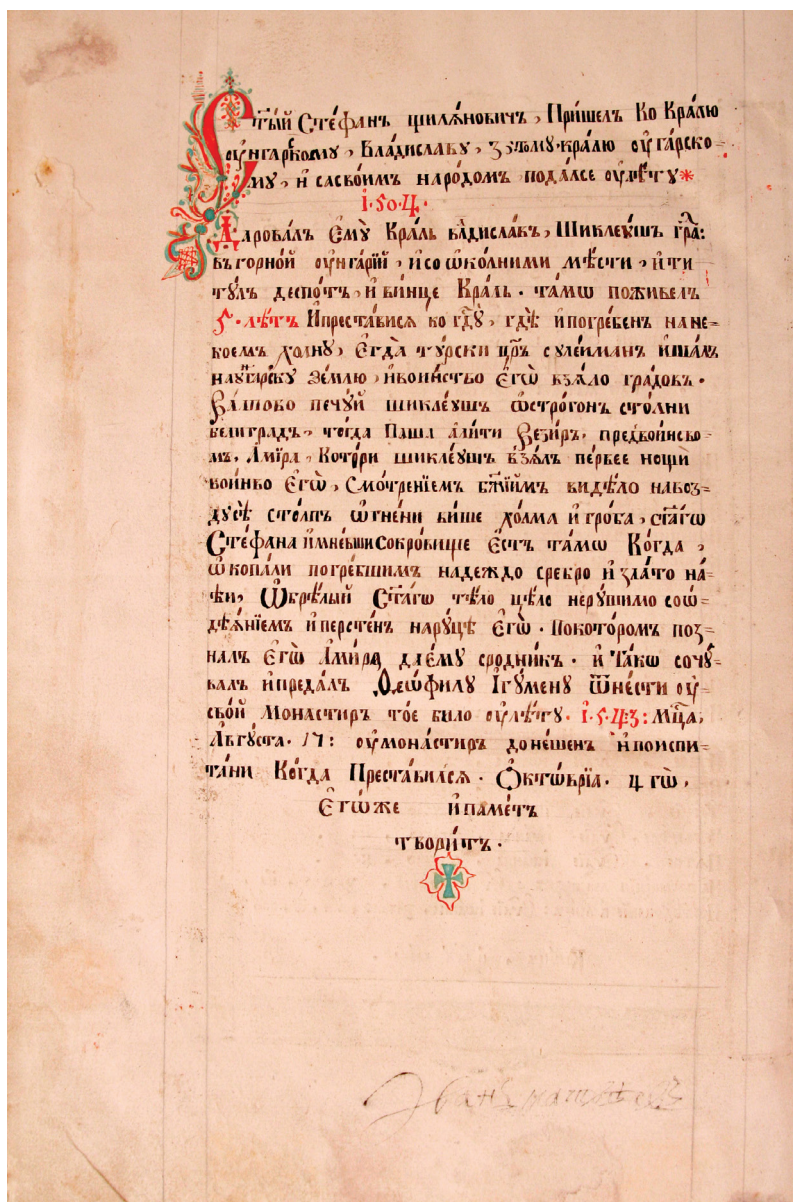
представљено увођење у рајски врт упокојене матроне Венеранде од стране Свете мученице Петрониле (Nicolai, Bisconti, and Mazzoleni 2002, 129–130).

¹⁵ На наведени аспект „митологизације стварности“ нарочито је значајно указивати данашњем свету, који се на изванредан начин, не само „ослободио“ наведеног појма и феномена већ га сматра производом одређене свести и одређене намене. Све то последица је извесног губитка чистоте и непоколебљивости вере, чија су формална обележја показатељи повезаности уметности и култа са митом на средишњој позицији: „При том под митом не подразумевам оно свечано што лаик обично повезује са том речју, а ни противпојам правом Богу хришћанства. Овде мит треба да значи само оно што се прича, и то тако да у то нико не може да посумња, утолико нам он нешто казује. Мит је нешто о чему се може причати, а да се нико не запита да ли је то и истинито. Он је она свеповезујућа истина у коју се сви разумеју. Управо то јесте оно што се тада примицало својој крају, саморазумљивост хришћанско-хуманистичке традиције“ (Гадамер 1999, 4).



Слика 4. Стефан Тенецки, Икона Светог Стефана Штиљановића, Симеона Српског, и архиепископа Саве и Арсенија из 1764. Галерија Матице српске. Преузето са интернет презентације Галерије Матице српске, <https://www.galerijamaticesrpske.rs/kolekcija/sveti-stefan-stiljanovic-prepodobni-simeon-srpski-sveti-arhiepiskopi-srpski-sava-i-arsenije/>.

приказани су с лева на десно — Свети Стефан Штиљановић, Преподобни Симеон Српски и Свети архиепископи српски Сава и Арсеније (слика 4). Поред Симеона Мироточивог — жупана Стефана Немање,



Слика 5. Запис о Светом Стефану Штиљановићу у шишатовачком Четворојеванђељу. Музеј СПЦ у Београду. Фото: Музеј СПЦ.

који је владарски заменио ангелским образом, на овој сцени Штиљановић је, условно речено, једини владар, што указује на другачији основ повезивања приказаних личности али и феномена прерастања локалног у универзалнији општехришћански тип култа: „Један од нај-

важнијих сегмената духовне културе која је настајала у манастирима Фрушке Горе и Срема јесу култови српских владара и светитеља, а у вези с њима, и књижевност која се тематски и жанровски наставља на средњовековну литерарну традицију. Међу култовима који су се развили у Срему свакако су најзначајнији култови сремских Бранковића, цара Уроша и кнеза Лазара, те култ Стефана Штиљановића, који је настао у манастиру Шишатовца“ (Половина 2013а, 348) (слика 5). Иста ауторка констатује и следеће: „Култови Стефана Штиљановића, сремских Бранковића, а нарочито култ кнеза Лазара, морали су за Карловачку митрополију бити значајни јер су потврђивали права и легитимитет живота српског народа на територијама северно од Саве и Дунава“ (Половина 2013а, 348). На другој икони Стефана Тенецког из исте године и исте збирке, на којој су с лева на десно приказани Свети цар Урош, Свети кнез Лазар и Свети Теодор Тирон, још је очигледнија повезаност уметности и култа око теме светих моштију. Наиме, једини основ заједничког приказивања тројице светитеља јесте тај што су им се у време настанка иконе мошти налазиле у фрушкогорским манастирима: Урошеве у Јаску, Лазареве у Врдничкој Раваници а Теодора Тирона у Новом Хопову, где се и данас налазе. Премда су наведене иконе биле намењене цркви у Старом Сланкамену што, свакако, евоцира сећање на Штиљановића као тамошњег шајкашког заповедника, Шишатовца заправо представља локус на којем је култ настао и био даље развијан. Како се сазнаје из текста службе, монаси су умолили Амира да им преда Стефанове мошти и свечано их пренели у Шишатовца.¹⁶ Паралела са краљем Милутином и његовим моштима у Бањској, коју је истакла Н. Половина, указује на више појава: најпре, очигледно да су се шишатовачки монаси према Стефану Штиљановићу односили као према ктитору те је култ најпре негован на локалном нивоу, да би, потом, заживео на ширем плану (слика 6). Према Митрополиту београдском и сремском Пајсију, оба манастира — Шишатовца и Кувеждин, подигнути су истим ктиторством Стефана Штиљановића и великог жупана (војводе) Теодора. Већ у једном османском дефтеру из 1566–1567. године, Шишатовца је назван манастиром Светог Стефана Штиљановића (Мана-

¹⁶ „Начин на који је установљен Штиљановићев култ могао би се упоредити једино са проглашењем краља Милутина за светитеља, што је, након што су се потврдила различита чудеса на Милутиновом гробу, после јутрења извршио игуман манастира Бањска, уз брујање звона и клепетање. На сличан начин, два века касније, поступио је игуман Шишатовца, када је донео мошти Стефана Штиљановића из Шиклуша у манастир. Установљење ових двају култова, према томе, повезује необична околност да су проглашење обавили игумани а не архијереји“ (Половина 2013а, 350).



Слика 6. Икона Светог Стефана Штиљановића из средине XVIII столећа. Галерија Матице српске у Новом Саду. Преузето са интернет презентације Српске православне епархије сремске, <https://eparhijasremska.rs/манастир-штишатовца/>.



Слика 7. Сребрни, позлаћени рељеф са приказом Стефана Штиљановића на окову Четворојеванђеља владике Максима из 1512. године (Рад Петра Смедеревца). Музеј СПЦ. Фото: Музеј СПЦ.

stir – i Īsveti Īštfan Īškilatovit' nam-i diġer ŖiŖatovit') (Стојковски 2023, 390) (слика 7). Поред тога, на основу бројних приказа и сигнатура на њима се јасно уочава да је Стефан Штиљановић скупу Срба светите-

ља прикључен као последњи благодестиви владар.¹⁷ На тај се начин и приказује — његово владарско рухо на иконама можда не одговара историјској стварности, али је део култног обележја и представља видљиви печат идеје да је у питању последњи владар-светитељ. Из перспективе његове идентификације као народног вође и манастирског ктитора постаје јаснија и књижевна повезаност Штиљановићева са пуковником Вуком Исаковичем у знаменитом делу Ми-

лоша Црњанског „Сеобе“. Најпре, Исакович је забележен као ктитор шишатовачког звоника из 1742. а након смрти сахрањен је у овом манастиру. Такође је о његовом трошку у Бечу израђен бакорез са ликом Стефана Штиљановића, који је, потом, дариван Шишатовцу (слика 8). Повезаност двојице историјских личности, а истовремено и књижевних ликова, огледа се и у одолевању увек претећем усуду промене вере, схваћеном као „највеће проклетство“.¹⁸



Слика 8. Христифор Жефаровић, Свети Стефан Штиљановић, Беч 1753. Преузето из Милеуснић 2005, 30.

¹⁷ „Српска Црква је у обновљеној Пећкој патријаршији неговала немањићку традицију настојећи да у народу одржи сећање на некадашњу самосталност као средство у борби против иноверства и исламизације. Ова идеја се доцније проширује на слављење потоњих српских владара — деспота Лазаревића, Бранковића, и на крају, деспота српског Стефана Штиљановића“ (Зарић 1985, 74).

¹⁸ „Vuk Isaković je lik koji ima vjeru u nov život; ali isto tako u trenucima očajja izazvanim realnim ogorčenjem postaje nihilistički, asocijalni lik moderne usamljenosti i raz-



Слика 9. Првобитни кивот за мошти Светог Стефана Штиљановића. Музеј СПЦ.
Фото: Хаџи Марко Вујичић.

Иза оспоравања аутентичности моштију Светог Стефана Штиљановића и њиховог мешања са земним остацима Јована Капистрана стајали су политичко-верски разлози и претендовање на присвајање војних заслуга у ратовима са Османлијама (Петровић и Достих 2019, 423). Најпре је њихову аутентичност потврдио цариградски патријарх,¹⁹ а пред крај Првог светског рата специјална комисија Римокатоличке цркве са своје стране потврдила је аутентичност Стефанових моштију (Петровић и Достих 2019, 424). Првобитни кивот за мошти Светог Стефана Штиљановића, израђен у техници коштане-седефне интарзије данас се чува у Музеју Српске Православне Цркве у Београду (слика 9).

Литерарно-агиографска потка култа Стефана Штиљановића, са друге стране, како је то више пута наглашавано (Половина 2013а, 351–353), заснована је на милосрдном чину отварања житница у време глади и давања пшенице потребитима. Тиме је његов животопис доведен на библијску раван а паралела са Јосифом у Египту, осим што је по

оћарења. On, kao duša bez stalnog staništa, odbija proces enkulturacije i kulturne transmisije. To je naročito snažno prikazano u sceni težnje pečujskog biskupa da ga pokatoliči, što predstavlja i jedan vid ucjene: 'sjaj je u katolicizmu... Zar hoće da na sebe natovari patnju, kojoj nikad kraja biti neće, seobu duša svojih, ne samo dece svoje, promenu večnu, koja će kao kreć u grobu do veka da im grize meso s kostiju dok god budu u ovoj zemlji, iz koje ih više pustiti neće.'" (Braić 2008, 372).

¹⁹ „Колико је овај догађај заиста био важан сведочи и његов опис у светитељевој служби. Тропари који то описују налазе се у канону службе. У случају овакве, цариградске интервенције не ради се о канонизацији, него само о потврђивању већ чудотворно објављених моштију, у специфичним историјским околностима, у време отоманске доминације на Балкану“ (Лукић 2020, 243).

себи убедљива, пре свега рефлектује карактер рецепције Стефановог култа у српском народу, укључујући и војну сферу.²⁰

3. Стефан Штиљановић и војна служба

Истраживање ове подтеме одвија се у два правца. Најпре се тежи спознаји карактера и извесности војничких активности када је Стефан Штиљановић у питању, да би потом били сагледани значај и смисао његовог култа у оквирима војне службе, почевши од његовог блаженог уснућа до данас.

Свети Стефан Штиљановић последњи је канонизовани (Половина 2013а, 350; Лукић 2020, 243) српски ратник.²¹ У време његовог доласка из Паштровића у Срем свакако је било потребно организовати и обезбедити пловне путеве, то јест успоставити контролу пловних токова на овој територији. Борбене задатке на рекама од давнина и током средњовековља превасходно су обављале речне ратне флотиле. Најпознатија међу њима на овим просторима била је *Шајкашка флотила*, у чијем су саставу неко време постојале и посебне *Флотиле српских десноша*. Веома оскудни историографски подаци о животу Стефана Штиљановића, како је већ наглашено, остављају многа питања о његовом животу али и месту у историји отвореним. Тако је и са Стефановим војним деловањем. Доступни подаци о томе не могу се једнозначно и искључиво интерпретирати, што увек оставља простора за критичко преиспитивање и оспоравање. У наведеном раду „Свети Стефан Штиљановић као Јосиф Прекрасни“ (Половина 2013а), Н. Половина наводи да „постоје чак три различите верзије о Штиљановићевом животу и судбини. „Према једној верзији он је био српски кнез, деспот или деспотски војвода, други извори га помињу као војводу краљевих шајкаша у Сланкамену, док трећа верзија приче Стефана Штиљановића уопште не препознаје као историјску личност“ (Половина 2013а, 348). Чињеница да је култ Стефана Штиљановића остао толико укореван у српском народу, поготову у родним

²⁰ „Истовремено, ако Стефана Штиљановића као Новог Јосифа желимо да сагледамо у светлости могућег надовезивања на претходну традицију, указује се потреба да се разјасни однос између два значајна чиниоца у култу овог светитеља који је, судећи по кулtnим списима, остао упамћен пре свега по свом милосрђу, али чији је култ у XVIII веку код Срба попримио облик изразито војнички“ (Половина 2013а, 356).

²¹ Будући да је култ Стефана Штиљановића отпочео проналажењем и преносом моштију у Шишатавац, досадашњи тумачи наглашавају околност да је то учињено од стране тамошњег игумана а не надлежног епископа, у чему се огледа извесна аналогност у односу на култ краља Милутина (уп. Половина 2013а, 350; Лукић 2020, 243).

Паштровићима и Срему где је провео значајан део свог живота, у потпуности демантују ову трећу могућност засновану на опсервацији Константина Јиричека, о чему сведоче и светитељеве нетрулежне мошти. Прва два навода из рада Н. Половине, заправо, не стоје у међусобној супротности и нису контрадикторни. Стога се обе верзије могу сматрати тачним.

Наиме, постоји реална могућност да је Стефан једно време, непосредно по доласку из родних Паштровића деловао као шајкаш па чак и шајкашки војвода, да би касније, на основу стеченог угледа и постао један од вођа српског народа у Угарској. С. Милеуснић такође наводи извесну теоријску дихотомију: „У историографији је подељено мишљење о томе када је кнез Стефан Штиљановић прешао из Паштровића у пределе преко Саве: да ли крајем XV века или после битке код Мохача“ (Милеуснић 2005, 11). Према њему вероватнија је прва верзија, односно податак да је Стефан дошао 1498. године у Срем, у Моровић, и то по позиву његове сроднице деспотице Јелене Бранковић-Бериславић како би јој помогао да се одупре агарјанској најезди. У време које је претходило пресељењу Стефановом из приморја у Угарску, Паштровићи су већим делом били под контролом Венеције а мањим — под контролом зетске лозе Црнојевића. У периоду од 1496. до 1499. године Османлије су у потпуности преузеле војну контролу најпре над земљама Црнојевића у јадранском залеђу, потом и над јадранском обалом све до Макарске (изузев Дубровачке Републике), па тако и над Паштровићима. Ова чињеница може да указује на то да је Стефан као паштровићки кнез одлучио да борбу са Турцима настави на другом месту, под другом хришћанском заставом. Имајући у виду горе наведене чињенице о његовом пореклу из тада граничног подручја Турске, Млетачке и Зете, за претпоставити је да је он још од своје ране младости развијао војне способности, као што је то био обичај код властеле у средњем веку. Наиме, претпостављало се да властелин треба да буде у стању да брани своје земље, али и да је за рачун свог феудалног господара спреман да ратује по његовом налогу. Ратничка спремност свакако је у његовом потоњем животу била од великог значаја и пресудна за Стефанову даљу судбину. Крајем XV столећа (1498. године) граница између Османског царства и Угарске била је јужно од Београда (освојен 1521. године). Шајкашка флотила је из свог средишта слободно маневрисала низводно Тисом, Дунавом и Савом. Уколико се као тачно време доласка Стефановог у Угарску прихвати крај XV столећа, не може се искључити могућност да је његова делатност једним делом била повезана и са тада активном улогом шајкашких јединица. Према историјским

изворима, које наводи и П. Селетковић, Стефан је већ 1508. године управљао поседом и барањским градом Шиклошем у данашњој Мађарској, 13 км северно од леве обале Драве (Seletković 2022, 29). Други град за који се у то време везује име Стефана Штиљановића је утврђење Валпово у данашњој Хрватској, које се налази на приближно 6 км јужно од десне обале Драве, отприлике 30 км низводно од Шиклоша (Стојковски 2023, 389–390). Простор између ова два града представља добру основицу за предузимање успешних војних операција дуж долине Драве и то са два потенцијална циља: спречавање непријатељског продирања дужином реке Дунава као и онемогућавање османлијског продора из правца средишње Босне ка Будиму, што је свакако представљало значајну препреку турском кретању ка Угарској. У књижевној интерпретацији светитељевог лика и живота савременог аутора Микице Илића „Сеобе Стефана Штиљановића“, у којој се помиње и Шиклош, претпоставља се управо одбрамбено ратовање на реци: „Оданде је, ‘са хиљаду коњаника и шајкашком флотом’ бранио земљу и градове од Турака, а веру и образ од Мађара“ (Ilić 2011). Након битке код Петроварадина 1526. године и Мохача 1527. године Турци су заузели леву обалу Дунава, док је Стефан Штиљановић, према наведеним доступним изворима, у то време проширио поседе на Михољанец и Глоговницу у Вировитичкој жупанији, добијене од Фердинанда Хабзбуршког, који се налазе на око 140 км северозападно од Валпова. Тиме се потенцијално повећава војни значај кнеза Стефана Штиљановића, те у прилог наведеног треба истаћи и чињеницу да је тада, будући у служби Ладислава Мореа (у то време феудалног господара Славоније и Барање), спомињан и као његов лични заменик (Seletković 2022, 25). Војни заповедник Стефан истакао се и у обавештајном раду о чему сведочи неколико сачуваних извештаја. Ови извештаји, како наводи П. Селетковић, писани су словенским језиком и ћириличним писмом, али су потом превођени и достављани врховним властима, представљајући у то време једини начин дипломатске кореспонденције између Османлија и Угара. У свим извештајима Стефан даје тачне (како се касније показало) податке о кретању Турака, као и податке о спремности и способности војске под његовом и командом Ладислава Мореа. Одбрамбена утврђења на јужним деловима Мореовихседа налазила су се под командом Стефана Штиљановића (Seletković 2022, 23). У једном свом писму он наводи и сопствено размишљање о ситуацији: „Шта можемо. Пливамо усред положаја као јабука посред воде“ (Seletković 2022, 24). Успешност Стефана Штиљановића у обављању војне службе огледала се у беспопштом себедавању, али и у вели-

ком поверењу које је Море имао у њега, а што Стефан никад није изневерио. Бранећи поседе Ладислава Мореа, Штиљановић је осигуравао како угарску, тако и границу целокупног западохришћанског света са Османским царством. Обавештајни подаци које је Штиљановић слао не само да су били прецизни већ су представљали добар стратегијски ослонац.²² Осим тога, Штиљановић је имао добре везе на територијама под Османлијском управом (Seletković 2022, 26). Свакако, као што је већ наведено, изложено је само једно од могућих тумачења веома оскудних извора. Таква интерпретација темељи се на уверењу да је властелин средњовековне српске државе и титулар приморске земље Паштровића морао бити способан војно-поморски заповедник, који се, након што су његове земље потпале под турску власт, ставио у службу угарских великаша међу којима је живео и значајан број Срба.

Особито је важно истаћи чињеницу да је праведни кнез Стефан и након упокојења остао окосница окупљања српских православних официра у манастиру Шишатовцу, без обзира под чијом су заставом ратовали. Духовно племство уз народне певаче Тешана Подруговића, Филипа Вишњића и других окупљало се у манастирској порти око гусала као начина преношења усменог предања, поврх свега тражећи молитвену заштиту и заступништво Светог Стефана Штиљановића пред лицем Господњим. Са таквом надом долазило се пред светитељеве мошти а потом одлазило на фронт. Извесно сведочанство о томе оставио је други великан нашег рода, књижевник Милош Црњански у делу „Сеобе“. За нашу тему пресудан је фрагмент са описом сна ратника и пуковника Вука Исаковича, у време војевања против Француза на обали реке Рајне: „Кад једне ноћи Французи загатише рукавац и напустише таласе Рајне на опсадне јаркове, тако да се коњи подавише, кола поломише, топови заглибише, Исакович је у својој колиби мирно спавао. Сањао је да удаје кћер, што имађаше диван лик и стас Принцезе Александра Виртембешкога, али из онога доба када беше млада и не оваква какву је виде недавно. За ћерком му иђаше, по сну, најмилији светац његов, коме су и он и брат Аранђел, хтели да подигну цркву над очевим гробом, деспот Стефан Штиљановић. Деспот га погледа благо, заставши му чело главе, говорећи: „Отверстиа вижу двери смерти твоје, Исако-

²² „Pokazalo se da je Ladislav Móré bio sposoban velikaš koji je uspio osigurati materijalna sredstava za obranu svojih posjeda, a njegovu sposobnost dodato dokazuje to da je u obrani svojih južnih posjeda kao svog familijara uspio angažirati takođe sposobnog vojnog zapovjednika Stefana Štiljanovića, u kojega je, izgleda, imao bezgranično povjerenje“ (Seletković 2022, 25).

вичу, при последњем издихани! Жена твоја с червми истљети будет. И горкост душе твоје проиде. За долги твој живот тек твоји потомци обрести будут во ноћи благозrachну Деницу.²³ Пошто је тако, заспава ко топ, разговарао у сну са светитељима и анђелима, хрчући, није се пробудио ни онда, када га вода преврну, заједно са колибом, у дубоки рукавац, што је, запуштен, разливао бујицу прекореле равни, испод утврђења.“ (Crnjanski 1966, 245). Црњански је пронашао бројне паралеле између Стефана Штиљановића и Вука Исаковића будући да су обојица војевали на страни Угара и Аустријанаца, приписују им се ктиторије у Шишатовцу и у ширем смислу схваћени су као „персонификације“ сеоба. Тиме се тежиште наше теме усмерава ка свештеном топосу манастира Шишатовца у којем је и настао култ Стефана Штиљановића, али и који представља први *хоспијитијум* његових моштију. Отуда потиче и поетска структура „Сеоба“ и детаља у којем се светитељ у сну јавља пуковнику Вуку Исаковићу. Свакако да је то засновано на уверењу да је Стефан схватан као молитвени заштитник и заступник православних Срба, најпре војника и њихових заповедника, у одређеном историјском континуитету. Осим околности да су недалеко од Шишатовца, на брду Ђунтир, откривене и откопане његове мошти а потом и пренете у манастир, сматра се да је у овој свештеној обитељи, испод пера патријарха српског Пајсија (Јањевца) настало *Крајко љовесно слово о Светиом кнезу Стефану Штиљановићу* (Стојковски 2023, 386). Стицајем туробних историјских околности с почетка Другог светског рата, Шишатовац постаје стратиште не само због тога што су одатле однете, а потом и похаране Стефанове мошти у кивоту, већ и као место пројављивања једног новог светитеља — Свештеномученика Рафаила Шишатовачког, односно игумана који је пострадао са својом монашком обитељи. У позадини књижевног повезивања Вука Исаковића и Стефана Штиљановића, поред тога што светитељ представља извесну парадигму сеоба услед угрожености на месту порекла, стоји и чињеница да су обојица вршили неки вид војне службе. У том контексту доспева се до још једне тезе, коју је на основу опсежнијег истраживања извора и претходних тумачења дефинисала Н. Половина — о Шишатовцу као „војничком маузолеју“, повоом чега тврди: „За статус Стефана Штиљановића као превасходно војничког заштитника и светитеља значајније су, изгледа, биле околности везане за сам манастир Ши-

²³ „Отворене двери смрти твоје видех Исаковичу приликом твог последњег издијаја. Из твоје ће жене црви (већ) изаћи и горчина душе твоје прође. Због дугова у твом животу тек ће потомци твоји у ноћи угледати благозrachну Даницу.“

шатовач, где су почивале његове мошти: још током XVI века, наиме, у припрати манастира Шишатовач сахрањиване су неке личности из војног сталежа, тако да већ у то време Шишатовач почиње да добија облик маузолеја војног племства да би у XVIII веку посебну групу ктитора приложника овог манастира формирали махом припадници војних, официрских кругова. Управо тада почињу да се истичу владарске и војничке особине Стефана Штиљановића, и управо се у овој фази развоја култа, под утицајем барокног начина размишљања, овај светитељ почео интензивније везивати за идеју хришћанског војника“ (Половина 2013а, 357). Нажалост, након пустошења и узурпације фрушкогорских манастира за време Другог светског рата од стране припадника НДХ, као и потоњег чудесног избављења моштију Светих Стефана, Лазара и Уроша те њиховог преноса у Саборну цркву у Београду априла 1942. године, али и завршетка рата у чијој је позадини вођена комунистичка револуција, след догађаја одвијао се на штету култа. Доласком прогонитеља Цркве Христове на руководећа места тадашње војске јењавало је и поштовање Стефанових моштију од стране војинства, те у потпуности долази до ишчезавања његовог култа у оквирима војне службе. Поновним успостављањем верске службе у српској војсци, на дан спомена праведног кнеза Стефана 17. октобра 2013. године, блаженопочивши Патријарх српски Иринеј заједно са тадашњим викарним Епископом јегарским Порфиријем освештао је војни параклис Светог великомученика Георгија и одслужио прву Свету Литургију у Генералштабу Војске Србије. Овај догађај може се схватити као симболични почетак и обнове култа Светог Стефана Штиљановића у војним оквирима. Управо Речна флотила, као једна од јединица српске војске, баштини традицију шајкаша што је био и повод да се храм у изградњи у оквирима касарне „Александар Берић“ у Новом Саду посвети шајкашком капетану и ратнику Светом праведном кнезу Стефану Штиљановићу (Ветерани Ратне морнарице 2019). У лику праведног кнеза, ратника и шајкашког капетана припадници Речне флотиле поново виде сопственог заступника пред Лицом Божијим. У оквирима спомен-парка „Непотопиви прамац у тихом пристаништу“ гради се војни храм посвећен шајкашком капетану и праведном кнезу Стефану (слика 10). На дан поменуте осамдесете годишњице преноса његових моштију, у Саборној цркви Светих Архангела Михаила, Гаврила и осталих бестелесних сила у Београду служено је свеноћно бденије у којем су молитвено учешће узели и припадници Речне флотиле (слике 11 и 12), обнављајући на тај начин традицију доласка српских официра пред нетљене мошти Светог Стефана Штиљановића, те тражећи ње-



Слика 10. Ентеријер Цркве Светог Стефана Штиљановића у Новом Саду — олтарска апсида.
Фото: С. Вагић.



Слика 11. Официри Речне флотиле на празничном бденију на дан Светог Стефана Штиљановића
у Саборној цркви у Београду. Фото: Редакција Градске инфо Нови Сад.



Слика 12. Празнично бденије на празник Светог Стефана Штиљановића у Саборној цркви у Београду. Фото: Редакција Градске инфо Нови Сад.

гову молитвену заштиту за извршавање бројних војничких задатака за „опште добро“ православног српског народа.

Закључак

Премда историјски извори не потврђују тезу да је Стефан Штиљановић представљао последњег средњовековног српског владара, управо је на овај начин остао упамћен о чему сведоче бројни ликовни и иконографски прикази у зидном сликарству и на иконама (Зарић 1985, 69–83), богослужбени текстови као и његово спомињање у наведеним књижевним делима. Културолошки оквири црквеног и народног памћења Штиљановићег светитељског лика, утемељени су на феноменима *очувања православне вере* у сложеним верско-политичким историјским приликама, *рајсној вишештви* у изузетно деликатном положају на граници са Османском царевином, те *милосрђа* и саосећајности са невољнима и потребитима на основу којих је упоређиван са старозаветним патријархом Јосифом. Још од сâмих својих почетака култ Стефана Штиљановића обилује симболизмом, који се из ужег круга манастира Шишатовца ширио према укупној сфери српског националног бића. Димензије молитвеног сећања на Светог Стефана Штиљановића на један својеврсан али индикативан начин, уочљиве су у оквирима војничких аспекта култа. Под тим се не подразумева искључиво традиција поимања Стефана Штиљановића као војничког

идеала, већ пре свега начин на који је његов култ обновљен након више од полувековног затирања у атеистичком друштву. Овај процес одликовала је извесна спонтаност која указује на неоспорну присутност и дубоку укорененост култа Стефана Штиљановића у свести православног српског народа као органског дела Цркве, а која је континуирано неговала спомен једног од аутентичних молитвених заступника православних Срба пред Лицом Господњим. У том светлу, сложеност структуре култа Светог Стефана Штиљановића представља и предмет интересовања истраживача српске културе и традиције.

* * *

Библиографија

Књижевни извори:

- Љубиша, С. М. 1969. *Приповетке*. Нови Сад: Матица српска — Београд: Српска књижевна задруга.
- Ilić, Mikica. 2011. „Seobe Stefana Štiljanovića (Nagrada Laza Lazarević za 2002. godinu)“. *Konkursi regiona. Konkursi iz sveta umetnosti na jednom mestu* (11. mart 2011). Посећено 25. фебруара 2023. <http://konkursiregiona.net/mikica-ilic-seobe-stefana-stiljanovica-nagrada-laza-lazarevic-za-2002-godinu/>.
- Crnjanski, M. 1966. *Seobe I*. Београд: Prosveta — Нови Сад: Matica srpska — Загреб: Mladost — Сарајево: Svjetlost.

Литература:

- Гадамер, Х-Г. 1999. *Европско наслеђе*. Београд: ПЛАТΩ.
- Давидов-Темерински, А. 2003–2004. „Традиционално и ново у раду Диче зографа (1819–1872/73)“. *Саопштења XXXV–XXXVI* (2003–2004): 143–164.
- Зарић, Р. 1985. „Лик Стефана Штиљановића у српској уметности XVII/XIX века“. *Саопштења XVII*: 69–83.
- Јанићијевић, Г. 2021. „Национални и литургијски контекст приказаног лика Св. Прохора Пчињског и других балканских анахорета у Цркви Светог кнеза Лазара у Прибоју на Лиму“. У *Преподобни Прохор Пчињски — 950 година у српском народу*, ур. Д. Марјановић, 236–254. Врање: Свеправославно друштво „Преподобни Јустин Ћелијски и Врањски“.
- Јанићијевић, Г. 2022. „Сепулкрални контекст као основ иконологије касноантичко-ранохришћанских уметничких тековина у интерпретацијама Лазара Мирковића“. *Теолошки погледи LV*, 1 (мај): 23–41.

- Јанићијевић, Г. М. 2023. „Материнства и туговања у фокусу зидног сликарства Богородичине цркве у Доњој Каменици“. У *Ниш и Византија XXI*, ур. М. Ракоција, 303–317. Ниш: Град Ниш — Универзитет у Нишу — Православна Епархија нишка — Нишки културни центар.
- Кучековић, А. 2007. „Лоза српских владара у цркви Манастира Ораховица“. *Зборник Народног музеја: историја уметности*, XVIII (2): 95–112.
- Лукић, Н. 2020. „Култ Стефана Штиљановића: литургијско-историјска анализа“. У *Зборник радова са Научног скупа Богословље и духовни животи Карловачке митрополије, Београд — Нови Сад, 16–17. децембар 2019. Год. 3, Богословље и духовни животи Карловачке митрополије у оквиру 800 година аутокефалије Српске Православне Цркве*, ур. Владимир Вукашиновић и Порфирије Перић, 235–250. Београд: Институт за културу сакралног — Монс Хемус — Институт за литургику и црквену уметност Православног богословског факултета Универзитета у Београду.
- Медиговић-Стефановић, М. 2012. „У трагању за изгубљеном историјом“. У *Пашићровићи (језик и књижевности)*, ур. М. Медиговић-Стефановић, 164–181. Београд — Петровац на мору: Удружење Пашићровића и пријатеља Пашићровића у Београду „Дробни пијесак“.
- Медић, М. 2005. *Сликарски приручници; Ерминија о сликарским вештинама Диониисија из Фурне / Διονυσίου του εκ Φουρνα ερμηνία της ζωγραφικής τεχνής*. Београд: Републички завод за заштиту споменика културе у Београду.
- Милеуснић, С. 2005. *Свети Стефан Штиљановић ратник и светиштел*. Будва: Духовни центар „Св. Стефан Штиљановић“.
- Мирковић, Л. 1974. *Иконографске студије*. Нови Сад: Матица српска.
- Митровић, Катарина. 2020. „Ротац и пашићровски манастири: прилог проучавању генезе једног мита“. У *Градиште — манастир у Пашићровићима: зборник радова с Међународног мултидисциплинарног симпозијума одржаног 4, 5, 6, 12 и 13. новембра 2016. године у Пешировцу на Мору, Буљарици и Београду*, уредили Катарина Митровић Душан Медин, 135–150. Буљарица: Манастир Градиште.
- Пејић, С. 2009. *Манастир Свети Никола Дабарски*. Београд: Републички завод за заштиту споменика културе.
- Петровић, Д., и С. Достић. 2019. „Покушај оспоравања историјског наслеђа цркве и српског народа на примјеру Светог Стефана Штиљановића“. *Баштина*, св. 47: 415–427.
- Подскалски, Г. 2010. *Средњовековна теолошка књижевност у Бујарској и Србији (865–1459)*. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Институт за теолошка истраживања.
- Половина, Н. 2013а. „Свети Стефан Штиљановић као Јосиф Прекрасни. Прилог изучавању једне библијске паралеле“. *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, књига 61, свеска 2: 347–362.

- Половина, Н. 2013б. „Свети Стефан Штиљановић као хришћански ратник“. У *Фрушка гора у књижевности: зборник радова*, ур. Љ. Пешикан-Љуштановић и други, 83–91. Нови Сад: Филозофски факултет.
- Прерадовић, Д. 2012. „Преноси реликвија из Византије на Јадран у периоду VI и XI века“. У *Ниш и Византија XI*, ур. М. Ракоција, 187–208. Ниш: Град Ниш — Универзитет у Нишу — Епархија нишка.
- Проловић, Ј. 2015. „Живопис цркве Светог Прохора Пчињског од XIV до XV/XVI века“. У *Манастир Свети Прохор Пчињски*, ур. Н. Макуљевић, 223–231. Београд — Врање: Епархија врањска Српске Православне Цркве — Српски православни манастир Свети Прохор Пчињски — Центар за визуелну културу Филозофског факултета Универзитета у Београду.
- Радојичић, С. 1952–1953. „Једна сцена из романа о Варлааму и Јоасафу у цркви Богородице Љевишке“. *Старинар* III–IV: 77–81.
- Стојановић, А. 2012. „Радослав Грујић о преносу моштију српских светитеља априла 1942. године из НДХ у окупирану Србију“. *Токови историје: часопис Института за новију историју Србије* (1): 69–86.
- Стојковски, Б. 2023. „Стефан Штиљановић — прилози за историју и култ“. *Црквене студије* 20: 385–397.
- Belting, H. 2014. *Slika i kult: Istorija slike do epohe umetnosti*. Novi Sad: Akademiska knjiga.
- Braić, T. 2008. „Poetika (anti)sumatrizma u romanu Seobe Miloša Crnjanskog“. *Lingua Montenegrina; časopis za jezikoslovna, književna i kulturna pitanja*, br. 1: 367–410.
- Halder, A. 2011. *Umjetnost i kult*. Zagreb: AGM.
- Nicolai, Vincenzo Flocchi, F. Bisconti and D. Mazzoleni. 2002. *The Christian Catacomb of Rome*. Regensburg: Schnell und Steiner.
- Seletković, P. 2022. „Stefan Štiljanović — od kaštelana do despota i sveca (prvi dio)“. *Scrinia Slavonica* 22: 9–41.
- Vuković, N. 1985. *Pripovijetke Stefana Mitrova Ljubiše*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

Електронски извори:

- Ветерани Ратне морнарице. 2019. „17. октобар 2019. Свети Стефан Штиљановић, српски деспот, шајкашки војвода и светац“. Ветерани Ратне морнарице — сајт Удружења „Ветерани Ратне морнарице“ (16. октобар 2019). Посећено 24. фебруара 2023. <http://veteraniratnemornarice.com/17-oktobar-2019-sveti-stefan-stiljanovic/>.
- Греговић, Ђорђе В. 2005. „О Паштровићима“. Пројекат Растко — Бока (5. мај 2005). Посећено 23. фебруара 2023. <https://www.rastko.rs/rastko-bo/ljudi/djgregovic-pastrovici/>.

