

Версконаучни часопис Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве
и Православног богословског факултета Универзитета у Београду
ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ
LVII (1/2024)



UDC 27–1

ISSN 0497–2597

Theological
RELIGIOUS &
SCIENTIFIC
JOURNAL
Views

Religious and Scientific Journal
of Holy Synod of Bishops of Serbian Orthodox Church
and Faculty of Orthodox Theology at the University of Belgrade

Theological Views
LVII
(1/2024)

Editor in chief:

Presbyter Prof. Dr. Srboljub Ubiparipović

Editorial board:

His Eminence Bishop of Novi Sad and Bačka Dr. Irinej (Bulović),
Prof. Dr. Svilen Tutekov (Faculty of Theology, St. Cyril and Methodius
University in Veliki Trnovo), Prof. Dr. sci. med. Stamenko Šušak (Faculty
of Medicine, University of Novi Sad), Prof. Dr. Marina Kolovopoulou
(Faculty of Theology, National and Kapodistrian University of Athens),
Protodeacon Prof. Dr. Dragan Radić (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

2024

Версконаучни часопис

Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве
и Православног богословског факултета Универзитета у Београду

Теолошки погледи

LVII

(1/2024)

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
2024

**LIST OF PEER REVIEWERS WHO REVIEWED THE WORKS
PUBLISHED IN THE MAY ISSUE OF *THEOLOGICAL VIEWS*
FOR YEAR 2024 (TV LVII (2024/1))**

Dr. Nenad Milošević, professor
at the Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade;

Dr. Vladislav Puzović, 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;

Deacon Dr. Vladimir Antić, assistant professor
at the Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade;

Deacon Dr. Nikola Lukić, assistant professor
at the Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

**СПИСАК РЕЦЕНЗЕНАТА КОЈИ СУ РЕЦЕНЗИРАЛИ РАДОВЕ
ПУБЛИКОВАНЕ У МАЈСКОЈ СВЕСЦИ *ТЕОЛОШКИХ ПОГЛЕДА*
ЗА 2024. ГОДИНУ (*ТIII LVII (2024/1)*)**

др Ненад Милошевић, редовни професор
Православног богословског факултета Универзитета у Београду;

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

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

Ђакон др Владимир Антић, доцент
Православног богословског факултета Универзитета у Београду;

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



*Theological Views —
Religious and Scientific Journal*

ISSN 0497–2597
eISSN 2683–4057

UDC 27–1

Publishers:
Holy Synod of Bishops
of Serbian Orthodox Church
and Faculty of Orthodox Theology
at the University of Belgrade

Editor in chief:
Presbyter Prof. Dr.
Srboljub Ubiparipović

Managing editor:
Srećko Petrović

Proofreading:
Ljubica Petković

Graphic design:
Srećko Petrović



*Teološki i obožavateljski
— версконаучни часопис*

ISSN 0497–2597
ISSN (Online) 2683–4057

УДК 27–1

Издавачи:
Свети Архијерејски Синод
Српске Православне Цркве
и Православни богословски
факултет Универзитета у Београду

Главни и одговорни уредник:
Презвитер проф. др
Србољуб Убипариповић

Оперативни уредник:
Срећко Петровић

Лектура и коректура:
Љубица Петковић

Графичка припрема:
Срећко Петровић

Теолошки погледи

LVII

(1/2024)

САДРЖАЈ

Ненад С. МИЛОШЕВИЋ
О архијерејском савршавању
Литургије Пређеосвећених Дарова 11–22

Протонамесник
др Борис ФАЈФРИЋ
Патријарх цариградски Тарасије (784–806)
као заштитник Светих икона 23–46

Презвитер др
Милан БАНДОБРАНСКИ
Света тајна хришћанске иницијације
према Светом Симеону Солунском 47–72

Миљан КРСТИЋ
(Не)избрисивост свете тајне рукоположења:
једна православно-римокатоличка полемика 73–96

Лука СТАНОЈЕВИЋ
Латинска школа митрополита Павла Ненадовића 97–114

Милош МИШКОВИЋ
Епископ Јован Велимировић
као црквени историчар: живот и рад до 1960. године 115–142

ПРИКАЗИ:

Војислав БАШИЦА
Τρύφων Τσομπάνης, *Θέματα αισθητικής της Λατρείας* 143–146

Ненад ФИЛИПОВИЋ
David A. de Silva, *Fourth Maccabees and the Promotion of Jewish Philosophy: Rhetoric, Intertexture and Reception* 147–150

Катарина ТОДОРОВИЋ
Paula Fredriksen, *Ancient Christianities: The First Five Hundred Years* 151–154

Theological Views

LVII

(1/2024)

CONTENTS

Nenad S. MILOŠEVIĆ
Concerning Bishop's celebration
of Liturgy of the Presanctified Gifts 11–22

The Very Reverend Presbyter
Dr. Boris FAJFRICĆ
Patriarch of Constantinople Tarasius (784–806)
as Protector of the Holy Icons 23–46

Presbyter
Dr. Milan BANDOBRANSKI
The Sacrament of Christian Initiation
according to Saint Simeon of Thessalonica 47–72

Miljan KRSTIĆ
Indelibility or delibility of the Holy Sacrament of Ordination:
An Eastern Orthodox–Roman Catholic polemic 73–96

Luka STANOJEVIĆ
The Latin school of Metropolitan Pavle Nenadović 97–114

Miloš MIŠKOVIĆ
Bishop Jovan Velimirović
as a Church Historian: Life and Work until 1960 115–142

REVIEWS:

Vojislav BAŠICA
Τρύφων Τσομπάνης, *Θέματα αισθητικής της Λατρείας* 143–146

Nenad FILIPOVIĆ
David A. de Silva, *Fourth Maccabees and the Promotion
of Jewish Philosophy: Rhetoric, Intertexture and Reception* 147–150

Katarina TODOROVIĆ
Paula Fredriksen, *Ancient Christianities:
The First Five Hundred Years* 151–154

О АРХИЈЕРЕЈСКОМ САВРШАВАЊУ ЛИТУРГИЈЕ ПРЕЂЕОСВЕЂЕНИХ ДАРОВА¹

Ненад С. Милошевић
Универзитет у Београду
Православни богословски
факултет
nmilosevic@bfspc.bg.ac.rs

Апстракт: Како се у новије време оставило ишћање из наслова овој рада, аутор у свом истраживању истражује назначеној теми из различитих улова. Црква се изражава, пре свега, у својим Светим тајнама које врше епископ и презвитер. Пошто је Црква јерархијски структурирана, све што се догађа у њој има посредну или непосредну везу са локалним епископом. На основу ових еклисиолошких претпоставки даје се одговор да ли архијереју доликује да савшава Литургију на Даровима које је преходно осветио презвитер. У овом истраживању наводе се и историјска сведочанства, почев од најранијих епоха па све до данас, која говоре о начину учешћа архијереја на Пређеосвећеној. Као особито важну чињеницу за ишћање којим се бави овај рад, наводе се сведочанства која описују савршавање ђаконској рукоположења на Литургији Пређеосвећених Дарова, што само по себи представља снажно историјско сведочанство о вези јерарха и Пређеосвећене, која није прекинута до данас.

Кључне речи: Литургија Пређеосвећених Дарова, свештенодејствовање, епископ, презвитер, ђаконско рукоположење.

У низу многобројних недоумица о свештеничким надлежностима, као и уопште узевши о самом богослужењу, са којима се сусрећу свештенослужитељи, а које су неретко изазване утицајем академског богословља, заступљене су и оне које су везане за Литургију Пређеосвећених Дарова. Као такве, пре свега, треба поменути време њеног служења, начин причешћивања, природу вина у Светом путиру и употребу Причешћа од стране свештенослужитеља, али и напослетку сле-

¹ Овај рад је настао у оквиру пројекта „Српска теологија у двадесетом веку (бр. 179078)”, који финансира Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије.

деће питање: ко треба, а коме не приличи служење овог специфичног последовања? Поменуте недоумице нису изненађујуће с обзиром на то да неке теолошке претпоставке новијег датума нису увек у сагласности са смислом и функцијом ове Литургије. Најверодостојнији сведок предоченог стања јесте и постављено питање о њеном допустивом или недопустивом служењу од стране архијереја.

Приметно је да у Јеладској Цркви, а понегде и у нашој помесној Цркви, поједини архијереји, угледајући се на новију праксу (не и правило) цариградске јерархије, не свештенодејствују на Литургијама Пређеосвећених Дарова, већ само молитвено присуствују. Као разлози оваквом опредељењу наводе се: одсуство историјских сведочанстава о архијерејском служењу Пређеосвећених, богословска неутемељеност овакве аколутије, неприкладност учешћа архијереја у неевхаристијским последовањима, као и препознавање актуелне Литургије као својеврсног приватног последовања (намењеног појединцима или групама који желе да се чешће причешћују). Премда неосновани, сви изложени разлози ипак упућују на извесне нејасноће када је у питању и њено савршавање од стране архијереја. Међутим, пажљивим разматрањем одређених околности могао би се у први мах извући закључак да заиста постоје прилике када би архијерејско служење Пређеосвећене могло бити упитно.

Сагледавање проблематике задате теме треба најпре сместити у контекст општег питања о свештеноначалној (јерархијској) служби архијереја, а које би гласило: да ли постоји свештенодејство које не проистиче из свештеноначалног звања, односно да ли има свештенорадње која није по преимућству служба епископа? Сходно владајућем типичу, могло би се закључити да епископ не савршава последовања дневног богослужбеног круга (вечерње, јутрење, часове, и тако даље). У светлу крајњег исхода разматрања надлежности епископа све би се могло свести на став да је уз управну, богослужбена функција архијереја у локалној Цркви углавном репрезентативна, док је редовно вршење богослужења од давнина прешло у надлежност презвитера.²

² Тренутна пракса према којој архијереј не предстоји последовањима дневног богослужбеног круга, узрокована је преовладавањем монашког типика у богослужењу Цркве другог миленијума. Изузев јутрења и вечерња, сва остала последовања (полноћница, часови, изобразитељна, повечерје) изразито су монашког устројства, па је следствено удео свештеника у њима ограничен на произношење почетног возгласа (специфично монашког: *Блајословен Бој наш, уместо Блајословено царство*) и монашког литанијског отпуста (*Христос истинити Бој наш*). Јутрење пак, и вечерње су у другом миленијуму задобили форму комбинованих парохијских (азматских) и монашких последовања, па је учешће свештеника, а донекле и архијереја, у њима знатно истакнутије у поређењу са осталим аколутијама дневног богослужбеног круга.

Овако произвољно запажање не само да не одговара харизматској и свештеноначалствујућој стварности епископске службе, већ је својеобразност њене природе, иако привидно прикривена, апсолутно друга-чија. Све јерархијске службе које су дароване Цркви, или прецизније речено, јерархијске службе које чине структуру Цркве, проистичу од Великог Архијереја Цркве – Господа Исуса Христа, што ће рећи да је пуноћа свештенства у црквеном јерарху и да сви остали јерархијски степени проистичу из њега, о чему јасно и недвосмислено говори Архопагитски спис *О црквеној јерархији*:

„Дакле божанствени степен јерараха јесте први у реду осталих боговидних (θεοπτικῶν) степена, а истовремено је врховни и коначан, јер се у њему (степену јерараха) сав украс наше јерархије довршава и испуњава. Јер као што видимо да се целокупна јерархија довршава у Исусу, тако видимо и да се свака засебна јерархија (сваки јерархијски степен) окончава у свом побожанственом јерарху (епископу). А сила јерархијског степена протеже се на све свештене целовитости и дејствује преко свих свештених степена и чини дејственим тајне његове јерархије.”³

У складу са претходно реченим и савршавање Литургије Пређеосвећених Дарова јесте надлежност јерарха, па тек онда оних (презвитера) којима епископ то препусти, како уосталом сведочи и Свети Игнатије Антиохијски⁴.

Осим истакнутог еклисиолошког доказа у прилог служења Пређеосвећених од стране јерарха, непобитна су сведочанства о дотичној пракси која воде порекло још од најстаријих времена. Иако се на основу *Епѿеријиноу ѿυψοϋισα* може закључити да Литургија Пређеосвећених Дарова још увек није била устројена у IV веку, извесно је да је епископ предводио готово сва дневна последовања⁵ на свим светим

³ Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, Ε', 5, Φιλοκαλία τῶν Νηπτικῶν καὶ Ἀσκητικῶν, ΕΠΕ 3 (Θεσσαλονίκη, 1986), 420–422.

⁴ Видети: Ἰγνατίου Ἀντιοχείας, *Ἐπιστολὴ πρὸς Σμυρναίους* VIII, Ἀποστολικὸ πατέρες, Ἀπαντα τὰ ἔργα 4, ΕΠΕ 119 (Θεσσαλονίκη, 1992), 138. У прилог овоме треба навести и сведочанство из једне литургијске ерминевтике под именом Светог Софронија Јерусалимског, настале вероватно у XII веку, где стоји: „Архијереј је слика (τύπος) Владике (Христа); јер као што Владика (Христос) шаље анђеле, тако и епископ (шаље) свештенике” (Σωφρονίου Ἱεροσολύμων, *Λόγος περιέχων τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἄπλασαν ἱστορίαν καὶ λεπτομερῆ ἀφήγησιν πάντων τῶν ἐν τῇ Θεῷ ἱερουργίᾳ τελουμένων*, PG 87 Γ', 3985D).

⁵ *Епѿеријино ходочаише у Свешу земљу 24–25*, превод са латинског Душица Стојковић, Свети оци у преводу на српски језик – књига 4, уредник др Радомир Поповић (Београд, 2015), 93.

местима у Сионској Цркви, укључујући и вечерње средом и петком током Свете Четрдесетнице:

„После отпуста (деветог часа), народ са песмама прати епископа у цркву Васкрсења; а тамо се тако долази, да када се улази у цркву Васкрсења, већ је час вечерњи. Тада се поју химне и антифони, говоре се молитве и врши се вечерње богослужење.”⁶

Такође, и *Осма књига Апостоличких усшанова* у одредби о вечерњем последовању (τὸ λυχνικόν) указује на епископа као возглавителја сабрања:

„А увече да сабереш Цркву, о епископе, и пошто се изговори светилнични псалам (ἐπιλύχνιος ψαλμός – Пс. 140), нека ђакон произнесе за катихумене... И молећи се, нека епископ говори: ‘Беспочетни и бесконачни Боже...’”⁷

Упркос томе што у наведеним одељцима нема помена о вечерњи са причешћивањем⁸, али и узимајући у обзир доба настанка Литургије Пређеосвећених Дарова (највероватније VI век)⁹, које је приближно времену настанка наведених списа (крај IV – прва половина V века), ипак је могуће закључити да је епископ, још од њеног настанка, савршавао и ово богослужбено чинопоследовање, и сам лично се причешћујући и раздајући свето Причешће сабраним верницима.

Фундаменталну потврду о архијерејском служењу Пређеосвећених, пружа нам најстарији сачувани рукописни Молитвослов ви-

⁶ *Исѝо*, 27, 95. У овом спису је садржан низ сведочанстава о епископском начелствувању дневним последовањима, а таквих сведочанстава је на претек у споменицима азматских (парохијских) аколутија.

⁷ Διαταγαὶ τῶν ἀγίων Ἀποστόλων, Η', ΛΕ' - ΛΖ', Ἀποστολικοὶ πατέρες. Ἄπαντα τὰ ἔργα 1, ЕПЕ 114 (Θεσσαλονίκη, 1993), 458–460.

⁸ Сравни: Δημητρίου Μωραΐτου, *Ἡ Λειτουργία τῶν Προηγιασμένων* (Θεσσαλονίκη, 1955), 28.

⁹ Најстарији помен Литургије Пређеосвећених Дарова садржан је у 10. канону Петошестог Васељенског сабора (из 692. године), као и у *Пасхалној хроници* (VII век), у складу са чим је логично закључити да је ова Литургија била у употреби и пре VII века. Позивајући се на западне изворе (Regula Magistri 53; Holsten. Cod. Reg. II 406) грчки литургичар Панајот Трџбелас бележи да се у Западној Цркви готово у исто време среће помен о Литургији Пређеосвећених Дарова, која се код њих одувек служила на Велики петак, док њена заступљеност у Геласијанском Сакраментару (настао 730. године) директно сведочи да је и у Латинској Цркви Пређеосвећене савршавао епископ (папа), с обзиром на то да је поменути Сакраментар био предвиђен за архијерејско служење (видети: Παναγιώτου Ν. Τρεμπέλα, *Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας*, Ἀθήναι² 1982: 195).

зантијског литургијског типа, Cod. Barberini gr.¹⁰ из VIII века, који у уводној рубрици *Ђаконсѡва Пређеосвећених* (Διακονικὰ προηγιασμένων) наводи да „на светилничном (вечерњи), савршивши патријарх вход на *Госїоди возвах*’, и узишавши на синтрон, осењује (благосиља) народ по обичају”¹¹. Указање *Тийика Велике Цркве* из X века (Ms. Sant-Croix 40) такође непобитно сведочи у прилог архијерејског служења Пређеосвећених. Први пример се налази у одредби о савршавању ове Литургије у Сиропусну среду где се прописује да „Увече, на светилничном (вечерњи)... после входа патријарх узлази на синтрон...”¹² Друго, аналогно сведочанство је садржано у рубрикама Великог Петка: „Увече... на *Госїоди возвах* бива вход патријарха са Јеванђељем (μετὰ τοῦ μεγαλείου), без кадионице и мануала, и узлази на синтрон”¹³.

У *Тийику Велике Цркве* (Cod. Dresde A104)¹⁴ из XI века наводе се готово иста сведочанства као и у претходно наведеном Типику из X века. Тако, одредба за Месопусну среду прописује да на последовању које следи тритектију, а то је несумњиво Литургија Пређеосвећених Дарова, после читања из Пророштва Јоилева „патријарх упућује мир (благосиља)... А пошто се оконча (читање) пророштво, патријарх не силази (са синтрона), већ док он седи и када архиђакон возгласи: *Премудросїи*, говори се уместо *Да исїравиїсїа* други прокимен... и даље (бива) аколутија Пређеосвећених”¹⁵. У општој одредби о Литургији Пређеосвећених Дарова овај Типик прописује да се „на почетку светилничног (вечерња) поје *Приклони, Госїоде* (Пс. 85), последњи (антифон) и *Госїоди возвах*...” онда следи вход и одлазак на горње место, „потом патријарх осењује трипут, архиђакон узглашава: *Пазимо*, и патријарх упућује мир (говори: *Мир свима*)...” и тако произневши све прописано: „патријарх довршава (Пређеосвећене)”¹⁶.

¹⁰ *L' Eucologio Barberini gr. 336*, Edizione a cura di Stefano Parenti ed Elena Velkovska (Roma, 1995), 310–314.

¹¹ У наставку *Ђаконсѡва* више се не помињу патријарх или архијереј, већ стоји да јереј благосиља: *Мир свима*, што је очевидно резултат непажње преписивача који је преписујући са предлошка за патријаршијско служење право грешке, усклађујући свој препис за јерејско служење. Но ипак, то не доводи у питање сведочанство о архијерејском (патријарашком) савршавању Пређеосвећених. Напротив, назначена садржина указује на још старије сведочанство, пошто је горе поменутом јужноиталијанском препису, насталом у VIII веку, претходило знатно старији предлошак писан за патријаршијску употребу у Цариграду.

¹² *Le Typicon de la Grande Église*, introduction, texte critique, traduction et notes par Juan Mateos, Orientalia Christiana Analecta 166 (Roma, 1963), 4–6.

¹³ *Исїо*, 80.

¹⁴ К. К. Акентьев, *Тийикон Великой Церкви*, Cod. Dresde A 104 (Санкт-Петербург, 2008).

¹⁵ *Исїо*, 60–61.

¹⁶ *Исїо*, 64–65.

Изузев наведених и неоспорних сведочанстава о архијерејском савршавању Литургије Пређеосвећених Дарова, особити и релевантан значај има опаска Светог Симеона Солунског (†1429), који истиче да се на входу вечерња (Пређеосвећених), „ако је архијереј (ако служи), износи више чирака”¹⁷. Такође, тумачећи симболику „Светлости Христове” на овој Литургији, Свети Симеон указује да ђакон „прилази јереју, или архијереју, када овај служи, и упаливши свећу пре него изађе, говори: *Блајослови, Владико, свејлоси...*”¹⁸ За актуелно питање није без значаја ни истицање имена Светих апостола и јерараха у насловима Литургије, а који се означавају као њени аутори: апостоли Петар и Јаков,¹⁹ Епифаније Кипарски, Герман Цариградски и Григорије Двојеслов, што већ довољно говори о ставу Цркве по питању архијерејског служења ове специфичне аколутије.

Одсуство сведочанстава о архијерејском служењу Пређеосвећених у рукописним Молитвословима (Требницима) не треба ни у ком случају да значи да епископи у потоњим вековима нису савршавали ову Литургију. Поврх свега, могућност ђаконских хиротонија у оквиру исте експлицитно указује на континуитет изворне литургијске праксе²⁰, о чему сведоче и каснији староштампани и штампани *Чиновници архијерејској служења* како грчког, тако и словенског порекла.²¹

Увидом у низ рукописних Требника, у периоду од VIII до XVII века, стиче се недвосмислено уверење о постојању праксе ђаконских рукоположења на Литургијама Пређеосвећених²². Постављање ђакона

¹⁷ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῆς θείας προσευχῆς*, ΤΝΓ', PG 155, 656D.

¹⁸ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῆς θείας προσευχῆς*, ΤΝΔ', PG 155, 657D.

¹⁹ Видети: Σωφρονίου Ἱεροσολύμων, *Λόγος περιέχων τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἅπασαν ἱστορίαν καὶ λεπτομερῆ ἀφήγησιν πάντων τῶν ἐν τῇ Θεῷ ἱερουργίᾳ τελουμένων*, PG 87 Г', 3981CD.

²⁰ Сведочанства о архијерејским Литургијама Пређеосвећених Дарова у периоду чувања и преношења рукописног наслеђа деле исту судбину са сведочанствима о пуним евхаристијским Литургијама, која су по правилу писана за јерејску употребу.

²¹ Начинивши поређења у литургијским праксама Грка, Руса и Срба, игуман Хаџи Теофило Стевановић не доводи у питање архијерејско служење Пређеосвећене, већ истиче: „На „Ниње сили” – Херувимској... Код Грка, на входу при архијерејском служењу, први свештеник носи и дискос и потир, а архијереј, паднувши лицем на земљу на царским дверима, мало устрану, дочекује вход и свештеник пролази мимо њега, и полаже на престо. У службенику архијерејском пише, да првенствујући свештеник носи само дискос, и предаје га архијереју на царским дверима, други – носи потир и сам га поставља на престо. Остало бива као и код нас” (Хаџи Теофило Стевановић, игуман, *Догашак Познавању Цркве или Обредословљу*, Београд 1908: 89).

²² Већина рукописних Требника, објављених од стране А. Дмитријевског (Алексеја Дмитријевског, *Описаніе литургиическихъ рукописей, шомъ II, Евѡлогіа*, Кіевъ 1901), наводи могућност рукополагања ђаконѧ на Литургији Пређеосвећених Дарова на следећи начин: Хиротонија ђакона и ђаконисе „бива и на савршеној проскомидији (Литургији) и на Пређеосвећених”; „Могуће је да хиротонија ђакона буде савршена и на

на Литургији Пређеосвећених је већ засведочено у најстаријем Барберинском кодексу (Barberini gr. 336) из VIII века: „Када на Пређеосвећених бива хиротонија улази архијереј (у кувуклион) и стаје испред свете трапезе у присуству оног који треба да буде рукоположен у ђаконa и узглашава ’Божанствена благодат...’”²³

Такође, понављајући дословно идентичну одредбу, Синајски рукописни Требник 956 из X века у *Чину рукоположења ђакониса* указује да се и ово рукоположење може савршити и на Литургији Пређеосвећених Дарова,²⁴ као и: Молитвослов Јерусалимске библиотеке 362 из XIV века,²⁵ Дионисијатске библиотеке 489 из XV века,²⁶ Ватопедски 134 (745) из XVI века,²⁷ али и низ других грчких и словенских молитвослова, међу којима истичемо српскословенски Требник Синајске библиотеке 307²⁸ из 1423. године. Таква пракса је заправо позната до данас у свим помесним Црквама, осим, како је напоменуто, у Цариградској Патријаршији, и то током последњих неколико деценија. Уосталом, чак ни спорадична оспоравања могућности постављања ђаконa и на Литургији Пређеосвећених Дарова²⁹, ни у ком случају не доводе у пи-

Пређеосвећених. Треба знати да пошто се положи свети Дарови на свету трапезу... приступа онај који ће бити рукоположен” (Видети: Jacobus Goar, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Graz 1960: 211).

²³ *L' Eucologio Barberini gr. 336*, seconda edizione riveduta, di Stefano Parenti ed Elena Velkovska (Roma, 2000), 172.

²⁴ А. Дмитријевскога, *Описаніе...*, 16.

²⁵ *Исѣо*, 298.

²⁶ *Исѣо*, 638.

²⁷ *Исѣо*, 772.

²⁸ Син. 307. Требник, Правила святых апостол и др. 1423. г; ГИМ 80370/925, 172г-172в. https://catalog.shm.ru/entity/OBJECT/178299?query=%D0%93%D0%98%D0%9C%2080370%2F925&sort=112&fund_ier=647760263_647760288&index=0, приступљено 27. априла 2024. године.

²⁹ Зачуђујуће је да у најстаријим српскословенским, староштампаним Требницима, Цетињском (1495) и Божидара Вуковића (*Молишвеник* из 1538–1590?), на крају *Чина ђаконскої рукоположења* стоји упозорење да „не приличи постављати ђаконa на Пређеосвећеној Литургији, а одмах у наставку следи исти онај поредак који се налази у Барберинском и у мноштву потоњих грчких кодекса о постављању ђаконa и на Пређеосвећеној”. У поменутом старијем, српскословенском рукописном Требнику Синајске библиотеке (Син. 307) из 1423. године такође стоји иста одредба. Могуће је да је овде у питању грешка преписивача, јер у супротном, не би следило указање о рукополагању на Пређеосвећеној. За претпоставити је да је и предложак Цетињског и Вуковићевог Требника био неки од сродних Требника овом Син. 307, са пренетом грешком. Осим тога, није искључена ни могућност да су у српској канонско-литургијској пракси усвојени ставови које још у XII веку заступа Теодор Валсамон у одговору Марку Александријском, истичући да се хиротоније епископа, презвитера и ђаконa не врше у време Четрдесетнице (Ράλη καὶ Ποτλή, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, IV, Ἀθηνῆσιν 1854: 490). У сваком случају, оваква претпостав-

тање архијерејско савршавање ове Литургије, штавише посредно га потврђујући и не наводећи изостанак служења архијереја као разлог несавршавања ђаконских хиротонија на овој Литургији. Напоследку, као најзапаженија потврда непрекинуте праксе постављања ђакона и на Литургијама Пређеосвећених је садржана у *Архијерејском исцјоведању вере*, у ком се изабрани кандидат за епископа обавезује да ће „на којејждо литургији по јединому јереју и дијакону рукополагати, а на преждеосвјашчених литургиах токмо јединога дијакона, јако чин имат свјатаја восточнаја церков”.³⁰

О континуитету уставне праксе архијерејског чинодејствовања на Литургијама Пређеосвећених Дарова, као и о ђаконским хиротонијама на Пређеосвећеним не само директно, већ и индиректно, сведоче истакнути ауторитети из области историје богослужења и црквеног типика. Тако протојереј К. Николски приликом изложења поретка ове Литургије, упоредо са указањима о јерејском служењу, у свакој прилици бележи опаске: „*при архијерејском служењу – Архијереј*”,³¹ а позивајући се на *Чинъ исцјовѣданія и обѣщанія архіерейскаго*, наглашава да „рукоположење за ђакона бива на Литургијама Светог Јована Златоустог, Светог Василија Великог, а исто тако оно може бити и на Литургији Пређеосвећених Дарова”,³² што уосталом истиче и чувени руски литургичар А. Дмитријевски³³. Исто ово истиче и игуман Хаци Теофило Стевановић у свом *Обредословљу*: „Рукоположење у ђакона бива на свима трима литургијама: Златоустовој, Василијевој, и пређеосвећених Дарова”,³⁴ као и прота Василије Николајевић, који одговарајући на недоумицу око причешћивања ђакона на Литургији Пређеосвећених, истовремено нема недоумица по питању њеног

ка захтева опсежније истраживање с обзиром на то да се Литургија Пређеосвећених Дарова у прошлости није служила само у периоду Велике Четрдесетнице, већ током васцеле године (Ср. I. Φουντούλη, *Λειτουργία Προηγιασμένων Δώρων*, ΚΛ, 8, Θεσσαλονίκη 1986, 8; Н. Καράλης, *Τό μυστήριον τῆς ιεροσύνης στη μέση και ύστερη περίοδο του Βυζαντίου: τελετουργική και αισθητική θεώρηση*, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεολογική Σχολή, Τμήμα Ποιμαντικής και Κοινωνικής Θεολογίας, Θεσσαλονίκη, 2019: 52).

³⁰ Видети: *Исцјоведанье и заклейва Архимандрита Досиѣја (Сшојковића) Хиландарца*, 9/22. јула 1951. и *Исцјоведанье вере и заклейва изабраној и нареченој епископа Моравичкој синџела Јефрема (бившеј Мила Милуѣиновича), викара Н. Свѣтосѣи папѣријарха срѣској Г. Госцјодина Германа*, У Београду 11/4. септембра 1972. Сравни: Константино Николскаго, *Пособіе къ изученію Усѣава боѣослуженія Православной Церкви* (Первое издание 1862) (С. Петербургъ, 1907), 458.

³¹ К. Николскаго, *исцјо*, 458–180,

³² *Исцјо*, 706.

³³ Видети: А. А. Дмитријевскій, *Сѣавленикъ* (Киѣвъ, 1904), 58.

³⁴ Хаци Теофило Стевановић, *Познавање Цркве или Обредословље* (Београд 1895), 311.

савршавања од стране архијереја.³⁵ Такође и знаменити професор др Лазар Мирковић наводи да „рукоположење за ђакон бива на литургијама св. Јована и св. Василија, па и на литургији пређеосвећених дарова”, и додаје: „Пошто ђакон не савршава св. тајне евхаристије, но само служи при њој... Зато се ђаконска хиротонија може свршити на литургији пређеосвећених дарова...”³⁶

Коначно, на основу претходно изложених сведочанстава о архијерејском служењу Литургије Пређеосвећених Дарова, могла би се појавити извесна нејасноћа када и где архијереј служи ову Литургију. Наиме, нејасноћа произилази из следећег питања: да ли је прилично да архијереј раздаје Дарове (причешћује) ако је исте те Дарове примио и осветио презвитер, чиме би се архијереј довео у позицију помоћника презвитера, као онај који само раздаје те исте Дарове? Овако постављено питање тиче се, свакако, прилика када архијереј савршава Литургију Пређеосвећених у храму у ком није претходно предстојао савршеној Литургији, већ је Дарове осветио презвитер. Богословско и литургијско разрешење ове недоумице је једноставно и оно лежи у горе назначеном разматрању Блаженог Дионисија да презвитер поседује своје јерархијске дарове силом „божанственог степена јерарха”³⁷, те да се „свака засебна јерархија окончава у свом побожанствењеном јерарху”³⁸, пошто се „сила јерархијског степена протеже на све свештене целовитости и дејствује преко свих свештених степена и чини дејственим тајне његове јерархије”.³⁹

* * *

³⁵ Видети: Протојереј Василије Николајевић, *Практични свештеник* (у Новом Саду, 1907), 42.

³⁶ Протопрезвитер др Лазар Мирковић, *Православна Литургија, други део* (Београд, 1983), 114.

³⁷ Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, нав. дело, 420.

³⁸ *Исто*.

³⁹ *Исто*, 422.