- Збор. 2017. „Паштровићи“. Србски Народни Покрет „ЗБОР“ (28. септембар 2017). Посећено 23. фебруара 2023. <https://www.zbor.rs/pastrovici/>.
- Medojević, Slobodan B. 2012. „Sveti Stefan Štiljanović, knez plemena Paštrovića, gospodar hrvatskih i srpskih gradova“. Portal Montenegrina, kulturna kapija Crne Gore (27. novembar 2012). Посећено 24. фебруара 2023. <https://montenegrina.net/slobodan-b-medojevic-sveti-stefan-stiljanovic/>.

Примљено: 2. 3. 2023.
Исправљено: 15. 5. 2023.
Одобрено: 15. 5. 2023.

THE BLESSED PRINCE STEFAN ŠTILJANOVIĆ IN RELIGIOUS, NATIONAL, AND CULTURAL MEMORY — ON THE OCCASION OF 480 YEARS SINCE HIS BLESSED REPOSE

Presbyter Selimir D. Vagić

*Diocese of Bačka, The River Flotilla of Serbian Armed
Forces, Novi Sad*

Goran M. Jančićević

*Orthodox Youth Center “St. Peter of Sarajevo,”
Istočno Sarajevo*

Summary: *Marking 80 years since the transfer of the relics of St. Prince Lazar, St. King Uroš, and St. Stefan Štiljanović in 2022, as well as a small jubilee — 480 years since Štiljanović's death this year, initiated this research on the topic of how his life was translated into a cult. Attention is focused on its ethos as a reflection of universal characteristics (steadfastness in faith, and life in difficult and complex historical circumstances), military-political position and significance, as well as the meaning of the cult in ecclesiastical, historical, and cultural frame-*

works. In addition to historical sources and interpretations, parts of old Serbian hagiographic literature were used as well as parts of literary works in which Stefan's character appears.

With the aim of obtaining a more complete picture of Stefan Štiljanović, the analysis of written sources was supplemented with an iconographic analysis of the Saint's depictions in wall paintings from the area of Paštrović and Srem, as well as on icons. A wider platform was set for consideration of Stefan's origins as well as military-commanding activities in Srem and Baranja.

The veneration of the Saint's relics was observed in the liturgical-martyrological context in a broader sense, starting from the early Christian period. The further development of the cult in the narrower sense is seen within the framework of the Šišatovac monastery as a military mausoleum and in a wider sense — through the symbolic importance of Stefan Štiljanović according to the characteristics of preserving the Orthodox faith and works of mercy.

In the section on military service, the question of the possible role and participation of Stefan Štiljanović in the units of the Šajkaši flotilla on the water border of the Ottoman Empire and Austria-Hungary was raised. The military-intelligence role of Štiljanović was also pointed out. Descriptions of Stefan Štiljanović in the work "Skočidjevojka" by S. M. Ljubiša and "Seobe" by M. Crnjanski indicate the great importance and high place that the Saint has acquired in Serbian history, culture, and army. For this reason, it was customary for officers before decisive battles to come to his relics in Šišatovac for a blessing. After the reactionary events in the Second World War and the establishment of the socialist state system, this tradition was extinguished and restored at the beginning of this century.

Key words: St. Stefan Štiljanović, cult, relics, icons, army.

СИМВОЛИЧЕСКАЯ АРИТМОЛОГИЯ СВЯТИТЕЛЯ ВИКТОРИНА ПЕТАВИЙСКОГО: НА ПРИМЕРЕ ЧИСЕЛ «ОДИН» И «СЕМЬ»

Николай Анатольевич Хандога*
Тульчинская епархия
Украинской Православной Церкви

Аннотация: В статье на основе подлинных творений святителя Викторина Петавийского — трактат «О сотворении мира», фрагмент «О жизни Христа» и толкование «На Откровение» — предпринимается попытка раскрыть малоизвестные факты из жизни Петавийской Церкви, или петавийских христиан доникейского периода. Автор приходит к выводу, что для Викторина особую важную значение имеет символическая аритмология и, в частности, символическое значение числа «семь», которое для него является числом полноты. В результате этого мы узнаем, что существующие в мире семь церквей Христовых, семь групп святых, семь христианских добродетелей и семь церковных праздников составляют одно целое, или единую и единственную Церковь Христову.

Ключевые слова: святитель Викторин Петавийский, Петавийская Церковь, доникейский период, семь церквей Христовых, семь групп святых, семь христианских добродетелей, семь церковных праздников, единая и единственная Церковь Христова.

«Для того, чтобы воссоздать Адама через седмицу, а также прийти на помощь всему Своему творению, [Бог] совершил это посредством рождения Сына Своего Иисуса Христа, Господа нашего»¹.

Святитель Викторин Петавийский

Введение

Святитель Викторин Петавийский (ок. 230 – 303/304) прославился в Церкви Христовой как первый мученик Петавийской Церкви дони-

* n.a.khandoga1983@gmail.com.

¹ Victorinus 2017a, 299.

кейского периода (I – нач. IV в.)², первый христианский писатель Паннонийской провинции Римской империи³ и первый латинский толкователь Священного Писания (так как большинство его сочинений посвящено экзегезе библейских книг)⁴. Кроме того, Викторин — один из немногих святых отцов и церковных писателей, который в своих сочинениях раскрывает символическое значение разных чисел⁵. В связи с чем он утверждает: «Ибо так указано: В очах Твоих, Господи, тысяча лет, как один день (Пс. 89, 5; 2 Петр. 3, 8). Следовательно, в очах Божиих пребывает каждое тысячелетие; ибо я насчитываю семь очей Господа (Зах. 4, 10)»⁶. Также Викторин учит, что первая седмица творения мира есть «царицей всех седмиц»⁷. Следовательно, Викторин Петавийский был одним из сторонников концепции «Великой недели». Как справедливо замечает архим. Сергей (Акимов), «согласно этой модели, история человечества должна отражать, воспроизводить историю творения»⁸. Таким образом, Викторин истолковывает один день как тысячу лет и, соответственно, семь дней как семь тысяч лет.

Несмотря на то, что богословие Викторина Петавийского имеет архаический характер⁹, он в подлинных творениях — трактат «О сотворении мира», фрагмент «О жизни Христа» и толкование «На Откровение»¹⁰, используя аллегорический и типологический методы толкования Священного Писания¹¹, — исследовал разные богословские вопросы: космологии и эсхатологии, христологии и сoterиологии, экклезиологии и нравственности, а также символической аритмологии. Однако «связующим звеном» всего экзегетическо-богословского комплекса его творений является символика числа

² Hieronymus 2009, 348–349; Martyrologium 2005, 370; Месяцеслов 2013, 24.

³ Василик 2022, 71; Василик 2021, 26; Bratož 2002, 7; Bratož 2001, 313.

⁴ Budzanowska–Weglenda 2021, 41–44; Dulaey 1993a, 11–18; Dulaey 1993b, 9–14.

⁵ Хандора 2021b, 66–67; Marin 2021, 157–158; Marin 2004, 195–196.

⁶ Victorinus 2017a, 297.

⁷ Victorinus 2017a, 295.

⁸ Сергей 2021, 184.

⁹ Об этом, например, свидетельствует то, что Викторин продолжал линию Тертуллиана (ок. 155/160–после 220) и Новациана (ок. 190/210–258), то есть придерживался бинитаризма. Victorinus 2017a, 299; Victorinus 2017c, 180–182; Хандора 2010, 17–20; Фокин 2005, 264–265; Фокин 2004, 459–460.

¹⁰ Хандора 2021г 7–10; Dulaey 2003, 97–98; Dulaey 1997, 20–35.

¹¹ Budzanowska–Weglenda 2021, 53–60; Хандора 2021в, 260–263; Панагопулос 2013, 395–396.

«семь»¹², а наименее изученными вопросами — учение о Церкви Христовой и добродетелях, или экклезиология и нравственность¹³. Исходя из этого, целью нашего исследования является богословско-филологический анализ некоторых фрагментов из сочинений Викторина Петавийского, посвященных символическому значению чисел «один» и «семь».

1. Число «семь» — число полноты

В первой главе трактата «О сотворении мира» Викторин Петавийский утверждает, что «седмеричным числом дней (*septinario numero dierum*) управляется все: и небесное, и земное»¹⁴, то есть в мире, или во вселенной все гармонично существует и подчиненно определенному порядку, заложенному Творцом (ср.: Прем. 11, 21). Кроме того, он, ссылаясь на Шестоднев пророка и законодателя Моисея (см.: Быт. 1, 1–2, 3), учит, что Бог сотворил мир за семь дней из ничего: «Всю эту громадную вселенную (*totam molem istam*) Бог произвел за шесть дней из ничего (*sex diebus ex nihilo*) для украшения Своего величия, седьмой же (*septimum quietus*) [день] освятил благословением, успокоившись [от] дел [Своих] (см.: Быт. 2, 2–3). [...] В седьмой день (*die septimo*) [Бог] почил от всех дел Своих и благословил и освятил его (см.: Быт. 2, 2–3)»¹⁵. Исходя из этого история мира и человечества, по Викторину, охватывает семь дней, или семь тысяч лет¹⁶ (так называемая концепция «Великой недели») ¹⁷. Таким образом, число «семь» указывает на существование во вселенной времени, отсчет которого начался с первого дня творения и прекратится с завершением седьмого дня — дня покоя¹⁸.

¹² Хандога 2021б, 70–72; Marin 2021, 163–168; Marin 2004, 201–205.

¹³ Pani 2005, 151–159; Spelic 1999, 21–26; Spelic 1998, 33–36.

¹⁴ Victorinus 2017a, 295.

¹⁵ Victorinus 2017a, 295–296.

¹⁶ Victorinus 2017a, 297.

¹⁷ Данная концепция впервые была изложена в «Послании Варнавы» (ок. 130) (Anonimus 1971, 182–184; Сидоров 2011, 154–155; Osvalda 1995, 149) и получила развитие в творениях многих святых отцов и церковных писателей доникейского периода, с литературным наследием которых, бесспорно, был знаком Петавийский святитель.

¹⁸ Хандога 2019, 202–203; Bratož 1999, 305; Bratož 1986, 300.

Для Викторина Петавийского особое значение имеет символика чисел «четыре», «семь» и «двенадцать»¹⁹, которую он заимствовал не только из Священного Писания (из разных книг Ветхого и Нового Завета), но из Священного Предания (например, из Канона Муратори (ок. 200)²⁰ и трактата «К Фортунату» святителя Киприана Карфагенского (ок. 200/210 – 258)²¹). Кроме того, символическому значению числа «семь» полностью посвящена восьмая глава трактата «О сотворении мира». Из нее мы узнаем, что в Священном Писании упоминаются «семь рогов Агнца (см.: Откр. 5, 6), семь очей Божиих (см.: Зах. 4, 10), семь очей, сделанных из сплава серебра и свинца (см.: Зах. 3, 9), семь духов (см.: Откр. 4, 5), семь факелов, горящих перед престолом Божиим (см.: Откр. 4, 5), семь золотых подсвечников (см.: Откр. 1, 12), семь овец (см.: Лев. 23, 18; Числ. 28, 11), семь женщин у Исаии (см.: Ис. 4, 1), семь церквей у Павла²², семь диаконов (см.: Деян. 6, 3), семь ангелов (см.: Откр. 8, 2; 15, 1), семь труб (см.: Откр. 8, 6), семь печатей книги (см.: Откр. 5, 1), семь седмиц, заканчивающихся Пятидесятницей (см.: Лев. 23, 15–16), семь седмиц у Даниила (см.: Дан. 9, 24–27), а так же шестьдесят три седмицы у Даниила, по семь всякого чистого [скота] в ковчеге у Ноя (см.: Быт. 7, 2), семь Каиновых кар (см.: Быт. 4, 15, 24), семь лет для возвращения долгов (см.: Втор. 15, 1), светильник с семью отверстиями (см.: Зах. 4, 2), семь столбов мудрости в доме Соломона (см.: Притч. 9, 1)»²³. Также в толковании «На Откровение» есть множество мест, в которых раскрывается символическое значение числа «семь»²⁴. Однако во всех этих примерах небесное переплетено с земным так, что трудно отделить одно от другого. Поэтому число «семь», по мнению Викторина, имеет небесно-земное происхождение.

Также это число связано, во-первых, с семью событиями из жизни Господа нашего Иисуса Христа и, во-вторых, с двойной Его природой, то есть, что Он с одной стороны — полноценный Бог, а с другой — полноценный Человек²⁵. В связи с этим Викторин Петавийский приводит по семь примеров из Четвероевангелия доказа-

¹⁹ Хандога 2021b, 67–72; Marin 2021, 160–168; Marin 2004, 198–205.

²⁰ Anonimus 2008, 32–34.

²¹ Cyprianus 1972, 183–216.

²² Это те церкви, к которым он написал послания, то есть римская, коринфская, галатская, ефесская, филиппийская, колосская и фессалоникийская (солунская).

²³ Victorinus 2017a, 298–299.

²⁴ Victorinus 2017c, 112, 122–128, 146, 160, 164–166, 188–194, 198, 222, 230–232, 248.

²⁵ Хандога 2021a, 154–155; Bratož 1999, 307–308; Bratož 1986, 302.

тельств божественной и человеческой природ Спасителя²⁶, а также соединяет этапы, или периоды земной жизни Господа Иисуса Христа с седмичным числом: «Он также исполняет Свою человеческую природу числом семь: рождение, младенчество, отрочество, юность, молодость, зрелость, смерть»²⁷. Кроме того, каждый из этих семи периодов он соединял с соответствующим «днем» сотворения мира: от первого «дня» творения, когда Бог сотворил свет, а также двенадцать ангелов дня и двенадцать ангелов ночи (этому «дню» соответствует рождение Господа Иисуса Христа), до седьмого «дня» — дня покоя, когда Бог ничего не творил (этому «дню» соответствует смерть и пребывание Спасителя во гробе)²⁸. Здесь Викторин Петавийский использует античную традицию, согласно которой человеческая жизнь делится на семь периодов²⁹: «7 периодов × 7 лет продолжительности каждый»³⁰. Иными словами, Господь Иисус Христос прожил на земле такую же жизнь, как любой человек, когда-либо живший. Следовательно, число «семь» является числом полноты.

2. Семь церквей Христовых

Истолковывая первые главы Откровения Иоанна Богослова, Викторин Петавийский в толковании «На Откровение» учит, что семь церквей Христовых, которые находились в Малой Азии, или во всем мире³¹, были единой и единственной Церковью Христовою: «Так что под этими семью церквами (*septem ecclesiis*) подразумевай одну Церковь (*una ecclesia*)»³². При этом Викторин поименно их

²⁶ Victorinus 2017a, 299.

²⁷ Victorinus 2017a, 299.

В действительности Викторин называет пять этапов и добавляет к ним два дня — «рождение (*natiuitatis*)» и «смерть (*occasus*)», чтобы получить число «семь». В этом он продолжал линию святителя Иринея Лионского (ок. 130/140 – 198), который насчитывал пять периодов в жизни каждого человека и, соответственно, в жизни Господа Иисуса Христа (Irénee 1982, 244). Таким образом, Спаситель, по учению Викторина Петавийского, прожил на земле 35 лет, то есть 5 периодов по 7 лет, что очень близко к общеизвестному Его возрасту и подтверждает современные подсчеты (Иларион 2019, 33).

²⁸ Victorinus 2017a, 298–299.

²⁹ Philonus 1896, 37.

³⁰ Veronese 2004, 194.

³¹ Victorinus 2017c, 124.

³² Victorinus 2017c, 128; Anonimus 2008, 33; Cyprianus 1972, 205.

не перечисляет, так как этих семи церквей историческая реальность ему малоизвестна³³. Тем не менее при их сравнении Викторин приводит пример, «взятый из известного ему военного языка, так как в Петавии [во второй половине III в.] находился римский легион, а также резиденция губернатора Верхней Паннонии»³⁴. Поэтому Викторин Петавийский сравнивает одну из этих семи церквей из небольшим отрядом солдат, а семь церквей — из всем войском, так как «то, что он (то есть апостол Иоанн Богослов — Н. Х.) говорит одной [Церкви], говорит всем [церквам]: ведь не имеет никакого значения, говорит ли кто небольшому отряду солдат или же через него — всему войску»³⁵.

В подтверждение своих слов Викторин ссылается на послания апостола Павла († 66/67/68)³⁶, в которых указывается, что «семь (septem) названных [им] церквей (ecclesias) составляют единую Вселенскую [Церковь] (unam catholicam [ecclesiam])»³⁷. Это следует из того, что апостол Павел, во-первых, написал только семь посланий, адресованных семи церквам, то есть к римской, коринфской, галатской, ефесской, филиппийской, колосской и фессалоникийской (солунской); во-вторых, написал несколько писем (но не больше семи) отдельным лицам; и, в-третьих, сам об этом засвидетельствовал в Первом послании к Тимофею (см.: 1 Тим. 3, 15)³⁸.

Развивая учение о единой и единственной Церкви Христовой, Викторин Петавийский вслед за апостолом Павлом (см.: Кол. 1, 15–28; 2, 9–19; Еф. 1, 22–23; 2, 14–16; 4, 12–16; 5, 23–32) и Тертуллианом

³³ Dulaey 1993a, 160; Dulaey 1993b, 82.

³⁴ Pani 2005, 156.

³⁵ Victorinus 2017c, 124.

³⁶ Следует отметить, что год его мученической кончины в точности не известен. По епископу Евсевию Кесарийскому (258/265 – 339/340) казнь апостола народов состоялась в 67–68 гг.; по блаженному Иерониму Стридонскому (ок. 347 – 419/420) — в 68 г.; по святителю Епифанию Кипрскому (ок. 315 – 403) — в 66 г. Торканевский 2020, 130–131.

³⁷ Victorinus 2017c, 124; Victorinus 2017a, 298–299; Cyprianus 1972, 205.

Здесь Викторин употребляет «греческое слово *ekklesia*, означающее «церковь», «собрание людей», [которое] происходит от глагола *ekkaleo* — «призывать». Христианская Церковь — это собрание призванных Христом, уверовавших в Него и живущих Им» (Иларион 2021, 139). Кроме того, в данном фрагменте он «использует выражение, которое позже приобретет символическое значение в истории христианства: *catholica ecclesia*, Вселенская Церковь, в этимологическом смысле греческого термина, то есть универсальная» (Pani 2005, 156).

³⁸ Victorinus 2017c, 124; Victorinus 2017a, 298–299; Anonimus 2008, 33.

ном³⁹ свидетельствует, что главой Церкви Христовой является воплотившийся Сын Божий — Господь Иисус Христос, который не только ее основал, но есть одним целым из этой Церковью. Как справедливо отмечает Мариян Стоядинов, «невозможно отделить Церковь от Христа»⁴⁰. Исходя из этого, «Церковь — это наша природа, возглавляемая Христом, содержащаяся в Его Ипостасе, это богочеловеческий организм»⁴¹. Кроме того, следует иметь в виду, что «Церковь не просто одна, одна едина, единство — это принцип ее бытия»⁴². Таким образом, в мире может существовать только одна Церковь Христова, состоящая из множества церквей, так как «Церковь (ecclesia) является Телом Христовым (corpus Christi), украшенным своими членами, и каждый [член] должен соответствовать своему месту»⁴³.

Важным моментом пневматологической экклезиологии Викторина Петавийского есть то, что в Церкви Христовой на протяжении около двух тысяч лет действует Господь Иисус Христос и Святой Дух. Таким образом, «Церковь — это не только единое Тело в Божественной Ипостаси Христа, но также и множество тварных ипостасей в благодати Святого Духа»⁴⁴. Исходя из этого, жизнь Петавийской Церкви, или петавийских христиан была «одновременно христоцентрична и пневматологична»⁴⁵. Чтобы изложить это доступно, Викторин, используя типологический метод толкования Священного Писания, объясняет фрагмент из Книги пророка Исаии об одном мужчине и семерых женщинах (см.: Ис. 4:1): «Один же мужчина — Христос, рожденный не от семени. Семь женщин — церкви (ecclesiae), получающие свой хлеб... хлеб же — Дух Святой, который питает в жизнь вечную; [«свой»] — обещанный им (то есть Спасителем — *Н. Х.*) через веру...»⁴⁶.

³⁹ Tertullien 1984, 182.

⁴⁰ Стоядинов 2016, 71.

⁴¹ Лосский 2012, 279.

⁴² Давыденков 2013, 506.

Совсем другое мы читаем в одном современном богословском исследовании: ««Большему» должна принадлежать в бытии Церкви основная, а не второстепенная роль...» (Иоанн 2012, 48). По нашему мнению, данное утверждение идет в разрез с учением Православной Церкви (Владимир 1997, 142–143) и, в частности, с учением Викторина Петавийского, поэтому мы не можем с ним согласиться.

⁴³ Victorinus 2017c, 200.

⁴⁴ Давыденков 2013, 504.

⁴⁵ Афанасий 2009, 379.

⁴⁶ Victorinus 2017c, 126.

3. Семь групп святых и семь христианских добродетелей

При истолковании книги Откровения Иоанна Богослова⁴⁷ Викторин Петавийский вместо традиционной экзегезы II и III глав, которые содержат «послания»⁴⁸ или «пророческие высказывания»⁴⁹ Тайновидца семи малоазийским церквам, то есть Ефесской (см.: Откр. 2, 1–7), Смирнской (см.: Откр. 2, 8–11), Пергамской (см.: Откр. 2, 12–17), Фиатирской (см.: Откр. 2, 18–29), Сардийской (см.: Откр. 3, 1–6), Филадельфийской (см.: Откр. 3, 7–13) и Лаодикийской (см.: Откр. 3, 14–22), предлагает читателям или слушателям текст, адресованный семи группам святых⁵⁰. Ведь не случайно первая часть данного сочинения начитается такими словами: «[На]чало книги обещает блаженство [читающему], слушающему и соблюдающему (ср.: Откр. 1, 3), чтобы отсюда старательно научался делу и [со]блюдал наставление»⁵¹. Таким образом, этот текст, «созданный сочетанием» избранных стихов из первых глав Откровения Иоанна Богослова⁵² с практическими советами по церковной жизни, является духовным завещанием Викторина Петавийского.

Заметим, что семь групп святых для Викторина — это «семь общин» Петавийской Церкви, которые отличались друг от друга своими грехами и добродетелями⁵³. Однако в действительности «эти общины» были образованным христианским обществом, состоявшим из небольшого количества петавийских христиан⁵⁴, нуждавшихся в укреплении веры не только «живым словом», наглядным примером, а также духовной литературой. Поэтому «основной труд Викторина — комментарии к Библии — представлял в то время самый востребованный тип христианской литературы, предназначенной для образо-

⁴⁷ При этом следует иметь в виду, что ««Апокалипсис» св. Иоанна Богослова есть самая таинственная книга во всем новозаветном каноне. [...] Фактически же имеется, что с момента своего появления и доселе Апокалипсис остается загадкой, где — по меткому выражению блаженного Иеронима — столько тайн, сколько и слов, не говоря о том, что здесь вообще «целый лес пророчеств»». Глубоковский 2002, 15.

⁴⁸ Небольсин 2010, 60.

⁴⁹ Ианнуарий 2015, 43.

⁵⁰ Victorinus 2017c, 128–144.

⁵¹ Victorinus 2017c, 110.

⁵² Spelic 1999, 21; Spelic 1998, 33.

⁵³ Victorinus 2017c, 128–144.

⁵⁴ Pani 2005, 152.

ванных христиан»⁵⁵. Кроме того, эта христианская община по примеру Церкви Христовой была единой и единственной. Это, например, следует из того, что Викторин, рассуждая о первой и пятой группах святых (каждая из которых, безусловно, состояла из некоторого количества петавийских христиан), использует только единственное число: «...всецело, вплоть до последнего времени (*pouissimum*), необходимо осуществлять дело любви (*amoris opera*), что является главной заповедью (*principale mandatum*) (см.: Мф. 22, 38)». [...] «Ведь недостаточно дереву (*arborem*) жить [и цвести] и не иметь плода (*fructum*) (см.: Лк. 13, 6–9); так и недостаточно называться христианином (*christianum*) и признавать себя им, но не иметь христианского дела (*christiani opera*)»⁵⁶. Следовательно, Викторин, обращаясь к семи группам святых, или к петавийским христианам, призвал их к духовному совершенству, то есть к «ежедневному уподоблению» Господу Иисусу Христу.

Раскрывая учение о семи группах святых, Викторин Петавийский указывает на семь добродетелей, необходимых петавийским и вообще всем христианам: вера и терпение, милосердие и любовь, покаяние и смирение, а также труд⁵⁷. Однако главными добродетелями он считал милосердие (*miser cordia*) и любовь (*amor*), поскольку без них невозможно быть добрым или истинным христианином⁵⁸. Ведь не случайно «жертвенная любовь есть также и осуществление любви к Богу»⁵⁹.

Кроме того, Викторин в трактате «О сотворении мира» акцентирует внимание еще на одной добродетели — благочестие (*pietas*), которую «соединяет» с шестым днем творения, в который Бог сотворил первых людей (см.: Быт. 1:26–27) и в который от Девы Марии родился Спаситель мира (см.: Лк. 2:6–7)⁶⁰. Это указывает, во-первых, что Адам и Ева до грехопадения обладали добродетелью благочестие в раю (ср.: Бут. 2:25); во-вторых, что Новый Адам и Новая Ева — Господь Иисус Христос и Пресвятая Богородица имели эту добродетель в земной жизни (ср.: Мф. 1:22–23); и, в-третьих, в «зачаточном виде» добродетель благочестие дается Господом каждому христианину в Таинстве Крещения (ср.: Кол. 3:9–10; Еф. 4:22–24). Другими слова-

⁵⁵ Bratož 2002, 8; Bratož 2001, 317.

⁵⁶ Victorinus 2017c, 132, 140.

⁵⁷ Victorinus 2017c, 128–130.

⁵⁸ Victorinus 2017c, 130.

⁵⁹ Гарнак 2007, 105.

⁶⁰ Victorinus 2017a, 298; Victorinus 2017c, 112.

ми, «восстановление «первого Адама», сущностно совершившееся во Христе, продолжается в каждом христианине. Оно начинается в Крещении, которое тем самым представляется как новое творение и возвращение в рай...»⁶¹. Поэтому, добродетель благочестия — это совокупность вышеуказанных семи добродетелей.

4. Семь церковных праздников

В трактате «О сотворении мира» и в толковании «На Откровение» Викторин Петавийский упоминает также важные дни из жизни Пресвятой Богородицы и Господа нашего Иисуса Христа⁶². В эти дни, бесспорно, петавийские христиане во главе с Викторином и, возможно, другими священнослужителями и церковнослужителями ежегодно собирались для совместной молитвы в храме города Петавия. Это они делали по меньшей мере семь раз в год, поскольку в Петавийской Церкви существовал «календарь», в котором было записано семь церковных праздников, то есть два Богородичных: Благовещение и Зачатие, и пять Господних: Рождество, Крещение, Страдания, Воскресение и Вознесение⁶³. Кроме того, благодаря фрагменту Викторина «О жизни Христа» нам известны практически все дни, в которые происходили эти торжества⁶⁴. Исключением являются только два праздника — Благовещение Пресвятой Богородицы и Вознесение Господа Иисуса Христа. Однако дни их празднования можно определить по другим произведениям Викторина Петавийского.

Что касается Богородичных праздников — Благовещение и зачатие, то здесь есть существенное расхождение с догматическим учением Православной Церкви. Согласно этому учению, Благовещение Девы Марии, снисхождение Святого Духа и зачатие Господа Иисуса Христа это одномоментное, или однодневное событие⁶⁵. Совсем другое мы читаем в трактате «О сотворении мира»: «Кто таким образом научен в Законе Божиим, кто исполнен Духом Святым, да не презрит сердцем того, что ангел Гавриил благовествовал Деве Марии в тот же день (то есть в субботу — Н. Х.), в который дракон совратил Еву; Дух Святой преисполнил Деву Марии в тот же день (то есть в воскресенье

⁶¹ Даниелу 2013, 29.

⁶² Хандога 2019, 196.

⁶³ Хандога 2022, 241.

⁶⁴ Bratož 2002, 12; Bratož 2001, 323.

⁶⁵ Макарий 2011, 292–295; Ванюков, Желтов, Фельми 2002, 254–255.

— *Н. Х.*), в который [Христос] сотворил свет...»⁶⁶. Также из фрагмента «О жизни Христа» нам становится известно, что «Господь был зачат в тот же день (то есть в воскресенье — *Н. Х.*), в который и воскрес»⁶⁷. Таким образом, в седьмой день покоя произошло два события: грехопадение Евы и Благовещение Пресвятой Богородицы; в восьмой день вечного покоя произошло четыре события: сотворение Сыном Божиим света, Сошествие Святого Духа на Деву Марию, Зачатие Ею Господа Иисуса Христа, а также Воскресение Спасителя. Скорее всего, такое толкование связано с учением Викторина о Господе Иисусе Христе и Пресвятой Богородице как о вторых или новых Адаме и Еве (так называемая теория рекапитуляции)⁶⁸.

Что касается Господских праздников — Рождество, Крещение, Страдание и Воскресение Господа Иисуса Христа, то в первую очередь нужно обратиться к фрагменту «О жизни Христа», в котором сообщается, что «восьмых календ января (то есть 7 января — *Н. Х.*) родился Господь наш Иисус Христос при консулах Сульпици и Камерине и Он крестился восьмых ид января (то есть 19 января — *Н. Х.*) при консулах Валериане и Азиатике, Он пострадал десятых календ апреля (то есть 5 апреля — *Н. Х.*) при консулах Нероне III и Валерии Мессале, Он воскрес восьмых календ апреля (то есть 7 апреля — *Н. Х.*) при вышеуказанных консулах»⁶⁹. Также об этом мы читаем в толковании «На Откровение»: «В человеке воспринятом Он (то есть Господь Иисус Христос — *Н. Х.*) дал свидетельство в мире, пострадав в котором, освободил нас от греха Своею кровью и, победив ад, первый воскрес из мертвых...»⁷⁰. Кроме того, из трактата «О сотворении мира» мы узнаем в какие дни недели это случилось, то есть в пятницу и в воскресенье⁷¹.

Также в толковании «На Откровение» нам сообщается еще об одном празднике — Вознесении Господа Иисуса Христа: «Новое то, что Сын Божий стал Человеком, новое то, что Он был предан смерти людьми, новое то, что на третий день Он воскресает, новое то, что [на сороковокый день] Он с телом возносится на Небо...»⁷². При этом следует иметь ввиду, что для Викторина и петавийских христиан осо-

⁶⁶ Victorinus 2017a, 299.

⁶⁷ Victorinus 2017b, 303.

⁶⁸ Хандога 2021a, 150–153; Veronese 2004, 194.

⁶⁹ Victorinus 2017b, 303.

⁷⁰ Victorinus 2017c, 112.

⁷¹ Victorinus 2017a, 299.

⁷² Victorinus 2017c, 170–172.

бое значение имело не Вознесение, а Воскресение Господа Иисуса Христа. Это торжество они молитвенно отмечали каждое воскресенье, называя его «восьмым днем», или «Господним днем»⁷³, поскольку оно напоминало Викторину и его пастве о Воскресшем, о жизни будущего века, бесконечной Пасхе Христовой и вечной Евхаристии. Кроме того, они с нетерпением ждали, когда в этот день победит справедливость — начнется бесконечное блаженство праведников и бесконечное наказание грешников (так называемый Страшный Суд и восьмой день вечного покоя)⁷⁴.

Заключение

Викторин Петавийский, как глава Петавийской Церкви и истинный пастырь Церкви Христовой (ср.: Ин. 10, 11), на протяжении многих лет (так как точно не известно сколько лет длилось его епископское служение) ежедневно учил петавийских христиан словом, собственным примером и письменными трудами⁷⁵. Как справедливо замечает Райко Братош, «рукописи Викторина в первую очередь были посвящены местной христианской общине и можно предположить, что их первые читатели были христиане из [города] Петавия»⁷⁶. Кроме того, возможно, в основе некоторых его сочинений (например, трактат «О сотворении мира» и фрагмент «О жизни Христа») были положены проповеди на Богородичные и Господские праздники, произнесенные Викториним в храме города Петавия (современный город Птуй в Республике Словения). Поэтому, вероятней всего, Викторин Петавийский писал все свои творения с единой целью — научить петавийских христиан основ христианской веры и правил духовной жизни.

Отметим, что в его произведениях — трактате «О сотворении мира», фрагменте «О жизни Христа» и толковании «На Откровение»

⁷³ Victorinus 2017a, 296–297.

⁷⁴ Фокин 2005, 269; Фокин 2004, 461.

⁷⁵ Это, например, следует из следующих слов толкования «На Откровение»: «Четвертая группа [святых] означает славных верующих, работающих ежедневно (*operantium quotidie*) и совершающих великие дела» (Victorinus 2017c, 136). Также данное утверждение подтверждается тем, что «в период II и III веков вовсе не было обычая, чтобы архиерей переходил с одной кафедры на другую: епископ смотрел на себя как на вступившего в духовный неразрывный союз со своей паствой» (Лебедев 2006, 149).

⁷⁶ Bratož 2002, 7; Bratož 2001, 313.

— акцентируется, что истинные петавийские христиане знали символическое значение разных чисел и, в частности, символику чисел «один» и «семь». Викторин Петавийский, основываясь на Священном Писании и Священном Предании, аргументировано доказал, что число «семь» имеет небесноземное происхождение и является числом полноты. Иными словами, это число «соединяет воедино» прошлое, настоящее и будущее. В результате этого особенно важно значение для Викторина и петавийских христиан имели семь церквей Христовых, семь групп святых, семь христианских добродетелей и семь церковных праздников. Поэтому, Викторин Петавийский и его паства знали, что для того, чтобы наследовать бесконечное блаженство с праведниками в восьмой день, следует быть членом Петавийской Церкви, или одной и единой Церкви Христовой.

* * *

Библиография

Источники:

- Месяцеслов дополнительных имен святых, не содержащихся в календаре Русской Православной Церкви*. 2013. Москва: Изд-во Московской патриархии РПЦ.
- Anonimus. 1971. «Épître de Barnabé». In *Sources chrétiennes*, tome 172, édité par P. Prigent, R. A. Kraft, 72–219. Paris: Cerf.
- Anonimus. 2008. «Canon Muratori». In *Vigiliae christianae* 62, edited by J. J. Armstrong, 32–34.
- Cyprianus, Carthaginensis. 1972. «Ad Fortunatum». In *Corpus christianorum. Series latina*, volumen 3, edited R. Weber, M. Bévenot, 183–216. Turnhout: Brepols.
- Hieronymus, Stridonensis. 2009. «De viris illustribus». In *Corpus scriptorum ecclesiae aquileiensis*, volumen 6/1, a cura di M. E. Botecchia Deho, 172–385. Roma, Gorizia: Città nuova editrice; Società per la conservazione della Basilica di Aquileia.
- Irénée, de Lyon. 1982. «Contre les heresies. Livre II». In *Sources chrétiennes*, tome 294, édité par A. Rousseau, L. Doutreleau, 22–367. Paris: Cerf.
- Martyrologium romanum. Editio princeps (1584)*, a cura di M. Sodi, R. Fusco. 2005. Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana.
- Philonus, Alexandrinus. 1896. «De opificio mundi». In *Opera quae supersunt*, volumen 1, edited L. Cohn; P. Wendland, 1–60. Berlin: Reimeri.

- Tertullien. 1984. «La penitence». In *Sources chrétiennes*, tome 316, édité par C. Munier, 144–191. Paris: Cerf.
- Victorinus, Poetovionensis. 2017. «De fabrica mundi». In *Corpus christianorum. Series latina*, volumen 5, edited R. Gryson, 295–300. Turnhout: Brepols.
- Victorinus, Poetovionensis. 2017. «De vita Christi». In *Corpus christianorum. Series latina*, volumen 5, edited R. Gryson, 303. Turnhout: Brepols.
- Victorinus, Poetovionensis. 2017. «In Apocalypsin». In *Corpus christianorum. Series latina*, volumen 5, edited R. Gryson, 110–265; 266–291. Turnhout: Brepols.

Литература:

- Афанасий, (Евтич), иеромонах. 2009. *Экклезиология апостола Павла*. Перевод с сербского языка С. А. Луганской. Москва: Новоспасским монастырь.
- Ванюков, Сергей Александрович; Желтов, Михаил Сергеевич; Фельми Карл Христиан. 2002. «Благовещение Пресвятой Богородицы». В *Православная энциклопедия*, том 5, под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, 254–265. Москва: Православная энциклопедия.
- Василик, Владимир, протоиерей. 2021. «Представления святителя Викторина [Петавского] о власти и царстве». *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение* 98: 25–49.
- Василик, Владимир, протоиерей. 2022. «Историософия святителя Викторина Петавского». *Труды Перервинской духовной семинарии* 24: 70–94.
- Владимир, (Сабодан), митрополит. 1997. *Экклезиология в отечественном богословии*. Киев: Издательский отдел УПЦ.
- Гарнак, Алольф фон. 2007. *Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века*. Перевод с немецкого языка, вступительная статья и комментарии А. А. Спасского. Санкт-Петербург: Изд-во О. Абышко.
- Глубоковский, Николай Никанорович. 2002. *Благовестие христианской славы в Апокалипсисе св. апостола Иоанна Богослова (краткий обзор)*. Санкт-Петербург: Библиополис.
- Давыденков, Олег, протоиерей. 2013. *Догматическое богословие. Учебное пособие*. Москва: Изд-во ПСТГУ.
- Даниелу, Жан. 2013. *Таинство будущего. Исследования о происхождении библейской типологии*. Перевод с французского языка В. Н. Генке под общей и научной редакцией А. Г. Дунаева. Москва: Изд-во Московской Патриархии РПЦ.

- Ианнуарий, (Ивлиев), архимандрит. 2015. *И увидел я новое небо и новую землю. Комментарий к Апокалипсису*. Москва: Изд-во ББИ.
- Иларион, (Алфеев), митрополит. 2019. *Иисус Христос. Биография*. Москва: Молодая гвардия; Познание.
- Иларион, (Алфеев), митрополит. 2021. *Таинство веры*. Москва: Познание.
- Иоанн, (Зизиулас), митрополит. 2012. *Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви*. Перевод с английского языка М. Толстолуженко, Л. Колкер. Москва: Изд-во ББИ.
- Лебедев, Алексей Петрович. 2006. *Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века*. Санкт-Петербург: Изд-во О. Абышко.
- Лосский, Владимир Николаевич. 2012. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие*. Перевод с французского языка монахини Магдалины (Рещиковой). Свято-Троицкая Сергиева Лавра.
- Макарий, (Симонопетрский), иеромонах. 2011. *Синаксарь. Жития святых Православной Церкви. Том 4: Март-апрель*. Адаптированный перевод с французского языка. Москва: Изд-во Сретенского монастыря.
- Небольсин, Антон Сергеевич. 2010. «Методы интерпретации, эсхатология и структура Откровения Иоанна Богослова». *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия* 3 (31): 55–74.
- Панагопулос, Иоаннис. 2013. *Толкование Священного Писания у отцов Церкви. Том 1: Первые три века и александрийская экзегетическая традиция до пятого века*. Москва: Перервинская православная духовная семинария.
- Сергий, (Акимов), архимандрит. 2021. *История Христианской Церкви в доникейский период*. Минск: Изд-во МинДА.
- Сидоров, Алексей Иванович. 2011. *Святоотеческое наследие и церковные древности. Том 2: Доникейские отцы Церкви и церковные писатели*. Москва: Сибирская благовонница.
- Стоядинов, Мириан. «Небесная и земная скинии — видение Церкви свт. Григорием Нисским в «De vita Moysis»». *Современная болгарская патрология. Сборник статей*, перевод с английского языка С. В. Ковача, 64–73. Киев: Издательский отдел УПЦ, 2016.
- Торканевский, Андрей Анатольевич. 2020. *Христианство в Риме в I – середине II в.* Минск: Изд-во МинДА.
- Фокин, Алексей Русланович. 2004. «Викторин Петавский [Петавийский]». В *Православная энциклопедия*, том 8, под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, 458–461. Москва: Православная энциклопедия.
- Фокин, Алексей Русланович. 2005. *Латинская патрология. Том 1: Период первый: Доникейская латинская патрология (150–325 гг.)*. Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина.

- Хандога, Николай Анатольевич. 2010. «Святитель Викторин Петавийский: жизнь, труды, учение». *Труды Перервинской православной духовной семинарии* 1: 6–26.
- Хандога, Николай Анатольевич. 2019а. «Важные дни в жизни Господа Иисуса Христа (по учению святителя Викторина Петавийского)». *Церковь. Богословие. История. Материалы VII Всероссийской научно-богословской конференции (Екатеринбург, 8–10 февраля 2019 г.)*: 191–196. Екатеринбург.
- Хандога, Николай Анатольевич. 2019б. «Эсхатология святителя Викторина Петавийского: последние три дня, или последние три тысячи лет». *Труды Київської духовної академії* 31: 195–203.
- Хандога, Николай Анатольевич. 2021а. «Адам и Ева как прообраз Нового Адама и Новой Евы (по учению святителя Ириней Лионского, Тертуллиана и святителя Викторина Петавийского). К вопросу о теории рекапитуляции в раннехристианском богословии». *Warszawskie studia teologiczne* 34, no 2: 142–159.
- Хандога, Николай Анатольевич. 2021б. «Некоторые аспекты символической аритмологии святителя Викторина Петавийского». *Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии*: 1: 65–76.
- Хандога, Николай Анатольевич. 2021в. «Экзегетические методы святителя Викторина Петавийского». *Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції «Православ'я в Україні: виклики часу й історичні традиції» (Харків, 13 квітня 2021 р.)*: 259–266. Харків.
- Хандога, Николай Анатольевич. 2021г. «Является ли святитель Викторин Петавийский автором гомилии «О десяти девах»?». *Вопросы теологии* 3, no 1: 5–23.
- Хандога, Николай Анатольевич. 2022. «Святитель Викторин Петавийский и петавийский церковный календарь». *Церковь. Богословие. История* 3: 237–242.
- Bratož, Rajko. 1986. *Kršćanstvo v Ogleju in na vzhodnem vplivnem območju oglejske cerkve od začetkov do nastopa verske svobode*. Ljubljana: Teološka fakulteta v Ljubljani; Institut za zgodovino Cerkve.
- Bratož, Rajko. 1999. *Il cristianesimo Aquileiese prima di Constantino fra Aquileia e Poetovio*. Udine, Gorizia: Istituto Pio Paschini; Istituto di storia sociale e religiosa.
- Bratož, Rajko. 2001. «Verske razmere v Petovion v drugi polovici 3 stoletja v luči poročil škofa Viktorina». In *Ptuj v rimskem cesarstvu. Mitražem in njegova doba (Ptuj, 11–15 oktober 1999)*, uredil M. Vomer Gojkovič, N. Kolar, 313–325. Ptuj: Pokrajinski muzej.
- Bratož, Rajko. 2002. «Der Bischof Victorinus und die Kirchengemeinde von Poetovio (2 Hälfte des 3 Jahrhunderts)». *Zalai múzeum* 11: 7–20.

- Budzanowska-Weglenda, Dominika. 2021. «Victorin de Poetovio — exegete de l'Apocalypse de Saint Jean». *Vox patrum* 79: 39–66.
- Dulaey, Martine. 1993a. *Victorin de Poetovio. Premier exégète latin. Tome 1: texte*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- Dulaey, Martine. 1993b. *Victorin de Poetovio. Premier exégète latin. Tome 2: notes et tables*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- Dulaey, Martine. 1997. «Introduction». In Victorin de Poetovio, *Sur l'Apocalypse suivi du Fragment chronologique et de La construction du monde, Sources chrétiennes*, tome 423, édité par M. Dulaey: 15–41. Paris: Cerf.
- Dulaey, Martine. 2003. «Viktorin von Pettau». In *Theologische Realenzyklopädie*, band 35, herausgeber von G. Müller, 97–99. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Marin, Marcello. 2004. «Note sul simbolismo aritmo-logico di Vittorino di Peto-vio». In *Italia e Romania. Storia, cultura e civiltà a confronto. Atti del IV Convegno di Studi italo-romeno (Bari, 21–23 ottobre 2002)*, a cura di S. Santelia, 195–205. Bari: Edipuglia.
- Marin, Marcello. 2021. *Retorica ed esegesi. Studi di letteratura cristiana antica*, a cura di V. Lomiento. Bari: Edipuglia.
- Osvalda, Andrei. 1995. «La formazione di un modulo storiografico cristiano: dall'esamerone cosmico alle Chronographiae di Giulio Africano». *Aevum* 69 (1): 147–170.
- Pani, Giancarlo. 2005. «Le sette chiese nel commento all'Apocalisse Vittorino di Petavio». In *Atti del X simposio di Efeso su s. Giovanni Apostolo*, a cura di L. Padovese, 149–171. Roma: Istituto francescano di spiritualità.
- Špelič, Miran. 1998. «Nekaj protez teologije Victorina Ptujskega». In *Ptujška župnijska cerkev sv. Jurija: zbornik znanstvenega simpozija ob praznovanju 1150 obletnice posvetitve mestne cerkve in 850 obletnice «Konradove cerkve»*, uredil S. Krajnc, 31–37. Ptuj: Samostan sv. Viktorina.
- Špelič, Miran. 1999. «Uvod». In *Cerkveni očetje*, zvezek 9, uredil M. Špelič, 5–35. Celje: Mohorjeva družba.
- Veronese, Maria. 2004. «Radici culturali di Vittorino di Petovio». In *Italia e Romania. Storia, cultura e civiltà a confronto. Atti del IV convegno di studi italo-romeno (Bari, 21–23 ottobre 2002)*, a cura di S. Santelia, 181–194. Bari: Edipuglia.

Примљено: 3. 2. 2023.
Исправљено: 18. 5. 2023.
Одобрено: 23. 5. 2023.

SYMBOLIC ARITHMOLOGY OF SAINT VICTORINUS OF POETOVIO: ON EXAMPLE OF THE NUMBERS «ONE» AND «SEVEN»

Nikolay Anatolievich Khandoga

Tulchin Diocese of the Ukrainian Orthodox Church

Summary: *In the article on the basis of the authentic works of Saint Victorinus of Poetovio — the treatise «On the Creation of the World», the fragment «On the Life of Christ» and the interpretation «On Revelation» — an attempt is made to reveal little-known facts from the life of the Poetovian Church, or the Poetovian Christians of the pre-Nicene period. The author comes to the conclusion that symbolic arithmology and, in particular, the symbolic meaning of the number seven, which for him is the number of completeness, is of particular importance for quiz. As a result of this we learn, that the existing in the world the seven churches of Christ, the seven groups of saints, seven Christian virtues, and the seven church holidays constitute one whole, or the one and only Church of Christ.*

Key words: *Saint Victorinus of Poetovio, Poetovian Church, pre-Nicene period, seven churches of Christ, seven groups of saints, seven Christian virtues, seven church holidays, one and only Church of Christ.*

ПОСТ У ДРЕВНИМ МОНАШКИМ ПРАВИЛИМА И УСТАВИМА

Протопрезвитер-ставрофор

Радомир В. Поповић*

Православни

богословски факултет

Универзитет у Београду

Апстракт: Од самих почетака хришћанства пост је био основ живота сваког хришћанина, а многи монаси и оштелници су се разликовали од других верника по свом аскетизму, односно начину живота који је подређен посту, молитви и раду. Зато је у древним монашким правилима и уставима пост налазио темељно место, те су на тај начин монаси утицали на живот свих верника. Почев од Преподобног Пахомија, преко Теодора Студита до Светиога Саве пост је саставни део свих устава који су као предањски остали у наслеђе и савременом човеку, односно духовницима који треба да воде рачуна како о свом, тако и о животу свих православних верника. Циљ овог рада јесте указивање на значај поста за монахе, као и писце монашких правила и устава, али и излагање и истраживање развоја поста од периода ране Цркве до средњег века.

Кључне речи: пост, монашки устави, монашка правила, Преподобни Пахомије Велики, Свети Василије Велики, Преподобни Јован Касијан, Преподобни Бенедикт Нурсијски, Свети Теодор Студит, Свети Сава Српски.

Увод

Идеја о монашком начину живота почела је да се развија особито у време великих прогона хришћана, почев од средине III века па на даље, односно у доба римских царева Деција и Диоклецијана. Тада је вид аскетског, анахоретског живота попримио још строже облике, па се исти најпре јавља у Египту, где је оштрица прогона била најјача и најизразитија. Први пустињаци живели су у примитивним кућицама, као и у пустињама и пећинама. Они су живели сами, али су се ослањали на

* radomir.popovic@live.com.

међусобну помоћ и подршку, па се временом формирала и заједница ових пустињака. То наравно не значи да индивидуалног, испосничког и пустињачког живота више није било, већ је, напротив, жеђ за изолацијом од спољашњег света и жудња ка посвећивању Богу и животу по Његовим законима освајала многа срца. У овом контексту је врло занимљиво анализирати пост и начин исхране како монаха у општежићу, тако и оних који су се подвизавали као отшелници. Киновија, то јест заједница хришћана који су одлучили да оставе свет и посвете се духовном уздизању и животу, постала је основно обележје оног начина живота у Цркви који се означава као монаштво, односно калуђерски живот или редовништво. Тако су заправо настали манастири, који су до данашњег дана прва асоцијација на монаштво. Следствено, циљ овог рада читује се у анализи и поимању поста из перспективе самих монаха Истока и Запада, а који су били први који су записали уставе по којима ће се живети не само у општежителним монашким заједницама, већ и у погледу отшелничког вида монаштва.

1. Најранији помени поста у *Монашким правилима* Преподобног Пахомија Великог

У *Монашким правилима* Преподобног Пахомија која се тичу општежића — киновије, чији је био оснивач и уједно писац првих правила сходно упутству добијеном од анђела који му се јавио, када говори о храни и оброцима у манастиру, он пре свега има у виду да сви монаси иду у манастирску трпезарију и једу заједно. Монасима је било строго забрањено јести засебно ван трпезарије у њиховим келијама. Изузетак су могли бити једино болесни монаси. Преподобни Пахомије налаже да средом и петком сви посте, односно најчешће једу само мало хлеба — *сухојегеније*. За монахе који су вршили тешке послове постављала се још једна трпеза у току дана, а такође и за старе и децу. Осим тога, треба истаћи и чињеницу да монаси, одмах после богослужења у храму, прелазе у трпезарију. Отуда је уобичајено да се манастирска трпезарија подиже одмах поред храма. Управо тако још увек бива у многим манастирима, али и у српском манастиру Хиландару на Светој Гори. Дежурни монах је ручним предметом за оглашавање давао знак за окупљање. Пошто чују знак, монаси ћутке улазе у трпезарију покривене главе, односно имају кукуљ на глави.

Надаље, треба нагласити да је Преподобни Пахомије основао девет мушких и два женска манастира. Непосредно пре монашења, служио

је у римској војсци и када су војници, међу њима и Пахомије, требали да у једном селу казне хришћане — ови су им износили храну и пиће, те указивали гостопримство. Он је овим био одушевљен и управо то му је дало повода да напусти војску, крсти се и постане монах. Особито је упечатљив његов савет о узимању хране који гласи: „Допустићеш свакоме да једе и пије према својој моћи. Послушање у послу одређуј свакоме према његовим силама. Не забрањуј никоме ни да пости, ни да једе. Тешке послове дај онима који су јачи и који више једу, а мање послове онима који су слабији и који још нису навикли на подвижништво... Храна нека се свима даје на једном месту... Причешће нека буде суботом и недељом“ (Поповић 2016, 29–33).¹ Такође, једна од његових драгоцених поука гласи: „Свагда имајмо Господа пред очима својим, сећајући се његових страдања на Крсту и васкрсења којим смо искупљени и поново оживљени. Будимо у посту, глади и жеђи, немаштини и бдењу, и свагда из дубине срца уздишимо, лијући сузе у време преузношења молитви“ (Продић 2004, 7).²

2. Пост у монашким правилима

Светог Василија Великог

У монашким правилима Светог Василија Великог (†379), односно у *Великим правилима* (има их 55), и у *Малим правилима* (има их 313), преведеним и на српски језик, такође се говори о посту и монашкој храни. Храна је узимана око подне и праћена је молитвом. Тим поводом срећемо следеће речи: „Како да човек једе и пије у славу Божију? Он ће то чинити када се буде сећао Доброчинитеља и када му душевно расположење буде сведочило да не обедује безбрижно, него да га Бог посматра, те када му сврха узимања хране не буде уживање, него спремност за дела која се извршавају по заповести Христовој“ (Свети Василије Велики 1999, 227).³ Истовремено, међу врстама хране он спомиње: хлеб, воду, уље, усољену рибу, поврће и вариво од махуна (Свети Василије Велики 1999, 141). Штавише, Свети Василије налаже:

¹ Монашка литература из најранијих периода наводи исте податке: уп. Продић 2004, 7; уп. *Житије Преподобној Пахомија*, у Поповић 1974, 385–410.

² За изворни текст Пахомијевих *Монашких правила*, види PG 40, 948–952. За превод Пахомијевих *Монашких правила* на латински, који је дело Светог Јеронима Стридонског, види PL 23, 61–78.

³ Свети Василије Велики, *Краћка правила*, правило 196, у Свети Василије Велики 1999, 227.

„За храну треба узимати оно што ће моћи подмирити потребе уз најмање старање. То је показао сам Господ... Осим тога треба избегавати све што је штетно и сувишно. Јер, непотребно је да једна иста храна коју узимамо ради одржавања тела, у исто време подиже рат против тела и спречава га у извршавању заповести. Треба избегавати штетно, чак и ако је пријатно. Треба јести скромну храну, а не скупоцену и укусну. Осим тога треба набављати и оно што је потребно за утеху болесника...” (Свети Василије Велики 1999, 142). С једне стране, Василије поучава да је свака врста хране добра и од Бога дана, *јер све што је Бог створио, добро беше веома*, како се каже у књизи Постања. Стога треба избегавати штетно преједање и уживање у храни, што ће рећи сластољубље, јер свако уздржавање показује да су хришћани спремни да умру са Христом и умртве своје удове на земљи. С друге стране, сваки човек има различите потребе с обзиром на узраст, занимање и стање тела, па се не могу сви подвести под исто правило. Свети Василије овде има у виду болеснике, али и оне који су на тешким радовима. Штавише, преједање није добро јер тада постајемо неспособни и склони сну и разним слабостима. Отуда он на другом месту вели: „Осим тога треба да савлађујемо и стомак. Јер, васпитавање стомака је обуздавање страсти, а обуздавање страсти је безметежна и тиха душа. Најбоље уздржавање стомака је оно које се усклађује са телесном снагом... Јер, између тела постоји исто тако велика разлика као и између бакра и гвожђа или дрвета... Уздржање свако треба да одреди према својој телесној снази: оно не треба да се заустави на ономе што је испод моћи коју човек поседује, нити да се пружа ка ономе што је преко његове моћи. Уосталом, треба да пазимо да под изговором задовољавања телесних потреба не скренемо у служење уживању.“

Не треба да чуди што Василије учи да би било најбоље када бисмо телесне послове могли извршавати уз непрестано уздржавање од хране. Међутим, само су малобројни у стању да не губе снагу приликом таквог начина уздржавања. Стога, овај отац Цркве наводи да треба постити умерено и телу пружати најнеопходније потребе, јер умерено храњење тела и уздржање не распламсавају похоту и не чине страсти необузданим, истичући: Стомакоугађање је Адама предало смрти. Три света младића и Данило пророк у Старом Завету показавши се изнад робовања стомаку, презреше царски гнев и одважно уђоше у зажарену пећ победивши тако непријатеља и прославивши Бога... Једном речју, уколико будеш владао својим стомаком, то ће ти омогућити да се нађеш на путу који води у Царство небеско... Сластољубље је велики мамац на зло којим ми људи најлакше падамо у грех“ (Свети Василије Велики 1999, 140). Као и за све остало, и у овом случају се захтева

благоразумна мера јер првојерарх Кесарије Кападокијске даље вели: „Треба наизменично и држати пост и узимати храну у мери која одговара побожности. На тај начин ћемо постати, када се захтева да се заповест Божија изврши кроз пост, и опет, када заповест Божија тражи узимање хране која јача тело, и то не као прождрљивци, него као делаатељи Божији. Јер треба очувати оно што каже Апостол Павле: *Ако, дакле једеште, ако ли пијеште, ако ли што дрући чиниште, све на славу Божију чиниште* (1. Кор 10, 31)“. На питање да ли треба дозволити да се уздржава преко својих могућности онај ко због тога неће бити у стању да изврши заповест која му је одређена, он одговара: „Уздржање се не састоји у одбацивању јела, која по себи не значе ништа, него у потпуном одрицању од своје воље“ (Свети Василије Велики 1999, 210). Колико је опасно отпасти од заповести Господње због сопствене воље, јасно се види на основу речи Светог апостола Павла који каже *да чинећи жељу шела и помисли бејасмо њо природи деца њева* (Еф. 2, 3). Онај ко пости треба да буде слободан од сваке надмености, те идући истинским средњим и царским путем, он не треба да скреће ни на једну, нити на другу страну. Тиме се истиче да не треба волети лагодност, али и да тело не треба да слаби претераним уздржањем, јер нас је Бог створио на добар и богоугодан начин, будући да имамо и тело и душу. Зато и хришћанско усавршавање треба да иде у два правца: телесних или физичких напора, али и духовних подвига. Телесни напори су рад, а не ленчарење. Отуда Василије упућује на примере Самог Господа који је постио у пустињи 40 дана, потом Мојсеја и пророка Илије у Старом Завету, или Светог Пророка, Претече и Крститеља Господњег Јована који је цео живот провео у пустињи. Управо тако су поступали и многи светитељи, што нам напоследку показује на који начин треба водити рачуна о своме телу и употребљавати га искључиво за добра дела.

Светитељ даје савете и како примати и дочекивати госте не само у време поста, већ и у другим приликама. Он сматра да не треба претеривати у раскошним јелима за госте, већ да их треба дочекивати онако како ми сами живимо, сходно нашим могућностима. Тако ће гост имати разумевања ако му понудимо заправо нешто скромно и обично што имамо, а што према Василију има нарочити циљ: „Нека у њему остане сећање на хришћански сто и непостидно сиромаштво Христа ради“ (Свети Василије Велики 1999, 143). Сходно томе је јасно да врхунац уживање није у пријатном наслађивању, већ у људској скромности и доброти као најчаснијем гостопримству, о чему нам говори Јеванђеље, где Господ није похвалио Марту која се заузела да га што боље послужи, већ је рекао: *Марша, Марша, бринеш се и узнемираваш за многа, а само је једно њошребно. Али је Марија добри [бољи] део изабрала који јој се не-*

ће огузећи (Лк. 10, 41–42). Штавише, премудри Соломон се у Старом Завету моли Богу на следећи начин: *Немој ми даћи ни бојатство ни сиромаштво, већ устрој оно што ми је потребно, да не бих, наситивши се, постао лажан и рекао: Ко ме види, или осиромашивши — крао и клео се именом Бога свога* (Прич. 30, 8–9). Треба, дакле, сажето казано чувати границе онога што нам је заиста неопходно и потребно, те у свему неговати скромност и умереност, како ништа не би овладало у нама, али и да не постанемо робови својих прохтева и неумерених жеља.

3. Пост у монашком уставу Преподобног Бенедикта Нурсијског

Када је реч о трпези и монашкој храни, особито су интересантни прописи у Уставу Преподобног Бенедикта Нурсијског († 549) који по много чему следује Светом Василију Великом. Његов монашки устав (уп. Продић 2004, 212–238) није ништа друго него превод монашких правила Светог Василија на латински језик, али ипак прилагођених условима и начину живота у Западној Европи. Преподобни Бенедикт се подвизавао на брду Монте Касино у близини Рима и био је оснивач неколико општежитељних манастира. Уопште узевши, он даје упутства у вези са постом и храном која су слична правилима Светог Василија. За исхрану у току дана Бенедикт изричито налаже: „Претпостављам да је довољно да буду два варива за поткрепљење сила сваког монаха, и то нека буде на трпези у 6. и 9. час. Ако се догоди да се од некога добије воће, то треба да буде као треће јело. Хлеба свако треба да добије по мери — 300 до 500 грама, без обзира да ли је један или су два оброка дневно“. Он такође каже да, у периоду од Васкрса до Педесетнице, братија једе у манастиру у подне и увече. Упечатљиво је и његово следеће правило: „Уколико је рад у пољу или је велика врућина, на ави је да одлучи да се време јела продужи касније.“⁴ У зимско време оброк је бивао у 9 часова, односно у 3 поподне. У време Великог поста једе се само увече,⁵ док је вредно пажње и правило које гласи: „Деци треба давати нешто већу количину хране. Од меса четвороножних животиња сви треба да се уздржавају, осим тешко болесних“ (Продић 2004, 228).

⁴ *Устав Преподобног Бенедикта*, глава 39, у Продић 2004, 227: „Ако се обавља тежак рад, на вољи је аве да братији даје додатну храну“.

⁵ *Устав Преподобног Бенедикта*, глава 41, у Продић 2004, 228.

4. Пост у монашком уставу Преподобног Јована Касијана

Преподобни Јован Касијан († око 440) је рођен вероватно у Галији, односно Прованси (данашња Француска), док је његов матерњи језик био латински.⁶ Временом одлази на Исток у Свету Земљу — Витлејем и настањује се у манастиру. Осим тога, треба напоменути да, заједно са монахом Германом, живи у колевци монаштва у Египту, то јест Нитријској пустињи, Тавениси и Скиту, у раздобљу 390–397. године, где упознаје изворно монаштво.

Свети Јован Златоусти ће рукоположити Јована Касијана у чин ђакона у Цариграду око 400. године. Он ће потом бити рукоположен у чин презвитера у Риму, после чега одлази у град Масилију (латински: *Massalia*, Francogallice: *Marseille*, Occitanice: *Marselha*), данашњи Марсеј у Француској, где је подигао два манастира — мушки и женски, али и написао монашка правила по узору на монаштво које је упознао на Истоку. Заступа општежиће, односно живот монаха у великим заједницама. Интересантно је приметити да на једном месту у његовим монашким правилима говори о *монашкој послушности* као главној врлини. Тим поводом наводи пример једног монаха, старца Јована из Ликопоља у Египту, који се одликовао послушношћу. Та његова послушност понекад се граничила са апсурдношћу. Једном је, наиме, његов старац узео суво дрво и посадио га у суви песак и наредио монаху Јовану да га залива више пута на дан. Овај је то смирено и чинио доносећи данима воду из даљине. И гле, догодило се чудо као плод смирења — сув комад дрвета се омладио и пустио корен, олистало и процветало (Продић 2004, 207). Говорећи о монашком искуству које је видео и стекао боравећи у Египту и тамошњим манастирима, он сматра да се на Западу не може буквално применити монашка пракса, јер је тамо суровија клима — монаси имају другу одећу. Потом постоји разлика у погледу хране, при чему се монашка правила из Египта не могу применити на Западу не само због разлике

⁶ О томе где је рођен Свети Јован Касијан и његовом пореклу у науци постоје различита мишљења. Поводом дотичне теме види опширније: Menager 1921, 330–358; уп. такође *Житије Преподобног Јована Касијана*, у Поповић 1973, 477–482. Од Преподобног Јована Касијана у преводу на српски језик објављени су следећи списи: *Прејег духовне борбе* (Доброшљубље. Том 2 1998, 17–119), *Устав монашкој општежици* или *Поредок општежицијских манастира* (Продић 2004, 187–211), *Разговори са египћанским подвижницима* (Свети Јован Касијан 2012). За новије критичко издање његових *Монашких правила*, видети Jean Cassien 1965. О Преподобном Јовану Касијану као оснивачу монаштва на Западу, видети Поповић 2016, 123–131.

у клими, већ нарочито због слабости воље и хладноће у срцима хришћана Јовановог времена на Западу.

Веома трезвено и разложно говори о посту, истичући оно што је видео и доживео током свога боравка у Египту, поводом чега вели да су „тамошњи хришћани са таквим жаром прилазили изучавању Светог Писма, молитви и рукодељу да готово нису ни размишљали о храни те су јели једном у два или у три дана. И то мало хране узимали су у крајње малим количинама и тек након што зађе сунце, како би што више свог времена посветили духовном“ (Продић 2004, 192). Када говори о греху стомакоугађања веома је изричит и стога каже: „Што се тиче начина поста, не може се установити правило које би било истоветно за све, пошто немају сви истоветну телесну снагу. Пост не зависи само од одважности духа, него мора бити сразмеран и телесним снагама, зато — услед неједнаког телесног стања, узраста и пола, морају бити различити време, и начин исхране и количина хране... Неки без хране не могу да издрже дуже од два или три дана, а неки, услед слабости и болести, тешко издрже и до смираја дана... Сви који се уздржавају имају један циљ, а то је да, узимајући храну сразмерно својим могућностима, не падају у преједање. Душу пак, не паралише само својство, него и количина хране, распламсавајући у њој, као и у угојеном телу, штетни греховни пламен“.⁷

Изузев наведеног, треба нагласити да је од особите важности улога Преподобног Јована Касијана као зачетника организованог монашког живота у Западној Европи, јер монаштво на тим просторима није било аутохтоно, већ је пренето са Истока и увек је следовало духовном искуству источних монаха подвижника.

Преподобни Јован Касијан, будући један од оснивача монаштва у Западној Европи, у својим монашким правилима каже да је пре и после јела суботом и недељом братија певала одређене Псалме и читала молитве. Током самог јела водило се рачуна да влада потпуна тишина, па је био забрањен разговор, жагор, а посебно смех. С тим у вези, треба истаћи да је и данас на Светој Гори пракса да, у току самог оброка, чредни монах чита житије Светога тога дана или неку духовну литературу. Сходно уставу Јована Касијана, гласило је правило да нико није смео да гледа у другу браћу док ови једу, а свако се могао уздржати од хране по својој вољи. Монаси су при самом излазу из трпезарије, у одређене дане, добијали воће — најчешће урме, или грожђе — које су јели у келији, а то је бивало сваког трећег дана.

⁷ Свети Јован Касијан, *О правилима оштитежићелних манастира*, књига четврта, глава пета, у Свети Јован Касијан 2012, 49–50.

5. Пост у монашким правилима Преподобног Теодора Студита

За општежитељни манастир Студион у Цариграду где је био игуман, Преподобни Теодор Студит († 826) донео је *Монашка правила*⁸ која до појединости уређују живот монаха. Када је реч о посту, што нас у првом реду интересује, прописи су веома детаљни и једноставни. Правила веле: „Када братија долази да једе, то у устима њиховим треба да буде молитва; бива и читање, а братија зими има кукуљ на глави... Од Васкрса до Духова, једемо два јела — зелен, поврће и грашак са уљем; такође једемо рибу, сир и јаја, три пута пијемо за оброк. На удар звона увече се братија окупља и једе хлеб, а такође и храну, ако је остало од јутра — јер увече нема посебног припремања хране за братство, и имају две чаше пића“.⁹

Такође, у поменутом уставу изложена су правила и за заједничку трпезу током Часног и Божићног поста, а која гласе: „Уз Велики пост рибу, сир и јаја не једемо, сем у дане у којима не појемо часове; у девети час — три поподне — једемо два јела — поврће са уљем и грашак без уља, а пиће две чаше у девети час, и две увече. У празничне дане, у које смо одредили да се једе сир и остало, једући храну у шести час, пијемо три чаше, а увече две чаше. Ово правило да се чува и уз Божићни пост, [па] пошто су дани краћи, храну једемо једанпут и пијемо три чаше...“ (Преподобни Теодор Студит 2017, 29–30). За Васкршњи пост се такође налаже и следеће: „Једемо храну једанпут на дан, сем суботе и недеље. Прве и Средопосне седмице једемо куване бобице, слане плодове без уља, сушене смокве по пет комада, и ако има кестење, куване крушке и шљиве. Друге и треће седмице, пете и шесте једемо овако: куване плодове, слане плодове за оброке, грашак куван са млевеним орасима; воће или смокве у те дане не једемо. Цео Велики пост ми, сем болесних и старих, пијемо посебно припремљено пиће које се састоји од бибер, кима и јабуке аниса. Понедељак Страсне седмице и уторак, среду, четвртак и петак примењује се храна Прве седмице. На Велики четвртак једемо само кувани грашак с млевеним орахом и са загрејаним кољивом; пијемо и по једну красовољу вина...“ (Преподобни Теодор Студит 2017, 31).

У једној својој беседи пред Велики пост Свети Теодор саветује: „Пост се не ограничава само на храну, већ је потребно уздржавање од

⁸ Уп. Преподобни Теодор Студит 2017. За *Житије преподобног Теодора Студита*, види Поповић 1998, 231–265.

⁹ Преподобни Теодор Студит 2017, 29.

сваког зла, како су то рекли божанствени Оци наши. Стога вас саветујем: уздржимо се од непотребног, лакомислености, утучености, зависти, раздора, зле нарави, самодовољства, себичности. Уздржимо се од погубне похоте телесне, зато што та многоглава змија напада на нас и тада када ми постимо... Будимо умерени у коришћењу хране, пића и других животних потреба, да бисмо поревновали, не у рђавим делима, него да поревнујемо у добру. Будимо у свему благи једни према другима, милосрдни, кротки, послушни, испуњени милосрђем и добрим делима..." (Преподобни Теодор Студит 2017, 136–137).¹⁰

6. Пост у Хиландарском и Студеничком типик у Светога Саве Српског

Хиландарски типик и Студенички типик настали су за потребе монашког општежића у манастиру Студеници и Хиландару на Светој Гори. Они такође садрже одредбе о монашкој трпези и постовима као саставном и незаобилазном духовном упутству за монахе подвижнике. У манастирску трпезарију, која је преко пута католикона, на челу монаха иде онај који је богослужио. Најпре се чита Псалам, потом следи молитва и сви седејају. Ако неко неоправдано закасни у трпезарију, чини неколико метанија у знак покајања. Није дозвољен било какав разговор у току обеда, сем што чредни монах чита Житија светих. После јела се чита молитва и монаси одлазе на своја послушања. Други оброк је вечера и он није обавезан, али са знањем игумана, а не на своју руку (Мирковић 1939, 62). Они који дођу на вечеру добију „само један хлеб, и то мали. Ако има и помало каквог воћа, по жељи игумановој и то треба са благодарношћу примити. А пиће уобичајеном чашом по закону да се да..." (Мирковић 1939, 62).

Поводом теме постова у Типику се у 10. глави сажето каже да првог дана Великог поста нема трпезе, „нити се бринемо за трпезу и јело, а у остале дане исте седмице треба се бринут и за трпезу и за јело“ (Мирковић 1939, 62–63), а осталих дана који хоће једу расквашено сочиво и нешто од воћа. Суботом и недељом вариво на уљу и октоподи и вино, док у понедељак, среду и петак Великог поста нема варива ни вина, већ само квашено сочиво и воће. Штавише, типик налаже: „А у друге дане, понедељак, среду и петак не треба никако јести варива ни пити вина, већ само сквашено сочиво и нешто мало воћа, и водени укроп са

¹⁰ Преведено према PG 99, 581–582 — Преподобни Теодор Студит, *Поука 54. О пошту и бестрашћу, изговорена йочейком Великої поста*.

кимином“ (Мирковић 1939, 63). Уз Велики пост не једе се риба, а празник Благовести је разрешен на рибу и вино (Мирковић 1939, 64). За пост Светих Апостола дозвољено је уље, сем среде и петка, у уторак и четвртак — хоботнице, а суботом и недељом — риба и вино (Мирковић 1939, 66). Божићни пост држи се као и Петровски, односно пост Светих Апостола (Мирковић 1939, 66). Монасима је строго забрањено да једу и пију у својим келијама, при чему су од овога изузети болесни монаси (Мирковић 1939, 86). Типик предвиђа „давање на вратима“, односно помагање сиромашних и бедних. Манастир има гостопримницу где су они прихватани, али са знањем и по благослову игумана. На крају 38. главе се каже: „Јер, нећемо никога са врата наших празна да отпуштамо...“ (Мирковић 1939, 100). Посебан одељак Типика говори „о болници и болничарима“, то јест глава 40. где је наложено: „Заповедамо да се за болне изабере келија која има облик болнице, и да им се поставе постеле, да им се да болничар да их двори у свему“ (Мирковић 1939, 102). Игуман је био дужан да често обилази болницу и доноси им потребно. Савет болесним монасима је да се „не распусте тражећи нешто сувишно и што никада нису ни чули, ни видели, ни окусили, већ нека се уздрже и буду скромни и задовољни оним чему је време и што је могуће манастиру донети, то да им се донесе“ (Мирковић 1939, 103).

Упоредо са тим, не треба заборавити ни Карејски типик који је у погледу посног подвига још строжи. У испосници посвећеној Светом Сави Освећеном живе два или три монаха који долазе из Хиландара и склони су подвижничком и усамљеничком начину живота. Када је реч о посту, Карејски типик је изричит: „Овај устав установљавам да држи у тој ћелији онај који хоће да живи у њој; понедељак и среду и петак не једи уље нити пиј вина; а у уторак и четвртак једи уље и пиј вино. А у свих пет дана (понедељак — петак) једанпут дневно једи. А у суботу и недељу једе се риба и сир и све остало, и то два пута на дан. А у Велики пост, у суботу и недељу једи уље и кушај вино, а у друге дане, ни вина ни уља. А у пост Рођења Христовог, као што је установљено и у друге дане, нека буде такође и тада. А у пост Светих Апостола такође да је, као што установисмо и у друге припросте дане“ (Мирковић 1939, 32).

Закључак

Пост, дакле, одликују два аспекта, телесни и духовни, и састоји се како у уздржању од мрсне хране, тако и у уздржавању од рђавих мисли, жеља и дела, али и у умножавању молитава, доброчинства и вршењу свих еванђелских врлина. Зато Свети Василије Велики сматра да се ко-

рист од поста не би требало ограничавати само на уздржавање од јела, јер је истински пост удаљавање од злих дела. Пост с једне стране обуздава сластољубље и стомакоугађање, док истовремено с друге стране ослобађа човека од тираније душевних страсти и рђавих помисли. Отуда је могуће нагласити да се њиме чисти човеков ум и узводи ка небесима.

Осим тога, немогућа је чиста и сабрана молитва и стицање било које хришћанске врлине без душевног и телесног поста, како уосталом сведоче и Оци који су пост истицали у наведеним монашким правилима.