Библиографија

Извори:

- Алексѣя Дмитријевскаго. *Описание литургическихъ рукописей. Томъ II. Еухология*. Киевъ, 1901.
- Διαταγαὶ τῶν ἀγίων Ἀποστόλων*, Ἀποστολικοί πατέρες. Ἄπαντα τὰ ἔργα 1, ΕΠΕ 114, Θεσσαλονίκη, 1993: 34–475.
- Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, Φιλοκαλία τῶν Νηπτικῶν καὶ Ἀσκητικῶν. ΕΠΕ 3. Θεσσαλονίκη, 1986: 336–473.
- L' Eucologio Barberini gr. 336*, Edizione a cura di Stefano Parenti ed Elena Velkovska. Roma, 1995.
- Еѡѡерујино ходоцаише у Свеѡу земљу*. превод са латинског Душица Стојковић. Свети оци у преводу на српски језик – књига 4. уредник др Радомир Поповић. Београд, 2015.
- Ἰγνατίου Ἀντιοχείας, *Ἐπιστολή πρὸς Σμυρναίους*, Ἀποστολικοί πατέρες. Ἄπαντα τὰ ἔργα 4. ΕΠΕ 119. Θεσσαλονίκη, 1992: 132–141.
- Исѡведане и заклеѡва Архимандрита Досиѡеја (Сѡјковића) Хиландарца*, 9/22. јула 1951. и *Исѡведане вере и заклеѡва изабраноѡ и нареченоѡ еѡискоѡа Моравичкоѡ синђела Јефрема (бившеѡ Мила Милуѡиновића), викара Њ. Свеѡостѡи ѡѡѡријарха срѡскоѡ Г. Госѡодина Германа*. У Београду. 11/4. септембра. 1972.
- Jacobus Goar, *Euchologion sive rituale graecorum*. Graz, 1960.
- К. К. Акентьев, *Тѡѡикон Великой Церкви, Cod. Dresde A 104*. Санкт-Петербург, 2008.
- Παναγιώτου Ν. Τρεμπέλα, *Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας*, Ἀθῆναι, 21982.
- Рάλη καὶ Потлѡ, *Σύνταγμα τῶν θεῖων καὶ ἱερῶν κανόνων*, IV, Ἀθηναῖσιν, 1854.
- Συμεῶν Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῆς θεῖας προσευχῆς*, Κεφ. ΤΝΓ', PG 155, 656A–657A.
- Συμεῶν Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῆς θεῖας προσευχῆς*, Κεφ. ΤΝΔ', PG 155, 657ABCD.
- Син. 307. Требник, Правила святых апостол и др. 1423. г; ГИМ 80370/925, 172r-172v. https://catalog.shm.ru/entity/OBJECT/178299?query=%D0%93%D0%98%D0%9C%2080370%2F925&sort=112&fund_ier=647760263_647760288&index=0, приступљено 27. априла 2024. године.
- Σωφρονίου Ἱεροσολύμων, *Λόγος περιέχων τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἅπασαν ἱστορίαν καὶ λεπτομερῆ ἀφήγησιν πάντων τῶν ἐν τῇ Θεῖᾳ ἱερουργίᾳ τελουμένων*. PG 87. Γ', 3981B–4004D.
- Le Typicon de la Grande Église*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Juan Mateos. Orientalia Christiana Analecta 166. Roma, 1963.

Литература:

- Дмитрієвскій, А. А. *Сѣавленикѣ*. Кієвъ, 1904.
- Καράλης, Ηλίας. *Τό μυστήριο τής ιεροσύνης στη μέση και ύστερη περίοδο του Βυζαντίου: τελετουργική και αισθητική θεώρηση*. Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Θεολογική Σχολή. Τμήμα Ποιμαντικής και Κοινωνικής Θεολογίας. Θεσσαλονίκη, 2019.
- Мирковић, др Лазар. Протопрезвитер. *Православна лиѡурѣика. Друѣи геο*. Београд, ³1983.
- Никольскаго, Константина. *Посоѣіе кѣ изученію Усѣава доіослуженія Православной Церкви*. Первое издание 1862. С. Петербургъ, ⁷1907.
- Μωραΐτου, Δημητρίου. *Η Λειτουργία τών Προηγιασμένων*. Θεσσαλονίκη, 1955.
- Николајевић, Васиље. Протојереј. *Пракѣични свешѣеник*. У Новом Саду, 1907.
- Стевановић, Хаци Теофило. Игуман. *Познавање Цркве или Обредословље*. Београд, 1895.
- Стевановић, Хаци Теофило. Игуман. *Додаѣак Познавању Цркве или Обредословљу*. Београд, 1908.
- Φουντούλη, Ἰωάννου Μ., *Λειτουργία Προηγιασμένων Δώρων*. Κλ. 8. Θεσσαλονίκη, ²1986.

Примљено: 6. 9. 2023.
Одобрено: 27. 12. 2023.

Nenad S. Milošević
University of Belgrade
Faculty of Orthodox Theology
nmilosevic@bfspc.bg.ac.rs

CONCERNING BISHOP'S CELEBRATION OF LITURGY OF THE PRESANCTIFIED GIFTS

***Summary:** In recent times, the question in the title that has raised attention has been approached from various aspects by the author in his research. The Church manifests itself primarily in its holy Sacraments, which are served by bishops and priests. As the Church is hierarchically structured, everything that happens within it has a direct or indirect connection to the local bishop. Based on these ecclesiological outgoing assertions, the answer is provided to the question of whether it is appropriate for the bishop to celebrate Holy Liturgy with the Gifts that have previously been sanctified by a priest. This research also cites historical testimonies, from the earliest epochs to the present day, which speak to the manner of the bishop's participation in the Liturgy of the Presanctified Gifts. As the particularly important facts for the question addressed in this work, are testimonies describing the ordination of deacon during Liturgy of the Presanctified Gifts. Those represent strong historical evidence of the connection between hierarch and Liturgy of the Presanctified Gifts and this relation remains unbroken to this day.*

***Keywords:** Liturgy of the Presanctified Gifts, sacred service, bishop, presbyter, deacon ordination.*

ПАТРИЈАРХ ЦАРИГРАДСКИ ТАРАСИЈЕ (784–806) КАО ЗАШТИТНИК СВЕТИХ ИКОНА

Протонамесник
др Борис Фајфрић
Епархија сремска
Шиг
fajfric.orthodox@gmail.com

Апстракт: Цариградски патријарх Тарасије је управљао Црквом у периоду када је православно учење о иконопоштовању извојевало победу над иконоборством. Управо је његов избор био пресудан за сазивање Седмог васељенског сабора 787. године. Био је сведок превирања између цара Константина VI и његове мајке, царице Ирине, осетивши извесне последице. Сукоб мајке и сина, као и збацивања с трона царице Ирине 802. године од стране Никифора, утицали су на здравствено стање патријарха Тарасија, који се недуго пошом и упокојио. Циљ рада очистије се у сагледавању Тарасијевог избора за патријарха и његовог доприноса у погледу сазивања Седмог Васељенског сабора, као и последица које је претрпео током политичких превирања у РOMEЈСКОМ царству.

Кључне речи: Патријарх Тарасије, Константински иконоборство, царица Ирина, иконоборство, иконе.

Увод

У Прву недељу Великог поста, односно Недељу Православља, у храмовима помесних православних Цркава се молитвено прославља велика победа над иконоборством и утврђивање исправног учења о иконопоштовању. Иконоборачки период је забележен у историји Цркве као један од веома тешких и мучних. Унутрашњи мир Цркве је био нарушен, а клир подељен на иконоборце и иконофиле. Царска династија Исавријанаца се мешала у унутрашња црквена питања, што је резултирало великим прогоном и уништавањем икона. Зато не треба да чуди што је једна недеља Васкршњег поста посвећена управо победи иконопоштовања. У наведеном периоду је на патријаршијском тро-

ну у Константинопољу, између осталих, столовао и Тарасије, једна од кључних личности за сазивање Седмог Васељенског сабора 787. године и особито заслужна за победу над иконоборцима.

1. Сажети осврт на иконоборство

Иконоборство као јерес и уједно политичка идеологија није се појавило изненада, него је било присутно један дужи временски период у РOMEЈСКОМ царству. Заправо, проблем се тицао разумевања исказивања поштовања према иконама, јер се о томе није расправљало. Током ранохришћанског периода није се ни могло расправљати о иконама, пошто је Црква била под прогоном и иконописање није било развијено, да би временом дошло до његовог поступног развоја. Већ половином III века у ранохришћанским црквама су се почеле осликавати сцене из Светога Писма, као што је то већ био случај у јудејским синагогама. Са поменутиим развитком ће временом доћи и до изолованог протеста против икона на Елвирском сабору, одржаном 300. године, на којем је издат акт којим се забрањује живописање ликова у храмовима. С тим у вези, не треба заборавити ни појаву монофизитства, што ће такође допринети ширењу иконоборачке свести због негирања уипостазиране људске природе у Христу.¹ Упркос појединим неслагањима, иконописање се све више ширило што ће каткад доводити и до примера фанатизма у погледу иконопоштовања. Штавише, постојали су изоловани случајеви када су поједини хришћани узимали себи за кумове на крштењу иконе светитеља, служили Свету Литургију над иконом, или стругали боју са икона и стављали је у путир, и томе слично.² Такође, пропагиран је став да се према Светој тајни крштења указује поштовање уколико се све иконе целивају, не обазирјући се на ток богослужења.³

Све претходно поменуто је проузроковало саблазан код појединих хришћана, који су у томе видели могући повратак идолопоклонства. Наравно, утицај других вера и народа – попут муслимана, који су оптуживали хришћане за идолопоклонство – додатно ће утицати на негативно мишљење о иконама. Критике су углавном биле упући-

¹ О овоме видети опширније: Антон Владимирович Карташов, *Васељенски сабори II* (Београд: ФИДЕБ, 1995), 193–195.

² Василије Васиљевич Болотов, *Историја Цркве у периоду Васељенских сабора. Историја богословске мисли* (Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, 2006), 429.

³ Александар Шмеман, *Историјски пут Православља* (Цетиње: Атос, 1994), 246.

ване оним хришћанима који су били под влашћу Арабљана, односно у Сирији, Палестини, Египту и Малој Азији.⁴ Изузев муслиманског утицаја, сумња се и на јеврејски, бар судећи према тврђењима Острогорског,⁵ док с друге стране, Брубакер (Brubaker) и Халдон (Haldon) сматрају да о томе не постоје сведочанства.⁶

Следствено, иконоборачка свест ће преовладати и постати доминантна у Источно–римском царству, то јест Византији, али још увек неће бити толико снажна да буде покренута акција против икона. Већина црквених историчара се слаже да је примарни разлог одбацивања икона био политички, односно секуларизација царства. Тадашња власт, на челу с царом Лавом III Исавријанцем (717–741), желела је да црквени клир буде изван државне управе, пошто је било много свештеника који су се налазили на појединим јавним службама. Појединци су своју власт злоупотребљавали ради сопствене користи, а на штету царства. Лав је желео да такву праксу укине и да реформише царство, па му је иконопоштовање послужило као изговор.⁷

Цар Лав Исавријанац, главни промотер иконоборства, дошао је на власт када је Источно царство било ослабљено у унутрашњем и спољашњем смислу. После смрти цара Јустинијана II (685–695; 705–711)⁸ и његовог малолетног сина Тиберија, последњег потомка династије Ираклија,⁹ у шестогодишњем периоду – од 711. до 717. године – на тро-

⁴ Јован Мајендорф, *Византијско наслеђе у Православној цркви* (Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, 2006), 19–21.

⁵ Георгије Острогорски, *Историја Византије* (Београд: Српска књижевна задруга, 1959), 169.

⁶ Leslie Brubaker and John Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era c. 680–850: A History* (Cambridge University Press, 2011), 106.

⁷ Болотов, *Историја Цркве у њериоду Васељенских сабора*, 426–427; Карташов, *Васеленски сабори II*, 197; Шмеман, *Историјски њуш Православља*, 243.

⁸ Цар Јустинијан II Ираклије је био једна контроверзна личност. На престо је дошао са шеснаест година, наследивши свог оца Константина IV (668–685). Важио је за даровитог владара, али и веома гордог, што је вероватно и пресудило његовој владавини. У његово време одржан је Петошести или Трулски сабор 691–692. године. Такође, први пут је свргнут са власти 695. године. Како би му ускратили повратак на престо, одсечен му је нос и протеран је у Херсон. Током његовог заробљеништва променила су се два цара – Леонтиј (695–698) и Тиберије II Аписмар (698–705). Но ипак, Јустинијан II Ираклије је напослетку успео да поврати власт 705. године, без обзира на своју осакаћеност. Године 711. је избила побуна, у којој ће бити убијен тако што му је одсечена глава. Заједно с њим је пострадао и његов малолетни син Тиберије, што ће ставити тачку на династију Ираклија. О томе видети подробније: Фјодор Успенски, *Историја Византијског царства од 6. до 9. века* (Београд: Zepher Book World, 2000), 487–495.

⁹ Цар Ираклије (610–641), у раздобљу од 622. до 628. године, извршио је поход на Персију и њеног поглавара Хозроја II, повративши тиме изгубљене територије. Тада је враћен и Часни Крст из персијског града Ктесифон у Јерусалим, а који је у Персију однет 614. године. О томе видети детаљније: Борис Фајфрић, *Опјелеги из њрошлости Цркве* (Шид: Културно образовни центар, 2018), 171–190.

ну императора су се смењивала три цара: Филипик Вардан (711–713), Анастасије II (713–715) и Теодосије III (715–717). Када је Лав преузео власт 717. године, проблеми с Аварима и Арабљанима су и даље били активни, са чиме се он између осталог морао суочити.¹⁰ Исте године су Арабљани опсели Константинопољ, при чему ће ова опсада потрајати готово годину дана и бити веома мучна, како за становнике Цариграда, тако и за оне који су опседали град. Византинци ће успети да одбране престоницу и да уједно врате изгубљене територије. Цар Лав је тада могао у миру да реши унутрашње проблеме.¹¹

Иако је у историји Цркве Лав представљен као фанатични иконоборац, он није започео прогон иконофила одмах по доласку на власт. Требало је да прође десет година да би преузео прве кораке против икона. Доношење таквих одлука ће умногоме олакшати претходно спроведене правне реформе, а које су врло вероватно с намером раније остварене, како би предстојеће одредбе против иконопоштовања биле оправдане у складу са законским уређењем Империје.¹² Цар Лав се одлучио за дотичне потезе 726. године, током вулканске ерупције у близини два острва у Критском мору – Тера и Терасија, а коју је протумачио као вид Божије казне због икона.¹³ Сазвао је савет на коме је изнео своје намере, добивши велику подршку појединих свештеника, док се цариградски патријарх Герман I (715–730) томе успротивио. Иако је био против, није се активно укључио у дебату на ту тему.

Цар није одмах почео са применом драстичних мера против икона, него се све у почетку свело на пропаганду. Када је видео да то даје слабе резултате, наредио је да се уклони Христова икона – Халкопратија,¹⁴ која се налазила изнад Бронзане капије код царског двора. Иконоборачка политика је све више узимала маха и доводила до поделе унутар Цркве. Западна Црква се, на челу са папом Григоријем III

¹⁰ Brubaker and Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era*, 70–72.

¹¹ Острогорски, *Историја Византије*, 165–166; Brubaker and Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era*, 73–79.

¹² Острогорски, *Историја Византије*, 167–168.

¹³ Ерупција се десила током летњег периода, када је из морске дубине почела да избија огромна димна пара. Ваздух је временом бивао све гушћи, да би потом избила ватра, те на површину мора избацила масу камења, која су се формирала у облику острва, због чега су названа Света острва. Море је било прекривено великом количином камења, док је вода била веома врућа (Nikephoros, *Short History*, trans. Cyril Mango (Washington: Dumbarton Oaks, 1990), 129).

¹⁴ Брубакер и Халдон тврде да ова икона највероватније није ни била постављена, те да је то само плод агитације ради промоције икона. Они то закључују на основу ранијих извора, у којима нема помена о Христовој икони, нити се помиње у одлукама Седмог Васељенског сабора, него тек у каснијим писаним изворима. На основу тога, закључују да је та икона била постављена после царице Ирине, а никако пре њене владавине (Brubaker and Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era*, 128–135).

(731–741),¹⁵ супротставила политици цара Лава и дала подршку иконопоштовању, што ће касније довести до све већег размимоилажења између Истока и Запада, што ће рећи Рима и Цариграда. Осим тога, дошло је и до побуне у Грчкој и на Кикладским острвима, али су исте биле угушене. Увидевши да његова умерена иконоборачка политика не доноси резултате, одлучио је да прибегне ригорознијим мерама. Године 730. је издат едикт против икона, који је одбио да потпише патријарх Герман па је због тога и свргнут, да би на његово место био постављен бивши синђел Анастасије (730–753), који се ради титуле и привилегија повиновао царским одредбама. Герман се повукао на своје имање Платанион и тамо се упокојио у његовим 90–им годинама.¹⁶

Иако је покренуо кампању против икона, цар Лав није доживео да види своју победу, јер је умро 741. године, па га је наследио његов син Константин V Копроним¹⁷ (741–775). Он је наставио да спроводи иконоборачку политику свога оца, показавши се суровијим од њега. На почетку своје владавине није одмах спровео мере, због побуне његовог зета Артавасда, који је успео да уђе у Константинопољ, прогласивши се за цара и заштитника икона. Занимљиво је да га је тадашњи патријарх Анастасије крунисао за цара као иконофила, то јест исти онај који је дошао на патријаршијски престо управо због подршке иконоборству. Радост Артавасда и иконофила трајала је веома кратко, јер је Константин победио свога зета и ослепео га, тиме повративши своју власт. Патријарх Анастасије је био кажњен због промене стране, али је и даље остао на патријаршијском трону.¹⁸

По утврђивању власти, Копроним је могао да се посвети својој иконоборачкој политици. По смрти патријарха Анастасија 753. године, наследио га је Константин II (754–766). Године 754. сазван је сабор у Јерији, такозвани иконоборачки, на којем нису присуствовали представници Цркве Рима, Александрије, Антиохије и Јеруса-

¹⁵ Пореклом Сиријац, овај папа је био један од последњих римских епископа чији избор је потврдио ромејски цар, залагањем егзарха у Равени. Био је умешан у заверу против лангобардског краља Лиутпранда, због чега је краљ опсео Рим. Папа се за помоћ обратио команданту Карлу Мартелу. О томе видети подробније: Petar S. Leposavić, *Papstvo* (Beograd: IGAM, 2005), 121–122.

¹⁶ Болотов, *Историја Цркве у периоду Васељенских сабора*, 430–434; Карташов, *Васељенски сабори II*, 201–205; Острогорски, *Историја Византије*, 170–172; Brubaker and Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era*, 79–80.

¹⁷ Име настало као погрдно, како би био оцрњен у историји. У преводу значи *балеџа*, *ђубре*, *Гносџезни* или *Балејовић*. О томе видети детаљније: Карташов, *Васељенски сабори II*, 210–211.

¹⁸ Острогорски, *Историја Византије*, 173–174; Brubaker and Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era*, 156–158.

лима.¹⁹ На сабору је констатовано да је присутно 338 епископа, док је иконопоштовање дефинисано као идолопоклонство и богохулно, а које је ушло у Цркву посредством ђавола, те да је противно одлукама шест Васељенских сабора. Нарочито се расправљало о иконописању Христа, истичући да исто пропагира монофизитство и несторијанство на следећи начин: „Дакле, свако ко изобрази Христов лик, слика Његову Божанску природу – која не треба да буде представљена, и сједињује је са Његовом Човечанском природом (како су то чинили монофизити), или пак, сликају тело Христово као да није било обожено, као да је раздвојено, и као једну различиту личност, као што то чине несторијанци”.²⁰ За учеснике сабора су хлеб и вино на Тајној вечери, односно Тело и Крв Христова на божанственој Евхаристији једино истинско изображење Христове човечанске природе. Такође су одбацили и иконописање светитеља, истичући да то подстиче паганизам, због чега су осудили поштовање икона као противно Светом Писму и Светим оцима, као и да свако противљење одлукама сабора треба да буде анатемисано.²¹

Сабор у Јерији ће постати окосница у спровођењу радикалних мера против икона и њихових поштовалаца. Иконе су почеле да се уклањају из храмова и да буду уништаване. Иконоборци су се чак и према моштима односили крајње екстремно, иако оне нису биле предмет дискусије на сабору. Највећи и доминантнији противници политике Константина Копронима били су монаси, због чега су многи пострадали, протерани и избегли. Као њихов вођа се тада истакао монах по имену Стефан, који је мученички сконча овоземаљски живот.²²

Константин V је изненада умро током похода против Бугара 755. године, услед чега је његова ригорозна политика против иконопоштовања тренутно била заустављена.²³ Наследио га је његов син Лав IV (775–780), који је формално наставио иконоборачку полити-

¹⁹ Болотов, *Историја Цркве у периоду Васељенских сабора*, 435–436.

²⁰ „Одлука јеретичког сабора у Јерији 754. године”, у *Васељенски сабори – Петти, Шести и Седми: одабрана докуменџа*, уред. Радомир Поповић (Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију, 2014), 318–320.

²¹ „Одлука јеретичког сабора у Јерији”, 321–322.

²² Стефан Млађи је био монах који се супротставио иконоборачкој политици, због чега је био ухапшен и стављен у једну малу ћелију на планини прозваној *Брдо Светиој Аксенији*. Оптужили су га да је у народу усађивао мржњу према свету, породици и заједници, као и да их је наговарао на избегавање суда и пропагирао монашки живот. То је био разлог да буде бачен у тамницу, да би га потом извели из ње, везали му ноге и тако га спровели по улицама Константинопоља, где су га тукли и каменовали, да би сав изломљен у мукама уснуо у Господу. Потом су његово тело бацили у такозвану Пелагијеву гробницу, где су сахрањивани пагани или погубљени затвореници (Nikrhoros, *Short History*, 155).

²³ Карташов, *Васељенски сабори II*, 220–226.

ку свог оца. Оженио се хазарском принцезом Ирином, да би после пет година владавине умро и на његово место дошао његов син Константин VI (780–797). Пошто је имао само десет година, није могао самостално да влада, па је регенство преузела његова мајка Ирина. Њеним доласком се мења однос према иконама, с циљем да се њихово поштовање обнови. Да би у томе успела, била јој је неопходна подршка патријарха.²⁴

2. Живот Тарасија до избора за патријарха

О животу патријарха Тарасија се зна веома мало. Он изненада долази у центар пажње по његовом избору за патријарха, без икаквог нарочитог осврта на његов ранији живот. Непознато је да ли је његова породица била поштовалац икона или је била против њих, али се сигурно зна да у то време нису могли бити неутрални, поготово када је у питању напредовање у јавној служби. За Тарасија се такође не зна ни у време којег цара је радио као царски чиновник.²⁵ Делимичне податке о његовом раном животу даје нам ђакон Игњатије,²⁶ писац његовог живота, с тим да на почетку списа признаје да поседује веома мало података о његовом детињству.²⁷ Поједини хроничари (Игњатије и Теофан) се слажу да се као духовни пастир придржавао учења Светих Отаца, што потврђује и Свети Теодор Студит.²⁸

Када ђакон Игњатије описује Тарасијево детињство, он заправо пише хвалоспеве о његовим родитељима. Описује их као поштене, паметне, верне и одговорне људе који су радили у царској служби. Његовог оца, Георгија, описује као поштоног судију, који је пресуде

²⁴ Острогорски, *Историја Византије*, 182–184.

²⁵ *Васељенски сабори – Петти, Шести и Седми: одабрана докуменџа*, уред. Радомир Поповић (Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију 2014), 330.

²⁶ Игњатије је био бивши иконоборац, касније ђакон храма Свете Софије, потоњи митрополит Никеје и Патријарх цариградски (846–858; 867–877). Он је био једини који је писао о животу Тарасија, с тим да се слабије посветио његовом детињству и каснијем узрасту, а више периоду његовог патријарховања. О овоме видети детаљније: Vladimir A. Baranov, "The Vita Tarasii as a Source for Reconstruction of the Iconoclastic Theology", у *Scrinium: Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*, 2 (2017), 89–97.

²⁷ Ignatios the Deacon, *The Life of the Patriarch Tarasios*, trans. Stephanos Efthymiadis (London – New York: Routledge, 2016), 171.

²⁸ Преподобни Теодор Студит, *Монашка йравила*, прев. Радомир Поповић (Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију, 2017), 73.

доносио сталожено и правично. Наводи пример неких жена, оптужених за демонске радње – убијање новорођенчади – које је Тарасијев отац саслушао и испитао, да би их потом ослободио оптужби као неосноване и део незнабожачког сујеверја. Вест о његовој пресуди дошла је до једног владара, чије име се не наводи, позвавши Георгија на саслушање. Игњатије га овде описује као храброг човека, који је, поред понижења које је доживео од неименованог владара, са смиреношћу објаснио разлог такве његове одлуке, због чега је и био ослобођен.²⁹

Када је реч о Тарасијевој мајци Евкратији,³⁰ Игњатије у њеном описивању користи исте методе као код његовог оца, с тим да њој приписује заслуге што је своје сину усадила веру у Бога и врлински живот, те да га је подучила да се клони лоших дела и да свој световни посао врши одговорно и савесно.³¹

Игњатије завршава опис Тарасијевих родитеља са његовом мајком, да би потом прешао на његово житије. Оно што је изложио о његовом животу до избора за патријарха, јесте да је радио као први царски тајни секретар, да се на том месту научио световним пословима и приликама с којима се морао знати изборити, што му је помогло у будућности.³² Он том приликом не прилаже било какве податке о Тарасијевом деловању током владавине царава Лава Исавријанца и Константина Копронима, па можемо претпоставити да је у том периоду несметано радио у царској служби, те да је, како то примећује Шмеман: „... направио под Копронимом блиставу државничку каријеру”.³³ Овим се окончава опис његовог живота пре избора за патријарха, да би се прешло управо на тај период и догађаје који су томе претходили.

3. Избор за патријарха

Доласком на власт Ирине као регента, интезивно је почео да се мења однос према иконама. У то време је цариградски патријарх био Павле IV (780–784), који није био иконоборачки настројен, али је у погледу тога био компромисног става. Но ипак, како примећује Карташов, јавност га није желела на челу Цариградске патријаршије због његове компромисне природе, нити је он више желео да остане

²⁹ Ignatios the Deacon, *The Life of the Patriarch Tarasios*, 172–173.

³⁰ Ignatios the Deacon, *The Life of the Patriarch Tarasios*, 172.

³¹ *Исџо*, 173.

³² *Исџо*.

³³ Шмеман, *Исџоријски поглед*, 248.

на патријаршијском трону, управо због тога што је био неми посматрач описних догађаја.³⁴

Према Игњатију и Теофану, Павле је поштовао иконе, али је у томе био усамљен и није био у могућности да стане у њихову одбрану, што га је прогањало. Потом се разболео, што је допринело да донесе одлуку о тајном повлачењу са патријаршијског трона, те да се настани у манастиру Флор. Убрзо ће га посетити цар Константин с царицом Ирином, информишући се о разлозима такве његове одлуке. Он је одговорио да је разлог лоше стање у Цркви, али и да је неопходно да се одржи Васељенски сабор како би то стање било исцељено.³⁵ Међутим, постоје извесна неслагања код Игњатија и Теофана око избора његовог наследника. Игњатије тврди да је Ирина тражила од Павла препоруку за његову замену, после чега је он одговорио да то треба да буде Тарасије.³⁶ Теофан то не спомиње, него само да га је Сенат или народ изабрао,³⁷ што потврђује и сам Тарасије.³⁸

Вест о одлуци Сената везано за његов избор за патријарха, веома је изненадила самог Тарасија. С обзиром на то да је радио у државној служби, те да није имао искуства у погледу свештеничког позива, у први мах није желео прихватити поменути избор. Но ипак, после убеђивања је прихватио избор, али само под условом да буде одржан сабор на којем би се решило питање иконопоштовања, што је Сенат и прихватио.³⁹ Да су га заиста једва наговорили на прихватање одлуке о његовом избору, признали су Ирина и Константин епископима на сабору у Никеји 787. године: „Али он ни на који начин није хтео и није прихватао сагласност на такву одлуку. Када смо га молили, зашто он неће да се сагласи са таквим избором, он је у својем одговору изнео у почетку изговор да је бремене свештенства изнад његових моћи. Ми смо схватили да је то само изговор за одбијање, и нисмо одустајали од тога

³⁴ Карташов, *Васељенски сабори II*, 233.

³⁵ Ignatios the Deacon, *The Life of the Patriarch Tarasios*, 174; Cyril Mango and Roger Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor* (Oxford: Clarendon Press 1997), 631.

³⁶ Ignatios the Deacon, *The Life of the Patriarch Tarasios*, 175.

³⁷ Mango and Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, 632.

³⁸ „Апологија новоизабраног Тарасија цариградског патријарха (783)”, у *Васељенски сабори – Пећи, Шести и Седми: одабрана докуменџа*, уред. Радомир Поповић (Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију 2014), 323; „Посланица патријарха Тарасија источним патријарсима у Антиохију, Александрију и Јерусалим”, у *Васељенски сабори – Пећи, Шести и Седми: одабрана докуменџа*, уред. Радомир Поповић (Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију, 2014), 332.

³⁹ „Апологија новоизабраног Тарасија цариградског патријарха (783)”, 323; „Посланица патријарха Тарасија источним патријарсима у Антиохију, Александрију и Јерусалим”, 332; Ignatios the Deacon, *The Life of the Patriarch Tarasios*, 177; Mango and Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, 632–633.

мужа и наставили смо да га убеђујемо да прихвати свештени чин”.⁴⁰ Постојао је и противкандидат, Сава из манастира Студиона, али он није добио подршку, пошто је био критички настројен према Тарасију, тврдећи да је његово постављење неканонско.⁴¹ Упркос томе, нови патријарх је постављен 25. децембра 784. године.⁴²

Један од разлога поводом чега се Тарасије колебао око прихватања избора, тицао се чињенице да је потицао из редова лаика, а не свештенства. Он неколико пута признаје да је за њега веома незгодно што је као световњак изабран на тако високо духовну службу,⁴³ јер је упознат само са световним пословима: „Како ћу ја, обраћајући се свету и припадајући броју лаика, бавећи се при царској служби, тако не размишљајући и несмотрено могу ступити на висину свештенства. То ће бити страшна одлука за моју понизност и дрзак покушај”.⁴⁴

Дакле, Тарасије је био свестан да би његов избор могао да изазове негодовање код појединих епископа, те на почетку своје *Аилолојије* наговештава недостојност избора. Он с тим упознаје и папу Адријана (772–795)⁴⁵, путем писама које је послао у Рим преко цариградског презвитера Лава,⁴⁶ вероватно сумњајући да би управо он могао да му замери на избору. На исти начин је о избору обавестио и источне патријархе у Александрији, Антиохији и Јерусалиму⁴⁷, али они у томе нису видели никакву сметњу.⁴⁸

Тарасијева бојазан у вези са примедбама поводом његовог избора била је оправдана. Наиме, папа Адријан је у писму царици Ирени и цару Константину исказао протест што је Тарасије постављен из редова лаика за патријарха и што уједно ради у државној служби. Као

⁴⁰ „Цар Константин и царица Ирина најсветијим епископима сабраним на сабору у Nikeји (787)”, у *Васељенски сабори – Пећи, Шести и Седми: одабрана докуменција*, уред. Радомир Поповић (Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију 2014), 371.

⁴¹ Brubaker and Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era*, 264.

⁴² Mango and Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, 634.

⁴³ „Посланица патријарха Тарасија источним патријарсима у Антиохију, Александрију и Јерусалим”, 332; Mango and Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, 632.

⁴⁴ „Апологија новоизабраног Тарасија цариградског патријарха (783)”, 323.

⁴⁵ Папа Адријан се све више удаљавао од доминације ромејских царева над западним земљама, истичући значај римског епископа, односно папе као поглавара. Исто тако, он је престао да у документима датује време од владавине источних царева, већ почиње да то чини од времена понтификата римских папа, при чему је и новац био кован са ликом папе (Leposavić, *Papstvo*, 131–132).

⁴⁶ „Посланица папе Адријана патријарху Тарасију”, 365.

⁴⁷ „Посланица патријарха Тарасија источним патријарсима у Антиохију, Александрију и Јерусалим”, 332.

⁴⁸ „Посланица источних патријараха патријарху Тарасију”, у *Васељенски сабори – Пећи, Шести и Седми: одабрана докуменција*, уред. Радомир Поповић (Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију 2014), 337.

проблем наводи то што он, будући световњак, треба да буде подучаван у вери, а не да подучава.⁴⁹ Папа је на овоме месту вероватно имао на уму 64. канон Петошестог Васељенског сабора, у коме се апелује да лаици не уче, него да слушају оне који су добили ту благодат.⁵⁰ Иако је имао примедбе на његово постављење, он ипак прихвата Тарасијев избор за патријарха, наводећи као разлог то што признаје одлуке свих шест Васељенских сабора и што даје подршку поштовању икона.⁵¹ Све то наводи и истиче у свом писму и самом Тарасију.⁵²

Следствено, једини црквени великодостојник који се супротставио његовом именовану, био је римски папа. Међутим, он није само имао примедбу на такав избор, него и на епитет *Васељенски* који се придодавало цариградском патријарху.⁵³ Заправо, папа није упутио критику лично Тарасију, већ царици Ирени и цару Константину. Он пише да не зна да ли додавање те титуле долази из незнања или под утицајем јеретика и расколника. Такође је тврдио да титула припада римском епископу и да је Рим глава свих Цркава. Уколико Тарасије заиста себе сматра *Васељенским*, онда је он, према папи, одступник и јеретик. Поменути папа је исто тако молио да се врате делови црквене области под јурисдикцију Рима, одузете и припојене Цариграду у време царева иконобораца, мислећи на Јужну Италију и Илирик.⁵⁴

Иако је папа Адријан упутио поменуте примедбе новоизабраном цариградском првојерарху, лично или посредно, он истовремено није доводио у питање његов избор за патријарха. За папу је било најбитније да буде одржан сабор на коме би се ставила тачка на иконоборство, не би ли се у Цркву вратио мир. Но ипак, папа истиче своје првенство и ставља до знања да од те идеје неће одустати. Тарасије одаје признање папи као једнаком, али и за његову доследност учењу

⁴⁹ „Посланица папе Адријана цару Константину и царици Ирени”, у *Васељенски сабори – Пећи, Шести и Седми: одабрана докуменџа*, уред. Радомир Поповић (Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију 2014), 360.