Свети Јован Златоусти поучава крајем IV и почетком V века шта је заправо истински пост следећим речима: „Кажеш да постиш. Увери ме у то својим делима. А која су то дела? Ако видиш сиромаха, удели му милостињу. Ако се нађеш са непријатељем својим, измири се са њим. Видиш ли на улици неко лепо лице, одврати свој поглед од њега. Дакле, не само да постиш стомаком, већ и очима и слухом, и рукама и ногама и свим удовима тела. Руке нека посте уздржавајући се од сваке грамзивости и крађе. Ноге нека посте тако што неће ходити путевима греха. Очи нека посте тако што страсно неће посматрати лепа лица нити у зависти гледати на добра других људи. Кажеш да не једеш месо. Али, чувај се да не гуташ похотљиво очима оно што видиш око себе. Пости и слухом својим не слушајући оговарања и сплетке. Устима и језиком својим пости и уздржавај се од ружних речи и шала. Каква нам је корист ако не једемо месо и рибу, а уједамо и прождиремо своје ближње.“¹¹

Коначно, Свети Фотије патријарх цариградски, тумачећи у IX веку смисао поста, констатује: „Богу је благопријатан онај пост који подразумева поред уздржања од хране и удаљење од сваког греха, мржње, зависти, оговарања, неумесних шала, празнословља и других зала...“¹² У складу са тим, у овим закључним разматрањима могуће је јасно и недвосмислено нагласити да је пост био општеприхваћен начин живота и врло важан сегмент истога, најпре у монашким заједницама, а затим и свуда у раној Цркви, те и у каснијем периоду преко Теодора Студита до времена Светога Саве Српског. Штавише, ово је наине могуће сагледати првенствено на примерима монашких правила и устава, почевши од првих векова слободе хришћанства, после Диоклецијановог гоњења, па све до доба настанка Хиландарског и Карејског типика.

* * *

¹¹ Наведено према Свети Јован Златоусти 1997, 52–53; уп. PG 49, 53.

¹² Наведено према Поповић 1973, 97–98; уп. PG 101, cols. 696 sq.

Библиографија:

Извори:

- Доброшлюбље. Том 2.* 1998. Превод хиландарски монаси. Хиландарски преводи, књ. 29. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.
- Мирковић, Лазар, ур. 1939. *Сѣиси Свѣшѣиѣ Саве и Сѣевана Провенчанѣиѣ*. Превео Лазар Мирковић. Београд: Државна штампарија Краљевине Југославије.
- Преподобни Пахомије Велики. *Монашка љравила Пахомија Великої*. Превод на латински Светог Јеронима Стридонског. PL 23, 61–78.
- Преподобни Пахомије Велики. *Монашка љравила Пахомија Великої*. PG 40, 948–952.
- Преподобни Теодор Студит. 2017. *Монашка љравила*. Превод са старогрчког и коментар Радомир В. Поповић. Свети Оци у преводу на српски језик, књ. 9. Београд: Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију.
- Преподобни Теодор Студит. *Поука 54. О љосѣу и бесѣрашѣу, изѣворена љо-чѣшѣом Великої љосѣиѣ*. PG 99, 581–582.
- Продић, Слободан, ур. 2004. *Древни монашки устави*. Превод са руског Слободан Продић; рецензија свештеник Јован Д. Петковић. Истина, часопис Православне епархије далматинске. Едиција посебних издања. Шибеник: Православна епархија далматинска.
- Свети Василије Велики. 1999. *Траїом јеванђелскої љодвиѣиѣ*. Превео са руског Небојша Ковачевић. Хиландарски путокази, књ. 31. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.
- Свети Јован Златоусти. 1997. „Беседа о посту и милостињи“. Превод са руског Младен Станковић. У *О љосѣу и љравила љосѣиѣ: зборник ѣексѣова*, 2. допуњено издање, ур. Јован Србуљ, 51–54. Библиотека „Образ свѣтачки“, књ. 4. Београд: Светило — Србски образ.
- Свети Јован Златоусти. *Беседа о сѣиѣшѣуама ѣреѣиѣ*. PG 49, 47–60.
- Свети Јован Касијан. 2012. *Разѣовори са еѣиѣиѣским монасима*. Превела са руског уз консултацију грчког и енглеског критичког издања Антонина Пантелић. Библиотека Очево дом, књ. 14. Београд: Верско добротворно старатељство Архиепископије београдско-карловачке.
- Jean Cassien. 1965. *Institutions cenobitiques*. Série des Textes Monastiques d'Occident XVII. Texte latin revu, introduction, traduction et notes par Jean-Claude Guy. Sources chrétiennes, 109. Paris: Cerf.

Литература:

- Поповић, Архимандрит Јустин Сп. 1973. *Житија светих за фебруар*. [Ваљево]: Манастир Св. Ђелије.
- Поповић, Архимандрит Јустин Сп. 1974. *Житија Светих за мај*. Ђелије код Ваљево: Манастир Ђелије.
- Поповић, Архимандрит Јустин. 1998. *Житија Светих за новембар*. Ваљево: Манастир Св. Ђелије.
- Поповић, Радомир В. 2016. *Почеци монаштва у раној Цркви*. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду — Институт за теолошка истраживања.
- Ménager, D. A. 1921. "La patrie de Cassien." *Échos d'Orient*, tome 20, n°123: 330–358. <https://doi.org/10.3406/rebyz.1921.4288>.

Примљено: 4. 8. 2022.
Исправљено: 19. 4. 2023.
Одобрено: 15. 5. 2023.

FAST IN ANCIENT MONASTIC RULES AND CONSTITUTIONS

Archpriest Staurophore Radomir V. Popović

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: From the very beginnings of Christianity, fasting was the basis of every Christian's life, and many monks and hermits differed from other believers in their asceticism, i.e. their way of life subordinated to fasting, prayer, and work. That is why the ancient monastic rules and constitutions found fasting a fundamental place. In this way, the monks influenced the life of all believers. From Pachomius through Theodore the Studite, to St. Sava of Serbia, fasting is an integral part of all constitutions that have remained traditional even today to modern man, i.e. modern clergymen who should take care of their own lives as well as the lives of all Orthodox believers. This work aims to show the importance of fasting for monks and writers of monastic rules and constitutions and to point out the development of fasting from the period of the early Church to the Middle Ages. Therefore, in the study, it is observed that fasting was a generally accepted way of life and a very important segment of life, first in monastic communities, and then everywhere in the Early Church, and in the later period through Saint Photius and Todor the Studite and up to Saint Sava of Serbia, which is clearly seen in all monastic rules and constitutions, from the 1st centuries to freedom of Christianity (313), to the Typikon of Hilandar and Kareya.

Key words: Fast (fasting), monastic typikon, Pachomius the Great, Basil the Great, John Cassian, Benedict of Nursia, Theodore the Studite, Saint Sava of Serbia.

ИМЕ УРОШ КАО ВЛАДАРСКО ОБЕЛЕЖЈЕ НЕМАЊИЋА

Никола Илић*

Епархија крушевачка,
Крушевац

Апстракт: У раду се истражује природа имена Урош код српских владара из династије Немањића. Циљ рада је сазнати да ли име Урош има личну или титуларну природу код Немањића. Урош је лично име краља Стефана Уроша I (1241/42–1276), а његов син краљ Стефан Урош II Милутићин (1282–1321) преузима име Урош као владарско обележје. Након Милутићина ово име користе сви немањићи владари, уз моћни изузетак Стефана Душана (краљ: 1331–1346, цар: 1346–1355). Некима од каснијих Немањића је оно вероватно било лично име. Следи се утисак да се код имена Урош развија одређени владарски претходник.

Кључне речи: Урош, име, Немањићи, средњовековна Србија, Урош Велики, краљ Милутићин, Стефан Дечански, цар Урош, цар Душан, Симеон Палеолог.

Увод

У српској историографији је давно примећена чињеница да сви српски владари из династије коју је основао велики жупан Стефан Немања (1166–1196), династије коју данас називамо Немањићи (владали: 1166–1371), током владавине користе име Стефан као титуларно владарско име, као неку врсту владарске инсигније. Име Стефан се и након Немањића повремено јавља као владарско знамење међу Србима. Босански владар Твртко I (бан: 1353–1366, 1367–1377, краљ: 1377–1391) користи име *Стефан Твртко* након крунисања за краља 1377. године. Из истог периода имамо великог кнеза Лазара (1371–1389) који

* nickilytch@protonmail.com.

влада такозваном Моравском Србијом и потписује се као *Стефан кнез Лазар*. Порекло владарског престижа имена Стефан је вишеслојно. Првенствено, то је име Светог апостола, првомученика и архиђакона Стефана, чији је култ био јак у средњовековним српским земљама и чији се лик често јавља на немањихким печатима. Такође, ово име долази од грчке речи *сџефанос* (грч. *ὁ στέφανος*) која значи *венац*, *круна*, те самим својим значењем асоцира на овенчаност, крунисаност, односно на власт. У суседној Угарској је име Стефан било престижно због првог угарског краља, Светог краља Стефана I (1001–1038), те је можда и то утицало на српски однос према овом имену.

Но изузев имена Стефан, евидентно је да се за петорицу српских владара из династије Немањић везује име Урош. Ти владари су краљ Стефан Урош I Велики (1241/42–1276), краљ Стефан Урош II Милутин (1282–1321), краљ Стефан Урош III Дечански (1322–1331), краљ и цар Стефан Урош IV Душан Силни (1331–1355) и цар Стефан Урош V Нејаки (1355–1371). Поред њих, имамо и два владара Тесалије из династије Немањића са овим именом: цара Симеона Синишу Уроша Палеолога (око 1359–1370) и цара Јована Уроша Дуку Палеолога (око 1370–1373). С обзиром на то да оволико немањихких владара користи име Урош, не можемо да се не запитамо каква је природа овог имена. Да ли је у питању лично име или још једно владарско име?

1. Име Урош и знаменити Уроши код Срба пре Немањића

Већина истраживача која се бавила пореклом имена Урош, сагледава га и етимолошки објашњава као име изграђено од мађарске основе *ur* која значи *јосџодар*, *јосџодин* (старомађарски облик је *uri*) и словенског наставка *–ош*. Ретка су одступања од оваквог тумачења. Примера ради, српски класични филолог и историчар Жарко Вељковић заступа супротно мишљење, повезујући ово име са хипокористиком *Уро* који је далматороманског порекла.¹

Пре епохе Немањића срећемо два велика жупана Рашке који носе име Урош. Први је велики жупан Урош (I) који је владао Рашком од око 1112. до око 1145. године, уз прекид од неколико година током трећег десетлећа XII века. Водећи се теоријом да име Урош долази од мађарске речи *ur*, српски историчар Тибор Живковић износи претпо-

¹ Жарко Вељковић, „Српско име Урош из далматског врела“, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 74, 1–4 (2009): 63–94; Милица Грковић, *Речник личних имена код Срба* (Београд: Вук Караџић, 1977), 200.

ставку да је велики жупан Урош I био син жупана Марка и неке угарске властелинке.² Након смрти свог стрица великог жупана Вукана око 1112. године, Урош преузима власт над Рашком. Можда је син великог жупана Вукана и краткотрајни владар Рашке био Завида, отац Стефана Немање. У том случају би Завида владао Рашком пар месеци, док не би био збачен са престола од стране свог брата од стрица Уроша, те се повукао у Дукљу где му се 1113. године родио најмлађи син Немања.³ Урош је помогао Георгију, сину дукљанског краља Бодина, да поврати власт над Дукљом 1120/21. године. Но, убрзо након Георгијевог повратка на престо неко је збацио Уроша са власти у Рашкој (можда баш Завида), те је Георгије са својом војском упао у Рашку и ослободио Уроша из заробљеништва 1126/27. године. Друга владавина великог жупана Уроша I отпочела је ратом са Византијом који се окончао падањем у вазални однос према РOMEЈСКОЈ империји. Урош је 1129/30. године успео да своју ћерку Јелену уда за Белу, рођака угарског краља Стефана II и будућег краља Белу II Слепог. Завршетак владавине и смрт Уроша I је тешко одредити, али се то сигурно збило пре 1146. године, можда током 1144/45. године.⁴

Након Уроша (I) власт у Рашкој преузима његов син Урош (II), који се јавља и под именом Примислав (или Првослав). Он долази на престо негде пре 1146. године као вазал византијског цара Манојла I Комнина. Урош II се 1149. године побунио против свог сизерена, што је довело до византијског напада на Рашку и разорења Раса исте године. Овај српско-византијски сукоб је окончан 1150. године, када Урош II поново постаје византијски вазал. Урош II се око власти сукобљавао са својим братом Десом, који је изгледа имао подршку Угарске. Иако је често улазио у вазални положај према РOMEЈСКОЈ империји, Урош II се током целе своје владавине трудио да се осамостали и изведе Рашку из византијске сенке. Уроша су Византинци збацили са престола негде између 1155. и 1162. године и довели његовог млађег брата Белоша на великожупанско владарско место.⁵

Ова два рашка владара су изгледа једини знаменити Уроши код Срба пре Немањића. Ништа нам не указује да име Урош није било лич-

² Тибор Живковић, „Једна хипотеза о пореклу великог жупана Уроша I“, *Историјски часопис*, књ. LII (2005): 9–22.

³ Тибор Живковић, *Поришце српских владара: Од Властимира до Борића* (Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2006), 139–148.

⁴ Живковић, *Поришце српских владара*, 148–153.

⁵ Јованка Калић, „Рашки велики жупан Урош II“, *Зборник радова Византолошког института* XII (1970): 21–39; Jovanka Kalić, „Grand Župan Uroš II of Rascia,“ *Balkanica* XLVII (2016): 75–96.

но име великог жупана Уроша I. Неисправно је претпоставити да он преузима ово име као владарско титуларно име, нарочито јер немамо ниједног српског владара пре њега под овим именом. Када је реч о великом жупану Урошу II Примиславу, јављање другог имена Прими-слав/Првослав би се можда могло протумачити као да је његово право име било Примислав/Првослав, а да је име Урош узео као владарско по своме оцу, али нам за такво тумачење недостају докази.

2. Краљ Урош Велики

Када говоримо о династији Немањић, први владар под именом Урош био је трећи или четврти син Стефана Првовенчаног⁶ и његов трећи наследник на престолу, краљ Стефан Урош I (1241/42–1276). У оновременим записима и натписима овај владар се јавља под именима *Стефан Урош* (српсл. Стефанъ Урошъ, Стефанъ Оурошъ, Стѣфанъ Оурошъ) и *Урош* (српсл. Урошъ, Оурошъ).⁷ Знајући да је име Стефан било титуларно, а да је ово први немањићки владар са именом Урош и уједно први српски владар са тим именом још од Уроша II Примислава који је владао око сто година раније, можемо бити прилично сигурни да је Урош његово право, лично име.

Урош је 1241/42. године преузео престо од свог старијег брата краља Стефана Владислава (1233/34–1241/42), који је и сам претходно сменио њиховог најстаријег брата краља Стефана Радослава (1227/28–1233/34).⁸ Политичке околности на Балкану на почетку Урошеве владавине су биле погодне за јачање Српске краљевине. Претходно снажне балканске државе, Епирска деспотовина и Бугарска, знатно су ослабиле, тако да српска независност није била угрожавана. У Србију средином XIII века долазе немачки рудари упамћени као Саси. Ови рудари унапређују српско рударство, а тиме знатно доприносе

⁶ Стефан Првовенчани је имао четворицу синова: Радослава, Владислава, Предислава и Уроша. Предислав се врло рано замонашио у Хиландару поставши монах Сава, попут свог стрица Св. Саве. Предислав–Сава ће постати српски архиепископ Сава II (1263–1271). Патријарх Пајсије, *Сабрани списи. Свјета српска књижевност у 24 књиге. Књига шеснаеста*, ур. Ирена Грицкат и остали (Београд: Српска књижевна задруга, 1993), 90; Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске Православне Цркве, књ. 1: Од јокиришавања Срба до краја XVIII века* (Београд: Catena mundi, 2018), 136–137.

⁷ Љубомир Стојановић, *Свјети српски записи и најстарији књига I* (Београд: Одбор за фототипска издања САНУ, 1982, оригинал из 1902), 7–14.

⁸ О владавинама ових краљева и разлозима смена на престолу види: Драгослав Срејовић и остали, *Историја српског народа, књ. I: Од најстаријих времена до Маришке битке (1371)* (Београд: Српска књижевна задруга, 1981), 308–314.

економском јачању Српске краљевине. Уз рударство, у време краља Стефана Уроша I цвета и трговина.⁹ Привредни напредак и релативно мирна владавина позитивно се одразила на популарност краља Уроша. Овај владар бива прозван *Урош Велики*. Архиепископ Данило II у свом делу *Животи краљева и архиепископа српских* Стефана Уроша I често назива *велики краљ Урош*.¹⁰ У изворима из његовог и времена његових синова, Урош I бива називан *светшороним, благодетивим, превеликим, великим и светим*.¹¹ Након обнове Ромејског царства 1261. године краљ Урош се нашао у сличној ситуацији као некада велики жупан Немања — морао је балансирати између Византије и Угарске, повремено ступајући у вазалства.¹² Но ипак, привредно јака Урошева краљевина је свакако могла да наступа храбрије и самосталније у том погледу од Немањине државе.

Краљ Стефан Урош I је био врло утицајан и у црквеним круговима. Након повлачења српског архиепископа Арсенија I 1263. године, нови поглавар Српске Цркве постаје краљев рођени брат Сава II (1263–1271). Након Саве је Црквом кратко управљао Данило I (1271–1272), након чије смене долази Јоаникије I (1272–1276). Архиепископ Јоаникије I је био дубоко одан краљу Урошу I, па ће се чак након Урошевог пада са престола и сам повући са архиепископског трона.¹³ Краљ Урош се бавио и решавањем проблема Римокатоличке Цркве у српском приморју. Учествовао је у барско-дубровачком спору око јурисдикције, постављајући се као заштитник Барске архиепископије. Ово му је донело толику популарност међу римокатолицима у српском приморју да је забележено да су становници Бара 1247. године дубровачком црквеном посланству рекли: „Шта је папа?! Господар наш краљ Урош је нама папа!“ Захваљујући Урошевој политичкој подршци, која се огледала и у војним сукобима са Дубровником, Барска архиепископија је надвладала у овом спору, што се види из повлачења дубровачког заступника у спору из Курије почетком 1255. године.¹⁴

⁹ Срејовић и остали, *Историја српског народа I*, 342–345.

¹⁰ Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*. Службе, прир. Гордон Мак Данијел и Дамњан Петровић (Београд: Просвета, 2008), 51–68.

¹¹ Стојановић, *Сџари српски записи и напџиси I*, 7–18.

¹² Срејовић и остали, *Историја српског народа I*, 342, 351–356.

¹³ Срејовић и остали, *Историја српског народа I*, 355.

¹⁴ Никола Илић, „Однос Немањића према римокатоличкој јерархији“, *Толошки погледи* LIV, 1 (мај 2021): 108–109.

3. Милутин као Стефан Урош

Краља Уроша је 1276. године са власти свргао његов најстарији син Драгутин. Архиепископ Данило II у свом делу *Животои краљева и архиепископа српских* као узрок сукоба наводи то што краљ Урош није хтео да преда део државе на управу Драгутину. Драгутин свргава оца уз помоћ Угарске, победивши у одлучујућој бици на Гатачком пољу у јесен 1276. године.¹⁵ Након релативно кратке владавине, Стефана Драгутина смењује његов млађи брат Милутин 1282. године. Смену на престолу архиепископ Данило II објашњава тиме што је Драгутин пао са коња и поломио ногу, те због тога препустио престо млађем брату.¹⁶

Нови краљ Милутин током своје владавине користи име *Стефан Урош* (српсл. Стефанъ Урошь, Стефанъ Урошь, Стефанъ Оурошь), неретко у облику *Стефан краљ Урош* (српсл. Стефанъ краљ Урошь, Стефанъ краљ Оурошь). Како би се разликовао од оца, Милутин понекад бива означен као *Стефан Урош Други* (српсл. Стефанъ Оурошь Вторији) или се истиче да је он син *светої*, или пак *великої* краља Уроша. Понекад се у изворима јавља и име *Урош Милутиин* (српсл. Урошь Милутинь, Оурошь Милоутинь), али знатно ређе од имена *Стефан Урош*.¹⁷ Следствено, приметно је да се три имена вежу за овог српског владара: Стефан, Урош и Милутин. Стефан је очигледно владарско име, усвојено скоро као титула. Оно се чак често користи и пре краљевске титуле, у поменутом облику *Стефан краљ Урош*. Но ипак, преостаје нам да разјаснимо шта представљају имена Урош и Милутин.

Релевантни извор који може објаснити заступљеност више Милутинових имена долази нам са Запада. У питању је *Анонимов Опис источне Европе* (*Анонимна Descriptio Europae Orientalis*), спис настао почетком XIV века (као година састављања списка углавном се узима 1308. година), чији је анонимни аутор вероватно неки француски

¹⁵ Владимир Ђоровић, *Историја Срба* (Београд: Makibook, 2010), 156–157; Данило Други, *Животои краљева и архиепископа српских*, 63–68.

¹⁶ Срејовић и остали, *Историја српског народа I*, 438; Данило Други, *Животои краљева и архиепископа српских*, 70–73.

¹⁷ За оновремене српскословенске помене, натписе и потписе који се односе на краља Стефана Уроша II Милутина види: Стојановић, *Стари српски записи и нађисис I*, 13–24; Љубомир Стојановић, *Спаре српске повеље и писма, књига I: први део* (Београд — Ср. Карловци, 1929), 33–39; Радомир Петровић, „Монограми краља Стефана Уроша II Милутина у Грачаници“, *Саопшћења XIII* (1981): 105–114; Владимир Мошин, „Повеља краља Милутина Карејској ћелији 1318 године“, *Гласник Скојској научној груђива XIX* (1938): 59–78.

доминиканац у служби Карла од Валоа или неки римокатолик са јадранског приобаља. Дело је подељено на неколико тематских целина у којима се описују различити предели: Константинопољско царство (Византија), Албанија, Рашко краљевство (Србија), Бугарска и Рутенија, Угарска, Чешка и Пољска. У тексту се осећа тежња за војним походом против православних земаља југоисточне Европе који би требало да остваре титуларни константинопољски (латински) цар Карло од Валоа и угарски краљ Карло Роберт.¹⁸

Говорећи о Рашком краљевству, састављач овог списка каже да оно има два дела: први део је Рашка (лат. *Rasia*), тако названа по реци Рашкој, а други део је Србија (лат. *Serua*), тако названа јер су, како аутор тврди, скоро сви у њој у ропском положају.¹⁹ Под Рашком јасно мисли на Српску краљевину краља Милутина, а под Србијом на Сремску земљу краља Драгутина.²⁰ Оно што је нама значајно долази када нас писац упознаје са два краља који владају овим областима Рашке краљевине. Писац *Описе источног Европје* каже:

In hoc regno fuit semper unus rex, sed nunc sunt duo reges: unus regnans in Rasia, et hic est maior et uocatur Vrosius (hoc enim nomine uocantur omnes reges Rasiae), alter uocatur Stephanus et hic regnat in Serua, que est a parte Hungarie. Ambo enim reges sunt fratres uterini, sed primogenitus est rex Seruie Stephanus. Hic enim post mortem patris regnavit in utraque parte regni et in toto regno duobus annis. Quadam autem uice cursitans quendam equum de ipso cecidit et crus turpiter fregit. Cernens se in periculo mortis positum ac pro tunc esse sine prole tradidit regnum fratri suo iuniori qui tunc Milutinus uocabatur, nunc autem Vrosius dicitur.

¹⁸ Тибор Живковић, Владета Петровић, Александар Узелац, *Anonymi Descriptio Europae Orientalis* / *Анонимов Опис источног Европје*, прев. Драгана Кунчер, уред. Срђан Рудић (Београд: Историјски институт, 2013), 13–17.

¹⁹ Живковић и др., *Anonymi Descriptio Europae Orientalis*, 119–122.

²⁰ Краљ Стефан Драгутин се повлачи са престола 1282. године у корист свог млађег брата Милутина, али добија део државе на управу, северне српске крајеве (Рудник и Ариље). Године 1284. угарска краљица Јелисавета, Драгутинова ташта, даје Драгутину на управу Доњи Срем (Мачва и Колубара), Београд и североисточну Босну (области Усора и Соли). Уз то, Драгутин овладава деведесетих година XIII века и Браничевом. Овим областима, које се у изворима обједињено јављају као *Сремска земља*, Драгутин влада као *сремски краљ* до своје смрти 1316. године. Стога, од 1284. до 1316. године *de facto* постоје два српска краља и две краљевине: Стефан Урош II Милутин са Српском/Рашком краљевином на југу и Стефан Драгутин са Сремском краљевином на северу. Срејовић и остали, *Историја српског народа I*, 438–444, 449–461.

Односно, у преводу на српски језик, то би гласило:

У овом краљевству је увек био један краљ, али сада постоје два краља. Један влада у Рашкој и он је главни и зове се Урош. Наиме, овим именом се називају сви краљеви Рашке. Други се зове Стефан и он влада у Србији, која је покрај Угарске. Њих двојица су рођена браћа, али прворођени је краљ Србије Стефан. Он је после очеве смрти владао у оба дела краљевства, то јест у целом краљевству, две године. Кад је једном приликом јахао, пао је с коња и тешко поломио ногу. Мислећи да је у животној опасности и пошто тада није имао деце, предао је краљевство свом млађем брату који се тада звао Милутин, а сада се зове Урош.²¹

Од особитог значаја је оно што спис говори о Милутиновом имену и имену Урош генерално. У овом делу списка се тврди да сви краљеви Рашке, то јест српски краљеви носе име Урош (лат. Vrosius). Пре Милутина је само један српски краљ носио ово име, Драгутинов и Милутинов отац — краљ Стефан Урош (I). Можда је писац упознат са преднемањичким српским владарима, међу којима су два велика жупана која носе име Урош. Могуће је и да је ово тврђење само ауторово домишљање изведено на основу заједничког имена краља Милутина и његовог оца.²² Оно што писац каже о самом Милутину је занимљивије и за нас битније — ова личност се најпре звала Милутин, а име Урош узима тек као краљ. Сама чињеница да је западњачки писац упознат са личним именом Милутин (лат. Milutinus) краља Стефана Уроша II Милутина, усмерава нас у правцу претпоставке да је поседовао и неке добро упућене изворе у стање ствари у Србији.²³ Дакле, према *Опису источне Европе*, право име српског краља Стефана Уроша II Милутина је Милутин, а име Урош узима након проглашења за краља јер се овим именом називају „сви краљеви Рашке“. Жарко Вељковић сматра да је овај владар име *Стефан* носио као титуларно име, а име *Урош* као титуларно презиме.²⁴

²¹ Живковић и др., *Anonymi Descriptio Europae Orientalis*, 123–124.

²² О овом питању види напомену CXXXVI у објављеној верзији *Описа Источног Европе* Историјског института у Београду из 2013. године. Живковић и др., *Anonymi Descriptio Europae Orientalis*, 165.

²³ Краљ Стефан Урош II Милутин се у латинским документима најчешће наводи само као Урош (Urosius, Urossius или Hurosius). Живковић и др., *Anonymi Descriptio Europae Orientalis*, 162, 165.

²⁴ Жарко Вељковић, „Шта значи Оуреши на Милутиновој плаштаници“, *Теоло-*

Сходно претходно изложеном, утврдили смо да је право име ове личности било Милутин, а да је по ступању на престо, уз стандардно немањићко владарско име Стефан, присвојио и очево име Урош. Није најјасније зашто Милутин ово чини. Можда овим жели да ојача свој владарски легитимитет, с обзиром да је наследио свог живог и политички и даље активног старијег брата. Такође, могуће је да Милутин ово чини како би се представио као прави и непосредни наследник свог оца Уроша, лаконски избацивши Драгутинову краткотрајну владавину из колективне свести српског друштва.

4. Немањићи на српском престолу после Милутина: Стефан Урош III, Стефан Урош IV Душан и Стефан Урош V

Стефан Урош II Милутин је владао од 1282. па до своје смрти 1321. године. Он је по државничким успесима превазишао свог оца чијим се именом потписивао. Српску државу је проширио на југ освојивши Скопље, Полог, Дебар, Пореч и остале византијске крајеве у Вардарској Македонији и Арбанији до линије Кроја—Охрид—Прилеп—Штип. Ромејска царевина је морала да се помири са снагом Милутинове државе, па се краљ Милутин 1299. године жени византијском принцем Симонидом Палеолог и задржава крајеве које је освојио. Византијска култура значајно продире у Милутинову краљевину: државна управа се организује по византијском узору, српски двор бива раскошно уређен налик ромејском, делимично се уводи систем промије, и тако даље. У црквеној уметности се такође осећа овај утицај — развија се нови архитектонски стил православних храмова, такозвани српско-византијски стил, у ком видимо јак утицај византијске архитектуре и уметности. Након смрти Стефана Драгутина 1316. године, Милутин својој држави припаја и део братовљеве Сремске краљевине. Иза себе је оставио јаку краљевину обликовану у ромејском духу, која се простирала од Дунава на северу до Охрида на југу и од Јадранског мора на западу до Велбужда на истоку.²⁵

По Милутиновој смрти настаје борба за престо из које као победник излази његов најстарији син који је крунисан за краља 6. јануара

шки погледи XLIX, 3 (децембар 2016): 646–647; Вељковић, „Српско име Урош из далматског врела“, 73–74.

²⁵ Више о Милутиновој владавини у: Срејовић и остали, *Историја српског народа I*, 438–475.

1322. године²⁶ као — Стефан Урош. Познати историјски извори нам не пружају никакво додатно име. У домаћим записима и натписима из његовог времена овај владар је *Стефан Урош* (српсл. Стефанъ Урошь, Стефанъ Урошь, Стефанъ Оурошь), *Урош Стефан* (српсл. Урошь Стефанъ) и *Стефан Урош Трећи* (српсл. Стефанъ Оурошь Третии).²⁷ Касније предање ће му приписати назив Дечански, по његовој најзначајнијој задужбини, манастиру Високи Дечани.

Ова личност се у изворима јавља под именом Стефан још пре крунисања. Његов најранији помен са именом Стефан је из 1306. године. Ово је многе навело на закључак да је Стефан било његово право, лично име. Но, таква појава би била изузетак — ниједан владар из Немањине лозе пре њега не носи лично име Стефан, већ је оно искључиво владарско име.²⁸ Осим тога, знамо да су име Стефан могли да носе и престолонаследници, то јест млади краљеви од времена увођења титуле младог краља у време краља Уроша I. Урошев син Драгутин се још 1271. године помиње као Стефан.²⁹ Дечански, за кога знамо да је једно време био означен као престолонаследник,³⁰

²⁶ Сима Ђирковић и остали, *Историја Црне Горе. Књига друга: Од краја XII до краја XV вијека. Том први: Црна Гора у доба Немањића*, прир. Милинко Ђуровић и остали (Титоград: Редакција за историју Црне Горе, 1970), 68.

²⁷ Стојановић, *Српски српски записи и најновији I*, 24–28; Стојановић, *Српске повеље и писма I*, 1, 40–47.

²⁸ Стефан Првовенчани, иако упамћен само као Стефан, највероватније је носио исто лично име као његов отац — Немања. Његов рођени брат Св. Сава Српски га назива Стефаном Немањом, а дубровачки историчар на размеђу XVI и XVII века Мавро Орбини тврди да се Првовенчани звао Немања Други. Синови и наследници Првовенчаног на престолу носе лична имена Радослав, Владислав и Урош. Уроша наслеђују синови са личним именима Драгутин и Милутин. О имену Првовенчаног у: Свети Сава, *Сабрани списи. Свјата српска књижевност у 24 књиге. Књига друга*, уред. Димитрије Богдановић и остали (Београд: Српска књижевна задруга, 1986), 102; Mavro Orbini, *Kraljevstvo Slavena*, prev. Snježana Husić (Zagreb: Golden marketing, 1999), 315–317.

²⁹ Смиља Марјановић–Душанић, *Владарска идеологија Немањића: Дипломатичка ситуација* (Београд: Српска књижевна задруга — Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 1997), 50–56.

³⁰ Стефан Дечански је од око 1309. па до 1313/14. управљао Зетом унутар Милутинове краљевине. У једном млетачком документу из 1310/11. године Стефан се наводи као *краљ Дукље, Албаније, Хума и приморских крајева* (лат. rex Dioclie, Albanie, Chelmie et maritime regionis). Знамо да су Немањићи делове државе, најчешће Зету, давали својим престолонаследницима (младим краљевима) на управу. Он је статус престолонаследника изгубио 1313/14. године, кад је предводио неуспешну побуну против свог оца Милутина. Са оцем Милутином Дечански је изгласио односе пред крај Милутиновог живота, добивши будимљанску жупу на управу. Можемо претпоставити да је Дечански најпре добио титулу младог краља некада пре 1306. године, када је забележен под именом Стефан, те да је након повлачења Милутинове мајке Јелене из државне управе око 1309. добио Зету на управу. Ђирковић и

највероватније користи име Стефан као владарску (тј. престолонаследничку) инсигнију. Избацивши име Стефан као могућност личног имена, остају две могућности: прва је да је Урош заправо било његово право, лично име, а друга је да је имао неко друго лично име које није упамћено ни забележено. Без обзира да ли је Урош било његово лично име или га је, попут свог оца, преузео по ступању на престо као још једно владарско име, Стефан Урош III Дечански додатно утемељује име Урош као српско краљевско име.

Краља Стефана Уроша III је већ 1331. године са власти свргао син чије је лично име очигледно било Душан. Он ће знатно проширити српску државу на југ, освојивши многе грчке (византијске) крајеве. У Душановој држави су се поред наслеђених земаља нашли још Сер и његова околина, Света Гора, Арбанија, Епир и Тесалија. Уздигавши најпре Српску архиепископију на ранг патријаршије, Душан бива крунисан 1346. године за цара Срба и Грка. Године 1349. је у Скопљу донео, а 1354. године у Серу проширио Законик којим се уређује државно-правни поредак Српског царства.³¹

Када је реч о Душану, немамо поуздане и недвосмислене доказе да је заправо користио име Урош, иако је у домаћој историографији општеприхваћено да је он Стефан Урош IV, а да је његов син Стефан Урош V. Све своје повеље овај владар потписује само именом *Стефан* (српсл. Стефанъ, грч. Στέφανος). Оновремени записи и натписи поред имена *Стефан* за овог владара користе још имена *Стефан Душан* (српсл. Стефанъ Душанъ, Стефанъ Доушанъ, Стѣфанъ Доушанъ), *Стеџан* (српсл. Степанъ) и *Стеџан Душан* (српсл. Степанъ Душанъ).³² Теорија да је уз име Стефан користио и име Урош се највише ослања на печат повеље из 1355. године где је владар означен као *Стефан Урош* и на пет Душанових повеља где је у интитулацијама означен као *Стефан Четврти*. Печат са натписом Стефан Урош може бити старији печат Милутина или Дечанског само пренет на Душанову повељу.³³ Но, назив Стефан Четврти нема пуно смисла. Душан је у најбољу руку био седми Стефан у династији (ако не рачунамо великог жупана Стефана Немању и сремског краља Стефана Владислава II). Чини се неупо-

остали, *Историја Црне Горе II/1*, 60–61, 67–68; Марјановић–Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 55.

³¹ Више о Душановој владавини у: Срејовић и остали, *Историја српског народа I*, 508–565.

³² Стојановић, *Сџари српски записи и натписи I*, 28–40; Стојановић, *Сџаре српске повеље и писма I*, 1, 47–67; Драгић М. Живојиновић, „Регеста грчких повеља српских владара“, *Мешовића траја XXVII* (2006): 63–84.

³³ Марјановић–Душанић, *Владарска идеологија Немањића*, 57–58.

редиво изгледнијим да је Душан, наследник Стефана Уроша Трећег, заправо Стефан Урош Четврти, али је име Урош из неког разлога изузето из интитулације.

Док за Душана не можемо са сигурношћу тврдити да је користио име Урош, ово име је очигледно присутно код његовог сина и наследника на престолу, цара Стефана Уроша (V). Приликом Душановог крунисања за цара 1346. године његов син, који је тада имао око девет година, крунисан је за краља.³⁴ Стога се током Душановог царевања (1346–1355) повремено отац–цар и син–краљ јављају заједно у изворима, где је син–краљ назван Урошем, нпр. у *дане благовѣрної цара нашеї Сѣефана и сина му Уроша* (српсл. вѣ дѣны благовѣрнаго цара нашега Стефана и сына моу Оуроша) или *цару нашем Сѣефану и краљу нашем Урошу* (српсл. цароу нашемоу Стефану и кралоу нашемоу Урошу) итд. Током своје царске владавине (1355–1371) Душанов син и последњи српски владар из главне немањихке владарске гране се јавља под именом *Сѣефан Урош* (српсл. Стефанѣ Урошѣ, Стефанѣ Урошѣ, Стефанѣ Оурошѣ), понекад и само под именом *Урош* (српсл. Урошѣ, Оурошѣ).³⁵

Код цара Стефана Уроша (V) се јавља слично питање као код Дечанског: да ли је Урош његово право, лично име или још једно владарско име? Међутим, чињеница да се ова личност још као дете и *de jure* савладар свог оца јавља као Урош, мења природу овог питања. С обзиром на то да се ради о детету, могуће је поставити и следеће питање: да ли је Душан свог сина назвао Урошем одмах по рођењу или му је то име дао као титуларно приликом крунисања, када је његов син имао девет година? Чини се извеснијим да је Урош заправо било његово лично име, односно име које је носио још од рођења.