⁵⁰ *Свешћени канони Цркве*, прир. Атанасије Јевтић (Београд: Братство Светог Симеона Мироточивог, 2005), 176.

⁵¹ „Посланица папе Адријана цару Константину и царици Ирени”, 361.

⁵² „Посланица папе Адријана патријарху Тарасију”, у *Васељенски сабори – Пећи, Шести и Седми: одабрана докуменџа*, уред. Радомир Поповић (Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију 2014), 365.

⁵³ Проблем у вези са епитетом *Васељенски* није настао у време Тарасија и Адријана, него је био старијег порекла. Први папа који је упутио протест због употребе епитета *Васељенски* био је папа Пелагије II (579–590), упутивши такве критике патријарху цариградском Јовану IV Поснику (582–595). Исто ће учинити и папа Григорије Велики (590–604). О томе видети подробније: Успенски, *Историја Византијској царствија од 6. до 9. века*, 507–509.

⁵⁴ „Посланица папе Адријана патријарху Тарасију”, 359–360.

Светих Отаца,⁵⁵ па га уједно и моли да га поучи њиховом науком.⁵⁶ О првенству које он захтева од њега нема никаквог говора, мада Тарасије наговештава да је Први и велики Архијереј Исус Христос,⁵⁷ вероватно алудирајући на то да се нико сем Сина Божијег не може назвати Главом Цркве. Оно у чему се једногласно слажу јесте да је неопходно да се одржи Васељенски сабор.

4. Сазивање Седмог Васељенског сабора

Доласком на патријаршијски трон, новог патријарха је чекало мноштво обавеза, нарочито у погледу организације сабора. Ипак, првенствено је било неопходно да своје свештенике доведе у ред, пошто је међу њима владала раскош. Због тога их је све позвао да се одрекну онога у чему су до сада уживали, као што је куповина скупоцених украса од злата и свиле, поручујући им да живе скромно. Да би их томе приволео, Тарасије се својим скромним животом истицао као пример, старајући се за гладне и сиромашне, делећи храну и одећу, те изградивши нарочиту грађевину за њихов боравак.⁵⁸

Сазивање сабора је био један од захтевних задатака и веома комплексан. Оно што је отежавало мирну организацију истога биле су присталице царева иконобораца, међу којима су били и војници. Управо због тога ће се Тарасије и обратити генералном корпусу армија, позвавши их да прихвате иконе, што су они одбили.⁵⁹ Власт се на ово није обазирала, што ће се касније показати погубним.

Упркос томе што је генерални корпус одбио да прихвати иконопоштовање, патријарх Тарасије није одустајао од сазивања сабора, па је тим поводом послао писма свим црквеним поглаварима. Папа Адријан је прихватио позив и у Константинопољ послао своје представнике – презвитера Петра, свештеника Римске Цркве и игумана Петра, из грчког манастира Светог Саве у Риму.⁶⁰ Писма су примили

⁵⁵ „Писмо цариградског патријарха Тарасија римском патријарху (папи) Адријану”, у *Васељенски сабори – Петти, Шестти и Седми: одабрана докуменџа*, уред. Радомир Поповић (Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију 2014), 325.

⁵⁶ „Друга посланица патријарха Тарасија папи Адријану”, у *Васељенски сабори – Петти, Шестти и Седми: одабрана докуменџа*, уред. Радомир Поповић (Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију 2014), 329.

⁵⁷ „Друга посланица патријарха Тарасија папи Адријану”, 328.

⁵⁸ Ignatius the Deacon, *The Life of the Patriarch Tarasios*, 179–181.

⁵⁹ *Исџо*, 177.

⁶⁰ „Посланица папе Адријана патријарху Тарасију”, 368; Mango and Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, 634.

и источни патријарси – Илија у Јерусалиму, Теодорит у Антиохији и Политијан у Александрији.⁶¹ Они су, наравно, без поговора и премишљања прихватили позив, с тим да нису могли лично да присуствују због тешког стања под владавином Арабљана. Да је ситуација заиста била деликатна, показује и то што су два изасланика из Константинопоља морали да се скривају, како не би били откривени.⁶² Они су се у тајности састали са представницима источних Цркава и предали им поменуто писмо. Све време њиховог боравка су морали да се скривају и да буду веома обазриви, како их *непријатељи Крста* не би разоткрили и убили. Као представници источних патријараха присутни су били два монаха – Јован и Тома.⁶³

Сви поменути представници су напослетку допутовали у Константинопољ, тако да је заседање сабора могло започети. Било је планирано да се са радом започне 7. августа 785. године у Храму Светих Апостола. Царица Ирина и њен син Константин су, такође, присуствовали отварању сабора, с тим да су се налазили на галерији. У том тренутку се обистинила бојазан патријарха Тарасија, коју је желео да предупреди пре саборовања. У храм су ушли епископи иконоборци са присталицама и војницима, који су исукали мачеве и запретили да ће све присутне побити. Царица је преко својих људи покушала да без силе смири масу, не желећи да још више интензивира немире, али иконоборци су одбили да се повуку. Како би био осигуран каква-такав мир, епископи су се повукли из храма и тиме је сабор био пре-

⁶¹ Карташов, *Васеленски сабори II*, 239.

⁶² Непознато је место доласка цариградских изасланика. Карташов верује да је реч о Палестини или Египту. Карташов, *Васеленски сабори II*, 239.

⁶³ „Посланица источних патријараха патријарху Тарасију”, 337–341. Јован је био делегат у име Антиохијске патријаршије, док је Тома представљао Александријску патријаршију. Он ће касније постати архиепископ Солуна (Mango and Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, 634). У посланици источних патријараха се не наводи јерусалимски делегат, нити се спомиње код Теофана. Једино Игњатије наводи да је из Јерусалима био послат представник $\acute{\omicron}$ $\acute{\alpha}$ ρχιεπίσκοπος Илија, вероватно мислећи на патријарха Илију II (770–797), с тим да Свети град назива Елијом – Aelia, односно именом које му је наденуо римски цар Хадријан после гушења устанка Бар Кохбе 132–135. године (Ignatios the Deacon, *The Life of the Patriarch Tarasios*, 183). Побуна је настала као излив економског незадовољства и крвавог гушења претходне јеврејске буне 66–70. године. Оно што је изазвало оружани сукоб била је намера цара Хадријана да у Јерусалиму изгради грчко–римски град под називом Aelia Capitolina, као и светилиште богу Јупитеру на рушевинама Соломоновог или Иродовог храма. Вођа побуњеника је био Бар Кохба, који се прогласио за Месију. Иако су у почетку низали војне успехе, побуна је крваво угушена. Цар Хадријан је успео да спроведе свој првобитни план и да од јеврејског града Јерусалима сагради грчко–римски Aelia Capitolina и храм богу Јупитеру, док су сви Јевреји, укључујући и јудеохришћани, протерани из града. О томе видети детаљније: Anto Popović, *Novozavjetno vrijeme* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2007), 129–141.

кинут. Иконоборци су се радовали и викали да су извојевали победу, док је, према Игњатију, Тарасије остао у храму и служио Литургију.⁶⁴

Побуна коју су изазвали иконоборци само је помогла Ирени да стекне потпунији увид у стање које је владало у царству. Бивајући дубоко свесна да би иконоборци и даље могли да буду проблем за царство и сам рад сабора, она је одлучила да све трупе које су биле против икона пошаље у Малу Азију, заједно са њиховим породицама, а да на њихово место постави иконофиле из Тракије и тако обезбеди мир. Благодареди таквом њеном поступку сабор је могао поново бити организован, с тим да је овога пута место његовог одржавања премештено у Никеју. Седми васељенски сабор је одржан 787. године, на којем је присуствовало око 350 епископа, чиме је коначно задат ударац иконоборству и извојевана победа иконопоштовања.⁶⁵ Непосредно пре почетка саборовања, десило се помрачење Сунца. Но ипак, Сабор је првих дана одржан у Никеји, да би његов рад потом био настављен у Константинопољу. За јеретике су проглашени и осуђени патријарси Анастасије, Константин и Никита, као и њихове присталице.⁶⁶

На Сабору се полемисало и о судбини клирика који су пали у јерес, тако да је та тема засенила остале. Заправо, расправљало се о њи-

⁶⁴ Ignatios the Deacon, *The Life of the Patriarch Tarasios*, 182; Mango and Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, 635.

⁶⁵ На Сабору су донете одлуке везане за Свете иконе, сходно којима оне постају део богослужбеног простора и времена и благодареди којима се објашњава њихово долично поштовање, док се истовремено осуђују они који их одбацују. О томе видети детаљније: „Одлука Светог и Великог сабора васељенског – другога у Никеји”, у *Васељенски сабори – Пеши, Шести и Седми: одабрана докуменџа*, уред. Радомир Поповић (Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију, 2014), 381–384; „Орос вере Седмог васељенског сабора у Никеји”, у *Васељенски сабори – Пеши, Шести и Седми: одабрана докуменџа*, уред. Радомир Поповић (Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију 2014), 385–387. Такође, донети су и канони који се у већини случајева тичу свештенства. Тако се подвлачи да владари не могу постављати епископе, опомињу се свештеници на своје понашање, осуђује се симонија, и тако даље. Већ је било речи да Игњатије описује Тарасија као великог борца против свих ових зала, која су обузела тадашње свештенике. Врло је вероватно да је све наведене аномалије Тарасије видео још док је обављао службу секретара на двору, током периода иконоборства, када је власт свргавала епископе и постављала своје људе, или када су неки за новац плаћали промену мишљења и слично. Поврх свега, Тарасије је овим канонима желео да томе и званично стане на пут. О томе видети опширније: „Канони Седмог васељенског сабора”, у *Васељенски сабори – Пеши, Шести и Седми: одабрана докуменџа*, уред. Радомир Поповић (Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију, 2014), 389–397.

⁶⁶ Острогорски, *Историја Византије*, 184–185; Ignatios the Deacon, *The Life of the Patriarch Tarasios*, 183–184; Mango and Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, 635–637.

ховој даљој будућности и питању њиховог свештеничког звања. Сабор је умногоме био подељен поводом ове теме, при чему је велики број учесника, углавном монаха, захтевао да таквима треба одузети свештеничке чинове и екскомуницирати их. Међутим, такви клирици су ипак били спасени захваљујући Тарасију, под условом да принесу искрено покајање и прихвате иконопоштовање, па чак и они са најтежим преступом, изузев оних који су учествовали у прогонима, мучењима и могућим погубљењима.⁶⁷

5. Тарасије између Ирине и Константина

После успешног завршетка сабора, постојала је нада да ће напоскон наступити мир у царству и Цркви. Међутим, реалност је била другачија. У међувремену су избили сукоби између мајке и сина – Ирине и Константина VI – зарад доминације у владању. Патријарх Тарасије се налазио између две ватре и само је немо могао посматрати ова превирања.

Царица Ирина, желећи да обезбеди спољашњи мир, постигла је договор са франачким владаром Карлом Великим, да се његова ћерку Ротруда уда за цара Константина. Тиме би био склопљен савез са западним владаром и на миру би се могао решити проблем са Сараценима и Словенима. У почетку је све ишло по плану, јер се Константин често дописивао са Ротрудом ради бољег упознавања. Све то се дешавало непосредно пре одржавања Седмог Васељенског сабора 787. године. Међутим, после завршетка сабора, када је Ирина заправо схватила да је преко сабора и папе склопила савез са Западом, изненада је променила мишљење.⁶⁸ Пре него што ће ћерка Карла Великог доћи у Константинопољ, Ирина је прекршила савез и свог сина оженила за јерменску даму Марију из Амнија. Константину се мајчина одлука није допала и веома га је узнемирила. Но ипак, повиновао

⁶⁷ Ignatios the Deacon, *The Life of the Patriarch Tarasios*, 184. На Седмом Васељенском сабору су по први пут учествовали и монаси с правом гласа. Такво право им је дато пошто су највише страдали током иконоборства. Међутим, они су били изразито зилотски настројени према иконоборцима, захтевајући да буду строго кажњени. Зато је Сабор био подељен у две струје: строжију на челу са монасима, под вођством игумана Саве из манастира Студион и игумана Платона, из манастира Сакудион; и другу, умеренију струју коју је предводио сам Тарасије. Током интензивне расправе обе стране су се позивале на Свете оце, историју Цркве, па чак и археологију. Али, Тарасије није попустио пред притисцима монаха, тако да је на крају победила његова струја. О томе видети детаљније: Болотов, *Историја Цркве у периоду Васељенских сабора*, 458–466; Карташов, *Васељенски сабори II*, 244–250.

⁶⁸ Карташов, *Васељенски сабори II*, 255–356.

се одлучи мајке и оженио Марију. Управо ће овај догађај бити кап која ће прелити чашу, јер ће он увидети да, иако цар, нема апсолутно никакву моћ, него исту држи његова мајка.

Када је напунио 20 година, Константин је предузео прве кораке против своје мајке. Ухапсио је евнуха Ставракија, главног саветника Ирине и протерао га на Сицилију. У међувремену ће се десити јак земљотрес у граду, због чега су се Ирина и Константин склонили изван Цариграда. Ставракије је увидео прилику да се врати на стари положај, па је царицу успео наговорити на контраудар. Она је наредила да се похapse сви људи њеног сина, те да он буде бичеван и затворен на неколико дана. Такође, она је затражила од војске подршку, који су јој и обећали, али само један њен део. Оно што је она захтевала је да искључиво њено име као царице буде уписано на документима, без помена њеног сина, што се до тада и практиковало. Због тога се један део армије из јерменске теме побунио 790. године, захтевајући да то буде Константин. Њима ће се придружити тема из Атрое, што је Ирину уплашило, па је напослетку допустила да њен син буде пуштен на слободу. Цар Константин ће потом преузети власт и наредити да се Ставракије поново ухапси, бичује и протера у јерменску тему. Такође је наредио да се протерају још неки евнуси који су били у служби његове мајке, као и да Ирина живи у палати Елевтерија, окружена стражарима. Поврх свега, дотичних дана ће избити пожар у граду, захвативши и патријаршијску палату, али без већих последица.⁶⁹

Надаље, Константин је био свестан да атмосфера која је владала између њега и његове мајке није била добра, па је одлучио да 15. јануара 791. године ослободи Ирину, како би поново заједно владали. Овакав потез је напослетку проузроковао побуну теме јерменске, с тим да је овога пута буна била уперена како против цара, тако и против царице. Побуњеници су за новог цара желели да поставе Никифора, сина Константина Копронима и стрица владајућег цара, али је побуна угушена, а вође свирепо кажњене. Никифор је био ослепљен, док су неким који су помогли побуну, као што је то био његов брат Христофор, одсечени језици.⁷⁰

Привремени мир ће нарушити Константинова одлука да се поново ожени, наљутивши тиме његову мајку и тако поново покренувши проблеме у царству и Цркви. Наиме, цар Константин је отпустио своју супругу Марију 794. године и наговорио је да се замонаши, док је за нову жену узео дворску даму Теодоту. Током месеца августа исте

⁶⁹ Mango and Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, 637–641.

⁷⁰ *Исџо*, 642–643.

године он је прогласио своју нову супругу за августу и крунисао је, што је препознато као противзаконито. У овај скандал је непосредно био умешан и патријарх Тарасије. Према Теофану, патријарх је благословио да се брак склопи, с тим да их он лично није венчао, него игуман Јосиф из манастира Катар.⁷¹

С друге стране, Игњатије даје сасвим другачији приказ ових догађаја. Као разлог овакве цареве одлуке, Игњатије наводи да је Марија намеравала да отрује цара и да је Константин тај разлог користио као аргумент за патријархов благослов за склапање новог брака. Међутим, Тарасије није посустајао и одбио је да благослови брак са Теодотом. Цар је био веома љут због тога, те је чинио све како би сломио патријарха. Вршио је притисак на њега, али је патријарх остао доследан својој одлуци, да су чак и његови свештеници одбили да венчају цара. Патријарх је саветовао цара да одустане од своје намере, али га овај није послушао и оженио се Теодотом. Ипак, Константин није могао да преболи понижење које је доживео од Тарасија, па му се светио тако што је поставио стражаре да га прате, а патријархове људе кажњавао бичевањем и изгнанством.⁷²

Следствено, узимајући у обзир два опречна сведочанства, неопходно је у мери могућег изложити одговарајуће објашњење претходно поменутог. Треба пре свега истаћи да су Игњатије и Теофан у погледу описа наведених догађаја умногоме идентични, сем у неким детаљима везаним за Тарасија. Штавише, чак и поводом догађаја везаних за венчање, постоје сличности у сведочанствима наведених хроничара. Истини за вољу, Игњатије је тим поводом нескривено пристрасан, јер представља Тарасија у сасвим другом светлу. Првенствено га описује као неког ко је доследан својој одлуци, односно противљењу брака са Теодотом, упоређујући цара Константина са Иродом Антипом, а патријарха Тарасија са Светим Јованом Крститељем. Он такође пише да је Тарасије претрпео понижења, док су његови свештеници бичевани и протерани, због чега се патријарх тешко разболео.⁷³ Врло је могуће да је ово казивање заиста истинито. Хроничар Георгије Кедрин пише да је Тарасије одбио да благослови брак Константина с Теодотом, због чега је цар запретио патријарху да ће повратити иконоборство, што је патријарха уплашило и приморало да попусти пред притиском. Но ипак, Тарасије је остао при своме мишљењу да брак није законит и да је цар поступио неправедно.⁷⁴ Код Теофана смо пак,

⁷¹ *Исшо*, 645–647.

⁷² Ignatios the Deacon, *The Life of the Patriarch Tarasios*, 188–193.

⁷³ Ignatios the Deacon, *The Life of the Patriarch Tarasios*, 191–192.

⁷⁴ Georgius Cedrenus – Ioannis Scylitzae, *Historiarum Compendium* (Bonae: Weberi,

примера ради, видели да је Тарасије без притиска допустио брак, али да их није он венчао, него игуман Јосиф. Дакле, ако сумирамо претходно изложено, можемо закључити да се патријарх Тарасије заиста противио незаконитом браку, али да су га репресије и претње цара Константина приморале да попусти и допусти брак, с тим да није учествовао у самом чину.

Када је реч о потоњем писаном сведочанству Теофана, Тарасијева попустљивост је узроковала мањи раскол у Цркви. Наиме, игуман Платон из манастира Сакудиона, то јест исти онај који се противио опраштању епископима иконоборцима на Седмом Васељенском сабору, протествовао је због патријархове пасивности и прекинуо са њим црквено општење. Цар Константин је сазнао за његово противљење, па је наредио да се ухапси и затвори у дворску ћелију Светих Архангела, док је његове монахе протерао у Солун. Они су, упркос томе, добили подршку од Константинове мајке Ирине,⁷⁵ која је на тај начин показала да није одустала од својих ранијих жеља за доминацијом у Царству, те да је само чекала погодан тренутак за остварење исте.

Одговарајућа прилика за свргавање њеног сина једном за свагда, указала јој се 796. године, када је са сином боравила у бањи у Прусу. Током њиховог одмора, дошла је вест да је Теодота родила цару сина Лава. Због лепих вести, цар се вратио у Константинопољ, док је Ирина одмах искористила прилику и поново упослила евнуха Ставракија у вези са припремама за свргавање Константина. У марту 797. године, док је Константин био у походу против Арабљана, Ставракије је успео да придобије око 20.000 војника. Цар се са похода вратио поражен, несвестан да му мајка припрема свргнуће. У мају ће му се упокојити син Лав, што га је додатно дотукло, да би у јулу био свргнут и ослепљен, после чега убрзо и умире. Ирина је на тај начин успела себи да обезбеди потпуну власт. Убрзо по Константиновом ослепљењу, дошло је до помрачења Сунца које је трајало седамнаест дана, што су многи схватили као опомену због насилног збацивања цара.⁷⁶

Иако нико од хроничара не спомиње како се тада понашао Тарасије, за претпоставити је да је био неутралан, с обзиром на то да је већ био доживео претње, понижења и да су његови свештеници претрпели због њега тортуру. Стога, могао је само да се прилагоди новонасталом стању.

1839), 26.

⁷⁵ Mango and Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, 646–647.

⁷⁶ Mango and Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, 647–649.

6. Последњи дани патријарха Тарасија

Многобројна превирања и сукоби између Константина и Ирине, пресудно ће утицати на здравствено стање Тарасија. Игњатије пише да се тешко разболео, трпећи несносне болове, али да је и даље своје дужности савесно извршавао.⁷⁷ У том периоду ће га задесити нове невоље. Дана 31. октобра 802. године, логотет главне државне благајне Никифор подигао је побуну против Ирине. Пошто је окупио велики број присталица, истога дана је крунисан за цара у Храму Свете Софије од стране патријарха Тарасија. Ирина је била заробљена, да би потом била протерана на Принчевска острва, потом на острво Лезбос, где се и упокојила.⁷⁸ До побуне неће доћи из чистог мира, већ ће томе допринети пре свега многобројне Ирине одлуке које су биле веома рђаве. Интриге и сплетке од стране њених миљеника, као и вођење лоше спољне политике, допринеће окончању њене владавине.⁷⁹

Нови цар Никифор, одмах на почетку своје владавине, суочио се са побуном под вођством Бардана, патриција и стратега Анатолија, који је проглашен за цара од азијске теме. Међутим, он није био претерано одушевљен овом одлуком, али да не би противречио својим људима, прихватио ју је и упутио се у Константинопољ. Пошто није био лепо дочекан од становништва, обратио се цару Никифору за заштиту, добивши од њега и патријарха Тарасија гаранције да неће бити повређен, да би се потом повукао у манастир.⁸⁰

Децембра 803. године, патријарх Тарасије је крунисао Никифоровог сина Ставракија за августа. Такође, цар ће прекршити обећање дато Бардану да му неће наудити, тако што ће наредити да буде ослепљен. Ова вест је веома узнемирила Тарасија, заједно са Сенатом и народом. Сви ови немили догађаји су допринели да се Тарасијево здравствено стање погорша, што ће имати за последицу његово упокојење, 25. фебруара 805. године.⁸¹ Игњатије тим поводом пише да се патријарх, док је лежао у кревету, борио са духовним непријатељима, алудирајући на демоне, и затражио да се исповеди. Занимљиво је да Игњатије наглашава да су многи ову Тарасијеву жељу за исповешћу схватили као да је имао неки грех који је хтео да исповеди. Наравно, писац Житија ово одбацује и једноставно представља као нешто што

⁷⁷ Ignatios the Deacon, *The Life of the Patriarch Tarasios*, 200–201.

⁷⁸ Mango and Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, 655–657.

⁷⁹ Острогорски, *Историја Византије*, 187–188.

⁸⁰ Mango and Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, 657–658.

⁸¹ *Исѡ*, 659–661.

је уобичајено у хришћанском животу.⁸² Нема сумње да је у праву, али такође не треба одбацити ни чињеницу да је патријарх Тарасије осећао одговорност за све што се дешавало током његовог патријарховања, нарочито током сукоба цара Константина и царице Ирине.

Опис Тарасијевог животописа, Игњатије завршава сведочанством о његовом уснућу, наглашавајући да је цео град туговао за њим. Потом описује његову сахрану, то јест да је сахрањен у своме манастиру код Босфора у цркви Свих мученика. Такође, желећи да га узвиси у очима верника, описује и чуда која су се десила након његовог упокојења.⁸³ Тарасије је уснућем у Господу напоскон задобио мир, док је његов наследник Никифор, осим патријаршијског престола, наследио и проблеме који су потресали Цркву и царство.⁸⁴

Закључак

Патријарх Тарасије је био веома сложена и за неке историчаре интригантна личност, живео је у периоду када су се морале доносити судбоносне одлуке за Цркву и Источно царство. Пореклом из реда мирјана и дошавши на место патријарха, Тарасије је био добро упознат с тадашњим политичким приликама у вези са иконоборством, које су уједно биле и црквеног карактера. Иако прикривени иконофил, био је свестан да је стање било веома тешко, те како би се исто могло исцелити било је неопходно је да се створе одговарајући услови за сазивање сабора. Доласком на власт царице Ирине, ти услови су успостављени. Имајући намеру да разреши проблем поводом борбе против иконопоштовања и обезбеди мир, за царицу је било од кључног значаја да буде изабран нови патријарх у лику Тарасија. Управо његов захтев за сазивањем Седмог Васељенског сабора, био је прело-

⁸² Ignatius the Deacon, *The Life of the Patriarch Tarasios*, 201.

⁸³ *Исџо*, 203–206.

⁸⁴ Против Никифоровог постављења су се побунили монаси из манастира Студион, Платон и Теодор, претећи расколом. Цар Никифор је имао намеру да их протера из града, али савети његових људи су га приморали да се предомисли. Да је остао доследан, продубио би побуну код монаха из манастира Студион, којих је било око седам стотина, што би само потврдило сумњу у његов избор за патријарха (Mango and Scott, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, 661). Узрок њиховог протеста читовао се у томе што је патријарх Никифор вратио Јосифа, који је венчао цара Константина VI са Теодотом, у свештенички чин. Теодор Студит, заједно са својим стрицем Платоном и осталим монасима, био је један од главних противника царевог брака, због чега је био прогнан у Солун. Такође, он се успротивио и одлуци патријарха Никифора да врати Јосифу свештенички чин, да би коначно био рашчињен 811. године, када је за цара дошао Михаило I Рангавис (811–813) (Радомир Поповић, „Преподобни Теодор Студит (759–826) – у контексту времена у којем је живео”, у: *Каленић* 5 (2016): 4).

ман у погледу формулисања и успостављања православног учења о иконопоштовању. Упркос томе што су неке његове одлуке биле упитне, он је дефинитивно био кључна личност која је допринела победи Православне Цркве над иконоборством.

* * *

Библиографија

Извори:

- „Апологија новоизабраног Тарасија цариградског патријарха (783)”. У *Васељенски сабори – Петти, Шестти и Седми: одабрана докуменџа*. Уредник Радомир Поповић, 323 – 324. Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију, 2014.
- „Друга посланица патријарха Тарасија папи Адријану”. У *Васељенски сабори – Петти, Шестти и Седми: одабрана докуменџа*. Уредник Радомир Поповић, 328–331. Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију, 2014.
- „Канони Седмог васељенског сабора”. У *Васељенски сабори – Петти, Шестти и Седми: одабрана докуменџа*. Уредник Радомир Поповић, 389–397. Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију, 2014.
- „Одлука јеретичког сабора у Јерији 754. године”. У *Васељенски сабори – Петти, Шестти и Седми: одабрана докуменџа*, уредник Радомир Поповић, 318–322. Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију, 2014.
- „Одлука Светог и Великог сабора васељенског – другог у Никеји”. У *Васељенски сабори – Петти, Шестти и Седми: одабрана докуменџа*. Уредник Радомир Поповић, 381–384. Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију, 2014.
- „Орос вере Седмог васељенског сабора у Никеји”. У *Васељенски сабори – Петти, Шестти и Седми: одабрана докуменџа*. Уредник Радомир Поповић,

- 385–387. Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију, 2014.
- „Посланица источних патријараха патријарху Тарасију”. У *Васељенски сабори – Петти, Шестти и Седми: одабрана докуменџа*. Уредник Радомир Поповић, 337–341. Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију, 2014.
- „Посланица папе Адријана цару Константину и царици Ирини”. У *Васељенски сабори – Петти, Шестти и Седми: одабрана докуменџа*. Уредник Радомир Поповић, 349–362. Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију, 2014.
- „Посланица папе Адријана патријарху Тарасију”. У *Васељенски сабори – Петти, Шестти и Седми: одабрана докуменџа*. Уредник Радомир Поповић, 365–369. Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију, 2014.
- „Посланица патријарха Тарасија источним патријарсима у Антиохију, Александрију и Јерусалим”. У *Васељенски сабори – Петти, Шестти и Седми: одабрана докуменџа*. Уредник Радомир Поповић, 332–335. Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију, 2014.
- „Писмо цариградског патријарха Тарасија римском патријарху (папи) Адријану”. У *Васељенски сабори – Петти, Шестти и Седми: одабрана докуменџа*. Уредник Радомир Поповић, 325–327. Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију, 2014.
- Свешћени канони Цркве*, приредио Атанасије Јевтић. Београд: Братство Светог Симеона Мироточивог, 2005.
- Студит, Преподобни Теодор. *Монашка љравила*. Превео Радомир Поповић. Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију, 2017.
- „Цар Константин и царица Ирина најсветијим епископима сабраним на сабору у Никеји (787)”. У *Васељенски сабори – Петти, Шестти и Седми: одабрана докуменџа*. Уредник Радомир Поповић, 370–373. Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију, 2014.
- Cedrenus, Georgius –Scylitzae, Ioannis. *Historiarum Compendium*. Bonaе: Weberi, 1839.
- Nikephoros. *Short History*. Tranlated by Cyril Mango. Washington: Dumbarton Oaks, 1990.

- The Chronicle of Theophanes Confessor*. Translated by Cyril Mango and Roger Scott. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Ignatios, the Deacon, *The Life of the Patriarch Tarasios*. Translated by Stephanos Efthymiadis. London – New York: Routledge, 2016.

Литература:

- Болотов, Василије Васиљевич. *Историја Цркве у периоду Васељенских сабора. Историја догословске мисли*. Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, 2006.
- Крсташов, Антон Владимирович. *Васељенски сабори II*. Београд: ФИДЕБ, 1995.
- Мајендорф, Јован. *Византијско наслеђе у Православној цркви*. Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке, 2006.
- Острогорски, Георгије. *Историја Византије*. Београд: Српска књижевна задруга, 1959.
- Поповић, Радомир, уред. *Васељенски сабори – Петти, Шести и Седми: одабрана докуменџа*. Београд: Висока школа – Академија Српске Православне Цркве за уметност и конзервацију, 2014.
- Поповић, Радомир. „Преподобни Теодор Студит (759–826) – у контексту времена у којем је живео”. *Каленић* 5 (2016): 3–5.
- Успенски, Фјодор. *Историја Византијској царсџва од 6. до 9. века*. Београд: Zepfer Book World, 2000.
- Фајфрић, Борис. *Оледи из прошлости Цркве*. Шид: Културно образовни центар, 2018.
- Шмеман, Александар. *Историјски џуџ Православља*. Цетиње: Атос, 1994.
- Baranov, Vladimir A. “The Vita Tarasii as a Source for Reconstruction of the Iconoclastic Theology”. In *Scrinium: Revue de patrologie, d’hagiographie critique et d’histoire ecclésiastique* 2 (2017): 89–97.
- Brubaker, Leslie and Haldon, John. *Byzantium in the Iconoclast Era c. 680–850: a history*. Cambridge University Press, 2011.
- Leposavić, Petar S. *Papstvo*. Beograd: IGAM, 2005.
- Popović, Anto. *Novozavjetno vrijeme*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2007.

Примљено: 19. 9. 2023.
Одобрено: 3. 4. 2024.

The Very Reverend Presbyter Dr. Boris Fajfrić
Eparchy of Srem,
Šid

PATRIARCH OF
CONSTANTINOPLE
TARASIVS (784–806)
AS PROTECTOR
OF THE HOLY ICONS

Summary: Patriarch of Constantinople Tarasius ruled the Church in the period when icons won victory over iconoclasm. His election was decisive in convening the Seventh Ecumenical Council in 787. He witnessed the turmoil between Emperor Constantine VI and his mother Empress Irina, feeling certain consequences. Due to the conflict between mother and son, as well as the ousting of Empress Irina from the throne in 802 by Nicephorus, it affected the health of Patriarch Tarasius and then he died. The purpose of the work is to show his election as patriarch and his contribution in convening the Seventh Ecumenical Council, as well as the consequences he suffered during the political turmoil in the empire.

Key words: Tarasius, patriarch, Constantinople, empress Irina, iconoclasm, icons.

СВЕТА ТАЈНА ХРИШЋАНСКЕ ИНИЦИЈАЦИЈЕ ПРЕМА СВЕТОМ СИМЕОНУ СОЛУНСКОМ

Презвитер др
Милан Бандобрански
Епархија бачка
Нови Сад
bandobranskimilan@gmail.com

Апстракт: Рад се бави проучавањем поретка Свете тајне хришћанске иницијације и богословској смисла свих свештених обреда који се савршавају у оквиру ње на основу познатој сјиса Светиој Симеону Солунској, Дијалој у Христју прошив свих јереси и о јединој вери Госјода и Боја и Сјасишеља нашеја Исуса Христа, о свим свештеним обредима и Тајнама Цркве. Прецизније говорећи, у раду ћемо се осврнути само на један део овој обимној дела Светиој Симеона, који носи наслов О свештеним обредима, где он, између осталој, излаже поредак и тумачење предкршћенских обреда, а пошом и Светих тајни кршћења и миропомазања, после којих новокршћени члан Цркве бива причешћен Телом и Крвљу Госјодњом.

Кључне речи: кршћење, миропомазање, Евхаристија, Свете тајне, Симеон Солунски.

Увод

Света тајна хришћанске иницијације – под којом се подразумевају Свете тајне крштења, миропомазања и божанствене Евхаристије – још од апостолске епохе је савршавана као једна и јединствена Света тајна духовног рођења и утеловљења у богочовечански организам Цркве њених нових чланова. Упоредо с тим, већ у новозаветним списима,¹ а

¹ Ср. Мт. 3, 13–17; 28, 19; Мк. 16, 15–16; Јов. 3, 5; Дап. 2, 41; 8, 12–13, 26–39; 9, 18; 10, 47–48; 16, 15–33; 18, 8; 19, 5; Рим. 6, 3–6; 1. Кор. 1, 14–16; Кол. 2, 12; 1. Пт. 3, 21.

потом и у касније насталим светоотачким изворима,² срећу се релевантна сведочанства на основу којих је могуће не само пратити телетургијски развој и форму свештених обреда у оквиру хришћанске иницијације него и разумети њихов смисао у животу крштаваних. Исто се може закључити и за епоху рукописног предања од краја VIII века, када се датира најстарији сачувани рукописни молитвослов – *Барберински молићвослов* (*Codex Barberini 336*), с тим што се у овом временском распону, већ од XI века, срећу сведочанства како о савршавању крштења и миропомазања изван Свете Литургије, тако и докази о томе да је и даље, током дужег временског периода, истрајавано у пракси да се новокрштени после крштења причесте Светим Тајнама.³

Управо током епохе рукописног предања, прецизније у XV веку, Свети Симеон (†1429), архиепископ града Солуна, написао је драгоцену сведочанства не само о телетургијској форми свих свештенорадни у оквиру хришћанске иницијације, већ и о њиховом духовном и светотајинском значају. На тај начин се, у своме времену, Свети Симеон показао верним настављачем, али и непоколебљивим чуварем светотајинског Предања Цркве првог миленијума.

У овом раду ћемо најпре предочити основне карактеристике светотајинског богословља светога Симеона Солунског,⁴ како би-

² О одговарајућим сведочанствима светоотачких извора о Светој тајни крштења, почев од постапостолске епохе до VI века, видети опширније: Ненад Милошевић, *Молићвослов. Историјско-телетургијски развој пословања парохијској шиика* (Београд: ПФФ/ИТИ, 2012), 13–36.

³ Νέναντ Μιλόσεβιτς, *Ἡ θεία Εὐχαριστία ὡς κέντρον τῆς Θείας Λατρείας: Ἡ σύνδεσις τῶν μυστηρίων μετὰ τῆς Θείας Εὐχαριστίας* (Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 2001), 67; Милошевић, *Молићвослов*, 48.

⁴ Међу досадашњим објављеним богословским студијама и научноистраживачким радовима посвећеним литургијско-богословској делатности Светог Симеона Солунског нарочито треба издвојити исцрпну студију блаженопочившег професора Литургије на Богословском факултету у Солуну Јована Фундулиса под називом *Λιτурγικό дело Симεона Солунскоῦ. Δοῦριнос иσῑוריји и саίледавању божансῑвеноῖ βοῑσлужења = ὁάννου Φουντοῦλη, Τὸ λειτουργικὸν ἔργον Συμεῶν τοῦ Θεσσαλονίκης. Συμβολή εἰς τὴν ἱστορίαν καὶ θεωρίαν τῆς θείας λατρείας* (Θεσσαλονίκη: Ἐταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν – Ἰδρυμα Μελετῶν Χερσονήσου τοῦ Αἴμου, [ριθμ. 84], 1966). Вредно је напоменути да је професор Фундулис пружио немерљиви допринос проучавању литургијско-богословског прегалаштва Светог Симеона Солунског како наведеном студијом, тако и приређивањем до тада необјављених литургијских списа (молитава и црквених песама – стихирᾶ, канонᾶ, кондакаῖ, икосᾶ, канонᾶ и егзапостиларᾶ) овог „последњег византијског тумача свештених пословања” – како сам Фундулис у уводу претходно поменуते студије назива светог Симеона Солунског (Φουντοῦλη, *Τὸ λειτουργικὸν ἔργον Συμεῶν τοῦ Θεσσαλονίκης. Συμβολή εἰς τὴν ἱστορίαν καὶ θεωρίαν τῆς θείας λατρείας*, 9). Тиме је употпуњен низ делᾶ овог светог јерарха града Солуна, публикованих 1866. године, у 155. тому *Patrologiae Graecae* Ж. П. Миња, а која су пр-

ви пут објављена још 1683. у граду Јашију у Молдавији, у издању приређеном од стране патријарха јерусалимског Доситеја II Нотара. С тим у вези видети: Ιωάννου Φουντούλη, *Συμεών ρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τὰ Λειτουργικά Συγγράμματα, I, Εὐχαὶ κα μνοι* (Θεσσαλονίκη: Ἐταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν [πιστημονικαὶ Πραγματεῖαι – Σειρὰ Φιλολογικῆ καὶ Θεολογικῆ, ἀριθμ. 10], 1968). Изузев наведеног, професор Фундулис је објавио још неколико значајних списа Светог Симеона Солунског и написао следеће значајне радове о различитим аспектима његове литургијске, богословске и црквено-пастирске делатности: „Μαρτυρίαὶ τοῦ Θεσσαλονίκης Συμεῶν περὶ τῶν ναῶν τῆς Θεσσαλονίκης”, *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 21 (1976): 123–186; „Συμεῶν Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, Περὶ θεοῦ κηρύγματος”, *Λειτουργικὰ Θέματα*, τόμος Γ’ (Θεσσαλονίκη: 1977), 53–74; „Μία ἐπέτειος: 550 τῆ ἀπὸ τοῦ θανάτου τοῦ Συμεν [Ἰουλίου 1429]”, *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 62 (1979): 291–298; „Ὁ ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης Συμεῶν, νέος ἅγιος τῆς Ἐκκλησίας μας”, *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 64 (1981): 125–126; „Ὁ ἅγιος Συμεῶν Θεσσαλονίκης συντάκτης Τυπικοῦ”, *Λειτουργικὰ Θέματα*, τόμος ΣΤ’ (Θεσσαλονίκη, 1986), 9–26; „Ὁ ἅγιος Συμεῶν Θεσσαλονίκης συγγραφεὺς εὐχῶν”, *Λειτουργικὰ Θέματα*, τόμος ΣΤ’, 29–40; „ἅγιος Συμεῶν Ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης (†1429)”, *Εἰσαγωγή* στὴν νέα ἔκδοση τῆς *Patrologiae Graeca* τοῦ J. P. Migne, τόμος 155 (Ἀθήναι: Κέντρον Πατερικῶν Ἐκδόσεων, 1994), θ’–ιθ’; „Τοῦ γίου Συμεῶν ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, Περὶ τοῦ τέλους ἡμῶν καὶ περὶ τῆς ἱερᾶς τάξεως τῆς κηδεῖας καὶ τῶν κατ’ ἔθος ὑπὲρ μνήμης γινομένων (Εἰσαγωγή – Κείμενο – Μετάφραση – Σχόλια)”, *Πρακτικὰ Ἱερατικοῦ Συνεδρίου Ἱ. Μητροπόλεως Δράμας „Νεκρώσιμα Τελετουργικά”* (Δράμα, 2001), 309–363. Када је реч о осталим проучаваоцима литургијско-богословског дела Светог Симеона, треба поменути архимандрита Никодима Скретаса, који је написао студију о простору и времену у литургијском богословљу светога Симеона Солунског: Νικόδημος Σκρέττας, *Χῶρος καὶ Χρόνος στ Λειτουργικὴ Θεολογία τοῦ Συμεῶν Θεσσαλονίκης. Реαλισμὸς καὶ Σύμβολο* (Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Μυθονία, 2013). Међутим, у доступној литератури среће се свега неколико референци које се директно тичу проучавања светотајинског богословља Светог Симеона Солунског у једном обухватнијем контексту или пак у смислу проучавања конкретне свете Тајне односно свештенорађе превасходно на основу његове писане заоставштине, мада се, како у старијим тако и у савременим литургијским научноистраживачким радовима, аутори готово по правилу позивају на његова одређена сведочанства када је у питању период XV века и тиме ипак пружају изванредан допринос назначеној теми. С тим у вези, треба нагласити да је теми светотајинског богословља Светог Симеона Солунског посвећен рад Цорца Драгаша, који је посебну пажњу посветио његовом поимању Свете тајне свештенства (George Dion. Dragas, „On the Priesthood and the Sacred Mysteries (Sacraments) According to St. Symeon of Thessalonica and Other Fathers”, *Greek Orthodox Theological Review* 45 (2000): 525–552). Потом, треба навести једно поглавље догматско-богословске студије Димитрија Батрелоса која је написана на основу списа поменутог светитеља: Δημήτριος Μπαθρέλλος, *Σχεδιασµα δογματικῆς θεολογίας – Με βάση τὸ συγγραφικὸ ἔργο τοῦ Ἁγίου Συμεῶν Θεσσαλονίκης (†1429)* (Ἀθήνα: Ἐν πλῶ, 2008), 231–266; као и постдипломски рад, који је, под менторством архимандрита Никодима Скретаса, одбрањен на Богословском факултету Аристотеловог Универзитета у Солуну: Ευσεβία Πίπη-Σεργίδου, *Τὰ μυστήρια τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας κατὰ τὸν ἅγιο Συμεῶν Θεσσαλονίκης. Ἱστορικο-λειτουργικὴ καὶ τελετουργικὴ προσέγγιση*, Μεταπτυχιακὴ μελέτη (Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεολογικὴ Σχολή, Τμήμα Ποιμαντικῆς καὶ Κοινωνικῆς Θεολογίας, 2015). С друге стране, када је реч о списима Светог Симеона Солунског који се не односе на његову литургијско-богословску делатност, треба поменути критичка издања

смо потом пажњу усмерили на сведочанства у вези са Светом тајном хришћанске иницијације. Поменути светитељ Цркве је оставио дотична сведочанства у свом чувеном спису *Дијалој у Христу против свих јереси и о јединој вери Госјода и Боја и Сјасишјеља нашеја Исуса Христа, о свим свешћеним обредима и Тајнама Цркве*,⁵ односно у оквиру нарочитог дјела назначеног списка који носи наслов *О свешћеним обредима*.⁶ Управо на основу тога ћемо предочити телетургијску структуру обредâ у оквиру хришћанске иницијације какву свети Симеон Солунски има у виду, али и његово литургичко-богословско тумачење истих обрета.

1. Основне карактеристике светотајинског богословља Светог Симеона Солунског

У циљу што темељнијег разумевања поретка и богословског тумачења свештених обрета у оквиру Свете тајне хришћанске иницијације од стране Светог Симеона Солунског, неопходно је, пре свега, сагледати какво је било његово богословско поимање Светих тајни Цркве уопште узевши. При томе не треба превидети чињеницу да се у свом тумачењу богослужбених последовања и свештених обрета Свети Симеон ослања на списе многобројних, ранијих Отаца и Учитеља Цркве, који су у знатној мери утицали не само на његову литургијску

његових необјављених богословских и историјских дела, која је приредио Дејвид Балфур: David Balfour, *Politico-historical Works of Symeon, Archbishop of Thessalonica (1416/17 to 1429)*, Wiener Byzantinistische Studien 13 (Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1979); David Balfour, *γίου Συμεών ρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης (1416/17–1429) Έργα Θεολογικά*, Ανάλεκτα Βλατάδων 34 (Θεσσαλονίκη, 1982). Исто тако, не треба превидети да су и остали сегменти богословске мисли Светог Симеона проучавани међу ауторима како на Истоку тако и на Западу, што је као резултат имало објављивање бројних радова и чланака о његовом животу и богословљу током последњег столећа, а које овом приликом нећемо наводити. Најзначајнији аспекти делатности и живота светог Симеона сабрани су на једном месту и у оквиру зборника радова са симпозиона, уприличеног у организацији Митрополије солунске у мају 1981. године, поводом уношења имена Светога Симеона Солунског у диптихе светих Православне Цркве: *Πρακτικά Λειτουργικού Συνεδρίου εις τιμήν και μνήμην του έν άγίοις πατρός ήμών Συμεώνος άρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης του Θαυματουργού* (Θεσσαλονίκη: Έρα Μητρόπολις Θεσσαλονίκης, 1983).

⁵ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Διάλογος έν Χριστώ κατά πασν των αίρεσεων και περί τς μόνης πίστεως το Κυρίου και Θεού και Σωτήρος ήμών Ιησοϋ Χριστού, των ίερών τελετών τε και μυστηρίων πάντων τής Εκκλησίας*, PG 155, 33–696.

⁶ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περί των еρών τελετην*, PG 155, 176–237.

свест, већ и његово схватање богослужбеног и светотајинског живота Цркве.⁷ Овом приликом нашу пажњу ћемо ограничити на један део Симеоновог *Дијалога* под називом *О свешћеним обредима*, у којем он, у сажетој форми, излаже основне карактеристике богословског поимања Светих тајни Цркве.

Треба првенствено имати у виду да Свети Симеон Солунски истиче да Светих тајни има седам на броју. То су: крштење, миропомазање, Евхаристија, рукоположење, брак, покајање и јелеосвећење. Своје тврђење о броју седам Светих тајни Симеон је темељио на сведочанству Светог пророка Исаије о седам дарова Духа Светога (ср. Ис. 11, 2).⁸ Међутим, у његовим списима наилазимо и на сведочанства која нас уверавају да ово његово тврђење ипак не треба схватати уско у смислу који је био својствен схоластичком поимању броја

⁷ Сâм Свети Симеон се у поглављу *О свешћеним обредима* више пута експлицитно позива на Дионисија Ареопажита. Осим тога, у његовом списима је приметан утицај и других великих Отаца Цркве. О утицају ареопажитских списа и Максима Исповедника на Светог Симеона Солунског при тумачењу Свете Литургије, али и поводом других богословских тема, видети подробније: René Bornert, *Les Commentaires Byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe siècle* (Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1966), 248–249. Како Борнер закључује у наведеној студији, у списима Светог Симеона се срећу многе ареопажитске теме, што ће рећи да је евидентан вишеструки утицај ареопажитских списа на његово мисао. Штавише, исти аутор тврди да Свети Симеон убраја самога себе у последње ареопажитске ученике и да је израженији утицај ареопажитских списа на његово стваралаштво него списа *Μισθαιολογία* Светог Максима Исповедника. Следствено, Свети Симеон Солунски је препознат као наследник александријске богословске традиције, карактеристичне по симболичком, односно алегоричком методу при тумачењу богослужења и свештених обреда Цркве, за разлику од антиохијског реализма, чијим представником се сматра Свети Никола Кавасила. Борнер тврди да је чак и по својој литерарној структури поглавље Светог Симеона *О свешћеним обредима* зависно од ареопажитског списа *О црквеној јерархији*, као и од списа Светог Николе Кавасиле *О живошу у Христу* (Bornert, *Les Commentaires Byzantins*, 246). Јован Фундулис, који је у свом истраживању имао у виду целокупно литургијско дело Светог Симеона, стекао је подробнији увид у Симеоново наслеђе приликом проучавања његовога лика и дела, не ограничавајући се, као Борнер, само на тумачење свете Литургије. Фундулис наводи и друге Оце и Учителие Цркве, на које се и сâм свети Симеон експлицитно позива, а то су, поред већ поменутог Дионисија Ареопажита: Василије Велики, Јован Златоуст, Амвросије Милански, Григорије Двојеслов, Исидор Пелусиот, Максим Исповедник, као и Атанасије Александријски, Јован Дамаскин, Јован Лествичник, Никифор Аскета, Дијадох Фотички, Симеон Нови Богослов, Каллист Ксантопул и Игнатије Ксантопул (Φουντουλή, *Τὸ λειτουργικὸν ἔργον Συμεῶν τοῦ Θεσσαλονίκης*, 117–121).

⁸ „Седам је благодатних дарова Духа [Светога], као што говори Исаија, и седам је Светих тајни Цркве, које се савршавају Духом Светим. То су: крштење, миропомазање, причешће, рукоположење, брак, покајање и свети јелеј” (Συμεῶν Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 177В).

седам Светих тајни, насталом на Западу,⁹ тим пре што он у својим списима експлицитно указује на различите недоследности латинског богословља или пак латинске богослужбене праксе.¹⁰ По свој прилици, Свети Симеон је у броју седам Светих тајни препознавао символ савршенства или пуноће, због чега се и позива на поменуто старозаветно сведочанство о седам дарова Светога Духа, а то, међутим, не значи да он и друге свештене обреде није сматрао Светим тајнама, попут освећења светог мира, чина монашке схиме, освећења храма или пак чина погребења, о којима такође детаљно пише у свом *Дијалоју*.¹¹

Према Светом Симеону Солунском, темељ свеколиког свето-тајинског живота Цркве јесте Сам Господ Исус Христос.¹² Својим доласком у овај свет кроз Оваплоћење, Господ Исус Христос је постао истински Човек, „примивши тело са душом”, с циљем да „наше словесне душе очисти и благодаћу Духа Светога испуни”, као и да „наша тела учини непропадљивим и да их освети”.¹³ Управо на овој чињеници Свети Симеон Солунски утемељује оно што представља још једну специфичност тумачења Светих тајни коју срећемо у његовим списима, а то је да нам је Син Божји предао Свете тајне које имају своју видљиву, чулну, односно материјалну страну и ону која

⁹ Иако Свети Симеон, набрајајући појединачно Свете тајне Цркве у уводном делу поглавља *О свештеним обредима* не помиње чин монашког пострига, он нешто касније у истом поглављу, говорећи о Светој тајни покајања, говори и о чину монашке схиме – који је, према њему, садржан у Светој тајни покајања – и назива га „Светом тајном монашког посвећења”. Следствено, не треба доводити у питање чињеницу да он и ово чинопоследовање сматра једном од Светих тајни Цркве, и то, по свему судећи, највише под утицајем ареопагитског списа *О црквеној јерархији*, из којег је дословно и преузео синтагму „Света тајна монашког посвећења”. Сравни: Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 197А, 201С; Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ μετάνοιας*, PG 155, 489А–504В; ἰωνυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας*, *Corpus Dionysiacum II*, прир. G. Heil/A. M. Rite (Berlin-Boston: Walter de Gruyter, 2012), 117.

¹⁰ Више о томе видети: Διονύσιος Κυράτσος, *Ὁ Ἅγιος Συμεών Θεσσαλονίκης καὶ ἡ Δύση. Ἡ λατινικὴ ἐκκλησία καὶ οἱ καινοτομίαι τῆς*, Διατριβὴ ἐπὶ διδακτορία ὑποβληθεῖσα εἰς τὸ Τμήμα Ποιμαντικῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης (Θεσσαλονίκη, 1993).

¹¹ О томе видети детаљније: *Περὶ τῆς ἱεράς τελετῆς τοῦ ἁγίου μύρου*, PG 155, 237С–252D; *Περὶ τοῦ ἁγίου ναοῦ καὶ τῆς τοῦτου καθιερώσεως*, PG 155, 305А–361А; *Περὶ μετάνοιας*, 489А–504В; *Περὶ τοῦ τέλους ἡμῶν καὶ τῆς ἱεράς τάξεως τῆς κηδείας*, PG 155, 669D–696D. О символичком поимању броја седам Светих тајни видети: Митрополит бачки Иринеј, „Црква – Светајна Христова”, *Делајући у Винотраду Господњем*, прир. презвитер Милан Бандобрански (Нови Сад: Беседа – Информативна служба Епархије бачке, 2024), 36–37.

¹² Ср. Φουντούλη, *Τὸ λειτουργικὸν ἔργον Συμεῶν τοῦ Θεσσαλονίκης*, 131–132.

¹³ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 180D–181A.

је невидљива, нематеријална, односно духовна. Дакле, Свете тајне имају ове своје две нераздвојне стране, то јест два нераздвојна и јединствена вида или аспекта, а они проистичу из тога што и ми људи имамо двојаку природу – духовну, односно душевну, и материјалну, односно телесну, због чега је и Сâм Логос Божји, Господ Исус Христос, постао Богочовек и у Својој Личности сјединио божанску и човечанску природу.¹⁴ Без икакве сумње је да је овај, веома значајан, аспект светотајинског богословља Цркве Свети Симеон Солунски наследио од својих Светих претходника, великих Отаца и Учитеља Цркве, а који су, у ранијим вековима, у својим списима недвосмислено указали на њега.¹⁵

У прилог становишту да је, према Светом Симеону Солунском, Господ Исус Христос темељ светотајинског живота Цркве, говори и његово сведочанство да је Син Божји нама људима не само предао свете Тајне него их је најпре на Себи човекољубиво извршио.¹⁶ Следствено, Свети Симеон за сваку свету Тајну наводи библијско сведочанство о томе на који начин и када је Господ Исус Христос примио, односно на Себи извршио сваку од Светих тајни и тиме их уједно установио. Наиме, један од параграфа поглавља *О свеишћеним обредима* посвећен је управо тој теми и стога носи наслов „О томе да је Христос и [Сâм] на Себи примио свете Тајне”. У наведеном параграфу солунски архиепископ најпре истиче да је Господ примио Свету тајну крштења од Светога Јована Крститеља на реци Јордану.¹⁷ Свету тајну миропомазања Господ је примио када је после крштења на реци Јордану, Дух

¹⁴ „Све ово (Свете тајне) нам је Исус Христос Бог наш предао и, преко Њега, Његови божанствени ученици. Будући да смо ми двојака бића, која се састоје од душе и тела, двојако нам је и ово Он предао, као што је истински и Он Сâм ради нас двојак постао, будући истински Бог и поставши истински човек, тако да благодаћу Светога Духа освећује наше душе умствено (*νοητός*), а чулнима пак (*τοῖς αἰσθητοῖς*) водом и жељејем, Хлебом и Чашом и осталим што бива освећено Духом Светим, освећује и наша тела и предаје нам потпуно (савршено) спасење” (*Συμεών Θεσσαλονίκης, Περί τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 180CD). Сравни: *Φουντούλη, Τὸ λειτουργικὸν ἔργον Συμεῶν τοῦ Θεσσαλονίκης*, 129.

¹⁵ Сравни: *Κυρίλλου Ἱεροσολύμων, Κατήχησις φωτιζομένων Γ*, PG 33, 429A; *Γρηγορίου Νύσσης, Εἰς τὴν ἡμέραν τῶν Φωτῶν*, PG 46, 581B; *Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὀρθοδόξου πίστεως*, PG 94, 1141B–1144A.

¹⁶ „Због тога нам је, дакле, и ове свете Тајне [Господ Исус Христос] предао двојаким: чулним, од онога што је видљиво, а што пак бива савршавано Духом Светим и предаје божанствену благодат душама и телима. Предао је ово не само речима него и делима, и на Себи прво – Бог Логос тело поставши – човекољубиво извршио, да бисмо од Њега, Који је за нас постао Првина добара, као од Извора сви ми примили [та добра]. Ради тога се и очовечио – да се сјединимо са Њим и да се осветимо Њиме” (*Συμεών Θεσσαλονίκης, Περί τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 181A). Сравни: *Φουντούλη, Τὸ λειτουργικὸν ἔργον Συμεῶν τοῦ Θεσσαλονίκης*, 130.

¹⁷ *Συμεών Θεσσαλονίκης, Περί τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 185C.

Свети сишао на Њега у виду голуба.¹⁸ У једном од наредних параграфа Свети Симеон наглашава да је Господ савршио и „свештенослужителство пресветога Тела и Крви Његове” и исто свештенослужителство нама предао речима: „Ово чините у мој спомен”.¹⁹ Поврх свега, Господ Христос је, како сведочи Свети Симеон, „Свештеник у векове, по чину Мелхиседековом”, Који је „Самога Себе својевољно жртвовао на крсту, и жртвује, и принео је Себе Оцу, и приноси”.²⁰ Овај светитељ сведочи да је Господ Исус Христос примио и Свету тајну свештенства и да је ради нас рукоположен од Оца Духом Светим.²¹ Како тврди Свети Симеон, Господ Христос је најпре рукоположен од Оца када је Свети Јован Крститељ на Њега положио руку при крштењу, а тиме је у ствари Дух Свети сишао на Њега, при чему се чуо и глас Очевог: „Ово је Син Мој љубљени Који је по Мојој вољи”.²² Друго пак или, како Симеон вели, „сјајније”, односно савршеније рукоположење Христос је примио приликом Преображења на Таворској гори, када се појавио светли облак, „који је био знамење Духа Светога, Који са Њим (са Христом) беше одувек”, а из којег се поново чуо глас Очевог: „Ово је Син Мој љубљени Који је по Мојој вољи, Њега слушајте”.²³ У вези са смислом Свете тајне свештенства Свети Симеон наглашава да се њоме пружају „власт и сила Творца”, као и да се кроз њу савршавају сви свештени обреди, будући да без свештенослужитеља не може бити извршена ниједна свештенорадња.²⁴

Када је реч о Светој тајни брака, Симеон такође указује на богоустановљеност ове Свете тајне Самим Господом Христом, Који је „благословио часни брак и у Себи га кроз Цркву савршио, у Светоме Духу”.²⁵ Брак је, како сведочи овај свети архиепископ града Солуна, „дар снисхођења Божјег ради рађања деце, доклегод све буде у стању трулежности”, односно све „док Нетрулежни и Онај Који је ради нас умро и васкрсао, не васкрсне [нашу] природу и не учини је бесмртном”.²⁶

Поводом Свете тајне покајања, Свети Симеон тврди да је Хри-

¹⁸ *Исѡ*, 185С.

¹⁹ *Исѡ*, 189В.

²⁰ *Исѡ*, 189ВС.

²¹ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 189D.

²² *Исѡ*, 189D–192A.

²³ *Исѡ*, 192A.

²⁴ *Исѡ*, 177D. Поредак и тумачење Свете тајне рукоположења, почев од чина хиротесије чтеца, па све до епископске хиротоније, Свети Симеон детаљно излаже у поглављу *О свештеним хиротонијама*. О томе видети подробније: Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν χειροτονιῶν*, PG 155, 361–469.

²⁵ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 192B.

²⁶ *Исѡ*, 180AB. О Светој тајни брака код Светог Симеона видети подробније: *Περὶ τοῦ τιμίον νομίμον γάμον*, PG 155, 504–516.

стос установио ову Свету тајну и подучио нас о покајању, али да Сâм није имао потребу за покајањем, као „једини међу људима Који је Непорочан и, штавише, једини Који је Свет и Чист”.²⁷ Но ипак, Христос је „на Себи савршио дела покајања да нам покаже пут покајања и смирења”.²⁸ „Дела покајања” огледају се у свему што је Христос претрпео нас ради и ради нашега спасења, а што врхуни у Његовом распећу на крсту и славном Васкрсењу из мртвих, а све то с циљем да свима дарује плодове покајања.²⁹ Сâма пак суштина Свете тајне покајања се, према солунском архипастиру, састоји у томе што се кроз њу остварује наше исправљање од греховног пада, због чега га и назива „великим даром”.³⁰

Говорећи о покајању, Свети Симеон истиче да оно у себи обухвата и чин монашког пострига, односно монашког или анђелског образа, како дословно вели овај богомудри светитељ Цркве.³¹ Чин монашког или анђелског образа је Господ Исус Христос кроз Себе и кроз Своје свете апостоле показао и предао.³² Штавише, Сâм Христос је живео саобразно монашком животном путу, који је и предао, а и Његови свети апостоли су живели управо таквим начином живота.³³

Тумачећи Свету тајну јелеосвећења, солунски архиепископ истиче у поглављу *О свешћеним обредима* да она изображава божанствену милост, а да је предата ради искупљења и освећења онима који се преобраћају од греха.³⁴ Самим тим, јелеосвећењем се, како он сведочи, „предаје разрешење грехова”, а поред тога, свети јелеј „подиже од болести и испуњује освећењем”.³⁵ У прилог претходно наведеноме Симеон истиче да се кроз освећени јелеј остварује исцељење болесних, и то не само исцељење њихових тела, него и душа.³⁶ Очигледно је да Свети Симеон указује на чврсту везу између Свете

²⁷ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 193С.

²⁸ *Исѡ*, 196А.

²⁹ Сравни: Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 196АВС.

³⁰ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 180В. О Светој тајни покајања према Светом Симеону видети опшриније: Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ μετάνοιας*, 469–489.

³¹ *Исѡ*, 197А.

³² *Исѡ*, 200А.

³³ *Исѡ*, 201В.

³⁴ *Исѡ*, 180С.

³⁵ *Исѡ*, 180С. Овим поводом треба поменути и да Свети Симеон указује на недоследност латинске праксе да се Света тајна јелеосвећења савршава само над умирућим хришћанима (Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 204СД).

³⁶ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 204В. О освећујућој улози уља у Светој тајни јелеосвећења видети подробније: Милан Бандобрански, „Освећујућа улога материје у светим Тајнама Цркве” (докторска дисертација, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 2018), 174–184.

тајне јелеосвећења и Свете тајне покајања, а то потврђује и новозаветним сведочанствима.³⁷ Предочену димензију односа јелеосвећења и покајања он веома упечатљиво поткрепљује примером помазања Господа Исуса Христа од стране жене блуднице, о чему нам сведочи Свето Јеванђеље (Лк. 7, 36–50). Будући да су жени блудници, која је миром помазала ноге Христове, услед тога опроштени њени греси, Свети првојерарх града Солуна сведочи да и они који се помазују освећеним јелејем задобијају отпуштење грехова попут ње, која, помазавши ноге Спаситељеве, од њих и сама би помазана.³⁸

2. Поредак и смисао свештенорадњи у оквиру Свете тајне хришћанске иницијације

У наставку рада ћемо изложити поредак свих свештенорадњи које се савршавају у оквиру Свете тајне хришћанске иницијације према Симеону Солунском, са освртом на његово богословско тумачење истих. При томе ће у обзир бити узети предкрштењски обреди, а потом и чинови крштења и миропомазања, као и причешћивање новопросветљених Телом и Крвљу Христовом, које, према Светом солунском архијереју, представља сам врхунац и пуноћу Свете тајне хришћанске иницијације.

2.1. Предкрштењски обреди

Образлажући поредак и смисао свештенорадњи које се савршавају у склопу Свете тајне хришћанске иницијације, Симеон у поглављу *О свешћеним обредима* најпре посвећује пажњу последовањима

³⁷ Поменути везу између јелеосвећења и разрешења грехова, односно покајања, Симеон утемељује, пре свега, на познатим речима из Јеванђеља по Марку, а које сведоче да су апостоли, будући послани од Христа, људима проповедали „да се покају”, а потом и да „демоне многе изгоњаху, и помазиваху уљем многе болеснике, и исцељиваху” (Мк. 6, 12–13). Изузев наведеног, Симеон у овим речима препознаје сведочанство о богоустановљености Свете тајне јелеосвећења, а то се исто односи и на познате речи из Саборне Посланице Јаковљеве у којој се помиње пракса помазивања јелејем оних који болују: „Болује ли ко међу вама? Нека дозове презвитере црквене, и нека се моле над њим, помазавши га уљем у име Господње. И молитва вере ће спасти болесника, и подигнуће га Господ; и ако је грехе учинио, опростиће му се” (Јак. 5, 14–15). Сравни: Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 204BC.

³⁸ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῆς ἱεράς τελετῆς τοῦ ἁγίου ἐλαίου ἤτοι τοῦ εὐχέλαιου*, PG 155, 516B–536B.

која бивају савршавана у први, осми и четрдесети дан по рођењу детета.

2.1.1. Молитва у први дан пошто жена роди дете

Прва од предкрштењских свештенорадњи које образлаже Свети Симеон Солунски јесте молитва коју свештеник произноси у први дан пошто жена роди дете.³⁹ Он сведочи да по рођењу детета „свештеник долази и славослови Бога, благодарећи што се човек родио на свет” (ср. Јн. 16, 21), а затим „знаменујући [крстообразно], благосиља новорођено дете молећи се за њега да остане у животу и да прими крштење и миропомазање”.⁴⁰ У наставку Симеон вели да свештеник, молећи се за спасење мајке детета, „предаје њој и женама с њом благодат и освећење, и даје им разрешење да врше своја [убичајена] дела (...) будући да су послужиле рођењу у греху и из похоте...”⁴¹ Према даљем светитељевом опису овог молитвеног чина, свештеник крстообразно знаменује воду и, као „увод у свето крштење, кропи дом”.⁴² Опис ове прве предкрштењске свештенорадње он закључује навођењем праксе да свештеник крстообразно знаменује и дете, и то његово чело, уста и прса, а потом даје отпуст.⁴³

2.1.2. Молитва којом се знаменује дете, кад добије име у осми дан по рођењу свом

У наставку описа предкрштењских обреда Свети Симеон говори о молитви при знаменовању детета, односно када добија име у осми дан по рођењу.⁴⁴ Како он истиче, осмога дана по рођењу дете бива до-

³⁹ Треба имати у виду да се најстарији помен ове молитве, и то првобитно само једне, среће у рукописним молитвословима из епохе XV века, у којој је живео и Свети Симеон, те да се потом у појединим молитвословима срећу и четири молитве, које чине засебно последовање. Како је већ констатовано, ове молитве су настале под утицајем старозаветног законодавства, према којем су жена породиља и дом у ком се породила сматрани нечистим (Милошевић, *Молићвослов*, 51). На основу Симеоновог описа ове предкрштењске свештенорадње, могуће је закључити да он има у виду управо својеврсно последовање које садржи више молитава, а не само једну молитву, и да је тај чин употпуњен кропљењем освећеном водом.

⁴⁰ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 208С.

⁴¹ *Исѡ*, 208СD.

⁴² Управо овај и претходно наведени податак сведоче о поменутој свести да су и жена породиља и дом у ком се породила сматрани нечистим, због чега је и савршавано кропљење водом.

⁴³ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 208D–209A.