Цар Стефан Урош V је умро у децембру 1371. године без наследника. Његовом смрћу нестаје Српско царство и гаси се главна грана династије Немањих.³⁶ Дошавши до краја (главне гране) династије Немањих, шта смо сазнали о имену Урош? Оно је било лично име краља Уроша I, те титуларно име краља Милутина, затим га је користио краљ Стефан Дечански, и то можда као лично име, при чему нисмо сигурни да ли га је цар Душан уопште користио, те напослетку да је то највероватније било лично име цара Уроша. Ово име несум-

³⁴ Ђоровић, *Историја Срба*, 195.

³⁵ Стојановић, *Сѣари срѣиски зајиси и најѣиси I*, 40–46; Стојановић, *Сѣаре срѣиске цовеље и ѣисма I*, 1, 91–101.

³⁶ Срејовић и остали, *Историја срѣискої народа I*, 601; Димитрије Богдановић и остали, *Историја срѣискої народа*, књ II: *Доба борби за очување и обнову државе (1371–1537)* (Београд: Српска књижевна задруга, 1982), 7–8.

њиво добија неку врсту владарског престижа. Жарко Вељковић претпоставља да је име Урош било нека врста политичког презимена.³⁷ Но ипак, немамо поуздане доказе да је оно након краља Милутина наставило да буде титуларно (през)име — јер је лако могло бити лично име Дечанског и цара Уроша, док га цар Душан можда није ни користио. У сваком случају, оно несумњиво остаје престижно као име које се углавном даје синовима наследницима.

5. Јужни цареви Симеон Урош Палеолог и Јован Урош Дука Палеолог

Убрзо након смрти цара Душана (1355), као претендент на престо и супарник новог цара Уроша јавља се Симеон, Душанов млађи брат, који се проглашава за цара. Симеон је био син краља Стефана Уроша III Дечанског и Марије Палеолог, рођен из Стефановог другог брака. Не успевши да свргне свог брата и овлада целим царством, Симеон овладава 1359. године најјужнијим крајевима Српског царства — Тесалијом и Епиром. Центар Симеоновог јужног царства био је тесалијски град Трикала. Он се током своје владавине Тесалијом и Епиром понаша као првенствено грчки владар. Све његове повеље писане су на грчком језику и истиче се да има наследно право на Тесалију. Иако син српског краља, Симеон радије истиче везу са византијском царском династијом Палеолог, са којом је био повезан преко своје мајке Марије. Штавише, он преузима и мајчино царско презиме Палеолог.³⁸

Изузев вероватно личног имена Симеон и ромејског царског презимена Палеолог, овај владар повремено користи и име Урош у јелинизованом облику *Уресис* (грч. Οὔρεσις, Οὐρέσης). Цар Симеон потписује повеље као *Симеон у Христѡа Боѡа верни цар и самодржац Ромеја и Срба Палеолоѡ* (грч. Σύμεων ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων καὶ Σερβῶν ὁ Παλαιολόγος) или *Симеон у Христѡа Боѡа верни цар и самодржац Ромеја и Срба и целе Албаније Урош Палеолоѡ* (грч. Σύμεων ἐν Χριστῷ τῷ Θεῷ πιστὸς βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων καὶ Σερβῶν καὶ παντὸς Ἀλβάνου Οὔρεσις ὁ Παλαιολόγος).³⁹ Осо-

³⁷ Вељковић, „Српско име Урош из далматског врела“, 74.

³⁸ О цару Симеону и његовој држави више у: Срејовић и остали, *Историја српског народа I*, 569–570; Божидар Ферјанчић, *Тесалија у XIII и XIV веку* (Београд: Византолошки институт САНУ, 1974), 241–259.

³⁹ Живојиновић, „Регеста грчких повеља српских владара“, 86–88.

бито је занимљив начин на који потписује повеље. У првом случају најпре ставља име Симеон, те титуле које користи и најзад презиме Палеолог. У другом случају такође прво ставља име Симеон, те титуле које користи, а на крају име Урош и презиме Палеолог. Стиче се утисак да овај владар третира име Урош слично као презиме Палеолог, што ће рећи да у његовом потпису оно има функцију презимена.

Симеон умире око 1370. године и наслеђује га његов син Јован. Јован је владао кратко, вероватно све до 1373. године, када власт у Трикали препушта свом рођаку Алексију Анђелу Филантропону. Цар Јован је изгледа користио имена *Јован Урош Палеолог* (грч. Ἰωάννης Οὐρέσης ὁ Παλαιολόγος) и *Јован Дука* (грч. Ἰωάννης ὁ Δούκας). Повукавши се са власти, Јован Урош се замонашио под именом *Јосаф* (грч. Ἰωάσαφ).⁴⁰

Индикативна је чињеница да ова споредна тесалијска грана Немањића не користи утврђеније и старије владарско титуларно име Стефан, већ прихвата млађе име Урош. Претходно смо констатовали да се у потпису цара Симеона име Урош користи у веома сличном контексту као презиме Палеолог. Начин на који тесалијска грана Немањића користи име Урош у складу је са Вељковићевом теоријом о имену Урош као некој врсти политичког презимена. Већ до Симеоновог и Јовановог доба име Урош добија толики престиж да можда почиње да се поима као некакво обележје целокупне династије Немањић, то јест као нешто најсличније презимену што српска династија има.

Закључак

Име Урош улази у династију Немањић као лично име једног од синова краља Стефана Првовенчаног, који је истовремено један од Стефанових наследника на престолу, односно као лично име краља Стефана Уроша I. Овај краљ је од савременика и следеће генерације прозван Великим. Његов други син и други наследник на престолу Милутин, преуевши власт од свог старијег брата Стефана Драгутина 1282. године, изуев титуларног владарског имена Стефан користи и име свог оца, потписујући се као Стефан Урош. Урош је код Милутина дефинитивно било титуларно име, мада није најјасније зашто узима два титуларна имена.

Милутинов син и наследник на престолу такође влада под именом Стефан Урош. За претпоставити је да је управо овај владар, у

⁴⁰ Ферјанчић, *Тесалија у XIII и XIV веку*, 259–264.

каснијем предању прозван Дечански, или носио име Урош као лично име, или је пак наставио традицију двоструког титуларног имена коју је започео његов отац. У сваком случају он је трећи Урош у династији, те можемо претпоставити да у његово време већ постоји нека врста владарског престижа код имена Урош. Иако његовог сина и наследника Душана српска историографија означава као Стефана Уроша IV Душана, немамо поуздане доказе да је овај владар користио име Урош током своје владавине. Но ипак, Душанов син цар Стефан Урош (V) је дефинитивно користио име Урош, при чему је чак врло вероватно да му је Урош било лично име.

После смрти цара Душана, у време царевања његовог сина Уроша (V), на грчком југу Српског царства осамостаљује се Душанов млађи брат Симеон и влада Тесалијом и Епиром као Симеон Урош Палеолог. Након Симеонове смрти његову тесалијску државу преузима његов син Јован и влада као Јован Урош Дука Палеолог. Стиче се утисак да је у ово време, односно током епохе цара Уроша V, Симеона Палеолога и Јована Палеолога, престиж имена Урош достигао свој врхунац и да се користи као неко опште владарско име династије Немањић.

Да ли је ово име било нека врста титуларног презимена? Сасвим је могуће такво тврђење. Међутим, није искључено да је оно било лично име Дечанског и цара Уроша, а да га цар Душан уопште није ни користио. У том случају би имали празнину у његовом титуларном коришћењу од краља Милутина до цара Симеона. Но ипак, његова нетитуларност не значи и недостатак престижа, јер би у овом случају оно било често лично име у краљевско-царској династији, те самим тим веома престижно. Неоспорност чињенице да Симеон и Јован Палеолог уз ромејско царско презиме Палеолог, на које су полагали право благодарећи Симеоновој мајци Марији Палеолог, користе и српско име Урош говори о владарском престижу који ово име носи у њихово доба. Узевши све претходно речено у обзир, можемо закључити да је име Урош заиста било у извесном степену владарско обележје династије Немањића.

Библиографија

Извори:

- Данило Други. *Животи краљева и архиепископа српских. Службе*. Прир. Гордон Мак Данијел и Дамњан Петровић. Београд: Просвета, 2008.
- Живковић, Тибор, Владета Петровић и Александар Узелац. *Anonymi Descriptio Europae Orientalis / Анонимов Опис источне Европе*. Прев. Драгана Кунчер, ур. Срђан Рудић. Београд: Историјски институт, 2013.
- Живојиновић, Драгић М. „Регеста грчких повеља српских владара“. *Мешовица траја XXVII* (2006): 57–99.
- Патријарх Пајсије. *Сабрани списи. Свјара српска књижевност у 24 књиге. Књига шеснаеста*. Ур. Ирена Грицкат и остали. Београд: Српска књижевна задруга, 1993.
- Свети Сава. *Сабрани списи. Свјара српска књижевност у 24 књиге. Књига група*. Ур. Димитрије Богдановић и остали. Београд: Српска књижевна задруга, 1986.
- Стојановић, Љубомир. *Свјаре српске повеље и писма, књига I: први део*. Београд — Ср. Карловци, 1929.
- Стојановић, Љубомир. *Свјари српски записи и написи, књига I*. Београд: Одбор за фототипска издања САНУ, 1982 (оригинал из 1902).
- Orbini, Mavro. *Kraljevstvo Slavena*. Prev. Snježana Husić. Zagreb: Golden marketing, 1999.

Литература:

- Богдановић, Димитрије и остали. *Историја српског народа, књ II: Доба борби за очување и обнову државе (1371–1537)*. Београд: Српска књижевна задруга, 1982.
- Вељковић, Жарко. „Српско име Урош из далматског врела“. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 74, 1–4 (2009): 63–94.
- Вељковић, Жарко. „Шта значи Оуреши на Милутиновој плаштаници“. *Теолошки погледи* XLIX, 3 (децембар 2016): 645–652.

- Грковић, Милица. *Речник личних имена код Срба*. Београд: Вук Караџић, 1977.
- Живковић, Тибор. „Једна хипотеза о пореклу великог жупана Уроша I“. *Историјски часопис*, књ. LII (2005): 9–22.
- Живковић, Тибор. *Поретак српских владара: Од Властимира до Борића*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2006.
- Илић, Никола. „Однос Немањића према римокатоличкој јерархији“. *Теолошки погледи* LIV, 1 (мај 2021): 99–128.
- Калић, Јованка. „Рашки велики жупан Урош II“. *Зборник радова Византолошког института* XII (1970): 21–39.
- Марјановић–Душанић, Смиља. *Владарска идеологија Немањића: Дипломатичка студија*. Београд: Српска књижевна задруга — Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 1997.
- Мошин, Владимир. „Повеља краља Милутина Карејској ћелији 1318 године“. *Гласник Скопског научног друштва* XIX (1938): 59–78.
- Петровић, Радомир. „Монограми краља Стефана Уроша II Милутина у Грачаници“. *Саопштења* XIII (1981): 105–114.
- Слијепчевић, Ђоко. *Историја Српске Православне Цркве, књ. 1: Од покрштавања Срба до краја XVIII века*. Београд: Catena mundi, 2018.
- Срејовић, Драгослав и остали. *Историја српског народа, књ. I: Од најстаријих времена до Маричке битке (1371)*. Београд: Српска књижевна задруга, 1981.
- Ђирковић, Сима и остали. *Историја Црне Горе. Књига друга: Од краја XII до краја XV вијека. Том први: Црна Гора у доба Немањића*. Прир. Милинко Ђуровић и остали. Титоград: Редакција за историју Црне Горе, 1970.
- Ђоровић, Владимир. *Историја Срба*. Београд: Makibook, 2010.
- Ферјанчић, Божидар. *Тесалија у XIII и XIV веку*. Београд: Византолошки институт САНУ, 1974.
- Kalić, Jovanka. “Grand Župan Uroš II of Rascia.” *Balkanica* XLVII (2016): 75–96.

Примљено: 2. 12. 2022.
Исправљено: 29. 3. 2023.
Одобрено: 15. 5. 2023.

NAME UROŠ AS A REGNAL ATTRIBUTE OF THE NEMANJIĆ DYNASTY

Nikola Ilić

Diocese of Kruševac, Kruševac

Summary: It is well known that the name Stephen/Stefan (Serb. Сѣфан, medieval forms: Сѣфанъ, Сѣѣфанъ), used by all Serbian rulers from the Nemanjić dynasty (the dynasty that ruled Serbia from 1166 to 1371 AD), was more of a regnal insignia than an actual name — it was used only as a ruler's attribute, while they had other given names. However, we also notice the reoccurrence of the name Uroš (Serb. Урош, medieval forms: Урошъ, Урошъ, Оурошъ) in this dynasty. The first Nemanjić ruler with the name Uroš was King Stefan Uroš I (1241/42–1276), known as Uroš the Great. Uroš was the given name of this ruler. However, his son King Stefan Uroš II Milutin (1282–1371) used Uroš as another regnal name, while his given name was Milutin. Milutin's son and heir was King Stefan Uroš III (1322–1331). We don't know if Uroš was his given name or regnal name. The next ruler, Stefan Dušan (King: 1331–1346, Tsar: 1346–1355), might have used the name Uroš (as Stefan Uroš IV), but we don't have conclusive evidence of that being the case. Dušan's son and the last ruler of Serbia from the Nemanjić dynasty was Tsar Stefan Uroš (V) (1355–1371). Uroš was most likely his given name. There is also a cadet branch of the Nemanjić dynasty that ruled over Thessaly and Epirus in the second half of the 14th century. This branch gave us two rulers: Tsar Simeon Uroš Palaiologos (cca. 1359–1370) and Tsar John Uroš Doukas Palaiologos (cca. 1370–1373). As we can see, they both used the name Uroš. Obviously, the name Uroš had royal prestige in the Nemanjić dynasty. There is a theory that Uroš was used as some sort of political surname of this dynasty. Even though Uroš was the given name of some Nemanjić rulers, the theory of political surname has some merit. This name was most likely associated with regality by the Nemanjić dynasty.

Key words: Uroš, name, medieval Serbia, Uroš the Great, King Milutin, Stefan Dečanski, Tsar Uroš, Tsar Dušan, Simeon Palaiologos.

ЕКОЛОШКА КРИЗА КАО ДУХОВНИ ФЕНОМЕН: КРАТКО ПОДСЕЋАЊЕ НА ЛИН ВАЈТА

Обрад Карановић*
Богословски факултет
Аристотеловој универзитету
у Солуну

Апстракт: Амерички професор историје средњега века Лин Вајт објавио је 1967. године свој чувени чланак о историјским коренима еколошке кризе. У њему је оштрије заједно хришћанство — као духовну и културну мајрицу из које се развила модерна наука и технологија — да се својим средњовековним светоназорима налази у коренима данашње неуравнотежене односа човека према природи. Ово твђење засновао је на тези да еколошки етос човека, односно његово понашање према природи директно зависи од начина разумевања односа између човека и природе. Тако је зајео велику дискусију на тему односа религије и екологије у другој половини XX века. Аутор не улази у полемику са Лином Вајтом, већ жели да подсети да поменути чланак еколошку кризу представља као духовну кризу човечанства и тиме позива хришћанство да се укључи у дијалог на ову тему.

Кључне речи: хришћански антропоцентризам, еколошка криза, Лин Вајт (1907–1987), западно и источно хришћанство.

Увод

Шездесетих година прошлог века, у оквиру развоја еколошког активизма и етике, појавили су се покрети који су заступали мишљење да религија има знатног удела у одговорности за савремену еколошку кризу са којом се човечанство суочава. Протагонистом оваког размишљања могао би се назвати амерички историчар Лин Вајт

* obrad.pbf@gmail.com.

(Lynn Townsend White), који је својим чланком из 1967. под називом „The Historical Roots of our Ecologic Crisis“ (Историјски корени наше еколошке кризе),¹ указао да је западно хришћанство, због свог наглашеног антропоцентризма, допринело развијању ниподаштавајућег односа човека према природи и његовом експлоататорском етосу, чега је еколошка криза логична последица.² Његова теза изазвала је бурне реакције у академској јавности, али и велико интересовање, а његов фамозни чланак покренуо је више питања која остају актуелна и отворена све до данас.³

На пример, поставља се питање има ли смисла дати представницима религија место у дијалогу који се води на тему еколошке кризе, односно да ли религије могу да допринесу освешћивању својих верника по том питању, а онда и самим тим његовом решавању. Како бисмо подсетили на давну али још увек дискутовану тезу која је еколошку кризу јасно сврстала у ред духовних криза човечанства, прво ћемо рећи нешто о Лину Вајту као научнику, потом ћемо изложити тезу и карактеристичне моменте његовог чланка из 1967. године, како бисмо на крају изнели и неколико закључних мисли.

1. Професор Лин Вајт (1907–1987)

Лин Вајт (Сан Франциско, 1907–1987) постаје искусан медијевалиста својом докторском тезом насловљеном „Latin Monasticism in Norman Sicily“ (1938), а онда и са својом књигом *Medieval Technology and Social Change* (1962), која је убрзо постала класик познат међу стручњацима.⁴ Пошто је завршио докторат на Харварду 1938, предавао је на Принстону и Станфорду, а од 1943. био је председник Милс Колеџа. Потом је напустио то место да би био професор историје на Универзитету у Лос Анђелесу, на ком је и остао до одласка у пензију 1974.⁵

¹ Lynn White, “The Historical Roots of our Ecologic Crisis,” *Science* 155, no. 3767 (1967): 1203–7.

² Michel Maxime Egger, *La Terre comme soi-même. Repères pour une écospiritualité* (Genève: Labor et Fides, 2012), 81.

³ О актуелности фамозног Вајтовог чланка погледати: Elspeth Whitney, “Lynn White Jr.’s ‘The Historical Roots of Our Ecologic Crisis’ After 50 Years,” *History Compass* 13, no. 8 (2015): 396–410.

⁴ Jacques Grinevald, “La thèse de Lynn White, Jr. (1966). Sur les racines historiques, culturelles et religieuses de la crise écologique de la civilisation industrielle modern,” in *Crise écologique, crise des valeurs? Défis pour l’anthropologie et la spiritualité*, ed. Dominique Bourg и Philippe Roch (Genève: Labor et Fides, 2010), 47.

⁵ Elspeth Whitney, “Thesis of Lynn White (1907–1987),” in *Encyclopedia of Religion*

Вајт се сматра првим америчким историчарем који је озбиљно изучавао улогу технолошких открића у средњем веку.⁶ Штавише, био је један од првих који је повезао хришћанство са рађањем западне науке и технологије,⁷ и на тај начин, више него било ко други допринео, иако није био ни први ни једини, покретању дебате „религија и екологија“.⁸ То је разлог због ког је хипотеза и аргументација коју је изнео овај „контроверзни“ медијевалиста о вези хришћанства и еколошке кризе имала толико снажан одјек.

За исправно разумевање односа Лина Вајта према хришћанству, треба истаћи чињеницу да му је отац био калвинистички либерални пастор и професор хришћанске етике. Он сам, штавише, није скривао да је дипломирао на теолошком факултету⁹ и да се — упркос одређеним неспоразумима који су настали објављивањем његовог чланка — трудио да буде добар хришћанин.¹⁰ Претходно наведени став указује на то да његовој критици ипак не би требало приступати као некаквом бунту против религије, већ као критичком промишљању историчара који поседује озбиљну религијску културу.

Притом, не треба заборавити историјски контекст у ком се формирао професор Вајт: Велики рат, Други Светски рат и хладни рат. У тој епохи, почеле су се уочавати велике опасности које су у себи носиле наука и технологија. То је један од разлога због ког је Вајт, са својим солидним познавањем средњег века, проучавао са посебним интересовањем однос између технологије, религије и културе.¹¹ Сматра се, штавише, да његова теза представља

and Nature, ed. Bron Taylor (London — New York: Bloomsbury Academic, 2005), 1735. Више о професору Лину Вајту, погледати детаљан чланак о његовом научном раду у ком је наведена и његова библиографија: Bert S. Hall, “Lynn Townsend White, Jr. (1907–1987),” *Technology and Culture* 30, no. 1 (1989): 194–213.

⁶ Whitney, “Thesis of Lynn White,” 1735.

⁷ Whitney, “Thesis of Lynn White,” 1735. Елизабет Витни сматра да његови ставови по питању „везе између хришћанских вредности, технолошког динамизма и уништавања животне средине не могу бити исправно схваћени ван његовог глобалног приступа студијама историје“ (стр. 1735). Као историчар средњег века, тежио је да види средњи век као „извор западне културе“ (стр. 1735–1736). Дакле, кроз историјско и аналитичко ишчитавање одређених феномена како у модерном добу тако и у средњем веку везаним за еколошко питање, Вајт је закључио да еколошка проблематика има духовне основе.

⁸ Grinevald, “La thèse de Lynn White, Jr. (1966),” 40.

⁹ Завршио је мастер студије на Union Theological Seminary у Њујорку, 1929. године. Hall, “Lynn Townsend White, Jr. (1907–1987),” 194.

¹⁰ Grinevald, “La thèse de Lynn White, Jr. (1966),” 47.

¹¹ Његови академски списи — попут чланка “Technology and Invention in the Middle Ages” објављеног 1940. у *Speculum*, затим, његовог пројекта *Medieval Technology and Social Change* (1962), као и тридесетак сакупљених чланака у два тома *Mac-*

једну од најзначајнијих интерпретација средњовековне историје у другој половини XX века.¹² Штавише, Гриневалд дословно тврди: „Методолошки гледано, Лин Вајт се, после Макса Вебера, смешта у перспективу радикалне реevaluације идеје средњег века и у историјску компаративну социологију технологије, религијџа и цивилизацијџа.“¹³ Вајт тако припада великим историчарима XX века, као што су Макс Вебер (Max Weber, 1864–1920) и Јосиф Нидам (Joseph Needham, 1900–1995), који су се интересовали за социјално порекло модерне науке.¹⁴

2. Појављивање и теза чланка из 1967.

Непосредно пре чувеног предавања одржаног у Америчкој асоцијацији за научни напредак 1966. године у Вашингтону, Лин Вајт је још увек био непознат широј академској јавности.¹⁵ Предавање је доживело велики успех, а после неколико месеци је и објављено у престижном америчком часопису *Science* под називом „Историјски корени наше еколошке кризе“. У њему је покушао да покаже да се корени савремене еколошке кризе, коју пак доводи у директну везу са технолошким и научним прогресом на Западу, налазе у антропоцентричном погледу на свет западног хришћанства. Ово је проузроковало велике дебате на тему везе између религије и екологије.¹⁶

hina ex deo: Essays in the Dynamism of Western Culture (1968) и *Medieval religion and Technology* (1978) — сведоче о томе да је његов научни корпус био озбиљно посвећен истраживању односа између средњег века, науке и технологије, и религије.

¹² Whitney, “Thesis of Lynn White,” 1735.

¹³ Grinevald, “La thèse de Lynn White, Jr. (1966),” 47.

¹⁴ Grinevald, “La thèse de Lynn White, Jr. (1966),” 50.

¹⁵ Grinevald, “La thèse de Lynn White, Jr. (1966),” 52.

¹⁶ Ово је потврђено изобилном литературом о самој Вајтовој критици која је добила неколико праваца. Вилис Џенкинс, професор религијске етике на Универзитету у Вирџинији, истражујући критику Вајта изнео је запажање да постоје два домена у којима је критика пронашла своје место: „Четрдесет година касније, међутим, наслеђе Вајта је оспоравано од оних који су изражавали критичку мисао у два домена. У домену етике животне средине, аргументација прагматичара, урбаниста и пољопривредника је тежила да пренесе центар пажње са антропоцентризма и вредности природе на политичке могућности цивилног искуства. Што се тиче религије и екологије, критике истичу разноврсност религијских искустава везаних за животну средину, позивајући их да иду даље од њихових реформаторских циљева визија света. Иако независни један од другог, два критичка покрета доводе у питање везу између космологије и проблема животне средине чијем успостављању је допринело наслеђе Лина Вајта“. Willis Jenkins, “After Lynn White: Religious Ethics and Environmental Problems,” *Journal of Religious Ethics* 37, no. 2 (2009): 284.

Штавише, Вајтова теза није добила на значају због тога што је била општеприхваћена, него због тога што је постала опште дискутована.¹⁷ Иако обима од само пет страна оригиналног текста објављеног у поменутом часопису, овај чланак је од свог појављивања па ево већ педесет година помогао да се обликују многе дисциплине попут историје религије, екотеологије, етике природне средине, али и да еколошки покрет добије свој друштвени и интелектуални карактер.¹⁸

Пре него што изложимо саму тезу чланка, представимо његову аргументативну поставку којом долази до формулисања тезе да је хришћанско учење утицало на еколошку кризу. Први корак у Вајтовој аргументацији је констатација да све форме живота модификују своје природно окружење.¹⁹ То значи да људско биће има реално и динамично присуство у природи.²⁰ Стога, он сматра да идеју о човековој одговорности у контексту модификовања живота на Земљи, било позитивног било негативног, треба сматрати релевантном. Другим речима, није бесмислено тражити узрок еколошке кризе у човеку, с обзиром на то да људско понашање, као и начин његовог живота може да утиче на природно окружење.²¹

Следећи корак јесте успостављање везе између науке и технологије, с једне стране, и еколошке кризе, са друге стране. Еколошка криза долази као последица наглог технолошког и научног прогреса, који није узео у обзир утицај својих достигнућа на природно окружење. Видно је да модерна наука и технологија, пише Вајт пре више од педесет година, пројављују ароганцију према природи. Са прогресом науке и технологије човек је почео да доживљава природу као пуки објекат научног истраживања и открића.²² Човеков однос према природи се, дакле, променио.

Следећи корак у аргументацији је нешто, како истиче, сасвим тривијално, али за његову тезу од круцијалног значаја: „И модерна технологија и модерна наука су специфично *зайагне*“.²³ Притом указује на то да модерна наука не почиње са Коперником, већ много раније, у католичком средњем веку и да корене кризе треба тражити

¹⁷ Jenkins, "After Lynn White: Religious Ethics and Environmental Problems," 284.

¹⁸ Whitney, "Lynn White Jr.'s 'The Historical Roots of Our Ecologic Crisis' After 50 Years," 396.

¹⁹ White, "The Historical Roots of our Ecologic Crisis," 1203.

²⁰ Ben A. Minteer и Robert E. Manning, "An Appraisal of the Critique of Anthropocentrism and Three Lesser Known Themes in Lynn White's The Historical Roots of Our Ecologic Crisis," *Organization & Environment* 18, no. 2 (2005): 167.

²¹ Видети: White, "The Historical Roots of our Ecologic Crisis," 1203.

²² White, "The Historical Roots of our Ecologic Crisis," 1205.

²³ White, "The Historical Roots of our Ecologic Crisis," 1204.

управо у том периоду.²⁴ Модерна наука и технологија су се развиле у матрици западне хришћанске теологије.²⁵

Непосредно пре него што пређе на анализу хришћанских аксиома, Вајт уводи једну другу славну хипотезу, која доводи у везу религију и екологију: „Еколошко деловање људи зависи од њиховог саморазумевања у односу на ствари које их окружују. Људска екологија је дубински условљена веровањима која се тичу наше природе и наше судбине, што ће рећи религијом.“²⁶ Ово тврђење је нарочито привукло пажњу. Начин на који разумевамо природу повезан је са тим како се према њој опходимо. Витни тим поводом запажа: „Вајт је веровао да је религија вероватно највећа сила која обликује људско друштво и, штавише, да чак и религијске вредности које често делују иза нивоа свесног имају директног утицаја на људско понашање.“²⁷ Религија дакле утиче на наш поглед на свет, односно на наше разумевање света у коме живимо. Ова теза је допустила Вајту да повеже хришћанство, односно религију, са развојем науке и технологије:

„Док су обе наука и технологија благословене речи у нашем савременом вокабулару, неки би се могли обрадовати што је, прво, из историјског угла гледано, модерна наука екстраполација природне теологије и, друго, што се модерна наука може у најмању руку бар делом објаснити као једна западна волунтаристичка реализација хришћанске догме о човековој трансценденцији и о његовој легитимној доминацији над природом.“²⁸

Модерна наука произлази из западног средњовековног разумевања човека и стварности која га окружује. На крају, пошто је указао на везу између религије, модерне науке и технологије и еколошке кризе, Вајт је изнео констатацију о томе да је хришћанство најантропоцентричнија религија на свету, оптужујући га да је оно својом антропоцентричном космологијом у коренима еколошког колапса.²⁹ О овоме ћемо мало више рећи у даљем тексту.

Могли бисмо, дакле, сажети тезу Вајтових „Историјских корена“ на следећи начин: западно хришћанство средњег века је учествова-

²⁴ White, “The Historical Roots of our Ecologic Crisis,” 1204.

²⁵ White, “The Historical Roots of our Ecologic Crisis,” 1206.

²⁶ White, “The Historical Roots of our Ecologic Crisis,” 1205.

²⁷ Whitney, “Thesis of Lynn White,” 1735–36.

²⁸ White, “The Historical Roots of our Ecologic Crisis,” 1206.

²⁹ White, “The Historical Roots of our Ecologic Crisis,” 1205.

ло у променама парадигми односа човека према природи, увести један посве антропоцентричан поглед на свет — дакле поглед на свет који смисао постојања света види искључиво у служењу човеку и његовом благодобитију, поглед који одликује ароганција према природи — и на тај начин је постало идеолошка матрица модерног научног и технолошког прогреса, из чега се развио експлоататорски етос човека према свему што га окружује, што је напослетку кулминирало еколошком кризом.

Када је реч о оригиналности тезе, треба истаћи да Лин Вајт није био ни први нити једини који је довео у везу историјско хришћанство западне цивилизације са еколошком кризом „модерног света“.³⁰ Међутим, његово предавање „дигло је прашину“, како сматра Жак Гринвалд, јер је такнуо у каноне Запада, будући да је био квалификован да о њима говори.³¹

3. Западно хришћанство на оптуженичкој клупи

Вајт своју оптужбу западног хришћанства темељи на два главна аргумента у којима види еколошке слабости тог учења. С једне стране, указује на антропоцентризам хришћанске теологије, а с друге на девалоризацију природе која је уследила као последица одређених процеса у дистанцирању од разних паганизма. Следствено, треба констатовати да се, и једно и друго, тичу општих хришћанских учења.

3.1. Хришћански антропоцентризам

У складу са његовим разумевањем хришћанског учења, у погледу свог учења о постанку света и човека, западна теологија се одликује антропоцентричношћу, будући да проповеда да је све што постоји у овом свету искључиво подређено човеку и његовом остварењу. Како би поткрепио ово своје становиште, позива се на библијски одломак о Стварању (Пост. 1, 28), у циљу указивања на то да сама Библија носи у себи једну посве антропоцентричну космологију и да је идеја људске доминације над природом присутна већ на првим страницама ове Свете књиге. Сходно томе, овај светописамски одломак уво-

³⁰ Као што показује Мишел М. Егер, ова критика јудеохришћанства датира још из XVIII века где се појавила у оквиру европског хуманизма. Видети: Egger, *La Terre comme soi-même*, 82.

³¹ Grinevald, “La thèse de Lynn White, Jr. (1966),” 52.

ди одређену врсту антропоцентризма у хришћанско учење, а тиме и идеју о доминацији човека над свим животињама и свом природом. Вајт ово проблематизује на следећи начин:

„Човек даје име свакој животињи, успостављајући тиме свој суверенитет над њима. Бог заповеда све ово управо ради користи и владавине човека: све у универзуму има за циљ само то да буде у служби човековог остварења. И упркос чињеници да је човеково тело сачињено од иловаче, он није само део природе: он је створен по икони Божјој.“³²

Дакле, већ при самом устројавању света, Бог је ставио човека изнад остатка творевине тиме што га је створио по својој икони. Вајт даље верује да се корени кризе налазе у јудеохришћанском веровању да је човек — саздан по икони Божјој — стављен наспрам природе и да је Творевина ушла у постојање једино ради човековог добробитија.³³ Будући да се творевини као таквој не даје никаква вредност, мимо самог човека, ово ће водити ка хришћанском оправдавању изабљивања и пустошења природе. Божјом стваралачком вољом, све је потчињено човеку и човек је господар који влада на Земљи. Слика човека као господара универзума је врло снажна и добро позната у модерној епохи.

Вајт наставља и тврди да је хришћанство увело дуализам између створеног и нествореног, а онда и између човека и природе, што је учинило да човек, будући створен по икони Божјој, дели трансцендентност Божју у односу на природу. Ова трансцендентност разликује човека, створење по икони Божјој, од обичне творевине. У хришћанству, резимира Вајт, Бог „жели да човек експлоатише природу за своје сопствене циљеве“.³⁴ Прецизније речено, он сматра да је хришћанство усредредило сврху целог универзума, то јест целокупне природе на самог човека. На тај начин, све је потчињено узвишеном постојању човека, што, даље, има за последицу девалоризацију природе.

Исто тако, поред наведеног, хришћански антропоцентризам има своје корене и у вери у историју и прогрес. Односно, историјско време је усмерено ка одређеном прогресу, односно ка једном спасоносном циљу — Другом Христовом доласку и свеопштем васкрсењу: „На пример, наше свакодневне уобичајене радње вођене су имплицитном вером у стални прогрес, који је био непознат како у

³² White, "The Historical Roots of our Ecologic Crisis," 1205.

³³ White, "The Historical Roots of our Ecologic Crisis," 1205; Robin Attfield, "Christian Attitudes to Nature," *Journal of the History of Ideas* 44, no. 3 (1983): 370.

³⁴ White, "The Historical Roots of our Ecologic Crisis," 1205.

грчко-римској антици тако и на Истоку. Он [стални прогрес] има своје корене у јудеохришћанској телеологији и неодржив је изван ње“.³⁵ Овим речима он тврди да је једна таква хришћанска интерпретација космологије и антропологије допустила модерну антропоцентричну концепцију света. Сходно изнетој аргументацији, Вајт закључује да хришћански антропоцентризам представља еколошку опасност.

3.2. Девалоризација природе

Хришћанство не само да је поставило човека на пиједестал целокупне творевине, него је — сматра Вајт — допринело и обезвредњавању природе. Тако, у контексту еколошке визије хришћанства, други проблематичан моменат је девалоризација природе, настала као резултат десакрализације и демистификације природе у оквиру борбе хришћанства са паганским виђењем света. Подстакнут таквим Вајтовим приступом, Егер констатује: „Тежећи да потврди веру у једног јединог Бога — Творца света, који је присутан у људској историји — јудаизам је устао против паганских божанстава и култова који су идолатризовали природу.“³⁶ Јудеохришћанска вера се борила против различитих незнабожачких идола представљаних у виду одређених елемената природе. Било је, дакле, потребно показати да Бог није природа, већ један и личосни Бог. Отуда Вајт износи следеће мишљење: „Победа хришћанства над незнабоштвом је била највећа психолошка револуција у историји наше културе.“³⁷ Последица те врсте десакрализације и демистификације природе био је феномен објективизације — природа се одсада посматра као објекат људске употребе и служи за задовољавање људских потреба. Природа, тако, нема вредност као творевина Божја нити као дело руку Божјих, већ се њена вредност огледа у њеној служби човеку. Њена вредност је, дакле, у потпуној зависности од једног за њу спољашњег елемента: човека—господара. Штавише, Вајт пише: „Уништавајући пагански анимизам, хришћанство је омогућило експлоатацију природе у клими осећања индиферентности према објектима природе“.³⁸ Стога, девалоризација материјалног света је учврстила парадигму човека као експлоататора природе.

³⁵ White, "The Historical Roots of our Ecologic Crisis," 1205.

³⁶ Egger, *La Terre comme soi-même*, 85.

³⁷ White, "The Historical Roots of our Ecologic Crisis," 1205.

³⁸ White, "The Historical Roots of our Ecologic Crisis," 1205.

4. Источно хришћанство

Интересантно је запазити да је Вајт донекле ипак опрезан када говори о хришћанству. Позивајући на минимум предострожности, он скреће пажњу на чињеницу да је хришћанство једна комплексна религија и да њене последице варирају у различитим контекстима.³⁹ Његова теза се односи, како сам каже, искључиво на хришћанство средњовековног Запада, изузимајући тако грчки Исток који није следио исти пут.⁴⁰

„Оно што сам рекао може се применити на средњовековни Запад где је техника доживела спектакуларан прогрес. Али грчки Исток — свет високе цивилизације и хришћанске побожности — изгледа да није произвео значајније техничке новине после краја 7. века, кад је откривена грчка ватра.“⁴¹

Он овде претпоставља разлику у теологијама Истока и Запада, коју потом образлаже компаративном методом. Како би указао на разлике, Вајт даје пример различитог поимања појма греха у латинској и грчкој теологији.⁴² Потом, он запажа да је природна теологија на латинском Западу узела један другачији правац на почетку XII века од оне која је била присутна на грчком Истоку.⁴³ На Истоку, природа је разумевана превасходно као одређени систем симбола којима се Бог обраћа људима, јер је природа објављивала божанску мудрост.⁴⁴ Природа је тако сама у себи носила божанско присуство, а Бог је човеку говорио кроз природу.⁴⁵ На Западу, с друге стране, природна теологија се претворила у напор да се разуме дух Божији путем откривања начина на који творевина функционише.⁴⁶ Западна теологија средњег века је идеолошка матрица коју Вајт критикује. Као искусан историчар и озбиљан мислилац, може се рећи да је Лин Вајт својим чланком позвао Запад, ком и сам припада, на самокритику.

³⁹ White, “The Historical Roots of our Ecologic Crisis,” 1206.

⁴⁰ White, “The Historical Roots of our Ecologic Crisis,” 1206.

⁴¹ White, “The Historical Roots of our Ecologic Crisis,” 1206.

⁴² White, “The Historical Roots of our Ecologic Crisis,” 1206.

⁴³ White, “The Historical Roots of our Ecologic Crisis,” 1206.

⁴⁴ White, “The Historical Roots of our Ecologic Crisis,” 1206.

⁴⁵ White, “The Historical Roots of our Ecologic Crisis,” 1206.

⁴⁶ White, “The Historical Roots of our Ecologic Crisis,” 1206.

5. Вајтов предлог

Будући да наше еколошко деловање зависи од наших идеја о односу између човека и природе, неопходно је — како је то формулисао Вајт — промислити религију, с обзиром да су корени еколошке кризе првенствено духовне и религијске природе.⁴⁷ Ако је западна хришћанска теологија окарактерисана као исувише антропоцентрична, као што смо имали прилике да прочитамо у његовом чланку, решење се може пронаћи и унутар ње саме. У том смислу он предлаже као добар пример за промишљање на еколошке теме личност Фрање Асизког, „највећег револуционара у хришћанској историји после Христа“.⁴⁸ Свој предлог образлаже на следећи начин:

„Кључ разумевања Фрање је његова вера у врлину смирења, и то не у индивидуалном смислу, него за човека као врсту. Фрања је покушао да свргне монархију човека над творевином и да успостави демократију између свих створења Божјих. Са њим, морав више није само поука за лењивце, а пламен ватре символ чежње душе за јединством са Богом; они су сада Брат Морав и Сестра Ватра, који славе Бога свако на свој начин, баш као што то чини и Брат Човек.“⁴⁹

Вајт представља Сиромаша из Асизија као противотров западно-хришћанској ароганцији према природи: он је хришћанин који не отелотворава идеју антропоцентризма, већ је изванредан пример осећајности и поштовања човека према целокупној творевини Божјој. Он је неко ко својим животом прославља Христово космичко смирење.⁵⁰ Пример једног таквог хришћанина са нарочитим еколошким сензибилитетом може да послужи као парадигма духовности која је потребна за изналагање еколошког решења.

⁴⁷ White, "The Historical Roots of our Ecologic Crisis," 1206.

⁴⁸ White, "The Historical Roots of our Ecologic Crisis," 1206.

⁴⁹ White, "The Historical Roots of our Ecologic Crisis," 1206.

⁵⁰ White, "The Historical Roots of our Ecologic Crisis," 1207.

Закључак

Узимајући у обзир претходно изложено, желели бисмо истаћи разлог због кога смо сматрали корисним вратити се педесетак година уназад и осврнути се на чланак о коренима савремене еколошке кризе професора Лина Вајта. Шта, дакле, сматрамо његовим суштинским доприносом дискусији на тему еколошке кризе?

Непосредно пре него што одговоримо на ово питање, желимо још једном нагласити да критика западног хришћанства изнета у чланку који смо представили, иако изузетно провокативна, није лакомислена нити малициозна. Упркос томе што је неки западни теолози сматрају антихришћанским гестом, за то нема разлога.⁵¹ Као што смо већ истакли, треба јој приступати као самокритици једног западног мислиоца и медијеалисте са озбиљном религијском културом. И овај моменат може бити доста значајан у његовом ишчитавању средњег века. Истина је да у аргументацији коју Вајт износи у чланку када оптужује западно средњовековно хришћанство за антропоцентричност показује доста слабости. Много тога у аргументативном погледу остаје нејасно и недовољно утемељено. Ово се нарочито односи на његов приступ и интерпретацију Библије, које одликују парцијалност и једностраност, с обзиром да су му аргументи засновани на врло редукованом и неадекватном ишчитавању исте (нпр. закључак о антропоцентричности библијског учења је донео на основу једног библијског одломка).⁵² Библијски поглед на природу као и на човека, неупоредиво је шири и свеобухватнији у односу на то како га је Вајт представио, па је могуће констатовати да се управо ту можда и налази највећа слабост његове аргументације. Исто тако, док богословско предање Цркве види проблем човека у његовом грехопад, дакле у његовом одступништву од Бога, Вајт проблем види у самом стварању, односно у томе што је човек створен по слици и прилици Божјој.

⁵¹ Занимљиво је прочитати писмо које је Жак Арнолд, француски медијеалиста, католички теолог и експерт за етику, упутио Лину Вајту и уочити начин на који он доживљава Вајтову критику. Писмо сажима негативна осећања изражена у покушају теолошког одговора на оно што је изнесено у провокативном чланку професора Вајта из 1967. Видети: Jacques Arnould, "«Les racines historiques de notre crise écologique». Lettre à Lynn White et à ceux qui s'en réclament," *Paroës* 39, no. 2 (2005): 211–19.

⁵² Више о библијској заснованости Вајтових аргумената погледати: Bryce S. Hodder, "Christianity's Burden of Guilt: An Examination of Lynn White's Thesis on the Ecological Crisis in the Light of the Biblical Data" (Newfoundland, Memorial University of Newfoundland, 1995).

Притом, треба истаћи да је аргументација на којој темељи своју оптужбу западног средњовековног хришћанства недовољно развијена и нејасна. С једне стране, запажамо да критику хришћанског антропоцентризма Вајт заснива на општем библијском месту о стварању човека и његовој владавини над природом, док с друге стране, он инсистира на томе да је на Западу средњег века та богословска интерпретација добила посебну арогантност и ексклузивност, која води ка експлоататорском односу човека према природи. Такође, треба нагласити да сама аргументација коју он користи често остаје на нивоу тумачења и интерпретације.

Надаље, треба такође навести да је на Вајтову критику одговорено и у званичним религијским круговима на Западу. Наиме, папа Фрањо је у својој „зеленој“ енциклици *Laudato Si* нашао за сходно да се — на индиректан начин, али ипак довољно јасно и експлицитно — осврне на поменућу критику.⁵³ У том контексту, он указује на две кључне ствари: прво, антрополошки и космолошки светоназор целокупног Светог Писма, али и хришћанског предања уопште, не допушта да се наведени библијски текст Постања тумачи као Божије допуштење човеку да експлоатише природна добра како му се прохте;⁵⁴ друго, природа има вредност по себи, будући да је дело Божјег стварања, па тако, као добра Божја творевина, она сама по себи има неотуђиву вредност.⁵⁵ Ово недвосмислено представља покушај одговора на главне тезе наведене критике хришћанства. Ако су и постојала у историји хришћанства таква учења и тумачења која би била еколошки неподобна, папа се дистанцирао од њих, не поричући да човек има посебно место у творевини Божјој, али да је он и даље њен интегрални део, а да сама творевина има вредност по себи, будући да је творевина Божја. Притом, занимљиво је поменути да је Вајт код неких православних теолога ипак доживео одређене симпатије, не толико због тога што је указао на потпуно другачији карактер грчке теологије у односу на латинску, колико што је указао на духовну реалност саме кризе. Штавише, они овакву врсту критике сматрају донекле и легитимном.⁵⁶

Коначно, осврћући се на питање које смо поставили у овом кључном делу рада сматрамо да главни допринос поменутог чланка

⁵³ Видети: Pape François, *Laudato Si* (Paris: Parole et Silence, 2015), §67–75.

⁵⁴ François, *Laudato Si*, §67–68.

⁵⁵ François, *Laudato Si*, §69.

⁵⁶ Видети: Γεώργιος Μαντζαρίδης, *Χριστιανική ηθική II* (Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 2010), 223; Egger, *La Terre comme soi-même*, 92–97; John Zizioulas, “Preserving God’s Creation. Three Lectures on Theology and Ecology,” *King’s Theological Review* 12, no. 2 (1989): 41.

не лежи у самој Вајтовој критици хришћанства већ у ономе што она имплицира, односно у идеји да су корени еколошке кризе духовне природе те да самом проблему треба приступати првенствено као духовном проблему човечанства. Вајт се, дакле, не зауставља на критици модерне науке и технолошког прогреса, већ прави корак даље и корене експлоататорског етоса модерног научника и технократе види у религији као моделатору људске свести и човековог саморазумевања у односу на оно што га окружује. Другим речима, у духовном лику савременог човека. Истовремено, његов покушај детектовања еколошке Ахилове пете хришћанства у библијском и ширем теолошком предању је врло неутемељен и недостатан, али будући да је подстакнут интуицијом да човеков однос, односно етос према некоме или нечему зависи од његовог разумевања тога са ким или чим је у односу, Вајтов чланак чини и данас актуелним. На тај начин се легитимише сваки напор представника различитих религија, а нарочито хришћанства, да узму учешћа у дискусији и дају свој допринос реартикулисању савременог технолошког односа човека према природи. Интересовање за еколошке теме, напослетку, које су показали хришћански богослови последњих деценија широм света, нарочито православни, заиста је импресивно. Тим поводом управо је и истакнуто колико значајно место заузима природа, односно творевина Божија и човек као део исте у хришћанском учењу. Поврх свега, данас постоје манастири који функционишу у складу са еколошким начелима те развијају органску производњу уз најсавременије еколошке методе (Манастир Хрисопиги на Криту у Грчкој, манастир Солан у Француској, итд.). Стога, Вајтова критика одјекује као позив на духовно освешћивање и пресаздавање човечанства у коме хришћанство може и треба да има кључну улогу.

* * *

Библиографија

- Arnould, Jacques. "«Les racines historiques de notre crise écologique». Lettre à Lynn White et à ceux qui s'en réclament." *Pardès* 39, изд. 2 (2005.): 211–219. <https://doi.org/10.3917/parde.039.0211>.
- Attfield, Robin. "Christian Attitudes to Nature." *Journal of the History of Ideas* 44, 3 (1983): 369–375. <https://doi.org/10.2307/2709172>.

- Egger, Michel Maxime. *La Terre comme soi-même. Repères pour une écospiritualité*. Genève: Labor et Fides, 2012.
- Grinevald, Jacques. "La thèse de Lynn White, Jr. (1966). Sur les racines historiques, culturelles et religieuses de la crise écologique de la civilisation industrielle modern." In *Crise écologique, crise des valeurs? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, edited by Dominique Bourg and Philippe Roch, 39–67. Genève: Labor et Fides, 2010.
- Hall, Bert S. "Lynn Townsend White, Jr. (1907–1987)." *Technology and Culture* 30, 1 (1989): 194–213.
- Hodder, Bryce S. "Christianity's Burden of Guilt: An Examination of Lynn White's Thesis on the Ecological Crisis in the Light of the Biblical Data." Memorial University of Newfoundland, 1995. <http://research.library.mun.ca/5919/>.
- Jenkins, Willis. "After Lynn White: Religious Ethics and Environmental Problems." *Journal of Religious Ethics* 37, 2 (2009): 283–309. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9795.2009.00387>.
- Minteer, Ben A., and Robert E. Manning. "An Appraisal of the Critique of Anthropocentrism and Three Lesser Known Themes in Lynn White's 'The Historical Roots of Our Ecologic Crisis'." *Organization & Environment* 18, 2 (2005): 163–176. <https://doi.org/10.1177/1086026605276196>.
- Pape François. *Laudato Si*. Paris: Parole et Silence, 2015.
- White, Lynn. "The Historical Roots of our Ecologic Crisis." *Science* 155, 3767 (1967): 1203–1207. <https://www.jstor.org/stable/1720120>.
- Whitney, Elspeth. "Lynn White Jr.'s 'The Historical Roots of Our Ecologic Crisis' After 50 Years." *History Compass* 13, 8 (2015): 396–410. <https://doi.org/10.1111/hic3.12254>.
- Whitney, Elspeth. "Thesis of Lynn White (1907–1987)." In *Encyclopedia of Religion and Nature*, edited by Bron Taylor, 1735–1736. London; New York: Bloomsbury Academic, 2005.
- Zizioulas, John. "Preserving God's Creation. Three Lectures on Theology and Ecology." *King's Theological Review* XII, 2 (1989): 41–45.
- Μαντζαρίδης, Γεώργιος. *Χριστιανική ηθική II*. Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 2010.

Примљено: 21. 9. 2022.
Исправљено: 15. 5. 2023.
Одобрено: 15. 5. 2023.

ECOLOGICAL CRISIS AS A SPIRITUAL PHENOMENON: A BRIEF REMINDER OF LYNN WHITE

Obrad Karanović

Faculty of Theology of Aristotle University of Thessaloniki

Summary: *In 1967, American medieval history professor Lynn White published his famous article on the historical roots of the ecological crisis. In this article, White accused Western Christianity of being at the roots of the ecological crisis, asserting that it served as a theological matrix from which modern science and technology developed. White's thesis was based on the idea that our ecological ethos directly depends on the way we understand the relationship between man and nature. By making this claim, White initiated a wide-ranging discussion on the relationship between religion and ecology in the latter half of the 20th century. The author of this article does not engage in a polemic with Lynn White but rather aims to remind readers that the aforementioned article presents the ecological crisis as a spiritual crisis of humanity. As a result, it invites Christianity to engage in dialogue on this topic.*

Key words: *anthropocentrism, ecological crisis, Lynn White (1907–1987), Western medieval Christianity.*

СВЕПРАВОСЛАВНО САВЕТОВАЊЕ у Москви (1948. г.) ИЗ УГЛА РУСКЕ ПЕРИОДИКЕ И ОДАБРАНЕ АРХИВСКЕ ГРАЂЕ

Бојан Грујичић*
Православни
богословски факултет
Универзитета у Београду

Апстракт: Овај рад је посвећен истраживању припреме и рада Свеправославног саветовања одржаног у Москви 1948. године. Будући да је ово заседање одржано у годинама такозване „Хладног рата“, те узимајући у обзир чињеницу да је исто било у значајној мери условљено тада актуалним политичким контекстом, ово сабрање није задовољило свеправославни значај, иако је, макар својим називом, претендовало на стицање таквог ауторитета. Циљ рада очистиће се у представљању и сагледавању историјата припреме и одржавања поменутог Саветовања из руског угла. Истраживање је било засновано на коришћењу релевантне руске периодике, као и објављене и необјављене руске и српске архивске грађе.

Кључне речи: Свеправославно саветовање у Москви, међуправославни односи, „Хладни рат“, руски патријарх Алексије I, Георгије Карпов.

Почеци патријарашке службе руског патријарха Алексија I поклопили су се са завршетком Другог светског рата и почетком новог, такозваног „Хладног рата“, у којем су помесне православне Цркве, наставши се у различитим зонама политичког утицаја, „биле и против своје воље увучене у политичку борбу“. У оваквој ситуацији совјетска власт је настојала да искористи Московску Патријаршију како би ојачала свој утицај у свету, док је Запад био истрајан да стане на пут плановима совјетâ преко Цариградске Патријаршије.¹ Сам Кремљ намеравао је да

* bgrujicic90@gmail.com.

¹ Священник А. Мазырин и А. А. Кострюков, *Из истории взаимоотношений Русской и Константинопольской Церквей в XX веке* (Москва: Издательство ПСТГУ, 2017), 341.

преко једног Православног Сабора од васељенског значаја, који би био одржан у Москви, овај град претвори у својеврсни „Православни Ватикан“, који би, налазећи се под строгим контролом совјетске власти, преузео вођство у православном свету и радио у интересу совјетске државе.

Поједини аутори наводе да су још на Помесном Сабору Руске Цркве, одржаном у фебруару 1945. године, александријски, антиохијски и јерусалимски патријарх покренули питање одржавања Васељенског Сабора у Москви, или макар „свецрквене конференције“, а која би имала за свој циљ „борбу са политиком Ватикана“.² Да је иза питања које су у Москви поставили источни првојерарси, заправо стајала политика совјетâ који су налазили начина како да утичу на предстојатеље древних патријаршија, сведочи и поверљиво писмо Григорија Карпова, председника Савета за питања Руске Православне Цркве, упућено Стаљину већ половином наредног месеца. У наведеном писму Карпов је, између осталог предлагао да се „у циљу супротстављања претензијама Ватикана на руководећи светски значај организује и одржи у Москви светска конференција свих хришћанских (некатоличких цркава)“.³ Такође је предложио да руски патријарх одговори на позиве александријског и антиохијског патријарха и посети њихове помесне Цркве, те да том приликом са истима преговара о „организацији руских православних парохија у Бејруту, Дамаску, Јерусалиму, Каиру и Александрији“, као и о планираној конференцији у Москви.⁴ На предлоге Карпова Стаљин је одговорио потврдно.⁵

У периоду од 28. маја до 26. јуна 1945. године патријарх Алексije I је заиста посетио патријархе Александрије, Антиохије и Јерусалима⁶, и том приликом се уверио да се поменути првојерарси слажу са идејом одржавања ни мање ни више до Васељенског сабора, и то у престоном граду совјетске државе.⁷

² В. В. Симонов, *Общая история Церкви. Том II. От Реформации к веку секулярной глобализации XVI — начало XXI века. Книга вторая, Вызов религиозного синкретизма: проблема экуменизма XX — начало XXI века* (Москва: Наука, 2017), 31.

³ *Власть и церковь в Восточной Европе, 1944–1953 гг. Документы российских архивов в 2 т.: Т. 1. 1944–1948*, ред. коллегия: Т. В. Волокитина et al. (М: РОССПЭН, 2009), 105.

⁴ *Власть и церковь в Восточной Европе, 1944–1953 гг. Документы российских архивов в 2 т.: Т. 1. 1944–1948*, 104–105.

⁵ *Власть и церковь в Восточной Европе, 1944–1953 гг. Документы российских архивов в 2 т.: Т. 1. 1944–1948*, 107.

⁶ „О путешествии Святейшего Патриарха Алексия на Ближний Восток“, *Журнал Московской Патриархии* 7 (1945): 9.

⁷ Симонов, *Общая история Церкви. Том II. От Реформации к веку секулярной гло-*

Паралелно са припремом планираног Сабора у Москви, те дипломатском активношћу Руске Цркве међу древним патријаршијама, расла је и својеврсна популарност Московске Патријаршије међу појединим круговима словенских Цркава. Тако је, на пример, егзарх Бугарске Цркве, митрополит Стефан, у писму упућеном у Москву, писао следеће: „Мене почиње да иритира често грчко подсећање да је Константинопољска Црква мајка наших цркава, да смо ми „ћерке“ цркве, као и прећуткивање да су те „ћерке цркве током скоро хиљаду година штедро плаћале за ту грчку услугу и материјално угађале и Константинопољској и другим грчким патријаршијама... Материнство у црквеној управи уопште не повлачи обавезно за собом и преимућство части и тим пре преимућство власти. Најбољи пример ове су саме источне патријаршије: прве три сматрају својом мајком Јерусалимску цркву, међутим њихови патријарси су постављени изнад јерусалимског патријарха... Наше пастве неизмерно превазилазе грчку. Наше, посебно Ваше, православље је чистије и духовније од грчког. Ми смо довољно снажни да без Грка исправимо и усмеримо наш црквени живот“.⁸ У оваквом писању предстојатеља Бугарске Цркве није било тешко препознати настројење бугарске јерархије према Цариграду још из времена бугарске шизме,⁹ али и израз захвалности руском патријарху на улози коју је овај одиграо у превазилажењу исте, непосредно након ступања на црквени трон у Москви.¹⁰

У контексту писма бугарског егзарха, као и других сличних писама, професор Андреј Кострјуков примећује да је сâм патријарх Алексије I на иста реаговао прилично уздржано, те каже да је „руководство Московске Патријаршије очигледно схватало неостваривост (совјетских — *йрим. ауш.*) државних планова, мада није смело да се директно супротстави“.¹¹ Он до оваквог закључка долази на основу

бализации XVI — начало XXI века. Книга вторая, Вызов религиозного синкретизма: проблема экуменизма XX — начало XXI века, 32.

⁸ Мазырин и Кострюков, *Из истории взаимоотношений Русской и Константинопольской Церквей в XX веке*, 341–342.

⁹ О феномену бугарске шизме видети: Радомир В. Поповић, „Бугарска егзархија — историјско-канонски аспект“, у *Хришћанство у историји: Зборник студија из Црквене историје*, уредник Богољуб Шијаковић (Београд: Институт за теолошка истраживања, 2011), 273–303.

¹⁰ Детаљније о улози патријарха Алексија I у превазилажењу Бугарске шизме видети: А. Л. Казем-Бек, „Жизнеописание Святейшего Патриарха Московского и все Руси Алексия I“, *Богословские труды* 34 (1998): 149–150.

¹¹ Мазырин и Кострюков, *Из истории взаимоотношений Русской и Константинопольской Церквей в XX веке*, 342.

коментарâ исписаних од стране сарадника Москoвске Патријаршије на писму српског теолога др Радована Казимировића патријарху Алексију I од 20. октобра 1946. године,¹² у којем је Казимировић предлагао да се у Москви створи Свеправославни Синод. Поменуто писмо је, како Кострјуков наводи, прокоментарисано следећим речима: „глупост (глупость)“, „детинастост или, супротно, старачка оронулост (мальчишество или, наооборот, дряхлость старческая)“, заноси се папизмом (увлекается папизмом)“ и др.

Пола године пре Казимировићевог писма руском патријарху један од најистакнутијих руских јерараха, митрополит Николај Јарушевич, предочио је своја размишљања у погледу идеје сазивања Васељенског сабора у Москви, при чему је навео како разлоге за, тако и разлоге против одржавања поменутог Сабора по сваку цену.¹³ Дана 29. маја 1946. године, Савет министара Совјетског Савеза дао је пристанак да се у Москви организује „Васељенско предсаборско саветовање“, на којем би узели учешћа предстојатељи свих аутокефалних Цркава у циљу „разматрања питања разраде стратегије заједничке борбе против Ватикана, односа према такозваном екуменском покрету, сазива Васељенског Сабора и неких других“. Сама Московска Патријаршија је предложила да поменуто сабрање буде одржано почетком октобра 1947. године.¹⁴

У погледу планираног сабрања патријарх Алексије I се са својим предлозима писмено обратио Карпову 13. јануара 1947. године,¹⁵ а већ наредног дана дошло је до њиховог личног сусрета. Том приликом Алексије I је, према речима Карпова, предложио да у Москви, у периоду од 18. до 28. септембра 1947. године, буде одржано „Саветовање поглаварâ свих аутокефалних цркава, или бар њихових представника“, које би се бавило питањима односа Православне Цркве према: Римокатоличкој Цркви, Екуменском покрету, „питањима о којима треба расправљати на Васељенском сабору“, црквеном календару и Коптској

¹² Мазырин и Кострюков, *Из истории взаимоотношений Русской и Константинопольской Церквей в XX веке*, 342.

¹³ Государственный архив Российской Федерации (у даљем тексту: ГАРФ), Ф. 6991, Оп. 2, Д. 65, Л. 28–30.

¹⁴ О. Ю. Васильева, *Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг.* (Москва: Российская академия наук Институт российской истории, 2001), 164–165.

¹⁵ *Письма Патриарха Алексия I в Совет по Делах Русской Православной Церкви при Совете Народных Комиссаров — Совете Министров СССР, 1945–1953 гг.: 1 том*, ред. Н. А. Кривова (Москва: РОССПЭН, 2009), 223–225.

и Јерменској цркви „уколико буде обраћања са њихове стране“.¹⁶ Месеца дана касније Карпов је планирано сабрање декларисао као припрему за сазив Васељенског сабора, који је планиран да се одржи већ наредне 1948. године, и на којем је „требало да се реши питање при свајања Московској Патријаршији титуле Васељенска“.¹⁷

Нешто касније, 8. априла 1947. године, патријарх Алексије I је, шаљући васкршње честитке предстојатељима помесних православних Цркава уједно их позвао на „заједничко Саветовање Предстојатеља свих православних Цркава“, које је, како је руски патријарх навео, требало да се одржи у Москви „на јесен текуће године“ и позабави „питањима заједничким за целу Православну Цркву“. Конкретно руски патријарх је навео питање односа према инославнима и њиховој „антиправославној пропаганди“, затим питање односа према Руској заграничној Цркви („расколу у Руској Цркви“), као и питање односа према Екуменском покрету.¹⁸ Занимљиво је запажање да у овом позиву руски патријарх планирано „Саветовање“ нигде не назива предсаборским.¹⁹

На позив из Москве први је одговорио антиохијски патријарх Александар III и овај одговор био је потврдан.²⁰ Међутим, за разлику од Антиохијске Цркве чије везе са Русима су из познатих историјских разлога биле посебно снажне²¹, позив руског патријарха је наишао на отпор осталих древних патријаршија Истока, као и осталих аутокефалних грчких Цркава (Кипарске и Јеладске архиепископије). Одбијање да учествује на „Свеправославном Сабору“ који би био одржан у Москви, а не на неком месту „слободном од политичких уплитања и притисака“ александријски патријарх Христофор II је

¹⁶ ГАРФ, Ф. 6991, Оп. 2, Д. 65, Л. 5.

¹⁷ М. В. Шкаровский, *Константинопольская и Русская Церкви в период великих потрясений (1910-е — 1950-е гг.)* (Москва: Издательский дом „Познание“, 2019), 114–115.

¹⁸ ГАРФ, Ф. 6991, Оп. 2, Д. 65, Л. 5; О. Ю. Васильева et al., *Русская Православная Церковь, XX век* (Москва: Сретенский монастырь, 2008), 395–396.

¹⁹ Васильева et al., *Русская Православная Церковь, XX век*, 395.

²⁰ ГАРФ, Ф. 6991, Оп. 2, Д. 65, Л. 66–67.

²¹ Овде првенствено имамо у виду чињеницу да је царска Русија наступала као покровитељ хришћана под турском влашћу, те да је, захваљујући архимандриту Порфирију Успенском, половином XIX века у Антиохијској Цркви било отворено такозвано „арапско питање“ и отпочео процес постављања православног арапског становништва на одговорне јерархијске службе у Цркви, на које су раније били постављани искључиво Грци. Детаљније видети: М. И. Якушев, *Антиохијский и Иерусалимский патриархаты в политике Российской империи: 1830-е — начало века* (Москва: Индик, 2013), 159–230.

изразио својим писмом од 16. јуна 1947. године.²² Већ 3. јула уследио је и телеграм јерусалимског патријарха Тимотеја чији садржај је представљала само једна реченица: „Ми нисмо спремни за учешће у претпостављеном саветовању“.²³ Мјестобљуститељ архиепископског трона Кипарске Цркве, митрополит пафски Леонтије, у телеграму који је у Москву стигао 29. јуна писао је да „не прихвата позив на Свеpravославни сабор“, јер „пуномоћје за овако нешто има само Васељенска Патријаршија константинопољска као прва црква на нашем православном Истоку“.²⁴

У име саме Цариградске Патријаршије одговор руском патријарху упутио је, 30. јуна, мјестобљуститељ цариградског патријарашког трона, митрополит Принчевских острва Доротеј, који је, између осталог, писао: „Очекивало се да бисте се Ви по дугу и својој обавези обратили нашем Патријарашком Васељенском престолу те кроз њега, по поретку, затражили и добили његово веродостојно мишљење и мишљење осталих Светих Сестара Цркава у погледу потребе коју осећате за неодложним сазивањем Свеpravославног саветовања, и да нипошто не бисте приступили организацији таквог саветовања, узимајући на тај начин на себе иницијативу која припада само Најсветијем Патријарашком Васељенском Престолу, под чијом канонском зависношћу се током векова налазила Најсветија Сестра Руска Црква, која је од стране њега проглашена независном Црквом и удостојена патријарашким достојанством...“²⁵ Овде је уместо констатовати да је митрополит Доротеј управу Цариградском Патријаршијом преузео након смене патријарха Максима V, за којег се наводи да је његову лојалност плановима Москве Карпов настојао да обезбеди тако што је на рачун истог, у фебруару 1947. године, било уплаћено 50 хиљада америчких долара.²⁶ До смене поменутог патријарха дошло је у циљу спречавања утицаја совјетâ на Цариградску Патријаршију, премда је као прави разлог навођено његово нарушено здравље.²⁷ Са друге стране патријарх Максим V, за којег се у историографији повремено наводи да је био „лојалан“ Совјетском Савезу,²⁸ према писању зва-

²² ГАРФ, Ф. 6991, Оп. 2, Д. 65, Л. 63–65.

²³ ГАРФ, Ф. 6991, Оп. 2, Д. 65, Л. 59.

²⁴ ГАРФ, Ф. 6991, Оп. 2, Д. 65, Л. 57.

²⁵ ГАРФ, Ф. 6991, Оп. 2, Д. 65, Л. 108–109.

²⁶ Daniela Kalkandjieva, *The Russian Orthodox Church, 1917–1948: From Decline to Resurrection* (London and New York: Routledge, 2015), 321.

²⁷ Kalkandjieva, *The Russian Orthodox Church, 1917–1948: From Decline to Resurrection*, 321.

²⁸ Шкаровский, *Константинопольская и Русская Церкви в период великих потрясений (1910-е — 1950-е гг.)*, 117.

ничног гласила Руске заграничне Цркве, припремао је сабрање у Цариграду на којем би биле дезавуисане одлуке московског сабрања.²⁹ У истом часопису је наведена изјава патријарха Максима представницима штампе од 3. августа 1947. године, која је гласила: „Као што Вам је познато Москва нам је послала позив на „Свеправославни сабор“, али такав Сабор треба да се одржи на оном месту на којем ће његови учесници бити слободни од било каквих утицаја и притисака страних елемената, а таквим (местом — *йрим. ауш.*) у садашње време Москва не може бити. Осим тога она нема права да преузме на себе иницијативу сазива таквог Сабора у своје руке, јер је то прерогатива мене као Васељенског Патријарха.“³⁰

Одговор руског патријарха на писмо мјестобљуститеља цариградског патријарашког трона уследио је 11. августа. Алексије I је, одговарајући на критике митрополита Доротеја, у своме писму негирао било какве намере Москве да „наsrне на прерогативе Свјатјејшег Престола“ Цариградске Патријаршије, истичући да се Руска Црква у контексту актуалних дешавања руководила искључиво интересом решавања „актуалних (животрепещућих) црквених питања“. Руски патријарх је, притом, истакао да је Црква на челу које се налази за свој подухват имала „братску сагласност“ александријског, антиохијског и јерусалимског патријарха коју су поменути првојерарси изразили како на Сабору у Москви одржаном 1945. године, тако и током његове посете градовима у којима столују ови патријарси.³¹

Алексије I је нагласио да канони Православне Цркве нигде не указују на „искључиво право Цариградске Патријаршије“ на сазивање „саветовања“ свеправославног карактера, нити, пак, овакво право оспоравају осталим аутокефалним православним Црквама. Такође је истакао да канони нигде децидно не говоре ни о конкретном месту одржавања оваквих сабрања.³² Посебно је притом занимљиво да је, за разлику од предстојатеља грчких Цркава који су опасност од искушења потпадања под политички утицај спочитавали Московској Патријаршији, руски патријарх видео овакву опасност једино када су у питању духовни центри осталих православних Цркава. Он каже: „Јединим местом које гарантује слободу од било каквог туђег притиска јавља се наш (московски — *йрим. ауш.*) Патријарашки Престо, као онај који се налази у земљи где је законом загарантована слобода

²⁹ „О Всецерковном съезде в Москве“, *Церковная жизнь* 2 (1947): 44–45.

³⁰ „Константинополь“, *Церковная жизнь* 2 (1947): 45.

³¹ ГАРФ, Ф. 6991, Оп. 1, Д. 67, Л. 110–111.

³² ГАРФ, Ф. 6991, Оп. 1, Д. 67, Л. 111.

Цркве“.³³ Ма колико, међутим, биле оправдане примедбе Алексија I у погледу политичких притисака којима су у датом историјском тренутку биле подложне остале помесне православне Цркве, засигурно се не може сматрати оправданом и искреном његова изјава којом се овакви притисци негирају када је била у питању и сама Руска Црква под влашћу Стаљина.

За разлику од грчких Цркава, учешће на планираном московском сабрању су, изузев поменуте Антиохијске Патријаршије, потврдиле и Српска, Румунска, Бугарска, Грузијска и Албанска Црква,³⁴ премда су се и међу њима повремено могли чути гласови неповерења у погледу актуалног подухвата Руске Цркве.³⁵ У сваком случају без сагласности Грка, у погледу чијег позиционирања су важну улогу одиграли Ватикан и Сједињене Америчке Државе,³⁶ није било могуће постићи жељени резултат. У оваквим околностима Алексије I је још 15. августа, дакле пре него што ће упутити свој одговор у Цариград, написао писмо Карпову са предлогом да се „Саветовање“ пренесе на пролеће 1948. године.³⁷ Током истог месеца руски патријарх је обавестио предстојатеље аутокефалних Цркава о томе да се московско сабрање, у интересу „боље припреме“, помера највероватније за лето 1948. године.³⁸ Међутим, са православног Истока су и овога пута изостали жељени одговори.

³³ ГАРФ, Ф. 6991, Оп. 1, Д. 67, Л. 111.

³⁴ ГАРФ, Ф. 6991, Оп. 2, Д. 65, Л. 61–65, 68–69; Шкаровский, *Константинопольская и Русская Церкви в период великих потрясений (1910-е — 1950-е гг.)*, 118.

³⁵ У писму патријарху српском Гаврилу, од 27. јуна 1947. године, Свети Иринеј Ђирић, епископ бачки, доноси превод делова писма које је дан раније добио од бугарског теолога, протојереја Стефана Цанкова. У наведеном писму Цанков је, према преводу светог бачког владике, између осталог, писао: „Ви свакако знате (ја то знам поверљиво) да московски патријарх сазива претставнике православних Цркава на „Саветовање“ у Москву на јесен... Но много шта код мене изазива недоумицу (говорим поверљиво): како с формалне тачке гледишта (претходна питања) тако и у погледу програмних питања. Пре свега, како ће бити с гледишта иницијативе, мимо васељенског патријарха? Шта ће на то рећи Грци? Не јавља ли се теорија трећег Рима? А место „саветовања“? А време? А састав тела за саветовање? Па компетенција?...“ Архив Светог архијерејског синода Српске Православне Цркве (у даљем тексту: АСасСПЦ), Фонд: *Идео Конјрес Православних Цркава у Москви 1948. г.*

³⁶ Шкаровский, *Константинопольская и Русская Церкви в период великих потрясений (1910-е — 1950-е гг.)*, 117–118.

³⁷ *Письма Патриарха Алексия I в Совет по Делах Русской Православной Церкви при Совете Народных Комиссаров — Совете Министров СССР, 1945–1953 гг.: 1 том*, 279.

³⁸ ГАРФ, Ф. 6991, Оп. 2, Д. 65, Л. 73; *Письма Патриарха Алексия I в Совет по Делах Русской Православной Церкви при Совете Народных Комиссаров — Совете Министров СССР, 1945–1953 гг.: 1 том*, 279.

Александријски патријарх је своје московском сабрату поново замерио на томе што је овај по други пут заобишао Цариград. У писму поменутог патријарха од 9. октобра 1947. године, упућеном Алексију I, стајале су следеће речи: „Верујте да ми ништа мање од Вас осећамо потребу да се сазове такав Сабор и желимо га. Не одређујте уопште датум Сабора када будете говорили о њему и братски замолите Васељенског Патријарха да он сазове Сабор на Ваш предлог. Уколико он из било ког разлога одбије да сазове Сабор, а то одбијање се покаже као неправедно и некорисно за Цркву, тада ћемо сви ми помоћи да се исти сазове.“³⁹ Занимљиво је да је овога пута подршка изостала и из Антиохије.⁴⁰ У оваквим околностима, како наводи професор Михаил Шкаровский, „Московска Патријаршија и совјетско руководство су морали да се ограниче скромнијим задатком — одржавањем у Москви, у лето 1948. године, саветовања поглавара православних Цркава под згодним предлогом празновања 500-годишњице аутокефалије Руске Цркве“.⁴¹

Упркос свим препрекама и неизвесностима које су његову припрему пратиле до последњег момента⁴², у Москви је, у трајању од 8. до 18. јула 1948. године, ипак одржано *Савештовање поглавара и представника аутокефалних православних Цркава у вези са празновањем 500-годишњице аутокефалије Руске Православне Цркве*, које се у историографији једноставније назива *Свеправославно савештовање у Москви*. Од древних патријаршија своје делегације у Москву су послале Цариградска и Антиохијска Патријаршија, док је Александријска Патријаршија поверила Антиохији да је представља.⁴³ Јерусалимска Патријаршија је своје неучествовање образложила ратним стањем у Палестини.⁴⁴ Српска,

³⁹ Шкаровский, *Константинопольская и Русская Церкви в период великих потрясений (1910-е — 1950-е гг.)*, 119.

⁴⁰ Шкаровский, *Константинопольская и Русская Церкви в период великих потрясений (1910-е — 1950-е гг.)*, 119.

⁴¹ Шкаровский, *Константинопольская и Русская Церкви в период великих потрясений (1910-е — 1950-е гг.)* 120.

⁴² Шкаровский, *Константинопольская и Русская Церкви в период великих потрясений (1910-е — 1950-е гг.)*, 120–122.; Kalkandjieva, *The Russian Orthodox Church, 1917–1948: From Decline to Resurrection*, 326–329.

⁴³ *Деяния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8–18 июля 1948 года: том первый* (Москва, 1949), 5–7.

⁴⁴ „Приветствия полученные Патриархом Московским и всея Руси Алексием по поводу 500-летия юбилея автокефалии Русской Православной Церкви“, *Журнал Московской Патриархии* 8 (1948): 26.

Румунска, Бугарска и Грузијска Црква биле су представљене својим предстојатељима, док су Јеладска, Албанска и Пољска Црква посла-ле представнике.⁴⁵ Осим Јерусалима (Антиохију је, као што рекосмо, представљала Александријска Црква), у Москви није била представље-на ни Кипарска архиепископија.