⁴⁴ За разлику од *Молићве у први дан пошто жена роди дете*, чији најстарији помен срећемо тек у XV веку, *Молићва којом се знаменује дете, кад добије име у осми дан по рођењу свом* постоји већ у *Барберинском молићвослову* из VIII века. О томе ви-

нето пред врата храма, објашњавајући да разлог томе јесте чињеница да дете још увек није освећено крштењем.⁴⁵ Дете поново бива знаменовано од свештеника, и то по челу, устима и прсима, и кроз молитву добија име са којим се потом и крштава.⁴⁶ Како даље сведочи свети Симеон, овај чин је утемељен на догађају Христовог обрезања у осми дан по Његовом Рођењу, када му је и дато име *Исус*. Осми пак дан у који су Јудеји обрезивали новорођену мушку децу знамење је васкрсења и предизображење живота вечнога.⁴⁷ Будући крстообразно знаменовано и примивши речи свештене молитве као дете принето Богу, оно овим чином бива уписано у Књигу вечности именом које му је дато, а потом бива враћено мајци.⁴⁸

2.1.3. Молитва породиљи после четрдесет дана

У четрдесети дан по рођењу мајка поново доноси дете у храм и приноси га, према Симеоновим речима, „као дар Богу”.⁴⁹ У даљем опису чина који бива у четрдесети дан по рођењу детета, он наводи податак да свештеник пред вратима храма најпре крстообразно знаменује дете и његову мајку, а потом изговара над њима молитву и мајци предаје „очишћење од сладострасног и нечистог рађања”, будући да се навршило четрдесет дана од рођења детета.⁵⁰ Овим чином се уједно мајци даје разрешење да убудуће може улазити у храм, будући да до тада није сматрана достојном да улази у храм нити да се причешћује.⁵¹ Потом свештеник узима у наручје дете, изображавајући Светог Симеона Богопримца који је у своје наручје примио Господа Христа, изговора речи „Сада отпушташ у миру...” и моли се за дете да буде разрешено од греха и да види Светлост – Христа, „откривење

дети опширније: *L'Euclologio Barberini gr. 336 (ff. 1–263)*, прир. S. Parenti/E. Velkovska (Roma: C.L.V.-Edizioni Liturgiche, 1995), 96. Сравни: Милошевић, *Молишвослов*, 54.

⁴⁵ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 209A.

⁴⁶ *Исѡо*.

⁴⁷ *Исѡо*, 209B.

⁴⁸ *Исѡо*, 209D.

⁴⁹ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 209D. Најстарији помен ове молитве среће се у рукописном предању Цркве тек у X веку и све до XV столећа није постојао нарочити „чин за очишћење жене и њено увођење у храм” него само једна молитва, док се од XV века око ове молитве развија мали чин (Милошевић, *Молишвослов*, 56). На основу Симеоновог сведочења, могуће је закључити да он има у виду управо, у његовој епохи, већ развијени чин очишћења жене и њеног увођења у храм, будући да помиње више молитава које се изговарају над породиљом и њеним дететом у четрдесети дан по рођењу. Сравни: Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 212A.

⁵⁰ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 212A.

⁵¹ *Исѡо*.

незнабошцима и славу Новог Израиља”.⁵² Уколико је дете крштено, свештеник га уноси у олтар и носи га око светог престола поклањајући се, а уколико није крштено, свештеник стаје са дететом пред двери и поклања се према светом престолу, а потом предаје дете мајци и чини отпуст.⁵³ Како Свети солунски првојерарх истиче, дете овим чином постаје катихумен, док мајка, као што је већ речено, прима разрешење за улазак у храм и учешће у Светим тајнама Цркве, као она која је од тада сматрана чистом.⁵⁴

2.2. Света Тајна крштења

Као што је већ поменуто, приликом набрајања Светих тајни Симеон на првом месту наводи Свето крштење, а одмах потом миропомазање и свето Причешће.⁵⁵ Он за крштење вели и да је оно „за нас почетак Светих тајни”.⁵⁶ Говорећи уопштено о смислу и значају Свете тајне крштења, Свети Симеон поучава да нас „крштење поново рађа Духом Светим, будући да смо прво, бестрасно рађање изгубили и у безакоњима смо зачети и у гресима, као што пева Давид, свакога од нас родила је мајка његова”.⁵⁷ Осим наведеног, Симеон за крштење тврди да је оно „и поновно рођење, и поновно стварање, и очишћење, и просветљење, и усиновљење, и дар (харизма), и освећење, и много тога о чему говоре Оци”, а да „посебно изображава смрт Христову и тридневну Васкрсење”.⁵⁸ Крштење је установљено Самим Господом Христом, које је Он Сâм, као и остале свете Тајне, извршио на Себи.⁵⁹ Господ је крштен у Јордану од Светога Јована Крститеља, „не као Онај коме је то било потребно (...) него ради нас, како бисмо се ми очистили и опрали од нечистоће првороднога греха...”⁶⁰

У вези са самим чином Свете тајне крштења, Свети Симеон најпре истиче да не постоје одређени дани или часови када се може савршити крштење, да не би – ако је реч о крштењу детета – дете преминуло непросветљено. У случају да детету прети смрт, чин крштења се савршава одмах по његовом рођењу, а уколико не постоји смртна опасност за дете, крштење бива „одмах после Литургије, ка-

⁵² *Исџо*.

⁵³ *Исџо*, 212В.

⁵⁴ *Исџо*.

⁵⁵ *Исџо*, 177В.

⁵⁶ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 208В.

⁵⁷ *Исџо*, 177С.

⁵⁸ *Исџо*, 221С.

⁵⁹ *Исџо*, 185С.

⁶⁰ *Исџо*.

ко би дете било причешћено Светим тајнама”.⁶¹ Свети Симеон наглашава и да је потребно у свако време крштавати, како се не би догодило да неко премине некрштен, јер, како истиче, „онај ко није крштен неће се спасти”.⁶² Дакле, јасно је да се Симеоново тврђење о могућности и потреби савршавања крштења у свако време односила

⁶¹ „Сада пак о свештеном крштењу сазнај: најпре, да за њега (за савршавање крштења) не постоји одређено време дана или часова, да не би новорођено дете преминуло непросветљено. Међутим, ако постоји претња смрти [детета], одмах по рођењу бива све по поретку [Светога крштења], али са пажњом и од стране благочестивог и трезвеног свештеника. Уколико пак дозволи време и нема претње смрти, [крштење бива] одмах после свештеноејства (μετὰ τὴν ἱερουργίαν εὐθὺς – одмах после Свете Литургије), како би новорођено дете било причешћено Светим Тајнама. И о овоме говори Дионисије [Ареопагит], како нас све Свете тајне усавршују Причешћем. Јер, оно је крајњи циљ свега.” (Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 212C). Наведено Симеоново сведочанство је вредно пажње јер недвосмислено указује на чињеницу да је у његово време (XV век) још увек инсистирано на пракси да се новокрштени члан Цркве – у овом случају, новокрштено дете – причести непосредно после крштења и миропомазана, али, како је очигледно на основу истог сведочанства, подразумева се да је то бивало изван Свете Литургије, односно непосредно после исте. С обзиром на то да поменута епоха припада периоду за који је карактеристично да су Свете тајне савршаване независно од Свете Литургије, али и да је још увек, током дужег временског периода, инсистирано да се новокрштени причесте истог дана, и то на Литургији која је служена после крштења или пак Пређеосвећеним Даровима (Милошевић, *Молићвослов*, 48), могуће је претпоставити да је, према поретку крштења који излаже Симеон, била предвиђена друга наведена варијанта, односно причешће новокрштених Пређеосвећеним Даровима. Како ћемо видети даље у овом раду, Свети Симеон и пред сâм крај описа поретка Свете тајне хришћанске иницијације, у поглављу *О свешћеним обредима*, наглашава да се новокрштеноме по крштењу и миропомазану предаје Свето Причешће као врхунац или коначна сврха сваке свете Тајне (Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 233BC). Ова чињеница је у досадашњим истраживањима већ препозната као релевантно светоотачко сведочанство XV века о томе да је, с једне стране, у наведеном периоду већ ишчезла пракса савршавања крштења у оквиру Свете Литургије, као и о инсистирању, с друге стране, на пракси причешћивања новокрштених одмах после крштења (Μιλόσεβιτς, *Ἡ θεία Εὐχαριστία ὡς κέντρον τῆς Θείας Λατρείας*, 98, 117–118). Премда у досадашњим истраживањима није придавана нарочита пажња наведеном сведочанству Светог Симеона, којим он истиче да крштење новорођеног детета треба да се врши „одмах после Литургије”, мишљења смо да је ово становиште ипак релевантно јер се њиме исказује тежња Цркве да се, поред причешћивања новокрштених, и на тај начин – савршавањем крштења непосредно после Литургије – сачува извесна веза између крштења и Свете Литургије, која је већ тада била прекинута у односу на њен првобитни и изворни облик, а који је подразумевао савршавање крштења у оквиру литургијског сабрања. Истовремено, у прилог томе да под изразом *свешћенооејство* (ἡ ἱερουργία) у наведеном сведочанству Свети Симеон подразумева управу божанствену Евхаристију, недвосмислено говори чињеница да и другом приликом у својим списима под истим појмом он подразумева Свету Литургију. Сравни: Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῆς ἱεραῆς Λειτουργίας*, PG 155, 253A.

⁶² Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 224A.

како на крштавање деце, тако и на крштавање одраслих. Свети Симеон нарочито указује на неопходност да свештенослужитељ с пажњом, полако и наглас чита молитве приликом крштења, уколико не постоји нека нужда за другачијом праксом.⁶³

Солунски архиепископ, у наставку, детаљно излаже поредак крштења,⁶⁴ који ћемо напоследку предочити структурално:

1. *Моли́тва којом се њосџаје оџашен, Моли́тве закџињања и Моли́тва њошџо се њосџане оџашен, њеџосредно њред кршџење*⁶⁵

2. Чин одрицања од Сатане и присаједињења Господу Исусу Христу⁶⁶

3. Исповедање вере⁶⁷

⁶³ *Исџо*, 212С.

⁶⁴ Непосредно пре самог поретка крштења, Симеон истиче да, уколико је у питању крштење детета, њега доноси жена (мајка) у присуству воспријемника (кума), а ако је реч о крштењу одрасле личности, катихумен долази на крштење заједно са воспријемником. Иначе, Свети Симеон није пропустио прилику и да предочи неопходност да воспријемник треба да буде православан, али и благочестив. Како вели Свети архиепископ Солуна, воспријемник је онај ко пред Христом гарантује за крштаваного да ће „чувати веру и живети хришћански”, на шта указује и сџм појам *воспријемник* (*ἀνάδοχος*) – „онај који сџм на себе преузима [некого]” (*Συμεών Θεσσαλονίκης, Περί τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 213ΑΒ).

⁶⁵ У оквиру чина који бива пре крштења, Свети Симеон као прву наводи *Моли́тву којом се њосџаје оџашен*, а иза ње следе три *Моли́тве закџињања и Моли́тва њошџо се њосџане оџашен, њеџосредно њред кршџење* (*Συμεών Θεσσαλονίκης, Περί τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 217ΑΒ). Непосредно пре *Моли́тве којом се њосџаје оџашен*, свештеник одвезује појас крштаваноме и свлачи га тако да он остаје одевен само у плашт, а потом га, непокривене главе и необуеног, окреће ка истоку. У том чину се, према Симеону, показује да катихумен, као онај који приступа Богу, „већ гледа у истиниту светлост, – што показује окретање ка истоку, одакле долази светлост, – да он треба да буде ослобођен од страсти, али и одрешен од неверја, наг сваком злу и стран одеђи греха, и показује да се покорава Богу” (*Συμεών Θεσσαλονίκης, Περί τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 213С–216Α). Свештеник који, према речима Светог Симеона, изображава Господа Исуса Христа, три пута крстообразно дува у катихумена и три пута га крстообразно осеђује по челу, уснама и прсима. Дувањем у крштаваного од стране свештеника, према Симеону, обнавља се онај први дах Божји којим је Адам постао душа жива (ср. Пост. 2, 7). Троструко дување бива ради Свете Тројице, а крстообразно због Господа Исуса Христа Који је Крстом донео победу (*Συμεών Θεσσαλονίκης, Περί τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 213СD). Крштавани пак изображава палого Адама (*Συμεών Θεσσαλονίκης, Περί τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 216С).

⁶⁶ *Συμεών Θεσσαλονίκης, Περί τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 217СD–220Α.

⁶⁷ *Исџо*, 220Α. Свети Симеон сведочи да, после исповедања вере и присаједињења Христу, архијереј уводи крштаваного у храм као на небеса, односно у рај, показујући тиме да га приноси Господу. Вредно пажње је да Симеон у наставку истиче да архијереј говори појући: „Радуј се, благодатна” – што јесу почетне речи тропара празника Сретења – и да он изображава праведного старца Симеона доводећи кр-

4. Водоосвећење⁶⁸

5. Освећење јелеја и помазивање крштаваног јелејем⁶⁹

штаваног испред жртвеника, где се крштавани три пута поклања. Воспријемник се такође троструко поклања пред жртвеником, а потом, као духовни отац крштаваног и онај ко за крштаваног сведочи пред Христом, одводи крштаваног до купељи (Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 220C–221A). Тим поводом Свети архиепископ солунски поучава да је неопходно да чину крштења присуствују „скоро сви верници”, подсећајући у наставку и на древну праксу Цркве, када су крштавања савршавана у саборним храмовима од стране архијереја на велике празнике, нарочито на Велику суботу (Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 221BC). Према његовом тумачењу, купељ симболизује Јордан, а светлост у крстионици симболизује „просветлење Духа Светога и [то] да крштавани прелази из таме у светлост и да већ постаје син светлости”. Кађењем купељи укруг архијереј указује на „миомирис и светињу Духа, који испирају сваку злосмрадност грехова” (Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 224B).

⁶⁸ Свети Симеон овде има у виду чин водоосвећења какав срећемо већ у поретку крштења изложеном у *Барберинском молићвослову* из VIII века, а који је, уз мање измене, остао исти у осталим рукописним, потоњим штампаним, па чак и у савременим требницима. Прецизније говорећи, Симеон Солунски подразумева да после возгласа „Благословено Царство” бива произнета мирна јектенија којој се придодају прозбе за освећење воде, за време које архијереј у себи чита молитву „Жалостиви и Милостиви Боже”, а потом следи молитва „Велики си, Господе, и чудесна су дела Твоја”, у оквиру које се троструко изговарају речи епиклезе („Стога Ти Сâм, Човекољубиви Царе, дођи и сада, силаском Светога Духа Твога, и освети воду ову”) уз троструко крстообразно знаменовање воде, а која се завршава троструким изговарањем речи: „Нека се под знаком крста Твога сатру све непријатељске силе...” са поновним крстообразним знаменовањем воде и дувањем у њу (Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 224D–225B).

⁶⁹ Према поретку крштења који излаже Симеон, архијереј или свештеник крстообразно знаменује суд са јелејем у који претходно дува. Следи молитва јелеја – која је по садржини истоветна молитви у савременим требницима – а потом се исти јелеј троструко и крстообразно улива у воду крштења уз појање „Алилуја”, што значи, како вели свети Симеон, „Господ долази и хвалите Га”. Јелеј којим се помазује крштавани пре погружења јесте, према Светом Симеону, знамење „божанске милости и ведрине Божје доброте”. Са друге пак стране, позивајући се на ареопагитске списе, Симеон истиче да је овај јелеј увод у Свето миропомазање, да се њиме крштаваноме дарује првина освећења и да се он њиме помазује ради божанских подвига, док касније бива укрепљен, усавршен и запечаћен „свесавршеним миром благодати Божје”. При помазивању се изговарају речи: „Помазује се слуга Божји (име) уљем радости, у име Оца и Сина и Светога Духа”. Свети Симеон наглашава да потом ђакон или неко од прислужитеља помазује крштаваног уљем по целом телу и сведочи да се тим помазивањем крштавани припрема за борбу попут бораца који су у древна времена такође помазивали уљем читаво тело (Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 225B–228B). О значају и смислу предкрштењског помазивања уљем *радосѝи* према богослужбеном и светоотачком Предању Цркве видети детаљније: Милан Бандобрански, „Уље *радосѝи* као елемент освећења човека у светој Тајни крштења”, *Богословље* 77/1 (2018): 152–163.

6. Троструко погружавање крштаваног у воду⁷⁰

2.3. Света тајна миропомазања

У поглављу *О свешћеним обредима* Свети Симеон сведочи да, после крштења, миропомазању претходи облачење крштаваног у хитон, а да потом следи и молитва миропомазања.⁷¹ Он, наравно, наводи и то да се при миропомазању изговарају речи: „Печат дара Духа Светога. Амин;” и при томе истиче да се тиме показује да је миропомазање знамење Христово – због чега се новокрштени крстообразно помазује Светим миром – и да се њиме предаје дар Духа Светога.⁷²

Када је реч о самом смислу и значају Свете тајне миропомазања, треба истаћи да у уводном делу поглавља *О свешћеним обредима* Свети Симеон сведочи да кроз миропомазање добијамо „први печат и оно што је по икони Божјој, а што смо кроз непослушање разорили”, као и да нам се кроз миропомазање пружа благодат Божја коју смо у наше душе примили кроз Божји дах.⁷³ Према даљем сведоче-

⁷⁰ Свети Симеон сведочи да крштавани улази у воду потпуно наг, какав је рођен и каквим је првобитно и створен. С тим у вези он даље поучава да крштавани, уласком у воду, „одбацује стид греха и прима славу и одећу нетрулежности”. Архијереј или јереј, држећи крштаваног за главу, погружава га у воду троструко и при томе изговара: „Крштава се слуга Божји [име] у име Оца (прво погружавање), и Сина (друго погружавање), и Светога Духа (треће погружавање).” Свети Симеон наглашава да се троструким погружавањем и излажењем из воде изражавају тродневна смрт и Васкрсење Господа Исуса Христа (Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, PG 155, 228BCD). О улози воде у Светој тајни крштења видети опширније: Милан Бандобрански, „Улога и дејство воде у светој Тајни крштења”, *Српска теологија данас* 8 (2017): 49–60. У наставку описа поретка Свете тајне крштења, Симеон говори о неправилности латинске праксе да се при крштавању говори „Ја крштавам слугу Божјег...” уместо „Крштава се слуга Божји...” јер, како он сведочи, у првом случају се не изражава да се крштавани добровољно крштава, него се тим речима изражава како је могуће да крштење бива по некој принуди и мимо воље крштаваног, а да онај који крштава врши крштење сам од себе. У другом пак случају, односно речима „Крштава се слуга Божји...” показује се и то да је крштавани добровољно приступио крштењу и да је оно савршено од архијереја или свештеника „који и савршава дело у Тројници Једнога Бога, чије Име се јасно и изговара крштаваноме” (Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 228D–229A).

⁷¹ „Пре миропомазања (хризме), после крштења, пошто се крштавани обуче у хитон који благосиља архијереј, он (архијереј) приноси Богу благодарење, прослављајући Га за спасење препорођенога у води и Духу. Потом се моли да новокрштени буде удостојен миропомазања и, кроз њега, дара и светости Духа Светога. (...) Моли се за крштаваног и да се удостоји причешћа Светим Тајнама и да више не буде чадо тела него чадо Царства Божјег” (Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 232B).

⁷² Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 229D.

⁷³ *Исѡ*, 177C. Свети Симеон на овом месту очигледно алудира на стварање чове-

њу Симеона, миропомазање предаје силу Светога Духа и обогатује Његовим миомирисом, а уједно јесте знамење и печат Христов.⁷⁴ Штавише, Господ Исус Христос је примио Свету тајну миропомазања приликом крштења у реци Јордану, када је на Њега сишао Дух Свети у виду голуба.⁷⁵ Као што је при силаску Духа Светога на Господа Исуса Христа тада на Оваплоћеноме Сину Божјем показана „сва пуноћа Божанства телесно”, тако и ми кроз миропомазање примамо благодат Светога Духа.⁷⁶ Солунски архиепископ објашњава да Свето миро није обично уље него да је сачињено и од мноштва других мирисних материја и да симболизује „обиље силе и енергија Духа Светога, као и Његове различите дарове (харизме) и миомирис Његове светости”.⁷⁷ Стога, новокрштени чланови Цркве кроз миропомазање постају помазаници Божји.⁷⁸

Истом приликом Свети Симеон посвећује особиту пажњу божанственим даровима који се предају кроз ову Свету тајну Цркве. Наиме, мудри архиепископ солунски, у духу сведочења Светог апостола Павла о различитим службама и духовним даровима (ср. 1. Кор. 12) исповеда веру Цркве да се божански благодатни дарови – које, како он примећује, свако ко је крштен и миропомазан поседује саобразно сопственим могућностима – откривају у крштенима и миропомазанима у одређено време, у зависности од њихове достојности и живота, с тим што напомиње да је једини изузетак свештенство које се прима искључиво рукоположењем.⁷⁹

ка које је описано у Књизи Постања, где је посведочено да је Бог удахнуо дух животни у човека створивши га од праха земаљскога (ср. Пост. 2, 7).

⁷⁴ *Исџо*, 177С, 229С.

⁷⁵ *Исџо*, 185С.

⁷⁶ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 229В.

⁷⁷ *Исџо*.

⁷⁸ „[Миропомазање] нам се даје као печат и знамење Христово, а пошто се Христос тако назива по томе што је у Себи телесно имао од Оца сву силу Духа Светога – и пророк Исаија о томе говори речима: *Дух Госџодњи је на мени, заџо ме џомаза* – и ми, примивши од Њега благодат кроз миропомазање, називамо се хришћанима и јесмо помазаници Господњи” (Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 229С).

⁷⁹ „Онај ко је крштен и миропомазан поседује, саобразно сопственим могућностима, божанствене благодатне дарове који му се у одређено време откривају, сходно томе у коликој мери очисти себе и покаже се достојним тога да они у њему дејствују, изузев самог божанственог свештенства. Јер, будући да је оно посебан дар – не може чинити ништа свештено (ниједну свештенорадњу) без рукоположења. Чинити пак исцељења и пророковати, бити чист телом и мислима и истински девствовати; молити се непрестано и прибрано, те божанском љубављу грејати се и кретати се, и удостојити се божанских озарења и откривења свештених ствари, тај-

2.4. Пострижење косе, облачење новопросветљенога и причешће Телом и Крвљу Христовом

После миропوماзања новокрштеноме се крстообразно постризава коса, у чему Свети Симеон види не само знамење тога да новокрштени као главу има Христа и да је дужан да се моли непокривене главе, у складу са речима апостола Павла, већ и својеврстан печат. Власи косе су, како тврди Симеон, првина и жртва људскога тела, које крштавани приноси Христу. Крштаваноме се коса постризава крстообразно како би свака сувишна помисао била одбачена, а управо из тог разлога се, наглашава он, и монаси постризавају.⁸⁰

Сходно Симеоновом тумачењу, крштаваноме се на главу ставља кукуља „ради безазлености, детиње [невиности] и чистоте, као и ради покрова и заштите Божје над чулима”, а потом се новокрштени облачи у бели хитон који се назива анаволиј и изображава божанску светлост и анђелску чистоту, јер је „крштени – син светлости”.⁸¹ Затим се крштаваноме даје свећа – у случају крштења детета свећу узима воспријемник – коју носи показујући тиме славу божанске светлости, а архијереј или свештеник, пошто је савршио и остале молитве у којима од Бога проси да „у крштаваноме крштење остане неоскрвњено, печат [дара Духа Светога] неизбрисив, а постриг да буде на очување чула, и много другог за његово спасење”, узима за руку крштаваног кога следи воспријемник и опходе три пута око купељи док појци поју „Ви који се у Христа крстите...” Следи Псалам „Блажени којима се отпустише безакоња”, а архијереј, „идући испред крштаваног, доводи га пред жртвеник и тамо му предаје страшно Причешће”.⁸²

2.5. Божанствено Причешће као врхунац и пуноћа Свете тајне хришћанске иницијације

Пре него што изнесемо неколико конкретнијих запажања у вези са назначеном темом овога дѣла нашега рада, треба имати у виду шта

ни и небеских созерцања и, подобно томе, и постати готово попут анђелâ, као што је велико мноштво њих и постало – све то су многи и без рукоположења, благодаћу крштења и миропوماзања, имали силу да постигну и постижу, и бивају удостојени свега тога” (Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 229D–232A).

⁸⁰ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 232C. У досадашњим истраживањима је, на основу конкретних рукописних молитвослова из XIII и XV века, већ истакнут утицај чина монашког пострига на одговарајуће делове чина Свете тајне крштења (Милошевић, *Молићвослов*, 76). Управо због тога је наведено сведочанство Светога Симеона драгоценост као релевантна потврда свести Цркве о појединим заједничким особеностима чина монашког пострига и последовања Свете тајне крштења.

⁸¹ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 232D.

⁸² *Истио*, 232D–233B.

Свети Симеон Солунски сведочи, уопште узевши, о значају и смислу божанствене Евхаристије. На првом месту уместо је приметити да, набрајајући Свете тајне Цркве, Симеон помиње Свету Литургију, односно божанствено Причешће, после крштења и миропомазања, а да потом наводи и остале Свете тајне.⁸³ Већ самим овим редоследом он наговештава нераскидиву везу крштења, миропомазања и божанствене Евхаристије. Суштински смисао Свете Литургије огледа се, према Симеону, у чињеници да нас „Причешће сједињује са Самим Владиком” и да се „истински причешћујемо Његовим Телом и Крвљу”.⁸⁴ Следећи битан аспект у његовом богословском тумачењу божанствене Евхаристије јесте указивање на паралелу између кушања хране, односно плодова дрвета познања добра и зла, кроз које су наши прародитељи свеколики род људски увели у смрт и лишили се првобитне рајске заједнице са Богом, с једне стране, и Светог Причешћа кроз које, с друге стране, поново задобијамо живот вечни, ослобађамо се трулежности и сједињујемо се са Бесмртним Господом.⁸⁵

Оно пак што, према нашем скромном мишљењу, представља најзначајнију одлику богословља Светог Симеона Солунског о Светој Литургији јесте чињеница да он, у XV веку, верно и доследно преноси древно предање Цркве о божанственој Евхаристији као Тајни над тајнама,⁸⁶ а не само као о једном од свештених обреда Цркве. То се,

⁸³ *Исџо*, 177В. Вредан особите пажње је податак да, када говори о Светој Литургији, Свети Симеон најчешће користи синтагму *божанствено Причешће* (*θεία κοινωνία*). Ова чињеница је значајна тим пре што појам *ή κοινωνία* већ сам по себи изражава суштину онога што се остварује у божанственој Евхаристији као Тајни над тајнама. Изворно значење речи *ή κοινωνία* подразумева следеће појмове: заједница, део, учествовање, удруживање, уједињење, општење (Stjepan Senc, *Grčko-hrvatski rječnik za škole* (Zagreb: 1988), 525). У светоотачким списима овај појам такође подразумева више значења и среће се већ код ранохришћанских Отаца и Учитеља Цркве из II века, попут Светог Јустина Мученика и Философа, Атинагоре Атинског, Климента Александријског и Оригена, али, почев од IV века па надаље, у светоотачким делима се овај појам односи и на Свето Причешће, односно на божанствену Евхаристију, најпре код Светог Василија Великог, а потом и код Григорија Ниског, Јована Златоуста, Теодорита Кирског, Ареопажита, Евагрија Схολастика, Кирила Скитополског, Јована Мосха и других. Сравни: *A Patristic Greek Lexicon*, ур. G. W. H. Lampe (Oxford: Clarendon Press, 1961), 763–764.

⁸⁴ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 177D.

⁸⁵ „Будући да кроз кушање [плодова] умресмо и одвојисмо се од раја и од Бога, кроз Причешће пак поново задобијамо живот вечни и, збацивши трулежност, са Бесмртним се сједињујемо. Који је ради нас телом постао смртан” (Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 177D).

⁸⁶ „Причешће, дакле, јесте сједињење Бога са нама, наше обожење, освећење, пуноћа благодати, просветљење, одбијање свега противнога, пружање свакога добра[...]. Оно је Тајна над тајнама, освећење светих и истинска Светиња светих, Об-

по природи ствари, одразило и на његово поимање односа између Свете Литургије и осталих Светих тајни, а пре свих крштења и миропомазања. Како је већ предочено, на самом почетку описа поретка Свете тајне крштења у поглављу *О свешћеним обредима* Свети Симеон истиче да је управо божанствена Евхаристија сâм врхунац свих Светих тајни Цркве којима се верни благодатно усавршују.⁸⁷ Међутим, и на самом крају описа поретка хришћанске иницијације Симеон веома упечатљиво наглашава ту исту чињеницу. Осим што, поманутом приликом, предочава да се новокрштени причешћује Светим Тајнама одмах после крштења,⁸⁸ он поучава да таква пракса Цркве почива на истини да је причешће Светим Тајнама онај крајњи циљ, односно остварење сваке Свете Тајне, а самим тим, и Светих тајни крштења и миропомазања.⁸⁹

Сагласно Симеоновом опису Свете тајне хришћанске иницијације, после причешћа новокрштенога Светим тајнама следи отпуст,⁹⁰ а податак о придржавању назначеног поретка додатно потврђује тадашњу свест православних хришћана о томе да тек причешће новокрштених Телом и Крвљу Христовом јесте чин којим се завршавају и употпуњују Свете тајне крштења и миропомазања. Управо због тога, према истом опису, пре Причешћа ни не бива отпуст који представља завршетак једног последовања, односно својеврсни молитвени закључак сваке свештенорадње, као и сваког молитвословља Цркве.

Поврх свега, о значају божанствене Евхаристије у животу новопросветљених чланова Цркве говори и Симеоново сведочанство о томе да у осми дан по крштењу, када бива савршен чин омивања новокрштенога, њему бива заповеђено од свештеника не само да се моли, да долази у храмове и да буде чист, него и да често учествује у Светим тајнама, јер се управо у томе, како вели Свети Симеон, састоји истински живот.⁹¹ У случају крштења детета, о томе нарочито треба да се стара његова мајка тако што ће, између осталог, често до-

ред свих обреда, обредоначални и обредосавршитељни” (Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῆς ἱερᾶς Λειτουργίας*, 253C).

⁸⁷ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 212C. С тим у вези, видети такође напомену број 61.

⁸⁸ *Исџо*, 233В.

⁸⁹ „Јер, оно (причешће Светим тајнама) јесте крај (τὸ τέλος – циљ, сврха, остварење, испуњење) сваке Свете тајне; да бисмо се, ослобођени заблуде и прљавштине греха, и поставши чисти и запечаћени Христом у Духу Светоме, причестили Телом и Крвљу Самога Христа и најприсније се сјединили са Њим” (Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 233В).

⁹⁰ Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, 233D.

⁹¹ *Исџо*, 236АВ.

водити дете на Свето Причешће.⁹² У прилог претходно реченом говори и то што Свети Симеон спомиње као „бесловесно новотарење” праксу Латина да се деца одлучују од причешћа Светим Тајнама.⁹³ Коначно, на самом крају поглавља *О свешћеним обредима*, Свети Симеон Солунски веома мудро, речима Самога Спаситеља Христа, указује на нераскидиву везу између крштења и причешћа Телом и Крвљу Христовом, истичући да „као што онај ко се не роди поново водом и Духом неће ући у Царство Божје (Јн. 3, 5), тако ни онај ко не једе Тело Сина Човечјег (...), нити пије Његову Крв, неће имати живот вечни (Јн. 6, 53)”.⁹⁴

Закључак

На крају можемо закључити да је период XV века био својеврсна прекретница по питању одређених обредословних особености Свете тајне хришћанске иницијације, у шта нас уверавају и предочена сведочанства Светога Симеона Солунског. Управо у наведеној епохи долази до појаве, односно до коначног уобличавања одређених нових телетургијских елемената у крштењској пракси Цркве, попут тада већ у целости развијених, предкрштењских чинова који бивају савршавани у први и четрдесети дан по рођењу детета. Истовремено, благодарећи писаној заоставштини Светог Симеона, евидентно је и истрајавање да се, у што изворнијој форми, задрже сви они кључни елементи Свете тајне рођења *водом и Духом*, као што су, пре свега, крштавање троструким погружавањем у воду и причешћивање новокрштених непосредно после крштења, као врхунац или својеврсни печат или потврда Свете тајне хришћанске иницијације. Премда је за наведену епоху – па и за ранија раздобља, почев од XI столећа – већ увелико било карактеристично савршавање крштења мимо Свете Литургије, у XV столећу још увек није ишчезла свест о причешћу новокрштених Телом и Крвљу Христовом као коначном циљу или сврси крштења и миропомазања, али и свих осталих светих Тајни Цркве, о чему недвосмислено сведочи управо Свети Симеон Солунски. Сходно томе се он показује једним од највернијих следбеника светотајинске праксе, али и светотајинског богословља првих векова, нарочито оличеног у ареопагитским списима на које се често директно пози-

⁹² *Исшо*, 236В.

⁹³ *Исшо*, 236С.

⁹⁴ *Исшо*, 236D.

вао и сâм Симеон. Изузев наведеног, треба имати у виду да је овај Свети првојерарх града Солуна у своје доба оставио драгоцену сведочанства не само о поретку Свете тајне хришћанске иницијације, већ и о богословском смислу сваке појединачне свештенорадње која се савршава у оквиру исте, остајући том приликом у потпуности веран Предању Цркве првог миленијума.

Поврх свега, увид у основне карактеристике светотајинског богословља Светог Симеона Солунског омогућује нам да закључимо да је реч о вишеструко значајном прегаоцу на пољу сведочења и очувања изворног светотајинског Предања Православне Цркве у XV веку и да је отуда сврсисходно наставити подробније проучавање његовог богословског тумачења свих Светих тајни, међу којима су прве управо Свете тајне крштења, миропомазања и божанствене Евхаристије.

* * *

Библиографија

Извори:

- Balfour, David. *Αγίου Συμεών Αρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης (1416/17–1429) Έργα Θεολογικά, Ανάλεκτα Βλατάδων 34*. Θεσσαλονίκη, 1982.
- Balfour, David. *Politico-historical Works of Symeon, Archbishop of Thessalonica (1416/17 to 1429)*. Wiener Byzantinistische Studien 13. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1979.
- Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς τὴν ἡμέραν τῶν Φωτῶν*, PG 46, 577A–600B.
- Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας, Corpus Dionysiacum II*, прир. G. Heil/A. M. Rite. Berlin-Boston: Walter de Gruyter, 2012, 63–132.
- Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως*, PG 94, 789A–1228A.
- Κυρίλλου Ἱεροσολύμων, *Κατήχησις φωτιζομένων Γ'*, PG 33, 425A–449A.
- L'Euclologio Barberini gr. 336 (ff. 1–263)*, прир. S. Parenti/E. Velkovska. Roma: C.L.V.-Edizioni Liturgiche, 1995.
- Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*, PG 155, 176–237.
- Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῆς ἱεράς τελετῆς τοῦ ἁγίου μύρου*, PG 155, 237C–252D.
- Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῆς ἱεράς Λειτουργίας*, PG 155, 253A–304C.
- Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τοῦ ἁγίου ναοῦ καὶ τῆς τούτου καθιερώσεως*, PG 155, 305A–361A.
- Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῶν ἱερῶν χειροτονιῶν*, PG 155, 361A–469A.
- Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ μετάνοιας*, PG 155, 469B–504B.

- Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τοῦ τιμίου νομίμου γάμου*, PG 155, 504C–516A.
- Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τῆς ἱερᾶς τελετῆς τοῦ ἁγίου ἐλαίου ἦτοι τοῦ εὐχελαίου*, PG 155, 516B–536B.
- Συμεών Θεσσαλονίκης, *Περὶ τοῦ τέλους ἡμῶν καὶ τῆς ἱερᾶς τάξεως τῆς κηδείας*, PG 155, 669D–696D.
- Φουντούλη, Ἰωάννου. *Συμεὼν Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τὰ Λειτουργικὰ Συγγράμματα, I, Εὐχαὶ καὶ ὕμνοι*. Θεσσαλονίκη: Ἐταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν [Επιστημονικαὶ Πραγματεῖαι – Σειρὰ Φιλολογικὴ καὶ Θεολογικὴ, ἀριθμ. 10], 1968.

Литература:

- A Patristic Greek Lexicon*. Уред. G. W. H. Lampe. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Бандобрански, Милан. „Улога и дејство воде у светој Тајни крштења”. *Српска теологија данас* 8 (2017): 49–60.
- Бандобрански, Милан. „Уље радосији као елемент освећења човека у светој Тајни крштења”. *Богословље* 77/1 (2018): 152–163.
- Бандобрански, Милан. „Освећујућа улога материје у светим Тајнама Цркве”. Докторска дисертација, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 2018.
- Bornert, René. *Les Commentaires Byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe siècle*. Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1966.
- Dragas, Dion. George. „On the Priesthood and the Sacred Mysteries (Sacraments) According to St. Symeon of Thessalonica and Other Fathers”. *Greek Orthodox Theological Review* 45 (2000): 525–552.
- Иринеј, Митрополит бачки. „Црква – Светајна Христова”. *Делајући у Винограду Господњем*, прир. Милан Бандобрански. Нови Сад: Беседа – Информативна служба Епархије бачке, 2024: 36–37.
- Κυράτσος, Διονύσιος. *Ὁ Ἅγιος Συμεὼν Θεσσαλονίκης καὶ ἡ Δύση. Ἡ λατινικὴ ἐκκλησία καὶ οἱ καινοτομίαι τῆς*, Διατριβὴ ἐπὶ διδακτορία ὑποβληθεῖσα εἰς τὸ Τμήμα Ποιμαντικῆς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. Θεσσαλονίκη, 1993.
- Μιλόσεβιτς, Νέναντ Σ., *Ἡ θεία Εὐχαριστία ὡς κέντρον τῆς Θείας Λατρείας. Ἡ σύνδεσις τῶν μυστηρίων μετὰ τῆς Θείας Εὐχαριστίας*. Θεσσαλονίκη: Πουρναράς, 2001.
- Милошевић, Ненад. *Молићвослов. Историјско-шелеујртијски развој њоследовања њарохујској њињика*. Београд: ПБФ/ИТИ, 2012.
- Μπαθρέλλος, Δημήτριος. *Σχεδιάσμα δογματικῆς θεολογίας – Με βάση τὸ συγγραφικὸ ἔργο τοῦ Ἁγίου Συμεὼν Θεσσαλονίκης (†1429)*. Ἀθήνα: Ἐν πλῶ, 2008.

- Πίπη-Σεργίδου, Ευσεβία. *Τὰ μυστήρια τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας κατά τόν ἅγιο Συμεών Θεσσαλονίκης. Ἱστορικολειτουργική καί τελετουργική προσέγγιση*, Μεταπτυχιακή μελέτη. Θεσσαλονίκη: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεολογική Σχολή, Τμήμα Ποιμαντικής και Κοινωνικής Θεολογίας, 2015.
- Πρακτικά Λειτουργικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Συμεῶνος ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Θαυματουργοῦ*. Θεσσαλονίκη: Ἱερά Μητρόπολις Θεσσαλονίκης, 1983.
- Senc, Stjepan. *Grčko-hrvatski rječnik za škole*. Zagreb: Naprijed, 1988.
- Σκρέττας, Νικόδημος. *Χῶρος καὶ Χρόνος στή Λειτουργική Θεολογία τοῦ Συμεών Θεσσαλονίκης. Ρεαλισμὸς καὶ Σύμβολο*. Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Μυγδονία, 2013.
- Φουντούλη, Ἰωάννου. „Μαρτυρῖαι τοῦ Θεσσαλονίκης Συμεών περὶ τῶν ναῶν τῆς Θεσσαλονίκης”. *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 21 (1976): 123–186.
- Φουντούλη, Ἰωάννου. „Μία ἐπέτειος: 550 ἔτη ἀπὸ τοῦ θανάτου τοῦ Συμεών [†Σεπτέμβριος 1429]”. *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 62 (1979): 291–298.
- Φουντούλη, Ἰωάννου. „Ὁ ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης Συμεών, νέος ἅγιος τῆς Ἐκκλησίας μας”. *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 64 (1981): 125–126.
- Φουντούλη, Ἰωάννου. „Ὁ ἅγιος Συμεών Θεσσαλονίκης συντάκτης Ἵπυκικοῦ”, *Λειτουργικὰ Θέματα*, τόμος ΣΤ’. Θεσσαλονίκη, 1986: 9–26.
- Φουντούλη, Ἰωάννου. „Ὁ ἅγιος Συμεών Θεσσαλονίκης συγγραφεὺς εὐχῶν”. *Λειτουργικὰ Θέματα*, τόμος ΣΤ’, Θεσσαλονίκη, 1986: 29–40.
- Φουντούλη, Ἰωάννου. „Ὁ ἅγιος Συμεών Ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης (†1429)”. *Εἰσαγωγὴ* στὴν νέα ἔκδοση τῆς *Patrologiae Graeca* τοῦ J. P. Migne, τόμος 155. Ἀθῆναι: Κέντρον Πατερικῶν Ἐκδόσεων, 1994, θ’–ιθ’.
- Φουντούλη, Ἰωάννου. „Συμεών Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, Περὶ θείου κηρύγματος”. *Λειτουργικὰ Θέματα*, τόμος Γ’. Θεσσαλονίκη, 1977: 53–74.
- Φουντούλη, Ἰωάννου. *Τὸ λειτουργικὸν ἔργον Συμεών τοῦ Θεσσαλονίκης. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν καὶ θεωρίαν τῆς θείας λατρείας*. Θεσσαλονίκη: Ἐταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν – Ἰδρυμα Μελετῶν Χερσονήσου τοῦ Αἴμου, [ἀριθμ. 84], 1966.
- Φουντούλη, Ἰωάννου. „Τοῦ ἁγίου Συμεών ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, Περὶ τοῦ τέλους ἡμῶν καὶ περὶ τῆς ἱερᾶς τάξεως τῆς κηδεῖας καὶ τῶν κατ’ ἔθος ὑπὲρ μνήμης γινομένων (Εἰσαγωγὴ – Κείμενο – Μετάφραση – Σχόλια)”. *Πρακτικὰ Ἱερατικοῦ Συνεδρίου Ἱ. Μητροπόλεως Δράμας „Νεκρώσιμα Τελετουργικά”*. Δράμα, 2001, 309–363.

Примљено: 20. 12. 2023.

Одобрено: 19. 4. 2024.

Presbyter Dr. Milan Bandobranski

Eparchy of Bačka

Novi Sad

bandobranskimilan@gmail.com

THE SACRAMENT OF CHRISTIAN INITIATION ACCORDING TO SAINT SIMEON OF THESSALONICA

Summary: *The present paper investigates the Sacrament of Christian Initiation and the theological meaning of all sacred rites performed within it, based on the famous writing of Saint Simeon of Thessalonica, A Dialogue in Christ against the all heresies and on the only faith of our Lord and God and Savior Jesus Christ, as well as on the all sacred rites and Sacraments of the Church. More precisely, in this paper we referred to one part of this voluminous work of Saint Simeon, entitled On Sacred Rites, where, among the other things, he presents and explains the Pre-baptismal rites, and then the Rites of Baptism and Chrismation, after which, according to Saint Simeon, the newly baptized member of the Church receives Holy Communion.*

Keywords: *Baptism, Chrismation, Eucharist, Sacraments, Simeon of Thessalonica.*

(НЕ)ИЗБРИСИВОСТ

СВЕТЕ ТАЈНЕ РУКОПОЛОЖЕЊА:

ЈЕДНА ПРАВОСЛАВНО-РИМОКАТОЛИЧКА ПОЛЕМИКА

Миљан Крстић

Универзитет у Београду

Православни богословски

факултет

miljankrstic95@gmail.com

Апстракт: Рад приказује полемику између православној и римокатоличкој богослова чији је предмет учење о неизбрисивости Тајне рукоположења. Намера рада је да предочи заинтересованом читаоцу аргументе обеју страна везано за питање да ли је благодат која се даје у Тајни рукоположења неизбрисивој карактера. Рад се бави и питањем ауторитета Символичких књига у Православној Цркви, износи се аргументи за и против шврћења да се Свете тајне савршавају ех опере операто и разматра се утицај полемичкој богословља на развој теологије уопште.

Кључне речи: Рукоположење, неизбрисивост Тајне, полемичко богословље, Символичке књиге, Досишејево Исповедање, ех опере операто.

Увод

Тема (не)избрисивости Свете тајне рукоположења у православној теологији представља отворено питање.¹ Православни богослови су се различито одређивали према учењу да Света тајна рукоположења оставља неизбрисиво благодатно дејство које се од служитеља не може одузети. Ово учење званично исповеда Римокатоличка Црква, која је на Тридентском сабору свој богословски став дефинисала на следећи начин: „Тко каже да се код трију sakramenata, то jest kod krštenja, potvrde i svetog reda, u dušu ne utiskuje pečat, то jest neki duhovni i neizbrisivi znak, te se zbog toga oni ne mogu ponoviti, neka bude kažnjen anatemom”.²

¹ Миодраг Петровић, „Могућност рехабилитације рашчињених клирика,” *Православна мисао: часопис за богословску књижевност и црквено-сталешка питања* XVII, 21 (1974): 8.

² Цитирано према: Ante Mateljan, *Otajstvo susreta* (Split: Crkva u svijetu, 2010), 109.

Будући да Православна Црква нема формулисан општеприхваћени став, одлучили смо се да читалачкој јавности прикажемо једну полемику, која на најбољи начин приказује аргументе *pro et contra* који се тичу учења о неизбрисивости свештенства. Расправа се одиграла почетком XX века, на простору Аустроугарске, када су двојица богослова, православни српски, Јован Вучковић³ и римокатолички хрватски, Јанко Шимрак⁴ сучелили своја размишања о (не)избрисивости свештенства и ова полемика, према нашим скромним сазнањима, представља усамљени случај да богослови две традиције непосредно размењују аргументе о овом питању.⁵ На став Вучковића да Тајна рукоположења није неизбрисива реаговао је Шимрак, аргументујући у прилог става са Тридента. На Шимраков осврт је одговорио Вучковић, износећи додатне аргументе, те се тако полемика завршава јер Шимрак, колико смо упознати, није одговорио на други текст Вучковића.

1. Први текст Јована Вучковића

За полемику Вучковић–Шимрак, најзаслужнији је епископ Силвестер Малевански и то на следећи начин. Јован Вучковић је 1909. го-

³ Јован Вучковић (1855–1931) био је велики црквени и друштвени делатник кога су имали Српска Црква и православни српски народ у XIX и XX веку. У годинама када је вођена полемика о којој је реч, био је на месту ректора Карловачке богословије. Да је био изврсни познавалац богословља показује, између осталог, полемика чији приказ дајемо, у којој је исказао изванредну упућеност, како у изворе, тако и у савремена богословска струјања у разним црквеним срединама (Петар Николић, „Литургијски живот и литургијска теологија у Карловачкој митрополији у XIX веку“ (докторска дисертација, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 2022), 46.

⁴ Јанко Шимрак (1883–1946) био је римокатолички богослов, активни учесник друштвено-политичког живота и, почев од 1942. године до своје смрти, унијатски бискуп крижевачки. Пошто је био пореклом из Жумберка, некада православне српске средине која је временом примила унију, познавање православног богословља и интересовање за његове савремене токове је разумљиво. О томе видети опширније: „Čak je i ceste gradio 9. kolovoza 1946. – umro grkokatolički novinar, urednik, političar i vladika Janko Šimrak,“ *Glas koncila*, 9. kolovoza 2021, <https://www.glas-koncila.hr/cak-je-i-ceste-gradio-9-kolovoza-1946-umro-grkokatolicki-novinar-urednik-politicar-i-vladika-janko-simrak/>; Војин Дабић, *Војна крајина Карловачки генерали (1530-1746)* (Београд: Свети Архиејерејски Синод Српске Православне Цркве, 2000), 283.

⁵ Учење о (не)избрисивости благодати није било јасно изражено у богословској књижевности нити је било православно-римокатоличке полемике у вези са тим питањем, о чему сведочи Душан Јакшић наводећи ауторитативне полемичке руске и српске богослове који не говоре „... ни ријечи о тој најважнијој догматичкој разлици [подвлачење наше, М.К.]“ (Душан Јакшић, „Православно учење о изгладљивости тајне свећенства у руској и српској богословској књижевности,“ *Хришћански Весник* XVIII, 1 (1901): 25–26).

дине, поводом смрти овог „великог догматичара православне цркве”, написао текст под насловом „Изгладивост благодати (једна догматичка биљешка)”.⁶ Повод за писање текста, било је једно место из уџбеника почившег епископа Силвестра „Опит православног догматског богословља”, за које Вучковић каже да га је „бацило било у непријатну недоумицу”.⁷ Реч је о 5. тачки општег извода учења о Тајни свештенства из четвртог тома Догматике: „Благодат, која се предаје оном који се рукополаже кроз Рукоположење, признавана је посебном и различитом у односу на благодат, која је дата на Крштењу, због тога што је она присаједињавала рукополаганим лицима, који примају ту благодат, посебно право и преимућство да буду разделитељи благодатних дарова Божијих. Међутим, заједно са тим, она је била признавана, на исти начин, непроменљивом и неизгладивом [подвлачење наше, М.К.], баш као и благодат, која се предаје на Крштењу, због чега се није дозвољавало понављање⁸ Рукоположења, управо онако, као и Крштење”.⁹

Вучковић је наведена тврђења из првог издања Силвестерове Догматике издате 1889. године, прочитао 1893. године и убрзо након тога је покушао да од аутора добије појашњење његових становишта. То је учинио преко Душана Јакшића, који се тих година налазио на школовању у Русији.¹⁰ Јакшићев одговор је био сажет и гласио је да је то место ушло у уџбеник „пометњом и њеком погрешком”.¹¹ Након овога, уследило је друго издање Силвестерове Догматике 1897. године где је спорно место остало

⁶ Јован Вучковић, „Изгладивост благодати (једна догматичка биљешка),” *Бојословски гласник* 8, књ. 15, 5 (1909): 321–336.

⁷ Вучковић, „Изгладивост благодати,” 321.

⁸ Тајну рукоположења једно лице не може примити два пута у животу, што је општи став православних богослова, те према томе „правилно обављена хиротонија не може се никада више поновити, као што се ни тајне крштења и миропомазања не понављају” (Лазар Мирковић, *Православна литургија или наука о бојослужењу Православне Источне Цркве друш, посебни део*, Београд, 1926, 110).

⁹ Малевански изводи закључак идентичан Тридентском сабору, да Тајна рукоположења не сме да се понавља, јер оставља неизбрисиво дејство на рукоположеног. О томе видети: Силвестр Малеванский, *Опыт православнаго догматическаго Бојословия* 4 (Кијев, 1897), 384.

¹⁰ Владислав Пузовић, *Руски џушеви српској бојословља. Школовање Срба на руским духовним академијама 1849-1917* (Београд: Институт за теолошка истраживања Православног богословског факултета Универзитета у Београду, ЈП Службени гласник, 2017), 369–370.

¹¹ Вучковић, „Изгладивост благодати,” 323. Од Јакшића имамо следећи извештај о одговору Малеванског: „То нам је дало повода да се писмено обратимо преосвећеном писцу, и да га упитамо, да ли доиста под ријечју „неизгладиви” разумијете то што и римокатоличка црква. На то смо добили одговор (због болести очију преосв. Силвестра) кроз професора кијевске духовне Академије протопрезвитера г. Королькова овај: „Преосвештени Силвестер радо исповеда, што тај термин „неизгладиви” није сасвим тачно од њега употребљен, и што под тим термином он не разуме то, што разумеју римокатолици. Писмо од 10. марта 1900” (Јакшић, „Православно учење,” 26).

неизмењено. Овакав развој догађаја Вучковићу је био чудан, али је до њега стигао још један примерак другог издања, с накнадно прилепљеним листом, где се налазила допуна која је променила смисао спорног места, јер је доносила став да је неизмењивост и неизгладивост благодати Свештенства условљена њеним непрестаним разгоревањем и општењем с Црквом „као и благодат која се даје у Крштењу”.¹² Вучковић се овом допуном задовољио и држао да је Силвестер изменио своје претходно тврђење.¹³

Вучковић износи мноштво похвала на рачун богословског рада епископа Малеванског,¹⁴ али бива изненађен што је до спорног тврђења уопште дошло.¹⁵ Овакав став Вучковић среће први пут у неком православном уџбенику, те због тога покушава да пронађе изворе који су Силвестера упутили на то да се изјасни у корист православности учења о неизгладивости. Вучковић је анализирао цело поглавље о свештенству из Догматике и понудио је аргументе који су усмерени против става да је рукоположење неизгладивог карактера.¹⁶

1. 1. Да ли губитак благодати представља губитак Тајне?

На самом почетку аргументације, Вучковић износи став да „благодат добивена у рукоположењу не оставља лице које ју је добило, догод је оно у заједници са црквом и док оно добивену благодат у себи подгријева, другим ријечима, благодат та у извјесним приликама може и угасити се.”¹⁷ Он такође наводи и да у уџбеницима догматике није наишао на јасно постављено питање о (не)изгладивости Тајне рукоположења, већ је свој став заузео на основу тога да благодат, у начелу, не делује безусловно и неодољиво, јер је Бог човека обдарио слободном вољом.¹⁸

Аргументујући у корист избрисивости, писац наводи 21. канон Трулског сабора који налаже да рашчињено лице не може бити враћено на службу коју је обављало, макар се и савршено покајало.¹⁹ На основу овога Вучковић саопштава: „Ни најпотпуније покајање, као ни најсавршеније исправљање, не могу никада више такво из клира избачено лице оспособити, да силом у св. Тајни свештенства добивене благодати, ма што у цр-

¹² Вучковић, „Изгладивост благодати,” 324–325.

¹³ Вучковић, „Изгладивост благодати,” 330.

¹⁴ Вучковић, „Изгладивост благодати,” 322.

¹⁵ „Да ће писац, као што је еп. Силвестар, прогласити нешто учењем црквеним, а да за то нема довољно основа, то ми није никако ишло у главу” (Вучковић, „Изгладивост благодати,” 323).

¹⁶ Вучковић, „Изгладивост благодати,” 322.

¹⁷ Вучковић, „Изгладивост благодати,” 325.

¹⁸ Вучковић, „Изгладивост благодати,” 325–326.

¹⁹ Никодим Милаш, *Правила Православне Цркве с тумачењима књиџа I* (Нови Сад: Наклада књижаре А. Пајевића, 1895), 494.

кви изврши, та околност наводила ме логично на мисао да такво лице те благодати више и нема. А пошто је црква забранила, да му се благодат та икада више даде, не може је оно никада више ни добити, па ни имати.”²⁰

Силвестер на основу светописамских цитата (2. Тим. 1, 6; 2. Пт. 1, 2; 2. Пт. 3, 18; 1. Сол. 5, 19) даје оцену да се благодат, у начелу, може угасити и изгубити,²¹ што Вучковић тумачи на следећи начин: „Ако то важи за благодат уопће, онда то мора важити и за посебну благодат, која се у рукоположењу добива. И она се дакле може умножити, али може се и угасити, изгубити, – може је нестати. Није дакле неизгладива.”²² Вучковић посебно напомиње да се Силвестер, говорећи о губитку благодати, служи местом из Друге посланице Тимотеју, које казује управо о посебној благодати служења,²³ из чега изводи закључак да благодат може бити одузета.²⁴

1. 2. Који су патристички извори за Силвестерову тврдњу?

Трагајући за објашњењем зашто је и у другом издању Догматике остављена тврдња о неизгладивости, Вучковић наилази на траг код Светог Јована Златоустог, Светог Григорија Богослова и Блаженог Августина, које Силвестер наводи када одговара на питање да ли порочност вршиоца Тајне утиче на њену благодатност. На став Августина да „Богу свагда припада благодат, Богу припада и Тајна, а човеку – једино служење; ако је он добар, он се саглашава са Богом и делује са Богом, а ако је лош, онда кроз њега Бог савршава видљиву форму тајне, а Сам дарује невидљиву благодат,”²⁵ Вучковић се осврће и прати га коментаром: „Али велики тај умник старога западнога православља, који је баш у питању благодати знао занијети се мислима својима и у сфере, у којима га црква није могла свагда пратити, нити служити, он баш рекао бих, завео је епископа Силвестра у «неизгладивост».”²⁶

Малевански је у Догматици навео и исказе двојице источних отаца, па тако Свети Јован Златоусти каже: „Господ, по правилу, делује и кроз недостојне, и благодат Крштења нимало не бива умањена животом свештеника... Ово кажем, да не би неко, строго разматрајући живот свештеника, био искушан расуђивањем о тајнама које он извршује.

²⁰ Вучковић, „Изгладивост благодати,” 327.

²¹ Малеванский, *Ойъий православноі*, 191.

²² Вучковић, „Изгладивост благодати,” 328.

²³ „Из тога разлога ти напомињем да разгореваш благодатни дар Божији који је у теби кроз полагање руку мојих” (2. Тим. 1, 6).

²⁴ Вучковић, „Изгладивост благодати,” 328.

²⁵ Малеванский, *Ойъий православноі*, 379.

²⁶ Вучковић, „Изгладивост благодати,” 331.

Јер, човек ништа од себе не уноси у оно што се приноси, него све то јесте дело силе Божије, и сам Бог освећује вас у Тајнама."²⁷

Такође, код Светог Григорија Богослова наилазимо на следеће речи: „За твоје очишћење, свако је достојан поверења, само да буде он из броја, оних који су примили на себе власт, неосуђених јавно и неотуђених од Цркве [подвлачење наше, М.К.].²⁸ Не суди онима који суде, ти коме је потребно исцељење, не истражуј достојанства, оних који те очишћавају; не буди избирљив, осврћући се на родитеље.²⁹ Ако је један од другог бољи или није, ипак је сваки од њих узвишенији од тебе. Размисли овако: два су прстена – златни и метални, и на оба је урезан један и исти царски лик, и помоћу оба прстена је утиснут печат у воску. По чему је један печат различит од другог? – Ни по чему. Препознај материју на воску, ако си од свих мудрији, кажи, који је отисак металног, а који златног прстена, – и зашто је он истоветан? Јер, иако је материја различита, у урезаном лику нема разлике."³⁰

Разлика између става двојице источних отаца од Августина садржана је у томе што се благодатност Тајне разматра само у контексту „неосуђених јавно и неотуђених од Цркве“. Због тога се Вучковић осврће само на западног оца који признаје валидност Тајни и код оних који су у расколу: „Нема разлога, због којег би онај који не може изгубити крштења, могао изгубити право давати га другима. Јер, једно и друго је тајна; једна и друга даје се човјеку неким освећењем, прва, кад се он крштава, друга – кад се рукополаже."³¹ На ово Вучковић одговара да се ни на основу овог места не може учити о неизгладивости Тајне свештенства и наводи да је Августинова аргументација недоследна, јер Тајну крштења осим презвитера и епископа може извршити и лаик, а Тајну рукоположења не може, те се због тога не може успоставити аналогија између крштења и рукоположења.³²

²⁷ Малеванский, *Ойѣи ѣравославноѣ*, 378.

²⁸ У вези са овим ставом Светог Григорија Богослова навешћемо Вучковићеву тврдњу, који о благодати уопштено наводи: „А и шта ће нам неизгладивост благодати, кад се и оно што се од ње изглади, може опет обновити, а ако се у извјесном случају црквом понављање забранило, онда је сигурно, да тамо није испуњен онај увјет, уз који трајност благодати може постојати, те је она изглађена већ прије, него што је црква то и констатовала [подвлачење наше, М.К.]” (Вучковић, „Изгладивост благодати,” 336).

²⁹ Коментаришући Григоријев став Малевански каже да порочност служитеља „не само да не ослабљује, већ још више потврђује непроменљиви [подвлачење наше, М.К.] значај ове богомдароване власти.” Упореди: 2. Кор. 12, 9.

³⁰ Малеванский, *Ойѣи ѣравославноѣ*, 376.

³¹ Вучковић, „Изгладивост благодати,” 331.

³² *Ишо*, 332.

1. 3. Да ли је могућа аналогија између Тајне крштења и Тајне рукоположења у погледу неизбрисивости благодати?

За Августиново учење о неизгладивом карактеру Тајне рукоположења кључно је било успостављање паралеле између ове Тајне и Тајне крштења,³³ чија је заједничка особина да их човек може примити само једном у животу. Штавише, будући да је благодат Тајне крштења трајног карактера,³⁴ Блажени Августин исто тврди и за Тајну рукоположења. Међутим, Вучковић се, разликујући деловање Тајни крштења и рукоположења на самог човека, супротставља поменутом становишту наводећи да Тајном крштења учествујемо у Смрти и Васкрсењу Господа, прашта нам се првородни грех и духовно се рађамо, те према томе не може се нико родити, умрети или васкрснути више од једног пута и зато се непоновљивост крштења темељи на печату Тајне који је неприкосновен, чак и онда када верник отпадне од Цркве.³⁵ Поврх свега, Тајна крштења се приликом повратка грешника у Цркву не понавља, већ се присаједињење врши Тајном покајања.³⁶

Разлог који Вучковић износи као препреку да се рашчињени клирик, уколико се покаје, врати на претходну службу лежи у „ужасном оном паду, којим се анђеолози – како се свештеници називају – коначно онеспособио за даљу службу, анђеоску, коју му црква никада више не може и не смије дати. У томе је, рекао бих, прави разлог за недозвољеност понављања св. тајне свештенства.”³⁷ Износећи још једно тврђење као одговор на питање зашто је воспостављање рашчињених немогуће, Вучковић наводи да љубав Божија своје дарове поново нуди сваком покајаном грешнику, али те дарове „не нуди анђелима одметницима и не нуди Јудама!”³⁸

Правећи аналогију између Тајни крштења и рукоположења, Августин о валидности Тајни у расколу каже: „Као што је крштење, тако је и рукоположење остало у њима недирнуто (неприкосновено)”, што Вучковић одбацује следећим речима: „Могло је бити такво мишљење блаж. Августина, али православна црква није то мишљење

³³ *Исто*, 331.

³⁴ Кирило Јерусалимски, *Кашихезе*, прев. Амфилохије Радовић (Манастир Острог, 2009), 33.

³⁵ Вучковић, „Изгладивост благодати,” 334.

³⁶ „Устројство ове свете Тајне не допушта ниједном човеку да буде двапут крштен – не због држања каквог типика или поретка, већ зато што није могуће да неко буде двапут рођен на исти начин” (Никола Кавасила, *О животоу у Христу*, прев. С. Јакшић, Нови Сад: Беседа, 2009), 150.

³⁷ Вучковић, „Изгладивост благодати,” 335.

³⁸ *Исто*, 336.

усвојила... Уопће, мени се чини, да је цијело то мјесто код блаж. Августина доста незгодно исказано.³⁹

1. 4. Закључци првог текста Вучковића

На крају првог текста, Вучковић изриче опште тврђење о благодати: „Неизгладимости благодати и нема. Не може је ни бити, док је Бог љубав, која штује дјело своје, па и слободу, коју је човјеку дала. Истина, Он што да, то не одузима.“⁴⁰ Упркос претходном тврђењу да неизгладивости благодати нема, он напослетку даје објашњење зашто је немогуће да се печат Крштења изгуби: „Она «печат нерушима» и «печат неприкосновена», чиме је напријед мотивовано непонављање крштења,⁴¹ не треба нимало да нас буни. То хоће само толико да значи, да је у крштењу благодат Божја неке учине произвела, који се никада више не могу повратити на оно, што је прије крштења било [подвлачење наше, М.К.]. Печат, којим је у душу утиснут опроштај прародитељског гријеха, не може се никада више истрти, печат којим је неко утврђен за сина Божјег, не може се више никада избрисати. Али нпр. печат којим је неко потврђен за члана Христове цркве, може се сломити и може престати бити то, али може се и опет постати.⁴² Пошто је благодат Божја у човјеку извела оно што се никада више не може учинити неучињеним, може човјек послије тога ту благодат од себе ипак одагнати, а да се не мијења оно што се промијенити не може. То је смисао тога печата.“⁴³

³⁹ Исто, 333.

⁴⁰ Исто, 336.

⁴¹ Када је реч о Тајни крштења, Вучковић сматра да је неизгладиви благодатни печат које оно дарује условио непонављање, док у погледу Тајне рукоположења сматра да разлог његовог непонављања лежи у немогућности васпостављања рашчињеног на претходну службу, трудећи се на тај начин да раскине Августинову аналогију између Тајни крштења и рукоположења, то јест да су ове две Тајне непоновљиве, јер је благодат која се предаје кроз њих неизбрисива.

⁴² Печат о којем је реч, према нашем скромном суду, односи се на Тајну миропомазања. Овде запажамо да, за разлику од Тајне крштења, Вучковић имплицитно каже да се „печат Дара Духа Светога“ може сломити. Свети Кирило Јерусалимски у вези са печатом којим се постаје члан Цркве, наводи следеће: „Засадиће вас у Цркву и учинити вас својим војницима, обукавши вас у оружје правде; испунити небеских ствари Новог Завета и дати печат Духа Светога неизбрисив вавек [подвлачење наше, М.К.]” (Свети Кирило Јерусалимски, *Кашихезе*, 34).

⁴³ Вучковић, „Изгладивост благодати,” 335–336.

2. Осврт Јанка Шимрака

На текст Јована Вучковића реаговао је Јанко Шимрак. На почетку осврта одмах изражава неслагање с тврдњом да се Силвестер одрекао свог догматског тврђења, наводећи: „Ova nauka Silvestrova to je više iznenadila Vučkovića, što je episkop nije htio ni u drugom izdanju korigovati, ali se ipak u velike obradovao, kad je našao jedan primjerak drugog izdanja, kojemu je bio 'na kraju očevidno naknadno prilijepljeni posebni list', na kojemu se prijašnja tvrdnja na naredni način ispravlja... Kad je vidio Vučković, da nema Silvestra na svojoj strani i da ga ne može nikako navući na svoju 'pravu nauku pravoslavne crkve', osvrće se sam u velikoj nuždi za argumentima”⁴⁴

Ове аргументе Шимрак сумира, делећи их у четири групе:

1. *Ex ratione theologica*: у ову групу спадају богословска тврђења да благодат не делује безусловно и неодољиво.

2. *Ex persuasione ecclesiae*: Вучковић сматра да је благодат Тајне свештенства избрисива, наводећи као главну поткрепу свог става 21. канон Трулског сабора.