У своме говору од 8. јула, који је одржао приликом отварања све-чаног дела московског сабрања, патријарх Алексије I је изложио спе-цифичне историјске околности у којима је Руској Цркви, посматрано из његовог угла, била практично наметнута аутокефалност, услед уни-онистичке политике византијских царева и цариградских патријара-ха након закључивања такозване Флорентинске уније.⁴⁶ Патријарх је том приликом оптужбе према којима Руска Црква „тежи да потчини братске Цркве своме утицају“ окарактерисао као измишљотине „не-пријатеља Православља и непријатеља руског народа“.⁴⁷ Алексије I је посебно изразио жаљење што на московском сабрању нису присутни предстојатељи древних патријаршија Истока.⁴⁸

После патријарха реч је узео Карпов⁴⁹ који је истакао да је иници-јатива за обележавањем петстогодишњице аутокефалије Руске Цркве потекла од саме ове Цркве, која је у том смислу наишла на подршку совјетске државе. Он је нагласио да су у Совјетском Савезу „односи Цркве и Државе потпуно нормални“, и то „захваљујући неуплитању Цркве у политичку делатност државе и, са друге стране неуплита-њу државе у унутарцрквену делатност“. Јасно је да је у овакву изја-ву главног совјетског чиновника за питања Руске Цркве присутнима

⁴⁵ *Дезния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8–18 июля 1948 года: том первый*, 5–7.

⁴⁶ „Речь Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, произнесенная в Московском Воскресенском храме в Сокольниках перед открытием торжественного собрания, посвященного юбилейным торжествам автокефалии Русской Православной Церкви 8 июля 1948 г.“, *Журнал Московской Патриархии* (специальный номер 1948): 8–9.

⁴⁷ „Речь Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, произнесенная в Московском Воскресенском храме в Сокольниках перед открытием торжественного собрания, посвященного юбилейным торжествам автокефалии Русской Православной Церкви 8 июля 1948 г.“, 10.

⁴⁸ „Речь Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, произнесенная в Московском Воскресенском храме в Сокольниках перед открытием торжественного собрания, посвященного юбилейным торжествам автокефалии Русской Православной Церкви 8 июля 1948 г.“, 9.

⁴⁹ А. Ш., „Празднование 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви“, *Журнал Московской Патриархии* (специальный номер 1948): 48.

било тешко да поверују, при чему сâм Карпов као да је у том смислу себе демантовао већ наредном изјавом, односно начином на који је прокоментарисао одсуство највиших црквених великодостојника грчких Цркава: „Истина, Поглавари неких древних грчких Цркава нису дошли на свечаност: једни услед ванредних дешавања у Палестини, из разлога који од њих не зависе, а други из побуда чудног, нецрквеног карактера“.⁵⁰ С обзиром да је употребио реч „поглавари“, а не „представници“ Цркава било је јасно да се алузија Карпова односила на цариградског и александријског патријарха, као и на кипарског и јеладског архиепископа. Ништа мање није занимљива ни следећа изјава Карпова која се надовезује на претходне, а која гласи: „У наше дане, када се свет поделио на два табора, можемо са пуном сигурношћу да кажемо да само у СССР-у и у земљама нове демократије, где држава не угрожава Цркву, она (Црква — *ἡ ρημ. αὐτῇ*.) може слободно да гради свој живот унутар земље и да има општење са Црквама других земаља.“⁵¹

Након совјетског чиновника реч су један за другим узели поглавари, односно представници помесних Цркава,⁵² при чему је први говорио представник Цариградске Патријаршије, митрополит тијатирски Герман. Он је у своме говору истакао да је руском народу „светлост хришћанске вере предала Велика Христова Константинопољска Црква“. Говорећи о многим „опасностима“ које су кроз историју са свих страна вребале да науде Руској Цркви, између осталих поменуо је „опасност од стране лажне браће која су тежила да Православну Руску Цркву покоре под скиптар папе Римског“, ⁵³ не помињући, притом, наведену „опасност“ ниједног тренутка у контексту Флорентинске уније, која је у Русији перципирана као издаја православља од стране Цариграда и управо као повод за црквену самосталност. У сваком случају оваква, макар и узгредна, критика папства била је несумњиво изговорена у контексту очекивања совјетског државног апарата, али и све-

⁵⁰ „Речь Председателя Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР Г. Г. Карпова, произнесенная в Сокольническом Воскресенском храме на торжественном юбилейном собрании 8 июля 1948 г.“, *Журнал Московской Патриархии* (специальный номер 1948): 11.

⁵¹ „Речь Председателя Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР Г. Г. Карпова, произнесенная в Сокольническом Воскресенском храме на торжественном юбилейном собрании 8 июля 1948 г.“, 12.

⁵² Ш., „Празднование 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви“, 48–52.

⁵³ „Речь Митрополита Фиатирского Германоса, произнесенная в Воскресенском храме в Сокольниках“, *Журнал Московской Патриархии* 8 (1948): 8.

општег настројења окупљених јерараха, при чему ни једно нити друго није могло бити непознато представнику Цариградске Патријаршије, који је свој говор завршио честиткама поводом „500 година независног религиозног и црквеног живота Руске Цркве“.

На свечаном делу московског сабрања којем је био посвећен први дан његовог одржавања био је прочитан само реферат Николаја Муравјова, доцента Московске духовне академије, посвећен, као што се и могло очекивати, јубилеју који је послужио као званичан повод одржавања поменутог сабрања.⁵⁴ Након тога је патријарх Алексије I у име сабраних упутио поздравни телеграм Сталину,⁵⁵ после чега је затворио први дан сабрања.⁵⁶

Дана 9. јула отпочео је радни део московског сабрања. Пре него што су седнице почеле представник цариградског патријарха је, према извештају епископа браничевског Венијамина, који је био присутан на лицу места, изјавио да „нема овлашћења од своје Патријаршије да присуствује седницама саветовања и напустио је седницу“.⁵⁷ Овако је поступио и представник Јеладске Цркве.⁵⁸ Сам митрополит Герман је, међутим, и даље остао у Москви, а на ручку који је Савет за питања Руске Православне Цркве уприличио 15. јула у част учесника московског сабрања, он је Карпова оценио као личност која Цркви указује „непроцењиву подршку“ и доприноси „учвршћивању и цветању православља у Совјетском Савезу“.⁵⁹ Са друге стране Карпов који није присуствовао радном делу московског сабрања⁶⁰ будно је пратио рад истог, али и делатност митрополита Германа у Москви. У својим извештајима Карпов је истицао да је митрополит Герман „познати енглески шпијун“, који покушава да „обради поједине поглаваре Цркава“ и преко њих

⁵⁴ Деяния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8–18 июля 1948 года: том первый, 42–83.

⁵⁵ „Телеграмма Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, посланная Председателю Совета Министров СССР Генералиссимусу Иосифу Виссарионовичу СТАЛИНУ в день торжественного открытия церковного празднования 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви 8 июля 1948 г.“, *Журнал Московской Патриархии* (специальный номер 1948): 13.

⁵⁶ Ш, „Празднование 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви“, 52–53.

⁵⁷ АСасСПЦ, Фонд: *I гео Конірес Православних Цркава у Москви 1948. і.*

⁵⁸ Kalkandjieva, *The Russian Orthodox Church, 1917–1948: From Decline to Resurrection*, 332.

⁵⁹ Шкаровский, *Константинопольская и Русская Церкви в период великих потрясений (1910-е — 1950-е гг.)*, 123.

⁶⁰ Ш, „Празднование 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви“, 48.

опструише рад московског сабрања, поготово по питању одлуке која је требала да се тиче односа Православља према Екуменском покрету. Карпов такође наводи да је митрополит Герман за предстојатеља своје Цркве, патријарха Максима V, казао да овај „одавно болује од шизофреније и у што скорије време треба да оде у пензију“.⁶¹

Резултат радног дела московског саветовања, који је трајао више дана, биле су четири одлуке које су се тикале односа Православне Цркве према: Ватикану,⁶² англиканској јерархији,⁶³ календарском питању⁶⁴ и Екуменском покрету.⁶⁵

У првој међу наведеним одлукама су након позивања на 1. канон Трулског и 1. канон Седмог Васељенског сабора, којима се „забрањује увођење догматских новотарија“, биле написане следеће речи: „И стога не ми, него благочестива уста Отаца Васељенских сабора сада изговарају осуду римског папства за све нове римске догмате, који су чисто људска измишљотина, који немају основа ни у Светом Писму ни у Светом Предању, нити у светоотачкој књижевности и црквеној историји“.⁶⁶ Под „новим догматима“ се првенствено имало у виду „учење о старешинству папе у Цркви и његовој непогрешивости“.⁶⁷ Критикујући папизам оци окупљени на Саветовању су са догматске прешли на политичку раван, при чему се у позадини критике упућене на рачун Римокатоличке Цркве јасно назирао утицај политичких фактора на саме ауторе текста одлуке. Тако су, поред оправданог за-

⁶¹ Шкаровский, *Константинопольская и Русская Церкви в период великих потрясений (1910-е — 1950-е гг.)*, 122–123.

⁶² *Деяния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8–18 июля 1948 года: том второй* (Москва, 1949), 426–430.

⁶³ *Деяния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8–18 июля 1948 года: том второй*, 430–432.

⁶⁴ *Деяния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8–18 июля 1948 года: том второй*, 432–434.

⁶⁵ *Деяния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8–18 июля 1948 года: том второй*, 434–436.

⁶⁶ *Деяния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8–18 июля 1948 года: том второй*, 427.

⁶⁷ *Деяния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8–18 июля 1948 года: том второй*, 428.

мерања Римокатоличкој Цркви на насилном превођењу православних на унију, на рачун исте биле упућене, између осталих, и следеће тешке речи: „За римске епископе, те краљеве светске државе („patrimonium Sancti Petri“) политика је увек била „suprema lex“. Они су увек били на страни моћника „овога света“ и ишли су против слабих и експлоатисаних. Тако је и данас делатност Ватикана усмерена против интереса радника. Ватикан је центар „међународног фашизма“.⁶⁸ Занимљиво је да се међу подносиоцима реферата на основу којих је донета прва међу наведеним одлукама нашао и протојереј др Гаврило Костељник, бивши гркокатолички свештеник и „иницијатор раскидања Брестске уније“,⁶⁹ која је ликвидирана непосредно по завршетку Другог светског рата.

У погледу питања признавања англиканске јерархије у одлуци Саветовања је истакнуто да Православна Црква већ на основу чињенице да „не признаје исправност англиканског учења о светим тајнама уопштено, и о светој тајни свештенства нарочито“, не може говорити ни о признавању англиканских хиротонија од стране православних.⁷⁰ У том смислу могућност наведеног признавања била је условљена јединством вере између православних и англиканаца.

У одлуци која се тичала календарског питања саопштавало се да „Саветовање сматра за обавезно за читав православни свет да празник Свете Пасхе прославља по старом (Јулијанском) календару, у складу са Александријском Пасхалијом“, док је у погледу непокретних празника било исказано мишљење да „до утврђивања најсавршенијег календара Аутокефалне Цркве могу да се користе постојећим календаром у тој Цркви“.⁷¹ На овакво компромисно решење несумњиво је утицала чињеница да су на московском сабрању узеле учешћа како Цркве које су задржале јулијански, тако и оне које су прешле на нови календар.

У последњој међу наведеним одлукама која се тичала односа Православне Цркве према екуменизму било је истакнуто да је протек-

⁶⁸ Дејния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8–18 июля 1948 года: том второй, 428–429.

⁶⁹ Ш., „Празднование 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви“, 53–54.

⁷⁰ Дејния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8–18 июля 1948 года: том второй, 431.

⁷¹ Дејния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8–18 июля 1948 года: том второй, 433.

стантизам за православне „већа саблазан“ и од папства.⁷² Наводећи да је циљ Екуменског покрета стварање некакве, за Православље неприхватљиве, „Екуменске цркве“, а након образлагања оваквог става, наведена одлука је завршена речима: „Саопштити „Светском Савету Црква“, као одговор на добијени позив за учешће у Амстердамској Скупштини у својству њених чланова, да су све православне помесне Цркве, учеснице овог Саветовања, принуђене да откажу учешће у Екуменском покрету у његовом савременом виду.“⁷³

Треба истаћи да је након потписивања горенаведених одлука српски патријарх Гаврило Дожић предложио да „Руска Православна Црква заједно са Васељенском Цариградском Патријаршијом узме на себе иницијативу постизања заједничке одлуке свих Православних Аутокефалних Цркава“, што за свој циљ има да „Све Православне Аутокефалне Цркве: 1) своје потребне реформе спроводе у заједничкој братској слози истовремено и у једнаком обиму; 2) у односу према свим инославним хришћанским Црквама наступају као једна целина по свим питањима вероучења и сарадње; 3) припреме ново издање Православне Хришћанске омологије (исповедања вере)“.⁷⁴

Након говора српског патријарха руски патријарх је московско сабрање окарактерисао као „израз гласа целе Православне Цркве“, и рекао да је исто „дужно да покаже читавом црквеном свету да је Руска Црква, сазивајући ово Саветовање, имала само један циљ — да уједини Православне Цркве у јединствен духовни савез“.⁷⁵ Не одговарајући, притом, на питање на који начин су јерарси сабрани у Москви, без учешћа предстојатеља или барем представника свих Аутокефалних Цркава, изразили глас васцелог православља, Алексије I је поводом њиховог неучешћа изразио „дубоко жаљење“.⁷⁶ Руски патријарх је та-

⁷² Дејния Советания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8–18 июля 1948 года: том второй, 434.

⁷³ Дејния Советания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8–18 июля 1948 года: том второй, 436.

⁷⁴ Дејния Советания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8–18 июля 1948 года: том второй, 449.

⁷⁵ Дејния Советания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8–18 июля 1948 года: том второй, 453.

⁷⁶ Дејния Советания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви

кође изразио наду да московско Саветовање „није последње сабрање једноверних православних Цркава“, те да је оно „само почетак заједничких сабрања православних Цркава ради заједничког решавања општецрквених питања која постепено сазревају“.⁷⁷ Након Алексија I, румунски патријарх Јустинијан је затражио да се „искрено жаљење“ руског патријарха поводом одсуства представника двеју Цркава (Константинопољске и Грчке) заведе у протоколе.⁷⁸ Патријарх Јустинијан је овакав захтев образложио потребом да „објективна будућа историја установи одговорност“ поменутих представника Цариградске Патријаршије и Јеладске архиепископије по питању „заједничког интереса наше Православне Васељенске Цркве“.⁷⁹ Непосредно након што је молба румунског патријарха била испуњена и само Свеправославно саветовање у Москви је завршило са својим радом.

* * *

На основу увида у архивске материјале могуће је закључити да је совјетско руководство било задовољно резултатима Свеправославног саветовања у Москви, те да је имало у плану припрему нових сабрања оваквог формата.⁸⁰ Међутим, како примећује Шкаровски: „Већ у другој половини 1948. године дошло је до наглог пада интересовања руководства СССР-а за спољнополитичке акције Руске Цркве. „Средоземноморски“ планови Ј. В. Стаљина у Грчкој, Турској и Израелу доживели су крах, те према томе, источни православни јерарси више нису били толико потребни“.⁸¹ Сама Руска Црква убрзо је била поно-

8–18 июля 1948 года: том второй, 453.

⁷⁷ Деяния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8–18 июля 1948 года: том второй, 454.

⁷⁸ Деяния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8–18 июля 1948 года: том второй, 454.

⁷⁹ Деяния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8–18 июля 1948 года: том второй, 454.

⁸⁰ Шкаровский, Константинопольская и Русская Церкви в период великих потрясений (1910-е — 1950-е гг.), 124.

⁸¹ Шкаровский, Константинопольская и Русская Церкви в период великих потрясений (1910-е — 1950-е гг.), 124–125.

во подвргнута све израженијим притисцима совјетске државе, која је сасвим недавно настојала да се целом православном свету представи као она у оквирима које Православље ужива пуну слободу. За време патријарашке службе Алексија I односи међу аутокефалним православним Црквама су добили нови, институционални оквир у формату такозваних Родоских конференција (1961, 1963. и 1964. г.), које је иницирао цариградски патријарх Атинагора и које су за свој циљ имале припрему једног Сабора Православне Цркве чије би одлуке имале општеобавезујући ауторитет за све православне, као и формату Четврте Свеправославне конференције одржане у Женеви 1968. године, којом је отпочео такозвани Женевски период припреме Свеправославног сабора.⁸² Руску Цркву је не поменути конференцијама представљао знаменити митрополит Никодим Ротов, духовни отац актуалног руског патријарха, при чему односи између Цариграда и Москве и даље нису били лишени напетости, што, нажалост представља константу у односима двеју Цркава све до данас. Као најилустративнији пример наведеном могу да послуже неучествовање Руске Цркве на Критском сабору и црквена криза у Украјини која је уследила недуго након поменутог Сабора, а која је додатно продубљена трагичним дешавањима у овој земљи којима смо и сами сведоци.

* * *

Библиографија

Извори:

Необјављена архивска грађа:

Архив Светог архијерејског синода Српске Православне Цркве (АСасСПЦ).

Фонд: *I део Конјрес Православних Цркава у Москви 1948. г.*

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Фонд 6991 — *Совет по делам религий при Совете Министров СССР.*

⁸² Протојереј мр Гајо Гајић, „Ватопедско Свеправославно Сабрање 1930. и Велики Сабор 2016“, у *Свејправославни сабор: бојословски дојринос Срјске Православне Цркве*, уредник и преводилац Гајо Гајић (Београд: Светигора, 2016), 175–176.

Објављени извори:

- Власть и церковь в Восточной Европе, 1944–1953 гг. Документы российских архивов в 2 т. Т. 1. 1944–1948*, ред. коллегия: Т. В. Волокитина et al., 104–107. М: РОССПЭН, 2009.
- Деяния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8–18 июля 1948 года: том первый*, 5–83. Москва, 1949.
- Деяния Совещания глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500летия автокефалии Русской Православной Церкви 8–18 июля 1948 года: том второй*, 426–454. Москва, 1949.
- „Константинополь“. *Церковная жизнь* 2 (1947): 45.
- „О Всецерковном съезде в Москве“. *Церковная жизнь* 2 (1947): 44–45.
- „О путешествии Святейшего Патриарха Алексия на Ближний Восток“. *Журнал Московской Патриархии* 7 (1945): 9–10.
- Письма Патриарха Алексия I в Совет по Делах Русской Православной Церкви при Совете Народных Комиссаров — Совете Министров СССР, 1945–1953 гг.: 1 том*, ред. Н. А. Кривова, 223–279. Москва: РОССПЭН, 2009.
- „Приветствия полученные Патриархом Московским и всея Руси Алексием по поводу 500-летия юбилея автокефалии Русской Православной Церкви“. *Журнал Московской Патриархии* 8 (1948): 23–28.
- „Речь Митрополита Фиатирского Германоса, произнесенная в Воскресенском храме в Сокольниках“. *Журнал Московской Патриархии* 8 (1948): 8–9.
- „Речь Председателя Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР Г. Г. Карпова, произнесенная в Сокольническом Воскресенском храме на торжественном юбилейном собрании 8 июля 1948 г.“ *Журнал Московской Патриархии* (специальный номер 1948): 11–12.
- „Речь Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, произнесенная в Московском Воскресенском храме в Сокольниках перед открытием торжественного собрания, посвященного юбилейным торжествам автокефалии Русской Православной Церкви 8 июля 1948 г.“ *Журнал Московской Патриархии* (специальный номер 1948), 7–10.
- „Телеграмма Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, посланная Председателю Совета Министров СССР Генералиссимусу Иосифу Виссарионовичу СТАЛИНУ в день торжественного открытия церковного празднования 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви 8 июля 1948 г.“ *Журнал Московской Патриархии* (специальный номер 1948), 13.
- Ш, А., „Празднование 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви“. *Журнал Московской Патриархии* (специальный номер 1948), 43–68.

Литература:

- Васильева, О. Ю. et al. *Русская Православная Церковь, XX век*. Москва: Сретенский монастырь, 2008.
- Васильева, О. Ю. *Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг.* Москва: Российская академия наук Институт российской истории, 2001.
- Гајић, протојереј мр Гајо. „Ватопедско Свеправославно Сабрање 1930. и Велики Сабор 2016“. У *Свејправославни сабор: бојословски дојринос Српске Православне Цркве*, уредник и преводилац Гајо Гајић, 163–177. Београд: Светигора, 2016.
- Казем-Бек, А. Л. „Жизнеописание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I“. *Богословские труды* 34 (1998): 149–150.
- Kalkandjieva, Daniela. *The Russian Orthodox Church, 1917–1948: From Decline to Resurrection*. London and New York: Routledge, 2015.
- Мазырин, священник А., и А. А. Кострюков. *Из истории взаимоотношений Русской и Константинопольской Церквей в XX веке*. Москва: Издательство ПСТГУ, 2017.
- Поповић, Радомир В. „Бугарска егзархија — историјско-канонски аспект“. У *Хришћанство у историји: Зборник студија из Црквене историје*, уредник Богољуб Шијаковић, 273–303. Београд: Институт за теолошка истраживања, 2011.
- Симонов, В. В. *Общая история Церкви, Том II. От Реформации к веку секулярной глобализации XVI — начало XXI века. Книга вторая, Вызов религиозного синкретизма: проблема экуменизма XX — начало XXI века*. Москва: Наука, 2017.
- Шкаровский, М. В. *Константинопольская и Русская Церкви в период великих потрясений (1910-е — 1950-е гг.)*. Москва: Издательский дом „Познание“, 2019.
- Якушев, М. И. *Антиохийский и Иерусалимский патриархаты в политике Российской империи: 1830-е — начало века*. Москва: Индрик, 2013.

Примљено: 10. 5. 2023.
Исправљено: 23. 5. 2023.
Одобрено: 23. 5. 2023.

THE MOSCOW PAN-ORTHODOX CONFERENCE (1948) FROM THE PERSPECTIVE OF THE RUSSIAN PERIODICALS AND A SELECTION OF ARCHIVE MATERIALS

Bojan Grujić

Faculty of Orthodox Theology at the University of Belgrade

Summary: *This paper is dedicated to the research of the preparations for and the work of the Pan-Orthodox Conference held in Moscow in 1948. As it took place in the initial years of the so-called “Cold War,” and was significantly influenced by the political context of the time, the Conference did not attain the intended Pan-Orthodox importance, although it aimed at the Pan-Orthodox authority, which is seen in its name. The aim of this paper is to expose the history of preparation and holding of the said Conference from the Russian point of view. The research is based on the relevant Russian periodicals, as well as a number of published and unpublished Russian and Serbian archive materials.*

Key words: *Moscow Pan-Orthodox Conference, relations between Orthodox Churches, “Cold War,” Russian Patriarch Alexii I, Georgii Karpov.*

УДК / UDC: 271.2-788-1/-9(495.631)(082)(049.32)
94(495.631)(082)(049.32)
271.2-523.6(495.631)(082)(049.32)

Теолошки погледи / Theological Views
Година / Volume LVI
Број / Issue 1/2023,
стр. / pp. 153–159.

Encounters on the Holy Mountain. Stories from Mount Athos

Edited by Peter Howorth & Christopher Thomas. Foreword by
HRH The Prince of Wales. Photographs by Roland Baetens

Turnhout: Brepols, 2020.

304 стр. ; 30 cm

ISBN: 978–2–503–58911–4

У издању Удружења „Пријатељи Свете Горе“ штампана је монографија *Светојорски сусрети. Приче са Свете Горе (Encounters on the Holy Mountain. Stories from Mount Athos)*, за коју је предговор написао тадашњи принц од Велса — а садашњи енглески краљ — Чарлс III. По њему Света Гора првенствено пружа холистичку, срдачнију и мање насилну животну перспективу (стр. 9). Такође, према краљу Чарлсу приче које налазимо у овој књизи имају за циљ да рефлектују радост по којој су животи аутора ове студије били измењени набоље приликом дружења са монасима Свете Горе — како би могли увидети другачију сакралну димензију света који их окружује. Књига

је подељена на четири дела: „У предворју Свете Горе“ (стр. 13–53), „Светојорски сусрети“ (стр. 54–195), „Пројекат Светојорским стазама“ (стр. 196–241), „Светојорске теме“ (стр. 244–295), а на крају књиге се међу опремом налази и „Светојорски појмовник“ (стр. 302–303).

Питер Ховорт и Крис Томас у свом уводу наводе како је ходочашће приступ животу који је заснован у садашњости и на отвореном путу представља ход ка преображају. Ходочашће започиње са неколико постепених, свакидашњих корака и понекад постаје значајно путовање које интегрише тело и душу. Ходочашће тренира очи душе да види мо Бога свакодневно као и у на-

шој околини. Када се упутимо на сопствено ходочашће открићемо себе и божанско присуство на потпуно нови начин. Други значајан сегмент јесте активирање наших природних способности и могућности: модерне технологије су ставиле у други план човекове изванредне могућности вида, слуха и навигације. Овом приликом свакако треба навести и људску комуникацију која путем текстуалних порука и електронске поште не може заменити живу и људску комуникацију која се активира посредством сусрета са живим људима, али и благодарећи активирању наведених људских потенцијала у сусрету са природом на Светој Гори. Због тога се ова књига и бави разноврсним темама попут вере, пејзажима, архитектуром, иконографијом, екологијом, хуманошћу, ходочашћем, храном, медицином (стр. 10–11). Но пошто је једна од битних ставки ове књиге и својеврсна духовна обнова Свете Горе, која се посебно пројављује у повећању броја монаха, практиковању исихазма и обнови евхаристијског живота, битан акценат и јесте дат у вези са важношћу духовности не само за религиозност, већ и за целосни напредак појединца. Ово је, заправо, нешто што је Аверинцев окарактерисао као чињеницу да појединца данас највише интересује мистика, те да приближавање опитног и мистичног искуства

просечном човеку може довести до значајног интересовања за врхунске домете хришћанства, а самим тим и до продубљивања религиозног живота, што свакако води ка духовној обнови као што је био случај на Светој Гори током 1970–тих.

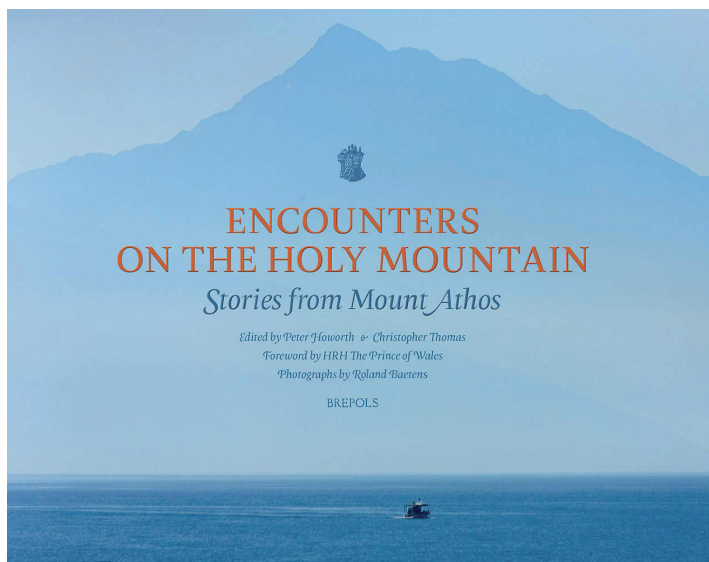
Први део књиге, „У предворју Свете Горе“ (стр. 14–53), посвећен је сажетом излагању важних детаља из историје Свете Горе (стр. 14–15) да би потом простор био посвећен репортажама о упознавању са Светом Гором, и то махом од стране посетилаца који су били инославни. Ове репортаже илуструју њихов први сусрет са Светом Гором из којих провејава додир трансцендентног. Први чланак је текст о манастиру Симонопетра који потписује Роберт Бајрон а који је извод из књиге *Зборишће (The Station)* из 1927. године, о посети Светој Гори од стране тројице пријатеља: Роберта Барона, Дејвид Телбота Рајса и Марка Огилвијеа Гранта. На присутне посетиоце је немерљив утицај оставио сам архитектонски склоп манастира Симонопетра, понајпре тераса самог манастира која пружа поглед на литицу који пореде са замком Реинланд у Немачкој чије камене површине омогућавају да те грађевине опстану (стр. 18). Наредни чланак Сендија Томаса из 1944. године говори о његовом бегу из затворске болнице у Солуну за Свету Гору и неговању од

стране светогорских монаха до коначног бега ка Турској. Код Томаса налазимо описе монаха житеља манастира Светог Пантелејмона, монашких села, нарочито код Кавсокаливије и скита Светог Јована Претече, чиме аутор прави јасну разлику између монаха у општежићу и отшелника. Акценат у овом чланку јесте на гостољубивости и нези

које је нашао код светогорских монаха (стр. 25–27). Но ипак, у краткој белешци о овом Томасовом искуству који потписује Питер Хауворт, топлосрдачни сентимент монаха према савезничким снагама, а посебно про-британски став је имао трагичне последице по поједине монахе! (стр. 33). Питер Мекинтајер је, као ратни репортер, боравио на Светој Гори 1944. године и био очаран радосним гостопримством монаха манастира Светог Павла, потом богатом библиотеком рукописа манастира Велике Лавре, док је можда понајбољи чланак у овом првом делу *Дневник* Цона Варака из 1953, а који дочарава атмосферу Протата и Панселинових фрески, опела монаху у манастиру Дионисијату и теолошке расправе између аутора англиканца и гостоприм-

ца о. Гаврила у једној атмосфери разумевања. Следи детаљни опис Страдалне седмице у самом манастиру као и радосне Пасхалне Литургије (стр. 37–39). Мајкл Брус је свој чланак из 1972. године посветио тематици опадања броја монаха 1960–тих али и својеврсном пророштву оца Фотија из келије Продрому код Кареје из 1959. године — о наступајућој обнови монаштва (стр. 42). Сличан је приступ и Робина Прајса који описује тешко стање, али и почетак обнове у манастиру Григоријату као и у скиту Светог Јована Претече (стр. 51). Сидни Лох се осврће на атмосферу главног града Свете Горе — Кареје (стр. 44–47).

Други део књиге посвећен је управо обнови светогорског монаштва које од 1972. доживљава прогрес и броји преко 2500 мо-



наха, с тим да се број константно увећава. Други део започиње са кратким житијем Св. Јована Исихасте који је као истакнути духовник увелико допринео обнови монаштва на Светој Гори. За разлику од претходног дела који је више посвећен првој импресији посетилаца која је усмерена најпре ка монашком гостопримству, архитектури или пак природи, овај део се више усредсређује на светогорску духовност. Тако Џон Макормак у свом чланку говори о монашкој обнови на Светој Гори, првенствено у манастиру Дохијару, то јест обнови коју је започео игуман Георгије. Макормак подвлачи да је обнова уследила онда када су стари монаси допустили, вољно или посредством едикта Свештене епископије, да заживи ново братство које бива предвођено динамичним или харизматичним појединцем (стр. 58). Понеки стари монаси, попут игумана келије Светог Георгија у Колицу о. Дионисија, прижељкивали би младо братство дуги низ година, тачније од 1926. године, да би се оно појавило тек 1970-тих (стр. 61). Неки би опет попут америчких монаха у скиту Светога пророка Илије, који су водили порекло од „Белих“ Руса, задржали и пролонгирани не само смештај већ и атмосферу која је постојала пре Октобарске револуције (стр. 60). Трагање за молитвеном духовношћу посебно

одише у инспиративном чланку Скота Каирнса који носи назив „Ходочашће ка молитви“ и прати сазревање на пољу духовности и мудрости (стр. 66). Његово духовно трагање су означила следећа дела: Дантеова *Божанствена комедија*, Банијанов *Найпредак ходочасника* и *Казивање једног бојотражишља* анонимног руског аутора. Каирнс закључује да географско-физичко подручје није велико, док се у духовном погледу исто не може означити (стр. 68). У свом кратком опису он указује на чињеницу да се монашки поредак усредсређује на молитву као и да је киновијски тип монаштва сада преовлађујући, док је то некада услед отоманског ропства био идиоритмијски, те да у мањим монашким заједницама попут скитова опстаје идиоритмија — због напредније аскезе. Након кратког описа духовног живота, Каирнс закључује да је дошао у потрази за духовним оцем који ће му помоћи око молитвеног живота (стр. 69).

Отац Ричард Едвардс у свом кратком, али ефектном чланку описује сусрет са светогорским монашвом као упознавање са изворним обликом монаштва за које је мислио да постоји само у историји, али не и данас. Према његовом мишљењу, монашка атмосфера Свете Горе уводи нас у креативну заједницу у којој се љубав развија и где бива омогућен простор за тиховање и ре-

флексију. Вероватно због овога, као и због речи игумана манастира Ватопеда — архимандрита Јефрема — да „нико не долази у Свету Гору случајно; јер било какав разлог којим неко оправдава долазак није од Бога“ — он свој чланак насловљава као „Божији разлог за долазак на Свету Гору“ (стр. 70). Николас Шекспир приповеда како је повод његовог поклоничког путовања на Свету Гору био налазак гвозденог крста поред арсане манастира Пантократора, који је инспирисао духовну промену код његовог пријатеља Бруса Четвина и његов прелазак у православље пред његову смрт. Управо је редакција Четвинових писама пролонгирала Шекспирово ходочашће ка Светој Гори. Међутим, посета Светој Гори и разговор са монасима у манастирима Ватопед и Ставреникита продубили су веру код Николаса Шекспира (стр. 75). Нил Аверит пише да монахова вера није укорееена у превазилажењу тешкоћа већ у непрестаном заједничарењу са нечим већим. Сваки монашки акт има религиозни значај и учињен је зарад веће славе Божије. Почев од устајања за јутарњу службу у 3:30 часова и молитвеног стајања које траје око четири сата, преко различитих послушања која имају за циљ да продубе веру и дају нам другачији приступ Богу — уместо са удаљеним, трансцендентним и неприступним Богом

у овом случају имамо сусрет са личносним и блиским Богом. Бесконечно је доступан уколико се лично упутимо ка Њему. Према Авериту, ово је нарочито имало одјека у међуљудским односима, како је подвучено у речима Господњим: „Љубите непријатеље своје“ и „иштите блага на небесима“, што представља коректив у нашем материјалистичком свету и поправља међуљудске односе. Вера у овом смислу омогућава да у другачијем светлу сагледамо послове и практичне обавезе свакидашњег живота не стављајући себе у први план (стр. 81–82). Можда је од ове боља дефиниција Барта Јансенса о узроцима личне трансформације након Свете Горе. У први мах то је социјална димензија коју пружа сусрет са људима, природом и самим начином живота који нас уводи у већу димензију сагледавања природе и човечанства, док молитва не само да представља дијалог између човека и Бога већ и доприноси целом свету (стр. 174). Понеки аутори попут енглеског поклоника Бена Мартина би упоредили Свету Гору са Лондонским мостом, то јест колико би гостопримство, човечност и духовна клима утицала на њих с обзиром да је Мартин имао ту част да угости перуанског монаха управо случајно и да му покаже пут до банке (стр. 94). Роберт Елисон је указао колико је времена, анга-

жовања и стрпљења требало да га монаси манастира Филотеја прихвате за себи равног (стр. 104–107). Грајам Спик је писао о планинарењу са тројицом Срба ка највишем врху Атоса (стр. 126–129). Главни чланак је ипак, потписао сада упокојени Митрополит Калист Вер који је покушао да пружи одговор на питање о духовном значају Свете Горе за васколико православље. У први мах Атос је синоним за свете људе, потом за свештене предмете: цркве, путире, иконе, мошти, крстове, илуминирана јеванђеља, и тако даље. То се особито осећа не само кроз примере светих аскета, који су целокупни свој живот посветили непрекидном труду и подвигу, већ и у светлу доживљаја духовне лепоте многих дела свештене уметности, при чему смо подстакнути да величамо материјално окружење у коме се ове особе и предмети налазе, а чији одјек по Митрополиту Калисту Веру налазимо у речи оца Никона отшелника са Каруље који каже: „Овде сваки камен одише молитвом“ (стр. 146). Ту је такође присутна и природна лепота, коју по Митрополитовим речима треба осетити пешачењем. Оно што је Митрополит доживео приликом сведочења обнови монаштва јесте својеврсна евхаристијска обнова, посебно видљива у посвећенијим службама и честом причешћивању, те у постојању универзитетски

образованих монаха. Он чланак закључује речима да би требало следити пример монашке борбе са нечастивим силама овог света путем молитве, подвижничке преданости и личног освећења посредством непрекидне молитве срца (стр. 153). Један чланак је посвећен разговору и виђењу са светим подвижником — прилог Дерека Лоста, а који је говорио о свом сусрету са Светим Пајсијем Светогорцем (стр. 164–169). Два су чланка посвећена дневничком опису обиласка неколико светогорских манастира: Цонатана Дјуна (стр. 170–173) и Колина Ворлова (стр. 176–181).

Трећи део књиге насловљен је као „Пројекат *Светогорским стазима*“ (стр. 196–241). Први чланак ове целине фокусиран је на Пројекат *Светогорским стазима*, који је први пут реализован 2001. године у сарадњи са Британском фондацијом волонтера за конзервацију, а под покровитељством тадашњег принца Чарлса, имајући за циљ обнову светогорских путева, што су најпре поздравили манастири Ватопед, Кутлумуш и Пантократор, да би се потом у исти укључили и остали светогорски манастири. Чланак доноси детаљне информације до 2018. године, а потписују га Џон Арнел и Тревор Карноу, док се остали прилози махом баве описом природних пространа и атмосфером у појединим манастирима.