3. *Ex Sacra Scriptura*: Вучковић је у свом тексту навео четири места из Светога Писма која је протумачио на начин да се благодат може угасити.

4. *Ex traditione*: Када је реч о учењу Светих Отаца, Вучковић полемиче са богословским ставовима Блаженог Августина у вези са (не) изгладивошћу.

2. 1. Шимракови контрааргументи

Аргументима из прве и треће групе који су повезани с питањем благодати у начелу, Шимрак супротставља тврђење да је неопходно разликовати два аспекта Тајне, наводећи да Вучковић под благодаћу не подразумева само „posvećujuću i specijalnu sakramentalnu milost – gratiam sanctificantem et gratiam specialem sacramentalem”, већ се она код њега протеже и на „duhovnu vlast i neizbrisljivi karakter - spiritualis potestas et character”, те на тај начин под благодаћу Тајне рукоположења сматра и „sveti red u pasivnom smislu.”⁴⁵ Такву поставку Шимрак означава као темељ погрешне аргументације: „Na ovoj baš pogrešci hramlju njegovi dokazi ex ratione theologica i iz Svetog Pisma.”⁴⁶

⁴⁴ Janko Šimrak, „Bogoslovska kronika,” *Bogoslovska smotra* 1, 3 (1910): 296.

⁴⁵ Šimrak, „Bogoslovska kronika,” 296.

⁴⁶ *Исто*, 297.

Шимрак је у недоумици о правилном тумачењу израза „razgorevanja blagodati” и поставља питање, уколико не постоји разликовање између благодати у активном и пасивном смислу, да ли се благодат сваким грехом гаси, и то неповратно?⁴⁷

Главни део одговора Шимрака представља осврт на тумачење 21. канона Трулског сабора којим се одриче могућност повратка на претходни степен свргнутог служитеља, што Вучковић наводи као доказ да је свештено лице враћено на степен лаика. Осврћући се на то, Шимрак поставља следеће питање: „Odakle i kako može crkva komu zabraniti, da si ovu blagodat, koja je po naravi svojoj jednaka svim ostalim blagodatima, pribavi? Dopusti li pak g. Vučković, da osvećeno lice u sakramentu sv. reda osim posvećujuće milosti dobije ex opere operato sacramenti i duhovnu vlast sa karakterom, pitamo, kako mu je može crkva jednostavno oduzeti i uništiti degradacijom. Per analogiam mogla bi ona onda uništiti i dani sakrament krsta, miropomazanja, pokore itd., jer o svima vrijedi isti razlog.”⁴⁸

Шимрак сматра да је Црква одувек заступала учење о неизгладивости Тајне свештенства, што он доказује примерима односа према Тајнама донатиста и других јеретика и наводи већ цитирани Авустинов одељак од стране Вучковића⁴⁹, у проширеном виду: „Sicut baptismus in iis, ita ordinatio mansit integra (in episcopis schismaticis ad ecclesiam redeuntibus), quia in praecisione fuerat vitium, quod unitatis pace correctum est, non in sacramentis, quae, ubicunque sunt, ipsa sunt. Et cum expedire hoc iudicatur ecclesiae, ut praepositi eorum venientes ad catholicam societatem honores suos sibi non administrant, non eis tamen ipsa ordinationis sacramenta detrahuntur, sed manent super eos.”⁵⁰ Шимрак назначеним поводом наводи само латински текст, а који ми у наставку излажемо у преводу Душана Јакшића: „Већ као што је крштење у њима, тако је и рукоположење остало неповрђено: јер погрјешка бијаше у отпадању, која је исправљена миром јединства, а не у Тајнама, које ма гђе да су, исте су. И ако се сматра, да је корисно цркви то, да њихови предстојатељи, долазећи у католичанску заједницу, тамо не врше своје почасте, ипак им се саме тајне Рукоположења не одузимају, већ остају на њима.”⁵¹

⁴⁷ *Исшо*, 298.

⁴⁸ *Исшо*, 298.

⁴⁹ Вучковић, „Изгладивост благодати,” 333.

⁵⁰ Šimrak, „Vogoslovka kronika,” 298 .

⁵¹ Душан Јакшић, „Учење Римске Цркве о „неизгладљивом карактеру” (character indelebilis) Тајни: Крштења, Миропомазана и Свећенства 1,” *Богословље* 3, 3 (1928): 178–179.

2. 2. Шимракови закључци

У својим закључним разматрањима Шимрак наводи да су, услед неразликовања активног и пасивног аспекта благодати Тајне рукоположења, Вучковићеви аргументи мањкави и отуда даје следећу констатацију: „Dokazivati ‘pravoslavnom’ bogoslovu, da u sakramentu reda imade character indelebilis i potestas spiritualis, značilo bi veliko neznanje istočne nesjedinjene crkve, koja je ovu istinu uvijek čvrsto držala i ispovjedala.”⁵²

Закључујући свој осврт, Шимрак наводи да „nauka g. Vučkovića dolazi od heresijarha šesnaestoga stoljeća, da je pobrana po ognjištima protestantskih bogoslova, koji ne samo naslijediše Kalvina i Viklifa, nego ih u mnogom nadmašiše.”⁵³ Овом закључном реченицом,⁵⁴ односно језиком конфесионалног богословља, у ову православно-римокатоличку полемику бива уведена и трећа страна – протестантска, о чему ће бити речи у наставку.

3. Други текст Јована Вучковића

Настављајући аргументовање против учења о неизгладивости Тајне рукоположења, Вучковић у другом тексту под насловом „Учење о неизгладивости благодати свештенства у православној цркви – Прилог питању о ‘символичким’ књигама православне цркве”⁵⁵ наставља потрагу за изворима на основу којих је Малевански изнео став о неизгладивости, док се на критику Шимрака осврће, у фусноти с почетка текста, следећим речима:

„Нијесам ни слутио, да ћу тим својим разлагањем разжалостити једнога брата Хрвата римокатолика... Морао бих очајавати што сам, не знајући за то, огријешо се о једно тако важно учење, које је црква од првих почетака проповиједала. Али срећом налазим утјехе у факту, да то исто не зна ни један православни руски, ни српски богослов... Па и једини од њих, колико ја знам, епископ Силвестар, који је био усвојио учење о тој неизгладивости, одустао је од њега (то тврдим и против госп. Šimraka)... Да госп. Šimraka бар у неком правцу

⁵² Šimrak, „Bogoslovska kronika,” 298 .

⁵³ Šimrak, „Bogoslovska kronika,” 298.

⁵⁴ Шимрак на овај начин индиректно хоће да каже да православни некад усвајају протестантске закључке како би се разликовали од католика.

⁵⁵ Јован Вучковић, „Учење о неизгладивости благодати свештенства у православној цркви – Прилог питању о ‘символичким’ књигама православне цркве,” *Богословски гласник* 9, књ. 18, 4 (1910): 241–250.

утјешим, ево ја му признајем, да ја правим разлику између онога што он зове печат неприкосновена, »обична milost posvećujuća« и »vlasti duhovne«, те вјерујем и исповиједам, да се извршавање »власти духовне« може суспендовати, а да уз то обична милост посвећујућа не буде изглађена, али вјерујем надаље и исповиједам, да се свештеник и те милости може лишити, да она дакле није неизгладива, или, као што госп. Šimrak хоће, неизбришљива...»⁵⁶ Овим се кратка полемика на релацији Вучковић–Шимрак завршава, али Вучковић наставља свој осврт на ставове Малеванског.

3. 1. Исповедање вере Доситеја Јерусалимског

Допуњујући тврђење из првог текста да је на став Силвестера о неизгладивости Тајне рукоположења највише утицао Блажени Августин, Вучковић износи мишљење да је у том погледу вероватнији утицај једне Символичке књиге из XVII века.⁵⁷ Ради се, наиме, о Исповедању вере Доситеја Јерусалимског из 1672. године,⁵⁸ које се појавило, као један од одговора православног Истока,⁵⁹ на прокал-

⁵⁶ Вучковић, „Учење о неизгладивости,” 242–243.

⁵⁷ Символичким књигама се називају систематски изложени вероисповедни текстови, који уживају одређени ауторитет у Цркви. Када је реч о томе да ли су ти текстови обавезујући, православни богослови се различито опредељују. Говорећи о божанском праву, Епископ Никодим Милаш наводи следеће: „А шта саставља то jus divinum и шта се за такво сматра у хришћанској цркви, о томе уче символичке књиге... У православној цркви двије су такве књиге, а наиме: а) Православно исповиједање католичанске и апостолске цркве источне и б) Посланица патријараха источно-католичанске цркве о православној вјери. Овамо спада још и Пространи хришћански катихисис православне католичанске цркве” (Никодим Милаш, *Православно црквено право*, Мостар: Издавачка књижарница Пахера и Кисића, 1902, 84; 469). Дакле, Милаш као ауторитативне књиге сматра Могилино и Доситејево Исповедање, којима придружује и *Катихисис* Филарета Московског. Слично Милашу, Илија Ивачковић заступа становиште да је Православна Црква саборно усвојила само два Исповедања, Могилино и Доситејево (Илија Ивачковић, „Символичке књиге православне цркве,” *Гласник Православне Цркве* VI, 4 (1905): 325). О исповедањима вере код православних видети детаљније: Ивачковић, „Символичке књиге,” 303–325; Владимир Вукашиновић, *Српско барокно богословље: библијско и светотоштинско богословље у Карловачкој митрополији XVIII века* (Београд: Српска патријаршија; Краљево: Епархијски управни одбор епархија Жичке; Нови Сад: Беседа, 2008), 70–78.

⁵⁸ Исповедање је формулисано и усвојено на Сабору у Витлејему 1672. године, а Оци Сабора су своје заседање именовали као „Штит Православља (Ἀσπίς τῆς Ὀρθοδοξίας)” („Да ли по науци цркве православне тајна свештенства има карактер неизгладими (Character indelebilis)?,” *Гласник православне далматинско-истријске епархије* 2, 5 (1894): 70).

⁵⁹ Исповедање Лукариса изазвало је појаву Могилиног Исповедања из 1640. године, а које је потврдио сабор у Јашију две године доцније (Ивачковић, „Символичке књиге,” 311).

винистичко Исповедање Патријарха цариградског Кирила Лукариса из 1629. године.⁶⁰ Да је Доситејево Исповедање директни одговор на Кирилово, могуће је закључити на основу структуре оба дела која се поклапају скоро до детаља.⁶¹ Лукарис прихвата само две свете Тајне, крштење и Евхаристију,⁶² у чему се очитује један од протестантских утицаја на његово богословско разумевање Светих тајни.⁶³ Доситеј је препознао опасност да се Света тајна рукоположења обезвреди, што би могло да води ка протестантизацији православља,⁶⁴ па због тога свако друго тврђење о броју Светих тајни, осим познатог учења о седам Светих тајни,⁶⁵ назива „производом јеретичког лудовања”.⁶⁶ Протестанти су услед промењеног односа према Тајни рукоположења изгубили апостолско прејемство,⁶⁷ а које је један од конститутивних елемената еклисиологије.⁶⁸

Следствено, Лукарис је у назначено Исповедање унео протестантска схватања правдајући се тиме да Православна Црква нема

⁶⁰ Јарослав Пеликан, *Хришћанско предање: историја развоја догмата 2*, прево Новак Билић (Београд: Службени гласник, 2010), 336.

⁶¹ Вукашиновић, *Српско барокно бојословље: библијско и свештошћинско бојословље у Карловачкој митрополији XVIII века*, 77.

⁶² Лукарис наводи да постоје само две свете Тајне које се спомињу у Јеванђељима и које је установио Господ (Ernestus Julius Kimmel, *Libri symbolici Ecclesiae Orientalis* (Jenae: apud Carolum Hochhausenium, 1843), 34).

⁶³ Пеликан, *Хришћанско предање: историја развоја догмата 2*, 334.

⁶⁴ Протестантски утицај био је видљив на православном Истоку, о чему нам сведоче збивања с краја XVII века везана за Јована Кариофила, великог логотета Цариградске патријаршије, против чијих ставова су била сазвана два сабора, али је он, иако није лично осуђен, задржао своја уверења. На питање да ли је могуће да непосвећено лице савшава Свете тајне, он је одговорио потврдно јер „... није свештенство, већ само хришћанска вера та која савшава свете Тајне” (Алексеј Лебедев, *История Греко-Восточной Церкви под властью шурок: Ош љагения Констѡнтинѡиѡля (в 1453 ѡду) до настѡящѡего времени*, С.-Петербург, Издание книгопродавца И. Л. Тузова, 1903, 694).

⁶⁵ Упоредо с тим, треба истаћи да Тридентски сабор наводи: „Тко каже да nisu svi sakramenti Novog zavjeta ustanovljeni od Gospodina našega Isusa Krista, ili da ih ima manje ili više od sedam, to jest krštenje, potvrda, euharistija, pokora, posljednje pomazanje, sveti red i ženidba, ili da neki od ovih sedam nije uistinu pravi sakrament, neka bude kažnjen anatemo” (Mateljan, *Otajstvo susreta*, 108).

⁶⁶ Вукашиновић, *Српско барокно бојословље: библијско и свештошћинско бојословље у Карловачкој митрополији XVIII века*, 83.

⁶⁷ „Четврти смисао у коме православни сматрају да је Црква апостолска јесте непрекинуто прејемство рукоположења од Апостола. Лутерани препознају да је историјски ланац епископских посвећења прекинут изузетним догађајима око Реформације у Немачкој...” (Раде Кисић, „Заједничка изјава Лутеранско-православне теолошке комисије-Тајна Цркве: VI Рукоположена служба/свештенство,” *Саборност* XII (2018): 116).

⁶⁸ Милаш, *Православно црквено љраво*, 223.

званичан став по неким питањима, али реакције на његово Исповедање су показале „да је Исток заправо много више веровао и учио него што је исповедао, али је сада, принуђен да одговори на изазов, своје учење морао да искаже на конфесионалан начин”.⁶⁹ У сваком случају, управо претходно предочени закључак је од нарочите помоћи у циљу изрицања што објективније оцене православног богословља, које се често у времену конфесионалних диференцијација исказивало „позајмљеном” терминологијом.

3. 2. Упоредни приказ грчког изворника и руског превода Доситејевог Исповедања

Вучковић наводи да је Доситејево Исповедање навело Малеванског на тврђење о неизгладивости, и то не његова руска рецепција, него грчки оригинални текст.⁷⁰ Ово Исповедање је такође познато под називом Посланица источних патријараха, јер су га патријарси Јеремија цариградски, Атанасије антиохијски и Хрисант јерусалимски послали 1723. године Синоду Руске Цркве, која га је издала тек 1838. године у књизи „Царская и патриаршия граматы о учреждении Святѣйшаго Синода, с изложением Православнаго Исповѣданія Восточно-Кафолическия Церкви”.⁷¹ Рецепција Посланице источних патријараха у Руској Цркви текла је врло споро, дуже од једног века.⁷² Митрополит московски Филарет Дроздов је извршио коначну редактуру Посланице, о чему у једном писму каже да након његових исправки овај вероисповедни текст има „правилни и нимало дивљи облик”.⁷³ На шта се тачно односе његове речи видимо у упоредном приказу текста грчког изворника и руског превода:

⁶⁹ Пеликан, *Хришћанско предање* 2, 333.

⁷⁰ Вучковић, „Учење о неизгладивости,” 246. Говорећи о симболичким књигама, када је реч о Доситејевом Исповедању, Малевански нас упућује на издање Кимела из 1843. године. О томе видети: Силвестр Малеванский, *Ойѣшѣ православноѣ доѣмашѣи-ческоѣ Боѣословѣя* 1 (Киѣвѣ, 1892), 64.

⁷¹ Вучковић, „Учење о неизгладивости,” 246.

⁷² Према мишљењу Карташева, рецепција је дуго трајала јер је Исповедање „толико проткано латинском догматиком да га руска црква објављује касније једино уз исправке” (Антон Карташев, „Уједињење Црква у светлу историје,” у *Православље и екуменизам*, прир. Александар Ђаковац (Београд: Хришћански културни центар, 2005), 63).

⁷³ *Писъма мѣтрополиѣи Московскоѣ Филарейѣ к А. Н. М.* (Киѣвѣ, 1869), 30.

ΟΡΟΣ Ις'

Ἐντίθησι δὲ τὸ βάπτισμα καὶ χαρακτῆρα ἀνεξάλειπτον, ὥσπερ καὶ ἡ ἱερωσύνη. Καθὼς γὰρ ἀδύνατον τὸν αὐτὸν δις ἱερωσύνης τυχεῖν τῆς αὐτῆς, οὕτως ἀδύνατον ἀναβαπτισθῆναι τὸν ἀπαξ ὀρθῶς βαπτισθέντα, κἂν καὶ μυρίας συμβέβηκεν αὐτὸν ὑποπεσεῖν ἁμαρτίας, ἢ καὶ αὐτῇ ἐξομῶσει τῆς πίστεως. Θέλων γὰρ ἐπιστρέψαι πρὸς Κύριον ἀναλαμβάνει τὴν ἦν ἀπώλεσεν υἰοθεσίαν, διὰ τοῦ μυστηρίου τῆς μετανοίας.⁷⁴

„Утискује крштење и карактер неизгладив, као и свештенство. Јер као што не може један и исти два пута исто свештенство добити, тако се не може поново крстити онај који је већ правилно крштен, чак иако би он после тога учинио хиљаду грехова или шта више одрекао се саме вере. Онај који се жели вратити ка Господу поново добија изгубљено усиновљење кроз Тајну покајања.”

Членъ 16.

„Крещение полагает неизгладимую печать. Ибо невозможно перекрещиваться правильно однажды окрестившемуся, хотя бы он после сего наделал тысячу грехов или даже отвергся самой веры. Желая обратиться ко Господу воспринимает потерянное сыноположение посредством таинства покаяния.”⁷⁵

„Крштење полаже печат, који се не изглађује. Јер није могуће наново крстити онога, који је већ једном правилно крштен, ма да он после тога почини хиљаду грехова, или штавише ма да и отпадне од саме вере. Који жели да се Господу обрати, тај опет добија изгубљено и постаје син Божији Тајном покајања.”⁷⁶

Дотична Посланица источних патријараха је преведена са руског издања на српски језик 1864. године.⁷⁷ Поменуто издање је, колико је нама

⁷⁴ *Synodus Jerosolymitana adversus Calvinistas haereticos, Orientalem Ecclesiam de Deo rebusque divinis haeretice, ut sentiunt ipsi, sentire mentientes, Pro Reali potissimum Praesentia, Anno 1672 sub Patriarcha Jerosolymorum Dositheo celebrata* (Parisiis, 1678), 286.

Цитирано према другом, најстаријем штампаном издању (види: Ивачковић, „Символичке књиге,” 323), а идентичну формулацију види у: Kimmel, *Libri symbolici*, 456; и Ἰωάννης Καρμίρης, „Ἡ Ὁμολογία τῆς ὀρθοδόξου πίστεως τοῦ Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Δοσιθέου,” *Θεολογία Κ'*, Τεύχος 3 (1949): 480.

⁷⁵ *Царская и патріаршая граматы о учреждении Святейшаго Синода, с изложением Православнаго Исповѣданія Восѣточно-Кафолическия Церкви* (Санктпетербургъ, 1838), 33–34.

⁷⁶ *Писмо патријараха православно-католичке источне Цркве*, 20.

⁷⁷ *Писмо патријараха православно-католичке источне Цркве о православној вери наји-*

познато, најстарије српско издање овог вероисповедног документа. Остаје отворено питање да ли је неко од српских богослова дошао у додир са грчким оригиналним текстом Исповедања и превео га на српски језик. Управо због ове чињенице, српски богослови су Посланицу источних патријараха углавном реципирани из руског издања, али су постојали и богослови који су као ауторитативан уважавали и њен грчки текст, па су на основу њега формирали своје богословске ставове. Као један од таквих примера треба истаћи Милоша Анђелковића који, с тим у вези, износи следеће: „Ја мислим, да рашчињавање уопште не може ни бити. Јер, као што се нико не може раскрстити, па да после не буде хришћанин, тако је исто немогућно свештенику одузети благодат свештенства, пошто је и она неизгладљива”.⁷⁸ У прилог свог становишта он се позива на Петра Могила, Силвестра Малеванског и на Јерусалимски сабор из 1672. године.⁷⁹

3. 3. Став према учењу *ex opere operato*⁸⁰

Говорећи како Посланица источних патријараха (1723) поседује нетачности, Вучковић наводи њен 15. члан који свете Тајне признаје за „оруђа, која неопходно делују благодаћу на оне који им приступају”,⁸¹ те овом исказу супротставља тврђење да је за задобијање благодати неопходна вера, позивајући се на 99. питање из Могилиног⁸² Исповедања: „Шта је Тајна? Тајна је Свештено дејство, које на одређени видљиви начин души верујућег предаје невидљиву благодат Божију, будући установљена Господом нашим, кроз Кога сваки од верујућих прима Божанску благодат”.⁸³

сано Енїлезима 1723. год. (Београд, 1864). О томе видети и: Радомир Поповић, *Извори за црквену историју* (Београд: Центар за Хришћанске студије, 2016), 418–438. Поповић публикује текст Посланице источних патријараха у преводу са руског од Ст. Русића, наводећи да је превод објављен у два часописа: *Српски Сион* (1900), 333–336, 349–352, 365–368, 381–384; *Гласник Православне далмајинске Цркве* (1900), 77–79, 110–115, 127–130, 139–147.

⁷⁸ Милош Анђелковић, „Критика и кратки прикази,” *Глас нишке епархије* (1909): 571.

⁷⁹ М. Анђелковић, „Критика и кратки прикази,” 571.

⁸⁰ Порекло овог термина везује се за Петра Пиктавијског (XII век) који однос онога који се крштава према Тајни именује техничким термином *opus operans*, док Тајну по себи именује *opus operatum*, при чему сама синтагма поприма своје коначно обликовање на Триденту (Душан Јакшић, „Римски догматски термин ‘*ex opere operato*’ и његово право значење,” *Богословље II* (1927): 104). Тридентски сабор се у том контексту одредио на следећи начин: „Тко каже да се *sacramentima Novog zavjeta* не *podjeljuje milost samim činom (ex opere operato)*, nego да је за *dobivanje milosti dovoljna sama vjera* и *Bozje obećanje, a.s.*” (Mateljan, *Otajstvo susreta*, 109).

⁸¹ *Synodus Jerosolymitana*, 277; *Царская и иѣриаршия граматъы*, 30.

⁸² Када је реч о синтагми *ex opere operato*, руски превод је идентичан грчком изворнику, те због тога Вучковић наводи став Могиле.

⁸³ *Православное исповедание Кафолической и Айостольской Церкви Восточной* (Москва, 1900), 65.

На крају овог кратког осврта по питању учења ех опере operato, Вучковић износи бојазан да ће у случају прихватања ауторитета Доситејевог Исповедања, односно Посланице источних патријараха, католички теолог Хофман бити у праву када тврди да и православни, једнако као и римокатолици, исповедају учење ех опере operato. Опонирање Вучковића овом тврђењу о Тајнама, представља на посредан начин и његов осврт на Шимраков текст.⁸⁴

3. 4. Вучковићеве закључци у другом тексту

Пошто је у првом тексту изразио неслагање са ставом Блаженог Августина, који је учио да Тајна рукоположења има неизбрисив карактер, Вучковић се осврће и на други извор за тврђење Силвестера о неизбрисивости. Он тим поводом доводи у питање и ауторитет Символичких књига ставом да Православна Црква није потврдила њихово опште обавезујуће значење, што може бити извршено само васељенским сабором или споразумом свих помесних Цркава,⁸⁵ па без тога „... оне су само необавезни покушаји симболисања, релативне вриједности, или ако се хоће, у овој и оној тачци лично мишљење можда и уважених људи у цркви”.⁸⁶

Говорећи конкретно о Посланици источних патријараха, Вучковић истиче да постоје разлике у издањима и као главни разлог за одбијање да га призна као документ од обавезујућег значаја наводи: „Шта је источне потписнике те Посланице навело да у њу ставе учење о неизгладивости свештенства и каноничности неканоничких књига старозавјетних, то немам разлога овдје испитивати. Мени је главно да констатујем, да руска црква то њихово учење није примила...”⁸⁷ Дајући коначну оцену о јерусалимском Исповедању Вучковић каже: „Каква је то симболичка књига коју су, зар послје 50 годишње симболичности јој, са истока у Русију послали и тек овдје је очистили од страних примјеса, те истом након нових 115 година издали у новој редакцији, о којој се на истоку новим својим закључком још ни до данас нијесу изјавили?!”⁸⁸

Коначно, Вучковић закључује да је Силвестер учење о неизгладивости свештенства преузео из грчког изворног текста Исповедања, али је у међувремену одустао од свог првобитног учења, када се уверио да Руска Црква није извршила рецепцију оригинала, него га је кориговала и затим издала у штампаној форми.

⁸⁴ О становишту да се Тајном рукоположења осим посвећујуће милости даје и ех опере operato sacramentis, видети у: Šimrak, „Bogoslovska kronika,” 298.

⁸⁵ Вучковић, „Учење о неизгладивости,” 243–244.

⁸⁶ Вучковић, „Учење о неизгладивости,” 250.

⁸⁷ Исто, 248.

⁸⁸ Исто, 249.

Закључак

У Православној Цркви не постоји јединствени став о (не)изгладивости свештенства, те према томе, уместо процене да ли је у праву Вучковић или Шимрак, овај рад закључујемо размишљањем о полемичкој врсти богословља и њеном утицају на развој православне теологије.

Протестански покрет доноси ново схватање значаја Светих тајни, на шта је уследио одговор Римокатоличке Цркве на Триденту.⁸⁹ Православни нису имали унутрашња превирања тих размера, али су управо зато били подложни утицајима једних и других. Пошто је Лукарис потпао под калвинистички утицај, Доситеј му се супротставио римокатоличком терминологијом.⁹⁰

Проблеме у којима се налазила православна теологија у полемикама с римокатолицима и протестантима, Мајендорф описује на следећи начин: „Православне Цркве су, да би избегле деловање западних мисионара, инстинктивно реаговале и узимале неизбежну форму коришћења протестантских аргумената против римокатолика и обратно”,⁹¹ а слично виђење даје и почивши Епископ Атанасије Јевтић, наводећи: „Православље је у тим временима, а питање је да ли су се сви православни теолози тога и до данас потпуно ослободили, било принуђено да мисли и изражава се у њему туђим, рационалистичким категоријама западне латинске схоластике, нешто обновљене на Тридентском сабору, или пак протестантског рационализма, такозване просвећености и пијетизма”.⁹²

Када је реч о светотајинском богословљу, протестантски утицај је представљао опасност за православно поимање Светих тајни,⁹³ те је римокатоличка сакраментологија наилазила на плодно тло међу православним богословима из следећих разлога: „1. Razvoj nauka je bio slabiji u pravoslavljju nego na Zapadu; međutim traditio se jače na-

⁸⁹ Valter Kasper, *Da svi jedno budu*, prev. Jovana Arsić Vulić i Miloš Vulić (Beograd: Beogradska nadbiskupija, 2020), 88–89. Не треба превидети ни чињеницу да је Мартин Лутер говорио да у случају нужде сами верници могу између себе именовати свештенослужитеље (Јарослав Пеликан, *Хришћанско предање: историја развоја догмата 4*, прев. Андријана Младеновић (Београд: Службени гласник, 2011), 294–295; 398).

⁹⁰ Доситеј наводи да Тајна свештенства има „неизбрисив карактер”. Западна теологија користи термин карактер, док источна употребљава термин печат. О овом питању видети подробније: Παναγιώτης Τρεμπέλας, *Δογματική της ὀρθόδοξου καθολικῆς ἐκκλησίας. Τόμος τρίτος* (Αθήνα: Αδελφότης Θεολόγων „Ὁ Σωτήρ”, 1979), 25.

⁹¹ Вукашиновић, *Српско барокно богословље: библијско и светиотајинско богословље у Карловачкој митрополији XVIII века*, 70.

⁹² Атанасије Јевтић, „Развој богословља код Срба,” *Теолошки погледи* XV, 3–4 (1982): 99.

⁹³ Штетан утицај смо већ констатовали у раду на основу наведених примера Лукариса и Кариофила.

glašavala i prakticala. 2. Prije svega, Istoku je nedostajao razvoj sličan skolastici sa svojom sistematski-porođajnom snagom. 3. Sabora više nije bilo u 2. tisućljeću. Četvrti carig. Sabor (869./70.), 8. ekumenski, bio je posljednji na tlu Istočne crkve... Pojam sakramenata visoke skolastike kanalizira tradiciju na Zapadu kao i Istoku i čini je shvatljivom. Pogled na pravoslavlje to potvrđuje”.⁹⁴

Западни утицај на источно схватање Светих тајни, током XX века, бива различито вреднован, те када је реч о оцени Доситејевог Исповедања, Флоровски каже да је оно слободно од римокатоличких утицаја, иако има део католичке терминологије, са чиме се слаже и Мајендорф, наводећи да се Доситеј чувао римокатоличких утицаја,⁹⁵ као и да је упркос несумњивом утицају латинске терминологије Исповедање ојачало православну позицију у тим тешким временима.⁹⁶ Неки други савремени богослови посматрају ово питање дијаметрално супротно, па тако Зизјулас сврстава Доситеја међу богослове под снажним утицајем римокатоличке схоластике,⁹⁷ потом Каљакманис наводи да Исповедање несвесно подржава латинско богословље, иако је Доситеј словио као „бич за Латине”,⁹⁸ а Кривошеин сажето напомиње да став о неизгладивости представља латински утицај.⁹⁹

Имајући све претходно речено у виду, сматрамо да православно богословље који се бави одређеним питањем о којем римокатолици или протестанти већ имају формулисани став, треба да се чува две опасности. Прва се очитује у некритичком усвајању једног од та два предања, а друга опасност би било нужно инсистирање на средњој позицији, односно покушај да се изнађе решење неког спорног питања које није ни схоластичко – римокатоличко, нити модернистичко – протестантско.¹⁰⁰

⁹⁴ Franz Courth, *Priručnik za teološki studij i praksu* (Љаково: Forum bogoslova Љаково, 1997), 57.

⁹⁵ Вукашиновић, *Српско барокно бојословље: библијско и светиошајинско бојословље у Карловачкој мишрополији XVIII века*, 76.

⁹⁶ Вукашиновић, *Српско барокно бојословље: библијско и светиошајинско бојословље у Карловачкој мишрополији XVIII века*, 77.

⁹⁷ Јован Зизјулас, *Православље*, превеле Ружица Савић и Драгана Пашти (Београд: Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ, 2003), 34.

⁹⁸ Василије Каљакманис, *Бојословски шокови у време шурске владавине*, превела Марина Вељковић (Крагујевац: Каленић, 2019), 21.

⁹⁹ Василиј Кривошеин, „Символические тексты в Православной Церкви,” *Бојословские шруды*, 4 (1968): 24–25.

¹⁰⁰ Епископ Атанасије Јевтић, говорећи да је благодат Рукоположења изгладива, у прилог свом становишту навео је да такво богословско мишљење иде средњим путем између римокатоличког клерикалистичког и протестантског конгрегационалистичког (Атанасије Јевтић, „Апостолско-светоотачко учење о светим тајнама,” *Те-*

Православно богословље своју аргументацију, пре свега, треба да црпи из властитог Предања и да се, уколико неки богословски закључци не противрече већ формулисаним римокатоличким или протестантским, не устручава да их саопшти,¹⁰¹ у страху од идентификације са „супротном” страном.¹⁰² Наше разматрање закључујемо речима Дионисија Новаковића који полемишући с римокатолицима наводи следеће: „Веома упорни неки људи, а најпре духовнога чина, не знајући Писма ни силу његову, и не научени правилно овом тајнодејству, у време изговарања страшних и установитељних речи овог божанског свештенодејства неће да открију своје главе или да покажу неки други знак побожности, но остају (док други благодарећи побожно Спасу за толику благодат Његову нама) као идоли без чула или раслабљеници који не могу да подигну удове свога тела. Стојећи у својим столовима тамо и вамо бацају по народу очи своје, с климањем главе и речима: Овде не приличи побожан бити, јер тако Римљани раде. Бедни и слепи књижевници. Римљани и Светога Духа призивају, зар да ми зато то не чинимо? Римљани много тога као и ми, правилно исповедају, зар да због злобе и зависти к њима, ми тре-

олошки погледи XIV, 1-3 (1981): 14).

¹⁰¹ Пример саглашавања православних и римокатоличких богослова представља Валаамски документ заједничке православно-римокатоличке комисије из 1988. године, који у 30. тачки индиректно говори о неизгладивости Тајне рукоположења: „Добијени дар освештава на дефинитиван начин [подвлачење наше, М.К.] онога кога прима за служење Цркви. Ово је заједнички предањски догматски став и на Истоку и на Западу, који потврђује следећа чињеница: у случају канонске мере против епископа, коју последично прати његова канонска реинтеграција, не приступа се новој хиротонији. По овом питању, као и по свим суштинским тачкама које се односе на рукоположење наше Цркве имају заједничку праксу и заједничко учење [подвлачење наше, М.К.]” (Златко Матић, *Да истинујемо у љубави* (Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2013), 122–123). Печат рукоположења Зизјулас тумачи на следећи начин: „Ниједна рукоположена особа – била ‘лаик’ или ‘клирик’ – не може се појавити пред Богом, претварајући се да никада није била рукоположена. У овом смислу, рукоположење дела као „печат” на рукоположеног... свако схватање рукоположеног човека у његовој онтологији као таквој (character indelebilis, итд.) поништава саму сврху рукоположења” (Јован Зизјулас, „Рукоположење – Сакрамент?”, *Саборност* XI, 1-4 (2005): 40).