Четврти део књиге, под насловом „Светогорске теме“ (стр. 244–295), тежи да прикаже различите теме и појединости везане за Свету Гору. Почевши од хране (стр. 244–247) кроз прилог који потписује Лесли Кари, преко можда понајбољег о атонској иконографији (стр. 248–262) који потписује Питер Брајан Дезмонд. Овај аутор најпре се осврће на допринос Фотија Кондоглуа, а потом говори о важности осликавања Богородице као заштитнице Свете Горе — какво налазимо у келији Буразера. Такође, овај аутор говори о особеностима Критске школе — какве срећемо у манастиру Ставроникита, као и о руском барокном стилу — какав налазимо у Скиту Светог пророка Илије. Требало би, међутим, поменути и наредне чланке: „Историјска екологија Свете Горе“ од Оливера Рахама, који премда је англиканац високо поштује позитивну теологију стварања и Христовог искупљења. Он сматра да сегмент којим човечанство повезује Бога и материјални свет јесте управо онај који монаштво развија практично на тај начин што омогућава да се вегетација развија махом ван домета људских активности, будући да нема животиња попут јаради и оваца које су девастирале медитеранску област, чиме је омогућен развој јединственог ботаничког раја (стр. 264). Потом следе чланци о флори и лекови-

том биљу Филипа Освалда (стр. 270–283); „Две саге Синдесмоса“ Димитрија Кономоса (стр. 284–285); „Мапа“ Питера Хауворта (стр. 286–287); чланак о монашким лековима Питера Хаворта (стр. 289–291), сажета белешка о манастирима Свете Горе (стр. 292–293) и чланак о Дијамонитириону Тревора Карноуа и Криса Томаса (стр. 294–295).

Књига је богато опремљена фотографијама, при чему треба истаћи да су особито квалитетно уклопљене фотографије уз чланке о флори, иконографији, личним исповестима и доживљају аутора у првом и другом делу књиге, као и уз чланке са описима монашке обнове Свете Горе у седамдесетим и осамдесетим годинама XX века. Оно што овој књизи такође пружа нарочиту драж јесте то што у њој срећемо приличан број англиканаца који сведоче о сусрету са православном духовношћу, а која је инспиративно деловала на њих и учинила да православље поистовете са раном Црквом.

Славиша Костић
(slavisath@gmail.com)

Гимназија „Пајријарх Павле“,
Београд

□

Eugenia Scarvelis Constantinou, *Thinking Orthodox: Understanding and Acquiring the Orthodox Christian Mind*

Chesterton, IN: Ancient Faith Publishing, 2020.

404 стр.

ISBN 978–1–944967–70–3

Евгенија Константину (Eugenia Scarvelis Constantinou), дугогодишњи професор на Универзитету Сан Дијего у Калифорнији, поседује два мастера из теологије и докторат из 2008. године одбрањен на Универзитету Лавал у Квебеку (Канада) на тему: *Андреј Кесаријски и Ошкровање у древној источној Цркви*. Треба поменути да је управо она прва личност која је са грчког на енглески језик превела коментар Андреја Кесаријског: *Коментар на Ошкровање Андреја Кесаријског* у едицији *Оци Цркве* (Fathers of the Church Series, Volume 123, Catholic University of America Press). Осим тога, она је и водитељка подкаста под називом “Search the Scriptures” на Ancient Faith Radio (AFR).

У књизи о којој је реч Евгенија Константину има намеру да објасни шта значи „православни менталитет“ или „начин размишљања“. Књига је вишеслојна и тематски веома богата, али исти-

чу се две велике целине: поређење православног „менталитета“ са протестантским и римокатоличким и покушај скицирања основних карактеристика православне теологије и православних теолога.

Кључни појам у том смислу је τὸ φρόνημα (енг. mindset) који обједињује више аспеката, услед чега у српском језику не постоји само једна реч којом би се поменути појам могао адекватно превести. Константину упоредо анализира и протестантски и католички менталитет (τὸ φρόνημα). Као православна Гркиња, која је одрасла у протестантском окружењу, а школовала се у римокатоличкој средини, временом је схватила да на питање шта је православље, односно шта га чини другачијим, заправо уопште није једноставно одговорити. И сама наводи да јој је требало времена да схвати да није ствар у томе „у шта верујемо“, него „зашто верујемо“. Дакле, она сматра да када одговоримо на пи-

тања у шта верујемо и какве су нам црквене праксе и обичаји, можемо наћи заиста много заједничког. Међутим, разлике не можемо тражити само на површини, пошто су исте често од фундаменталног значаја. Ауторка заступа мишљење да је од средишњег значаја оно што су рани хришћани добили директно од Христа, то јест модел понашања, став, поглед на свет, однос према другима, сазнање и свест о томе шта Господ од њих очекује. Све то је заправо сабрано у једној грчкој речи: τὸ φρόνημα, која се среће у Новом Завету. Одговарајући пример садржан је у следећим новозаветним речима: „И узевши га, Петар

га стаде одвраћати говорећи: Боже сачувај, Господе! То неће бити од тебе. А Он окренувши се рече Петру: Иди од мене, сатано! Саблазан си ми, јер не мислиш шта је Божије него што је људско“ (Мт. 16, 22–23). Такође, Свети апостол Павле на неколико места користи овај појам. Управо Православна Црква, по речима наше ауторке, чува кроз векове непромењенима вредности које су јој предате. О протестантском менталитету практично не може ни да се говори уопштено, с обзиром да поред принципа *sola scriptura* постоји широк дијапазон

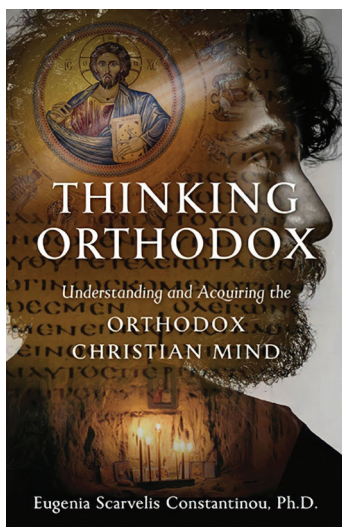
конгрегација и концепт индивидуалног разумевања и тумачења.

С друге стране римокатолички менталитет (τὸ φρόνημα) карактерише велика разноликост мишљења, од конзервативних до изузетног либералних ставова, али је могуће јасно истаћи четири аспекта основе римокатоличког менталитета: 1) Рим, као

центар свега и папа као видљиви симбол тог јединства, 2) вера кроз разум као најважнији принцип (све се разумом може објаснити), 3) трећи аспект је доктринарни развој њихове теологије који произлази из интелектуалног и филозофског приступа теологији због става да се временом те

ологија „развија“ (за разлику од Православне Цркве, која сматра да је пуно откривење Божанске науке дато на дан Педесетнице), 4) четврти аспект био би легализам, који исходи из тумачења греха као „дуга“, другим речима ово доводи до „правничког“ односа између Бога и човека (дужник — поверилац), што директно утиче на питање људског спасења (попут индулгенција, чистишта и сличног) (стр. 36–55).

На основу анализе коју др Константиноу излаже о све три деноминације, приметно је како повлачи паралеле и приказује оно што је



заједничко, док истовремено детаљно и корак по корак представља читаоцу и суштинске разлике. Све ово пропраћено је примерима из личног животног искуства, као и одељцима из дела Светих Отаца.

Евгенија Константинову сматра да православни менталитет, за разлику од протестантског и римокатоличког, дефинишу следећи аспекти: 1) безвремена вредност православља, 2) одсуство централизације и избегавање дефиниција, 3) јединство вере, 4) конзистентна употреба древних извора, 5) предност светости ума у односу на дедуктивно закључивање, уздизање ума, 6) теолошки дијалог са Западом, 7) чување вере уместо развоја доктрине, 8) питање ауторитета и традиције у православљу, 9) осврт на поимање греха, спасења и легализма, 10) тврђење да људи не могу да утичу на Бога (стр. 56–74).

Изузев наведеног, следећа обимнија тема којом се ауторка бави у књизи тиче се карактеризације аутентичних православних теолога, поводом чега истиче: „Православни богослов се верно држи апостолских учења, изражених кроз Библију и предање, те користи Свете Оце као поуздан извор. Уопштено узевши, православни теолог прихвата целосност живота у Цркви, док би његов начин живота требало да рефлектује православни менталитет“ (стр. 208). Неке од врлина православног богослова јесу: аутентичан и поштен, духован, делује из љубави и

чистих мотива, прихвата креативност али без спекулација и иновација, прихвата тајну и парадокс, поседује непоколебљиву верност предању и прихвата га чак и кад превазилази људско поимање, и тако даље (стр. 213–228). Теолог мора знати када, како, где и коме се обраћа, односно говори, као и да је у сваком моменту свестан своје одговорности (стр. 265–270). Ауторка се посебно осврће на проблем теолога аматера и опасности оваквог бављења теологијом, која долази од експанзије интернета и друштвених мрежа, али и од хиперпродукције литературе.

Надаље, књига са више страна показује шта је то православни менталитет кога често нисмо свесни, иако он чини наше природно окружење. Глобализација и индивидуализам модерног света где се мешају утицаји, често замагљују свест о аутентичности православног менталитета. Отуда долази до неприметног усвајања туђих идеја и мишљења, који временом имају тенденцију да преобликују православно начин мишљења. Ауторка је обилно користила како светотачку, тако и савремену литературу, те је на тај начин показала да православље, које је дубоко укорењено у предању, истовремено пружа одговоре на многа савремена питања и дилеме. Књига је, с једне стране занимљива, пошто нуди покушај позиционирања православног светоназора у мултирелигијској и мултиконфес-

сионалној средини каква је америчка. С друге стране, одабрана тематика обрађена је врло јасно и прецизно. Књига је написана тако да је разумљива просечном читаоцу, те значајно може допринети и савременој академској теологи-

ји пошто мармира њене могућности и домете.

Марија Ђорђевић
(marijadlj@gmail.com)

Београд



УДК / UDC: 902:27-23"2021"(049.32)

Теолошки погледи / Theological Views
Година / Volume LVI
Број / Issue 1/2023,
стр. / pp. 163–167.

Јован Благојевић, *Археологија библијској светињи: најзначајнија открића 2021.*

Београд: Библијски културни центар, 2023.

129 стр. ; 20 cm

ISBN 978–86–80866–06–2

Када је у питању Библијска археологија може се слободно рећи да живимо у врло узбудљивим временима. Напредовање савремене технологије која се примењује у ископавањима као и стабилност политичких и економских прилика на многим древним локалитетима доводи до континуираних темељних истраживања која нас скоро сваког месеца обрадују неким новим открићем. Многа од њих бацају ново светло на библијске догађаје. Ова открића пуне ступце не само научне периодике, него и дневне штампе. Израелски часописи као што су *Haaretz*, *Je-*

rusalem Post, *The Times of Israel* или англофони попут *Biblical Archeology Review* и *Live Science* редовно нам преносе најновија открића, а посебна предност ових портала јесте извештавање на енглеском језику што ову област приближава широком кругу читалаца.

Књига под називом *Археологија библијској светињи: најзначајнија открића 2021*, аутора Јована Благојевића, у једном издању обједињује најзначајнија открића у области библијске археологије у 2021. години. Треба подсетити да је књига природни производ интересовања овог аутора

показаних у претходној књизи под називом *Библијски поштовања*. Она садржи преглед открића не само са простора Палестине, него и широм древног света — са простора Египта, Месопотамије, Хетитског царства, Леванта, Рима, Грчке и тако даље. Ово издање не само да даје систематичан хронолошки преглед на српском језику, него је његова предност у томе што за скоро свако откриће разјашњава библијски контекст, односно повезује са конкретним текстом на који то откриће има ефекат. У први мах би необавештеном читаоцу било нејасно какав значај има откривање имена Јеровал на фрагменту керамичке посуде из доба судија, али читањем Благојевићевог коментара читаоцу је јасан библијски контекст: Јеровал је друго име судије Гедеона, па ако је нађен запис датиран у доба судија, то много јасније говори у прилог историчности судије Гедеона. Осим тога, само име Јеровал објашњава се у контексту борбе монотеизма, то јест чистог јахвизма против хананског култа плодности.

Од многих открића поменутих у књизи осврнућемо се на неколико. Прво треба скренути пажњу на пројекат истраживања кумранских рукописа у Холандији који користи најсавременију технологију — вештачку интелигенцију, односно тзв. *machine learning*. Тим истраживача са Универзитета у Гронингену искористио је најно-

вији софтвер како би детектовао различите писаре у манускрипту Књиге пророка Исаије на основу најситнијих детаља у рукопису. Та технологија ће довести до детектовања сродних фамилија текстова и у будућности бацити сасвим ново светло на текстуално-критичка истраживања Библије.

Друго важно откриће јесте откривање најстаријег алфабетског записа у Лахишу које служи као важна недостајућа карика у развоју фонетског писма. Наиме, ово откриће повезује прото-синајски запис и касније варијанте алфабетског писма (од којих се развило и палео-јеврејско писмо). Она, такође, може помоћи у истраживању преласка са пиктографског на фонетско писмо.

Нарочито интересно је откриће *слоја уништења* на локалитету Тал ел-Хамам на јужној обали Јордана, североисточно од Мртвог мора. Овај локалитет се повезује са могућом локацијом библијске Содоме (пре око 3650–3600. година). Научници су, наиме, пре много година наишли на тамни, један и по метар високи слој угља, пепела, растопљеног муља, керамике и метала. У околини је уочено огромно повећање концентрације соли. Закључили су да је снажна ватрена олуја уништила град и слој је назван *слојем уништења*. Даља анализа показала је да је у питању удар великог метеорита (или чак кише метеорита) која је изазвала уништење целог

крајолика. Ова анализа одговара библијском опису: Содомљани су ослепели (јарка светлост приближавајућег тела), «дажд од сумпора и огња» — ватрена киша и густ дим који Аврам види из Мамрије гледајући ка Содому.

Надаље, открића која долазе из прворазредног археолошког локалитета Давидов град на јужним обронцима Сиона сваки пут изненаде истраживаче. Током лета 2021. године откривен је део одбрамбеног зида из периода Касног гвозденог доба који је окруживао источну падину Јерусалима и који је срушен у време вавилонског освајања Јерусалима. Пре само две деценије открића из времена Давида су била ретка, па су многи скептични истраживачи сумњали у Давидову историчност. Међутим, само у последњих двадесетак година пронађена је стела из Тел Дана која помиње «кућу Давидову», нађени су остаци његове палате (Давидов град) и једна од његових тврђава на филистејској граници, а сада је откривен и масиван град у којем је потражио уточиште од цара Саула и чије се зидине датирају у доба ране монархије (Тел ес-Сафа или древни Гат).

Без обзира на најновија открића, поље библијске археологије је и поље контроверзи. Наиме, иако је археологија егзактна наука, многи артефакти потребују интерпретативне методе из поља историјских наука, то јест сваки од артефаката треба поставити у прави контекст. Зато у пољу интерпретације открића често долази до сукоба између такозваног историјског минимализма и максимализма. Постоје многи истраживачи који наступају са крајње скептичних позиција наводећи да многа од њих не потврђују библијски текст (минималисти), док постоје и они који са више оптимизма говоре у прилог исторично-

сти библијског текста, као и они који по сваку цену желе на основу нових артефаката да докажу свако слово Писма (максималисти). Један пример историјског минимализма наведен је у одељку ове књиге под чланком о открићу пурпурне тканине из доба цара Соломона. Следствено, један од водећих израелских археолога, Израел Финкелштајн, сматра да су библијски извештаји о моћи ране монархије археолошки неосновани. Међутим, његов колега



Ерец бен Јосеф не дели његов став и наводи истраживања у Тимни. Простор Тимне је познато налазиште рудника бакра, са 9.000 рударских окана које су развили Египћани стотинама година пре цара Давида, али је оно за време ране монархије интензивно коришћено. У слојевима коришћења из тог доба нађена је пурпурна тканина која је била скупочена и која је могла бити увезена само из далеких крајева. То говори о држави са добро развијеном логистиком и високим животним стандардом, барем за неке слојеве становништва. Тканина је датирана у 10–9. веку пре Христа, дакле у време у које Библија смешта „златно доба“ монархије под владавином Давида и Соломона.

Осим наведених контроверзи у тумачењу артефаката, поље библијске археологије некада је у сенци компликованих израелско-палестинских односа. Многи локалитети немају адекватну систематску заштиту у области Палестинског ауторитета, а о томе нас извештава чланак да је рано-израилски зид који је окруживао култно место Евал из времена Исуса Навина оштећен приликом асфалтирања новог пута од села Атзира а-Шамалиа (Atzira a-Shamalia) са градом Наблус (древни Сихем). Камење из древног зида неупућени радници искористили су као подлогу за нови пут.

Књига обједињује и бројна открића повезана са Новим За-

ветом и историјом Цркве. С тим у вези, идентификован је плесни подијум повезан са осудом и смрћу Светог Јована Крститеља, у парку Аскелон се врше ископавања како би се открила највећа римска базилика у Израелу, док анализа бродске олупине доноси нове хришћанске артефакте.

Упркос мноштву добрих страна, књига садржи и мањкавости на које је потребно указати. Наиме, чланак који говори о открићу Негевске фигурина плодности не даје никакав библијски контекст. Читалац остаје упитан да ли је фигурина представа Ашере и имали какве референце у библијском тексту. Такође, није јасно какве везе има откриће римских церемонијалних кочија у Помпеји са Библијом? Затим, било би добро да је књига пружила дубље рефлексије у вези са односом ових открића и савремених интерпретативних оквира (историјски минимализам и максимализам), као и општих тенденција у развоју Библијске археологије (многи скептици избегавају да ову науку зову „библијском“ и користе само назив Археологија Палестине и Леванта). Напошетку, чланак о коришћењу зида древног светилишта за изградњу пута потребује разјашњење и политичких околности како би се пружио потпунији контекст.

Коначно, треба истаћи да књига може бити веома корисна за све оне који се академски ба-

ве археолошким истраживањима на просторима Блиског Истока у циљу праћења најновијег пресека истраживања. Осим тога, књига је добра за студенте који пишу радове у вези са овим темама као почетна тачка за даље истраживање, као и за све заинтересоване чита-

оце који желе да продубе своја познавања Библије.

доцент др Ненад Божовић
(*nbozovic@bfspc.bg.ac.rs*)

Православни богословски факултет
Универзитета у Београду

□

УДК / UDC: 27-234(091)(049.32)

Теолошки погледи / Theological Views

Година / Volume LVI

Број / Issue 1/2023,

стр. / pp. 167–172.

Протођакон Радомир Б. Ракић, Преводи Светиога Писма кроз историју

Библиотека „Уџбеници и приручници“, књига 3.

Београд: Издавачка фондација Српске Православне Цркве
Архиепископије београдско-карловачке, 2020.

342 стр., 23 cm

ISBN 978–86–81410–13–4

Проблематика преводилачког процеса и историје превода књиге која је уопште узевши најпревођенија у целокупном свету, неоправдано је запостављена на српском говорном подручју. Премда је између осталог реч и о теми од изузетног значаја за националну културу, која је пре свега везана за настанак и поступни развој нашег писма и језика, али и кључна за обликовање културног обрасца и самог идентитета православног српског народа, она није нарочито обрађивана. Управо због тога, треба истаћи да је особити допринос нашем потпу-

нијем познавању историје превода Светога Писма подарио протођакон Радомир Ракић својом публикацијом посвећеном у потпуности овом питању, то јест књигом *Преводи Светиога Писма кроз историју*.

Литература о преводима Библије на српском језику веома је скромна. Изузев краћих исагогичких напомена и сумарних прегледа у уџбеницима и приручницима које су писали домаћи библисти и предавачи богословских училишта, попут професора Православног богословског факултета у Београду Преосвећеног Епископа Тихона

Радовановића, ђаконa Емилијана Чарнића и протопрезвитера-ставрофора Драгана Милина, којима би свакако требало придодати и невелики број прилога објављених у домаћим периодичним издањима, о историји превода на српском језику није могуће пронаћи релевантније и подробније штиво. Но ипак, књига Р. Ракића српском читалаштву пружа прилику да се у одређеној мери упозна са питањима и путевима предаје Светог Писма — кроз драгоцене увиде које доноси домаћој јавности.

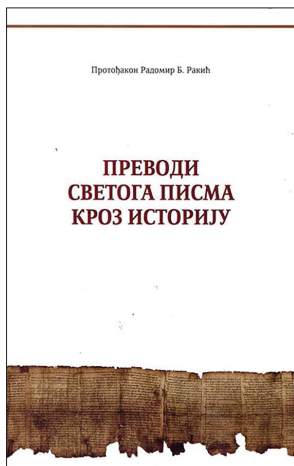
Књига *Преводи Светог Писма кроз историју* подељена је на неколико целина. После ауторовог предговора (стр. 5–13), следи тематски део под називом „О превођењу Светог Писма“ (стр. 15–69), потом поглавље насловљено као „Древни преводи Светог Писма“ (стр. 71–167), затим део под насловом „Преводи Светог Писма на словенске језике“ (стр. 169–247), и напослетку целина под називом „Преводи Светог Писма на друге европске језике“ (стр. 249–336), после чега следи прегледни садржај књиге (стр. 337–342). Свака од поменуте четири тематске целине представља збирку ауторских чланака и превода научних текстова из релевантних публикација. Многи од овде сабраних прилога раније су објављени у *Гласнику Српске Православне Цркве* и другим периодичним издањима, но овде су сада читаоцима доступни на једном месту. Оно што ову књигу чини поврх свега драгоценом јесу

напомене и библиографске референце које прате одређене текстове, као и списак основне библиографије за поједине теме.

Први део ове књиге, односно поглавље посвећено проблематици превођења Светог Писма, започиње прилогом под насловом „Неки теоријски и практични аспекти превођења библијске терминологије“ (стр. 17–28). У овом тексту Ракић се бави питањима превођења библијских текстова уопште и процеса превођења на нашим просторима језика и богословске мисли, православне и неправославне терминологије, те питањима квалитета преводиоца и његове богословске образованости с обзиром на сложеност и захтевност превођења светописамског штива. Потом следе преведени текстови Р. М. Гранта („О превођењу новозаветног текста“, стр. 28–34) и А. А. Алексејева („Свето Писмо и његови преводи“, стр. 35–48; превод Предрага Ракића), али и два ауторова текста — „Нови преводи Новог Завета у нас“ (стр. 48–62) и „Синодски превод Новог Завета“ (стр. 63–69), у којима протођакон Радомир Ракић обрађује питања Вуковог превода и познијих превода Новог Завета на српски језик. Будући да Вуков превод и новији преводи нису обрађивани у значајнијој мери, као и да осим студије Владимира Мошина о Вуковом преводу из 1974. године и књиге Бранка Бјелајца о Светом Писму у Срба из 1997. (односно 2003. године), на српском језику такорећи и нема литературе на ову тему,

сажети преглед који доноси Ракић 122–126), те текстове Џ. Невила веома је важан допринос историји српске библистике, нарочито с обзиром на то да је аутор и сам лично био укључен у превођење и издавање српског превода Светог Писма. Под тим се најпре подразумева његова делатност као секретара Комисије Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве за превод Новог Завета (стр. 63), потом његово трудољубиво прегалаштво у погледу опремања и приређивања штампаног издања Светог Писма на српском језику, укључујући и његов марљиви рад везано за публикување црквених издања Светог Писма и сарадњу са Библијским друштвом, као и драгоцен допринос на опреми средњег формата тзв. *Сеулске Библије* из 1998. године (стр. 59, 61).

Друга тематска целина, која је посвећена питањима древних превода Светог Писма, садржи текстове Џ. Невила Бирдсола („Историјски пресек древних превода Светог Писма“, стр. 73–88), С. Е. Портера („Септуагинта (превод Старог Завета на грчки језик)“, стр. 88–103; у преводу Предрага Ракића), П.–М. Богера („Преводи Светог Писма на латинском језику“, стр. 103–113), Д. Ч. Паркера („Вулгата“, стр. 114–121), текст из речника К. А. Еванса и С. Е. Портера („Преводи Светог Писма на сиријском језику“, стр.



Бирдсола („Преводи Светог Писма на грузинском језику“, стр. 127–136), Ј. М. Алексанијана („Преводи Светог Писма на јерменском језику“, стр. 137–145), В. Е. Милса („Преводи Светог Писма на коптски језик“, стр. 146–148), Р. Зурмонда („Преводи Светог Писма на етиопски језик“, стр. 148–154), Џ. Н. Бирдсола („Готски преводи Светог Писма“, стр. 155–160), и текст „Словенски превод Светог Писма у Руса“ (стр. 161–167).

Трећи део Ракићеве публикације обухвата низ проучаваних питања у вези са преводима Светог Писма на словенске језике. У овом поглављу је најпре садржан прегледни текст „Руски преводи Светог Писма“ (стр. 171–176), у ком аутор даје приказ историје превода на руски почев од труда протојереја Герасима Павског, Архиепископа московског Филарета Дроздова и професорâ Петроградске, Московске и Кијевске академије с почетка XIX века, до новијих превода Сергеја Аверинцева, И. М. Дјаконова и А. Алексејева. Потом следе прилози од којих су одређени од особитог значаја, јер се по свему судећи управо у њима на српском језику по први пут говори о појединим преводима. Као такав треба препознати Ракићев текст „Белоруски преводи

Светога Писма“ (стр. 177–186), у ком се говори о првим покушајима превођења односно прилагођавања превода на територијама данашње Белорусије, почев од средњовековних времена до новијих превода на белоруски језик, али се тим поводом и прегледно излажу издања белоруских превода Светог Писма (стр. 184–186). Одмах после ових текстова обухваћен је прилог М. Дороша под насловом „Украјински преводи Светога Писма“ (стр. 187–201), те Ракићеви текстови „Македонски преводи Светога Писма“ (стр. 201–205), „Бугарски преводи Светога Писма“ (стр. 206–215), „Русински преводи Светога Писма“ (стр. 215–216), и „Хрватски преводи Светога Писма“ (стр. 217–224). У последњем тексту дат је преглед превода Светог Писма на савременом хрватском говорном подручју, почев од издања штампаних ћирилицом и глаголицом у XVI веку. Осим тога, аутор је своју пажњу поконио последицама противреформацијске забране ширења Светог Писма на народном језику (стр. 217–218), те историји хрватских издања Светог Писма, почев од превода Матије Петра Катанчића, прилагођавања Даничићевог и Вуковог превода Б. Шулека и М. Решетара, превода Ивана Матије Шкарића, бискупа Ивана Шарића, до тзв. *Затребачке Библије* (стр. 218–221), али и даље до штампаних превода Новог Завета на хрватски језик у другој половини XX века (стр. 221), као и превода на хрватски у Црква-

ма реформацијског наслеђа (стр. 222–224). Историји превођења Библије међу Словенцима посвећен је текст Словеначког библијског друштва под насловом „Словеначки преводи Светога Писма“ (стр. 224–233; прев. Роберт Зајц). Отуда следи текст М. Г. Саловског о теми мало познатој српској публици, под насловом „Лужичкосрпски преводи Светога Писма“ (стр. 233–241). Трећу целину Ракићеве књиге закључују ауторски текстови „Чешки преводи Светога Писма“ (стр. 241–244), „Словачки преводи Светога Писма“ (стр. 244–245) и „Пољски преводи Светога Писма“ (стр. 246–247).

Последња тематска целина књиге која је пред нама, посвећена је преводима Светог Писма на друге европске језике. У тексту под насловом „Енглески преводи Светога Писма“ (стр. 251–255), Ракић свој приказ започиње од првог превода Џона Виклифа из 1382. године, настављајући преко првог штампаног превода Новог Завета Вилијама Тиндала из 1525. године, Женевске Библије и Библије Краља Џејмса све до ревизија овог превода и прегледа штампаних издања Светог Писма на енглеском. На Ракићев прилог тематски се надовезује текст Е. С. Фрерикса („Амерички преводи Светога Писма“, стр. 256–270). Потом следи текст Х. Гречера („Преводи Светога Писма од 1800. до 1990. године“, стр. 270–295) и текст Р. Ф. Колинса („Католички преводи Светога Писма“, стр. 295–304). У тексту насловљеном као „Почеци

превођења Библије на немачки“ (стр. 305–316), Ракић пише о Лутеровом преводу Библије (стр. 306–307, 309–310), римокатоличким преводима на немачки језик (стр. 307–308), Циришкој Библији у заједничком преводу (стр. 310–311), односно резултатима рада римокатоличких и протестантских библијских стручњака (стр. 311–313), као и о новим мисионарским преводима и преводима Библије на немачки за младе (стр. 314–315). После тога следи текст Италијанског библијског друштва („Италијански преводи Светога Писма“, стр. 317–321; ред. Александар Нинковић), те Ракићев ауторски прилог о историји превођења Светог Писма код наших суседа („Румунски преводи Светога Писма“, стр. 322–324). Књигу закључују текстови Мађарског библијског друштва („Мађарски преводи Светога Писма“, стр. 324–327; ред. Александар Нинковић), Албанског библијског друштва („Албански преводи Светога Писма“, стр. 327–331), те прилози „Дански преводи Библије“ (стр. 332–333), „Холандски преводи Светога Писма“ (стр. 333–335), и „Свето Писмо на есперанту“ (стр. 335).

Нова књига Радомира Ракића надовезује се на његов досадашњи рад и многоструки допринос на пољу развоја православне српске библистике. Наиме, осим тога што је протођакон Ракић био дугогодишњи предавач енглеског и немачког језика на Православном богословском факултету у Београду, он је

предавао *Увод у Нови Завет* на Академији Светог Василија Острошког у Фочи, али и написао и превео већи број сажетих прилога штампаних у домаћим црквеним и богословским часописима. Такође, Ракић је превео *Свети Нови Завет* Е. Лозеа (српски превод објављен 1986. и 1992. године), приредио је српско издање *Библијског атласа* Т. Даулија (штампано 2000. године) и већи број библијски карти. Он је такође објавио свој *Библијски речник* (први пут штампан 1992. године, са потоњим издањима 1994, 2002. и 2004), потом двотомну *Библијску енциклопедију* (штампану 2004. године), али и своју студију на немачком језику о теологији Посланице Колошанима под насловом *Die Schöpfung in Christus und für Christus hin in Kol 1, 15–20* (објављена 2007. године). Уз то, Ракић је публикувао и прву књигу домаће богословске библиотеке „Уџбеници и приручници“, што ће рећи *Увод у деветероканонске књиге Старог Завета* (објављен 2013. године). Исто тако, протођакон Ракић је уредио већи број богословских приручника библијске тематике, попут дела Душана Глумца, Милоша Ердељана и Стевана Веселиновића. Поврх свега, о његовом научном и преводилачком доприносу писано је и у часопису *Преводилац* (година XXXII, бр. 1–2 (69) (јануар–јун 2013), стр. 91–94).

Преводи Светог Писма кроз историју су већ запажени, сагледавани и оцењени као значајна публикација поводом чега је у домаћој

периодици изашло већ неколико приказа овог издања — приказ редовног професора Православног богословског факултета у Београду др Предрага Драгутиновића, објављен у часопису *Богословље* (бр. 79/2 (2020), стр. 139–141), потом приказ објављен у *Православљу* (година LV, бр. 1303 (1. јул 2021), стр. 46–47), као и неколико приказа објављених на црквеним веб-порталима.

Главни и одговорни уредник књиге протођакон Радомира Б. Ракића *Преводи Светиога Писма кроз историју* је Зоран Вучић, док су рецензенти овог вредног издања ђакон професор др Илија Томић, др Ненад Божовић, доцент Православног богословског факултета у

Београду, др Павле Кондић и ма Јован Благојевић.

Узимајући у обзир претходно изложено, најтоплије поздрављамо публикување ове збирке драгоцених текстова и превода протођакон Радомира Ракића која не само да обогаћује српску културу, већ поврх свега попуњава празнину у нашој богословско-црквеној литератури истовремено дајући подстрек даљем развоју православне српске библистике.

Срећко М. Петровић
(petrovic.srecko@gmail.com)

Епархија шумадијска, Аранђеловац

□

УДК / UDC: 27-36(049.32)
271.2-276.7-36(049.32)

Теолошки погледи / Theological Views
Година / Volume LVI
Број / Issue 1/2023,
стр. / pp. 172–174.

Виктор Недески, *Агиологија*

Охрид: Канео, 2022.

201 стр. ; 24 цм

ISBN 978–608–4657–65–1

Канео, издавачка установа Епархије дебарско-кичевске Македонске Православне Цркве — Охридске архиепископије, објавила је на македонском језику прву „Агиологију“. Аутор овог дела др Виктор Недески, доцент је Православног богословског факулте-

та „Свети Климент Охридски“ у Скопљу, где предаје Патрологију и Агиологију са хеортологијом. Конципирана као приручник студентима богословља, ова књига на сажет и систематичан начин обрађује све важне агиолошке теме. Та карактеристика никако не умањује

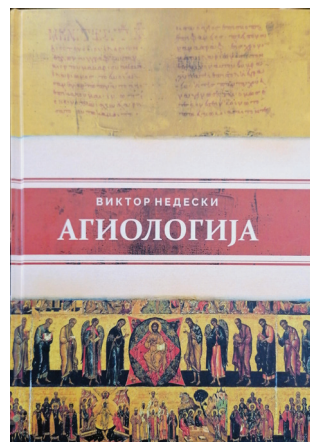
њен научни квалитет, који се огледа у методолошки добро обрађеној тематици, као и коришћењу релевантне литературе. Овом издању је својствена и једноставност израза, те танана усклађеност богословља и науке, предања и историје, што га свеукупно посматрано чини препоручљивим како ужој, тако и широкој читалачкој јавности.

У Предговору (стр. 9–12), који је потписао проф. др Ђоко Ђорђевић, декан Православног богословског факултета у Скопљу, појам светости се представља у светлу новозаветног богословља, а у наставку се ова књига — неоспорних научних и других квалитета — препоручује за читање свима без изузетка. У складу са ауторовом намером, саопштеном у Уводу (стр. 13–16), то јест да монографски изложи аутентично поимање светости у Православној Цркви и уједно представи сазнања, изворе и методе агиологије као науке о светости, књига је подељена на осам тематски јасних целина.

На самом почетку агиологија се разматра као једна од богословских дисциплина, а потом се утврђује и њено место у односу на друге друштвене науке. У смислу методологије којом се користе, разликују се практична и научна агиологија. Прва се везује за контекст богослужења и духовности, а друга за историјско-критички приступ (21–27). У наставку се излаже преглед агиолошких извора, те се према њиховом жанру и функци-

ји разликује неколико типова хагиографије: мученичка акта (*acta martyrum*), мучеништва (*passio*), мартиролози (*martyrologium*), поуке и изреке отаца (*apophthegmata patrum*), житија (*vita*), агиолошки роман, синаксари (*synaxarium*), месецослови (*menologium*) и збирке чуда (*miracula*) (стр. 31–55). Потом се даје кратак преглед најзначајнијих византијских аутора агиолошке књижевности и њихових чувених дела (стр. 59–76). У четвртом и најобимнијем делу књиге представљени су различити ликови светих, почевши најпре од Пресвете Богородице и Светог Јована Крститеља, преко светих анђела, апостола, пророка, мученика, исповедника, јерараха, преподобних до праведних. У оквиру излагања о мученицима, нарочита пажња је посвећена анализи новомучеништва, појави доминантној у доба османске владавине на Балкану и стога присутној и код Срба, којој је у домаћој науци ускраћена пажња (стр. 83–147).

У потоња четири поглавља аутор се бавио историјским и богословским аспектима поштовања светих. Отуда је најпре изложен кратак преглед о томе како су у Православној Цркви препознавани и објављивани свети, при чему



је као образац званичног потврђивања светости на Истоку навео пример светог Григорија Паламе. Овај процес се данас обично, под утицајем римокатоличке праксе, назива канонизација (стр. 137–147). У наставку је наведен низ библијских и патристичких сведочанстава која говоре у прилог поштовању светих (стр. 151–160). Од особитог је значаја богословско објашњење феномена чуда светих. Свемогући Бог може да чини чуда, али је њихова појава карактеристична и у другим религијама (у том смислу чуда нису критеријум за нечије признавање као светог). Уместо на чудима, хришћанска вера се темељи на чистој љубави и поверењу у Бога, а ако се неки хришћанин удостоји чињења чуда, то дословно представља Божји дар који има сотириолошки и есхатолошки смисао (стр. 165–172). На страницама посвећеним светим моштима, након излагања библијског и догматског утемељења поштовања телесних остатака Божјих људи, аутор је кроз неколико примера из историје Цркве показао постојање различитих ставова и пракси по овом питању. Када је реч о Западној Цркви, дотакао се проблематике аутентичности моштију, њихове продаје и распарчавања (стр. 177–187). На самом крају садржана је библиографија, разврстана по абecedном, азбучном и алфавитном реду. Њена шареноликост показује ауторову упућеност како у агиолошко на-

слеђе Јелина, тако и Боландиста (стр. 189–201). На последњој страни корице исписани су одломци из рецензија Високопреосвећеног Митрополита дебарско-кичевског Тимотеја и претходно поменутог професора Ђорђевог.

Ова књига, иако мањег обима, благодарећи богатству и концизности излагања њеног садржаја представља сасвим прикладан уџбеник за студенте богословља, па чак и превазилази ту намену. Поврх свега, она представља веома драгоцен приручник свакоме ко жели да се подробније упозна са различитим агиолошким темама. После објављивања приручника овакве врсте из пера протојереја Радомира Милошевића („Православна агиологија“, Храм Светог апостола Луке, Смедерево 2004) и Преосвећеног Епископа Јована Пурића („Агиологија са химографијом“, Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију, Београд 2010), књига Виктора Недеског, написана на лако разумљивом језику, веома блиском српском, може понудити нашој стручној и широј читалачкој јавности један нов, веома вредан и поуздан извор сазнања о смислу, историји и аспектима поштовања светих у Православној Цркви.

Лазар Љубић
(lazarljubic98@gmail.com)
Епархија шимочка, Зајечар

□



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