¹⁰² За разлику од учења о неизгладивости Тајне рукоположења, које се углавном одбацује услед формирања на Западу, православно такав аргумент углавном не користе против тврђења о седам Светих тајни без обзира на јасну западну генезу. Постоје и други случајеви сагласја Истока и Запада који заслужују нарочити осврт, поводом чега треба навести само један такав пример: „Baš kao što Latini uglavnom osećaju potrebu da definišu (...), tako Istok ima potrebu da to ne čini: da ne definiše, ističemo, čak i verovanja koja su nam zajednička. U tom smislu značajan je primer Vaznesenja Djeve Marije” (Iv Kongar, *Devet vekova kasnije*, prev. Zoran Đurović i Suzana Đurović (Beograd: Beogradska nadbiskupija, 2014), 86).

ба да се одрекнемо оних догмата које делимо са њима [подвлачење наше, М.К.]”¹⁰³.

* * *

Библиографија

Извори:

- Вучковић, Јован. „Изгладивост благодати (једна догматичка биљешка).” *Боџословски гласник* 8, књ. 15, 5 (1909): 321–336.
- Вучковић, Јован. „Учење о неизгладивости благодати свештенства у православној цркви – Прилог питању о ‘символичким’ књигама православне цркве.” *Боџословски гласник* 9, књ. 18, 4 (1910): 241–250.
- Кирило Јерусалимски, *Катихезе*. Превео Амфилохије Радовић. Манастир Острог, 2009.
- Малеванский, Сильвестр. *О њиџи православноџ доџматическоџ Боџословия 1*. Киев, 1892.
- Малеванский, Сильвестр. *О њиџи православноџ доџматическоџ Боџословия 4*. Киев, 1897.
- Милаш, Никодим. *Правила Православне Цркве с џумачењима књиџа I*. Нови Сад: Наклада књиџаре А. Пајевића, 1895.
- Никола Кавасила. *О живоџу у Христџу*. Превео С. Јакшић. Нови Сад: Беседа, 2009.
- Писмо џаџриџараха православно-католичке восточне Цркве о православној вери најисано Енџлезима 1723. џод*. Београд: 1864.
- Поповић, Радомир. *Извори за црквену историџу*. Београд: Центар за Хришћанске студије, 2016.
- Православное исџоведание Кафолической и Аџостольской Церкви Востоочнои*. Москва, 1900.
- Царская и џаџриаршиџа џраматы о учреџдении Свяџиџиџаџа Синоџа, с изложением Православноџ Исџовџдания Востоочно-Кафолическия Церкви*. Санктпетербургъ, 1838.
- Kimmel, Ernestus Julius. *Libri symbolici Ecclesiae Orientalis*. Jenae: apud Carolum Hochhausenium, 1843.

¹⁰³ Владимир Вукашиновић, „Конфесионално-литурџичке полемике у теолошким списима Зелићевих савременика,” in Gerasim Zelić e il suo tempo, ed. Monica Fin; Han Steenwijk (Firenze: Firenze University Press, 2019), 121.

Synodus Jerosolymitana adversus Calvinistas haereticos, Orientalem Ecclesiam de Deo rebusque divinis haeretice, ut sentiunt ipsi, sentire mentientes, Pro Reali potissimum Praesentia, Anno 1672 sub Patriarcha Jerosolymorum Dositheo celebrata. Parisiis, 1678.

Šimrak, Janko. „Bogoslovska kronika.” *Bogoslovska smotra* 1, 3 (1910): 296–298.

Καρμίρης, Ἰωάννης. „Н Ὁμολογία τῆς ὀρθοδόξου πίστεως τοῦ Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Δοσιθέου.” *Θεολογία Κ*, 3 (1949): 457–494.

Литература:

Анђелковић, Милош. „Критика и кратки прикази,” *Глас нишке епархије* 11 (1909): 568–572.

Вукашиновић, Владимир. „Конфесионално-литургичке полемике у теолошким списима Зелићевих савременика.” In *Gerasim Zelić e il suo tempo*. Edited by Monica Fin; Han Steenwijk, 117–125. Firenze : Firenze University Press, 2019. (Biblioteca di Studi Slavistici; 44)

Вукашиновић, Владимир. *Српско барокно бојословље: библијско и светиошајинско бојословље у Карловачкој митрополији XVIII века*. Београд: Српска патријаршија; Краљево: Епархијски управни одбор епархија Жичке; Нови Сад: Беседа, 2008.

Дабих, Војин. *Војна крајина Карловачки генералаи (1530–1746)*. Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, 2000.

Зизјулас, Јован. „Рукоположење – Сакрамент?” *Саборности* XI, 1-4 (2005): 33–41.

Зизјулас, Јован. *Православље*. Превеле Ружица Савић и Драгана Пашти. Београд: Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ, 2003.

Ивачковић, Илија. „Символичке књиге православне цркве.” *Гласник Православне Цркве* VI, 4 (1905): 303–325.

Јакшић, Душан. „Писмо митрополита московског Филарета обер-прокурору Св. синода грофу А. П. Толстоју о изгладљивом карактеру тајне свећенства.” *Бојословски гласник* 1, књ. 1, 1 (1902), 55–57.

Јакшић, Душан. „Православно учење о изгладљивости тајне свећенства у руској и српској богословској књижевности.” *Хришћански Весник* XVIII, 1 (1901): 22–26.

Јакшић, Душан. „Римски догматски термин ‘ex opere operato’ и његово право значење.” *Бојословље* II (1927): 103–114.

Јакшић, Душан. „Учење Римске Цркве о ‘неизгладљивом карактеру’ (character indelebilis) Тајни: Крштења, Миропомазања и Свећенства 1.” *Бојословље* 3, 3 (1928): 168–181.

Јевтић, Атанасије. „Апостолско-светоотачко учење о светим тајнама.” *Теолошки погледи* XIV, 1-3 (1981): 2–17.

Јевтић, Атанасије. „Развој богословља код Срба.” *Теолошки погледи* XV, 3-4 (1982): 81–104.

- Каљакманис, Василије. *Бојословски шокови у време шурске владавине*. Превела Марина Вељковић. Крагујевац: Каленић, 2019.
- Карташев, Антон. „Уједињење Црква у светлу историје.” У *Православље и екуменизам*. Приредио Александар Ђаковац, 43–77. Београд: Хришћански културни центар, 2005.
- Кисић, Раде. „Заједничка изјава Лутеранско-православне теолошке комисије – Тајна Цркве: VI Рукоположена служба/свештенство.” *Саборности XII* (2018): 99–122.
- Кривошеин, Василий. „Символические тексты в Православной Церкви.” *Бојословские шруды* выпуск 4 (1968): 5–36.
- Лебедев, Алексей. *История Греко-Восточной Церкви под властью шурок: Ош љагения Конштаншшинојоля (в 1453 јоду) до настјојашејо времени*. С.-Петербург: Издание книгопродавца И. Л. Тузова, 1903.
- Mateljan, Ante. *Otajstvo susreta*. Split: Crkva u svijetu, 2010.
- Матић, Златко. *Да исшинујемо у љубави*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије пожаревацко-браничевске, 2013.
- Милаш, Никодим. *Православно црквено љраво*. Мостар: Издавачка књижарница Пахера и Кисића, 1902.
- Мирковић, Лазар. *Православна лишурѝка или наука о бојослужењу Православне Истјочне Цркве друѝи, љосебни гео*. Београд, 1926.
- Николић, Петар. „Литургијски живот и литургијска теологија у Карловачкој митрополији у XIX веку”. Докторска дисертација, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 2022.
- Пеликан, Ярослав. *Хришћанско љредање: истјорија развоја доѝмашја 2*. Превео Новак Билић. Београд: Службени гласник, 2010.
- Пеликан, Ярослав. *Хришћанско љредање: истјорија развоја доѝмашја 4*. Превела Андријана Младеновић. Београд: Службени гласник, 2011.
- Петровић, Миодраг. „Могућност рехабилитације рашчињених клирика.” *Православна мисао: часојис за бојословску књижевностѝ и црквено-сѝалешка ѝишјања XVII*, 21 (1974): 5–13.
- Письма мишројолишја Московскојо Филарешја к А. Н. М...* Киевъ, 1869.
- Пузовић, Владислав. *Руски ѝушеви срѝској бојословља. Школовање Срба на руским духовним академијама 1849–1917*. Београд: Институт за теолошка истраживања Православног богословског факултета Универзитета у Београду, ЈП Службени гласник, 2017.
- „Да ли по науци цркве православне тајна свештенства има карактер неизгладими (Character indelebilis)?.” *Гласник љравославне далмаштинско-истјоријске еѝархије 2*, 5 (1894): 68–75.
- Courth, Franz. *Priručnik za teološki studij i praksu*. Ѓakovo: Forum bogoslova Ѓakovo, 1997.
- Kasper, Valter. *Da svi jedno budu*. Preveli Jovana Arsić Vulić i Miloš Vulić. Beograd: Beogradska nadbiskupija, 2020.

Kongar, Iv. *Devet vekova kasnije*. Preveli Zoran Đurović i Suzana Đurović. Beograd: Beogradska nadbiskupija, 2014.

„Čak je i ceste gradio 9. kolovoza 1946. – umro grkokatolički novinar, urednik, političar i vladika Janko Šimrak.” *Glas koncila*, 9. kolovoza 2021. <https://www.glas-koncila.hr/cak-je-i-ceste-gradio-9-kolovoza-1946-umro-grkokatolicki-novinar-urednik-politicar-i-vladika-janko-simrak/>.

Τρεμπέλας, Παναγιώτης. *Δογματική τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας. Τόμος τρίτος*. Ἀθήνα: Ἀδελφότης Θεολόγων „Ὁ Σωτήρ”, 1979.

Примљено: 3. 1. 2024.

Одобрено: 17. 4. 2024.

Miljan Krstić

University of Belgrade

Faculty of Orthodox Theology

INDELIBILITY OR DELIBILITY OF THE HOLY SACRAMENT OF ORDINATION: AN EASTERN ORTHODOX–ROMAN CATHOLIC POLEMIC

Summary: *The paper presents a debate between an Eastern Orthodox and a Roman Catholic theologians, focusing on the doctrine of the indelibility of the Sacrament of Ordination. The aim of the paper is to present the arguments of both sides concerning the question of whether the grace given in the Sacrament of Ordination is indelible. The paper also addresses the issue of the authority of Symbolic Books in the Eastern Orthodox Church, providing arguments for and against the claim that Sacraments are performed ex opere operato, and examines the influence that polemical theology has on the development of theology in general.*

Keywords: *Ordination, indelibility of Sacrament, polemical theology, Symbolic Books, The Confession of Dositheus, ex opere operato.*

ЛАТИНСКА ШКОЛА МИТРОПОЛИТА ПАВЛА НЕНАДОВИЋА

Лука Станојевић
Универзитет у Београду
Православни богословски
факултет
lstanojevic250797@gmail.com

Апстракт: Предмет овог истраживања јесте рад, као и начин функционисања Латинске школе при Покровобогородичним школама у Сремским Карловцима. Подељен је на три дела. Први део обухвата проучавање како организације школског програма, тако и места школе у оквиру поменутих Покровобогородичних школа. Други део рада посвећен је професорима ове школе, њиховим биографијама и периоду боравка у Карловцима. Трећи део разматра ученике и њихове поједине ваннаставне активности. Циљ овога истраживања очисти се у реконструкцији делатности поменутог училишта и сагледавању улоге једне од првих школа оваквога типа у нашем народу.

Кључне речи: Митрополић Павле Ненадовић, образовање, Покровобогородичне школе, Латинска школа, Сремски Карловци.

Увод

Покровобогородичне школе представљају једну од првих просветних установа православног српског народа у Хабзбуршкој монархији. Отворене су 1749. године у Карловцима, трудом и залагањем митрополита Павла Ненадовића (1749–1768). Покровобогородичне школе су добиле свој назив по једном од празника Пресвете Богородице, на који дан је заправо и почињала настава. У свом саставу имале су неколико мањих школа, а то су биле: Латинска, Клирикална, Словенска и Грчка школа. Предмет овог рада јесте истраживање Латинске школе, њене структуре, професора који су у њој предавали, као и ђака који су се у њој учили. Осим тога, у раду ће бити речи не само о градиву које се у овој школи учило, већ и о неким ваннаставним активностима којима су се бавили ђаци ове школе.

1. Структура школе

Треба пре свега истаћи да је Латинска школа била највиши образовни степен који је могао бити достигнут у Покровобогородичним школама. Она је на изванредан начин представљала наставак школе Емануела Козачинског и истовремено институцију на чији ће се рад касније надовезати славна Карловачка гимназија. Наставни кадар ове школе чинили су најобразованији професори који су предавали у назначеном училишту Павла Ненадовића. Ипак, треба нагласити да се након ове школе није могао одмах уписати факултет, односно универзитет, јер је било потребно да се заврше још два разреда, вероватно са философским градивом.¹ Када је реч о предметима који су се овде учили, доминирали су они који су били везани за латински језик, као и: Библијска историја, историја римских и византијских царева, географија, аритметика, при чему се помињао и грчки језик.²

Латинска школа је, према наставном програму, на основном нивоу била подељена на вишу и нижу, сходно чему су се разликовали градиво и наставни кадар. У оквиру ова два нивоа постојале су класе, чији је назив из године у годину мењан. Тако у време професора Петра Несторовића 1753. године, наилазимо на класе у нижој школи: декланисти (с минорпервистима), принциписти (с мајорпервистима) и граматисти, док су класе више школе чинили: синтаксисти, поете и ретори.³ Према извештају из 1760. године, када је ректор Латинске школе и професор Више латинске школе био Јован Рајић, наилази се на следеће називе класа: аналогисти, коњугатисти, први граматикални разред, други граматикални разред, трећи граматикални разред (нижа школа), те синтаксисти и ретори (виша школа).⁴

За претпоставити је да је период, који је сваки ученик морао да проведе у одређеној класи, вероватно трајао око годину дана, мада, као и у Словенској школи, није од пресудног значаја био временски интервал проведен у школи. Промоцију у вишу класу одређивао је професор на основу процене постигнутог успеха ђака.

¹ Димитрије Кириловић, *Карловачке школе у доба митрополиџа Павла Ненадовића* (Београд: Споменик САН, 1956), 46.

² *Исто*, 46.

³ Ненад Нинковић, „Политичка и културна делатност митрополита Павла Ненадовића” (докторска дисертација, Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду, 2015), 432.

⁴ Коста Петровић, *Историја српске православне велике гимназије Карловачке* (Нови Сад: Матица Српска 1956), 20.

1.1. Нижа Латинска школа

Нижа Латинска школа се састојала из неколико класа које су се групно називале Граматичка латинска школа. Констатовано је да су називи класа варирали из године у годину, у зависности од тога ко је био професор који је предавао. Професори Ниже латинске школе, чија су нам имена позната, били су: Пантелија Хранисављевић, Давид Георгијевић и Јован Казимировић, док је врло могуће да су, заједно са поменим, предавали и професори Димитрије Георгијевић и Јеремија Јовановић. На самом почетку рада ове школе, био је присутан и Петар Несторовић, а који је касније преузео Вишу латинску школу. Сазнања о раду Ниже латинске школе имамо захваљујући месечним извештајима који су писали Пантелија Хранисављевић и Давид Георгијевић.

Професор Пантелија Хранисављевић писац је извештаја за јануар, фебруар и март 1755. године. Хранисављевић је у овим извештајима описао програм за сваку недељу и за класу. Осим граматике, која је била основ у овој школи, наилазимо на градиво као што су Историја Старог Завета и Библијска историја, док су понекад обрађиване и Езопове басне.⁵

Давид Георгијевић, који је вероватно наследио Пантелију Хранисављевића, написао је између осталог, извештаје за новембар и децембар 1755. Године, као и за фебруар и април 1756. године. Градиво је било слично као и код Хранисављевића. Примарно се учила граматика, а потом и Библијска историја и Езопове басне. Обрађивала су се и поједина Цицеронова дела, углавном његових девет посланица.⁶ Свакодневно је посвећивана пажња немачком језику. Ђаци су понекад добијали задатке да преводе са немачког или латинског језика одређени текст. Недељом и празником није одржавана настава. Повремено је обављана рекреација. У извештајима се још наводи да је честа пракса била да се ђаци међусобно испитују. Професор је вршио испитивање углавном једном месечно.

Ђакон Јован Казимировић је предавао у Нижој латинској школи последњих година њеног постојања. Био је у класи донатиста. То је заправо била једна од нижих класа Ниже латинске школе. Наводи се да је у овој класи он предавао осам врста речи, мењање именица, мењање заменица, глаголе као и двадесет и четири синтаксичка правила.⁷

Извештаје Латинске школе, везано за учење немачког језика, писао је инструктор Марко Стефановић. Од њега је остало сачувано пет извештаја везаних за рад немачко–латинске школе, како ју је он лич-

⁵ Кириловић, *Карловачке школе...*, 81.

⁶ *Исто*, 82.

⁷ Петровић, *Историја...*, 11.

но називао.⁸ Извештаји који су сачувани везани су за новембар 1755, фебруар 1756, октобар и новембар 1757, као и јануар 1758. године. Према првом извештају, написаном на немачком језику, целокупно градиво односило се на немачку граматику.

Такође, сачуван је и један извештај инструктора Јеремије Јовановића који је, по свему судећи, наследио Стефановића на поменутом месту.⁹ Његов извештај датиран је у месец мај 1758. године, док је последњи Стефановићев у месец јануар исте године. При томе, нема ниједне особености на основу које би се овај извештај разликовао од Стефановићевих извештаја. Акцент је и у овом извештају био на немачкој граматици.

1.2. Виша латинска школа

Виша латинска школа је носила назив реторичка, по њеној истоименој класи, а представљала је највиши вид образовања који се могао стећи у Покровобогородичним школама. За разлику од Ниже латинске школе, која је често мењала називе класа које је имала, овде је ситуација била доста једноставнија. Класе Више латинске школе, према подацима из 1753. године (време Несторовића), биле су: синтаксисти, поете и реторичари, док су по подацима из 1760. године (Рајићев период) имале синтаксисте и реторичаре. Много више извештаја је сачувано из ове школе у односу на претходну, и то само од Несторовића укупно девет (октобар 1754. године; јануар, август и новембар 1756. године; октобар, новембар и децембар 1757. и фебруар 1758. године). Изузев Несторовићевих извештаја, постоји сачуван извештај Јована Рајића из августа 1761. године, као и извештај Михаила Коронија за март 1765. године.

У првој класи Више латинске школе (синтаксиста) обрађивале су се врсте и творбе речи (именица, заменица, придева), као и њихове промене по родовима и падежима.¹⁰ Друга класа (поета) учила је о самогласницима, сугласницима, врстама речи и стиховима (хексаметар, пентаметар, итд).¹¹ Обрађиване су и стилске фигуре, а учила се и географија и космографија. Класа реторичара је првенствено обрађивала беседе као и делове беседа. Ђаци који су похађали највишу класу

⁸ Кириловић, *Карловачке школе...*, 84–88.

⁹ *Истио*, 98.

¹⁰ Чедомир Денић, „Образовно-просветитељски трагови Исаије Новаковића”, у *Зборник о Србима у Хрватској* 12, уредник Василије Крстић (Београд: Српска академија наука и уметности, Одбор за историју Срба у Хрватској, 2019), 23.

¹¹ *Истио*, 23.

Латинске школе учили су да на правилан начин произносе беседе. Тим поводом обрађивала се и дијалектика.¹²

Како бисмо стекли потпунији увид у рад и функционисање Више латинске школе, сагледаћемо с тим у вези сачуване професорске извештаје. Први такав извештај, настао у октобру 1754. године, написао је Петар Несторовић.¹³ У највишој реторичкој класи предавао је Цицеронове орације. Он спомиње да у класи поета три ученика нису дошла на наставу, те да је из класе синтаксиста њих четворица одсутно. За следећу, 1755. годину, имамо сачувана три извештаја – из јануара, августа и новембра.

На почетку јануара се наводи да је читан део из Катихизиса који говори о Богомладенцу. Поетама је другог јануара Несторовић предавао Цицеронова дела и задао им је задатак да преводе дотично дело са латинског на словенски језик. Петог јануара је предавао нумере из дела Луција Мурина. Истакнуто је да је ученик Јован Рашковић дошао у школу деветог јануара, те да су истога дана тројица ученика без професоровог знања отишла за Банат. За недељу, петнаести јануар, стоји у извештају следеће: „Србија је благодарна Богу што јој је послао доброг пастира Светог Саву, архиепископа српског који је народ од таме ка просвећењу превео, баш као што су и свети апостоли радили”.¹⁴ Поете су истога дана радиле јеванђелско зачало о добром пастиру, док су га синтаксисти преводили. Разлог овакве расподеле градива, где је све било сконцентрисано око лика Светог Саве, био је календарске природе, јер је његов спомен савршен дан раније (14. јануара).

На сличне податке наилазимо и поводом празника Светог Максима, архиепископа српског (бившег деспота српског), чији помен се прославља 18. јануара. До краја месеца су обрађивани, између осталог, и афоризми мудрог Хипократа. У августовском извештају је забележено да је месец почео предавањем из Катихизиса, делом у коме се говори о причешћу и исповести. Ученици су се, према извештају, причестили у суботу, петог августа. У извештају за новембар 1755. године каже се, између осталог, да је обрађиван период царевања Константина Великог и Константина Другог, царева Аркадија и Хонорија, као и цара Јулијана Одступника. На часовима је било речи и о Лутеровом учењу о оправдању добрим делима, али и о Евтиху и монофизитизму.

За 1756. годину остао је сачуван само извештај из месеца фебруара.¹⁵ Током овог месеца обрађивана су дела Квинта Руфа, Тита Ливија и Публија Овидија Назона. Осим тога, често су изучавали Теофилак-

¹² Исто, 23.

¹³ Кириловић, *Карловачке школе...*, 91.

¹⁴ Исто, 93.

¹⁵ Исто, 94.

тово тумачење Новог Завета. Када је реч о црквеном појању, у овом периоду је обрађиван шести и седми глас из Осмогласника.

За 1757. годину сачувана су три извештаја, за октобар, новембар и децембар.¹⁶ Нема појединости које би их разликовале од претходних извештаја. У извештају за месец октобар по први пут наилазимо на податак да је празник Светог Арсенија Сремца, другог српског архиепископа, био нерадни дан. Из 1758. године сачуван нам је једино извештај за месец фебруар, у коме је све идентично као и у претходним извештајима.

Од Јована Рајића нам је остао сачуван само један извештај, за месец август 1761. године.¹⁷ У његовом извештају спомињу се класе које су биле у Нижој латинској школи, што може значити да је он поједина предавања имао и у Нижој школи. У нижим школама се радила грамика, док су се у Вишим обрађивала дела горепомнутих аутора.

Последњи сачувани извештај за Вишу школу потиче из марта 1765. године.¹⁸ Писао га је Михаил Корони. Овај извештај је написан на латинском језику и писан је тако да је за сваку недељу означено шта је која класа учила.

2. Професори

Ако узмемо у обзир чињеницу да је Латинска школа била највећа у оквиру Покровобогородичних школа, како по бројности ђака, тако и по броју класа које је имала, не треба да нас изненади податак да је Латинска школа бројала и највише професора. Ова школа је уживала углед највише образовне институције у оквиру Покровобогородичних школа, те су према томе и ђаци ове школе били веома поштовани. Услед овог није био редак случај да поједини ученици Латинске школе који су сматрани најбољим, буду ангажовани као предавачи или помоћно наставно особље у неким другим Покровобогородичним школама, као што је то био случај с Клирикалном школом или неким нижим разредима Словенске школе. Такође, било је и оних ученика који су добијали задужења да помажу професорима и у самој Латинској школи. То су били такозвани прецептори.¹⁹ Осим овога занимања, постојали су и инструктори задужени за предавања из немачког језика.²⁰

¹⁶ *Истио*, 95–96.

¹⁷ *Истио*, 99–100 .

¹⁸ *Истио*, 100–101 .

¹⁹ Петровић, *Историја...*, 11.

²⁰ *Истио*, 11.

Надаље, Димитрије Руварац напомиње да не можемо са сигурношћу знати ко је био први професор у Латинској школи. Једна од претпоставки је да су то били Рафаило Стефановић или Петар Рајковић, при чему је већа вероватноћа да је то могао бити Рајковић, будући да се Рафаило Стефановић помиње као професор Словенске школе.²¹ Када је реч о Петру Рајковићу, треба нагласити да не поседујемо ближе податке о његовом животу. Оно што засигурно знамо јесте да је Рајковић имао педагошког искуства и да је предавао у ранијим Словенским школама, које су водили и организовали руски учитељи за време митрополита Викентија Јовановића. Каква је заправо његова улога била у тим школама није нам познато, али је чињеница да је он личност која повезује Словенске школе руских учитеља и Покровобогородичне школе.

Изузев претходно наведеног, позната је још једна појединост из живота Петра Рајковића. Наиме, забележено је да је он јавно говорио против школе.²² Управо њега и свештеника Јелисеја је једном приликом чуо Арсеније Радивојевић, а који је био митрополитов егзарх, како јавно пред ученицима говоре против Покровобогородичних школа, истичући да они неће имати никакве користи од дотичне школе, те да им је боље да је напусте. Оно што је још могуће констатовати у вези са поменутиим предавачем, јесте да је био у свештеничком чину, али и да је у школама био од њиховог оснивања, будући да се спомиње 1751. и 1752. године. Могуће је да је он био предавач у школама и касније, јер догађај који описује Арсеније Радивојевић збио се 1756. године. Не знамо да ли је уопште писао извештаје везано за рад Латинске школе, али чак и да јесте, ниједан од таквих није до данас сачуван.

Јеромонаху Рафаилу Стефановићу примарна функција је била место професора у Словенској школи. На њега су се жалили други професори из Покровобогородичних школа, првенствено због његове неодговорности услед чега су били принуђени, врло често, да га замењују. Као професор који је дарован од митрополита, спомиње се 1750. и 1755. године, али је могуће да је у Покровобогородичним школама предавао и у периоду између те две године.²³

После ове двојице професора, од којих је један засигурно био професор у Латинској школи до 1751. године, наилази се на име Петра Несторовића, који је сасвим сигурно био професор у Вишој латинској

²¹ Димитрије Руварац, *Покровобогородичне школе у Сремским Карловцима (1749 – 1768)*, (Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1926), 25.

²² Никола Гавриловић, „Српско школство у Хабзбуршкој монархији у другој половини XVIII века”, у *Историја школа и образовања код Срба*, уред. Едип Хасанагић (Београд: Историјски музеј СР Србије, 1974), 131.

²³ Руварац, *Покровобогородичне школе...*, 24.

школи, почев од 1751. године. Име Петра Несторовића се на више места спомиње у уговору који је митрополит Павле Ненадовић склопио са Самуилом Марковићем, првог октобра 1753. године. У овом извештају се, између осталог, каже да отац Самуило мора све своје ђаке да учи благочестивом и побожном животу и да сви треба да се угледају на учитеља реторике, Петра Несторовића.²⁴ Осим овог места, Несторовић се помиње још неколико пута. Само на основу наведеног уговора можемо претпоставити колико је заправо поверење Петар Несторовић уживао код митрополита Павла Ненадовића. Овакво поштовање Несторовића од стране карловачког митрополита поткрепљује чињеница да се, у раздобљу од 1751. до 1758. године, на списковима награђених професора, сваке године налазило име Петра Несторовића.²⁵ Отуда, време његовог боравка у Покровобогородичним школама треба сместити у раздобље од 1750. до 1758. године. У почетку је предавао у Нижој латинској школи да би, када су се стекли услови и отворила Виша латинска школа, кренуо да предаје и у овом училишту.

Као професор Латинске школе, Несторовић је често око себе имао и неколико помоћника који су му помагали током извођења наставе, али и током часова на којима се учио немачки језик. Несторовић је сачињавао месечне извештаје везане за рад школе, од којих је до данас сачувано девет, и то: за октобар 1754. године; јануар, август и новембар 1755. године; фебруар 1756. године; октобар, новембар и децембар 1757. године, као и за фебруар 1758. године.²⁶ Такође, срећемо податак да Несторовић није био директан аутор ових извештаја. Врло вероватно је извештаје писао неко од његових помоћника, док је он само стављао свој потпис на крају, што је према Руварчевој претпоставци значило да је управо он био ректор Латинске школе.²⁷

Када је реч о информацијама везаним за његов лични живот, налазимо на податак да је његова породица водила порекло из Сентандреје. Породица Несторовић словила је у Сентандреји за имућну и добростојећу.²⁸ Имала је неколико познатих чланова, попут: 1) Епископа темишварског Максима Несторовића, који је једно време администрирао Епархијом браничевском; и 2) познатог трговца из Сентандреје, Стефана Несторовића, који је имао сина Уроша Несторовића, учесника Темишварског сабора и члана Илирске дворске канцеларије у Бечу. Петар Несторовић је предавао у Карловцима до

²⁴ *Ишо*, 13.

²⁵ *Ишо*, 24.

²⁶ Кириловић, *Карловачке школе...*, 88–98.

²⁷ Руварац, *Покровобогородичине школе...*, 26.

²⁸ Денић, „Образовно-просветитељски трагови Исаје Новаковића”, 22.

1758. године, када се преселио у Будим.²⁹ Међутим, и даље остаје непознаница зашто је напустио Карловце, будући да је уживао огромно поверење митрополита, док му је плата износила између 250 и 300 форинти. С тим у вези, постоје извесни подаци да је имао веома привлачне понуде за неке друге ангажмане пред крај његовог боравка у Карловцима. Свакако остаје непобитна чињеница да је Несторовић био одличан професор у Латинској школи и „верни слуга” митрополита Павла Ненадовића, како се уосталом потписивао у извештајима. Пут га је из Карловаца одвео у Будим где је, између осталог, наставио и рад у просвети, будући да се налазио на списку предавача у Словенско–граматичкој школи у Будиму.³⁰

Након одласка Петра Несторовића у Будим, место предавача у Вишој латинској школи остаје упражњено. Митрополит Павле Ненадовић је у лику јеромонаха Исаије Новаковића видео наследника Петра Несторовића и новог професора Више Латинске школе, о коме, за разлику од његових колега, знамо знатно више. Јеромонах Исаија Новаковић је рођен 1713. године у Ораховици у Славонији³¹, у околини истоименог манастира у коме је стекао основно образовање. Замонашен је када је имао тридесет година, око 1743. године, и убрзо је рукоположен за јеромонаха у Пакрацу. На двору епископа Софронија Јовановића учио је словенску граматику, при чему наилазимо и на податке да је похађао и Клирикалну школу. Био је у добрим односима с епископом будимским Дионисијем Новаковићем и епископом бачким Висарионом Павловићем. Неко од њих двојице био је иницијатор Исаијиног одласка у Кијев, где је провео пет година (1750–1755).³²

По завршетку боравка у Кијеву, Исаија се враћа у Пакрац где добија задатак да подучава свештенички кадар Пакрачке епархије, док је у то време егзарх у Пакрацу био Викентије Јовановић Видак. Митрополит Павле Ненадовић је препознао Исаију као наследника Петра Несторовића и тражио од Видака да му га пошаље. Исаија стиже у Карловце и преузима Вишу латинску школу, где је боравио само једну годину, то јест школске 1758/1759. године. Док је живео у Карловцима, Исаија је био смештен у згради Семинарије која је подигнута 1728.

²⁹ *Истио*, 23.

³⁰ *Истио*, 23.

³¹ Сава Вуковић и Стефан Бугарски, *Монаштво Карловачке митрополије* (Гретег: Манастир Гретег, 2018), 249.

³² Владислав Пузовић, *Руски ђушеви српској бојословља: школовање Срба на руским духовним академијама 1849 – 1917* (Београд: Православни богословски факултет, Универзитет у Београду, Институт за теолошка истраживања, 2017), 50.

године и налазила се близу Стражиловског потока.³³ Плата коју је при-
мао, износила је нешто више од десет форинти.

Од Исаије Новаковића нису остали сачувани месечни извештаји
о раду у школи, те према томе не знамо да ли их је уопште писао и,
ако јесте, шта је конкретно радио. Упркос одсуству његових извешта-
ја, сматра се да они нису могли превише одступати од ранијих Не-
сторовићевих извештаја или потоњих Рајићевих. По одласку из Кар-
ловаца, кратко је боравио у Пакрацу да би, потом, прешао у Епархију
будимску, где га је примио епископ Дионисије Новаковић и дао му
да борави у манастиру Српски Ковин. У једном тренутку био је ру-
копроизведен за архимандрита. Након одређеног периода прешао је,
са целокупном братијом манастира Српски Ковин, у манастир Грабо-
вац, где је остао до свога упокојења. Његово име се помиње при по-
пису манастирског братства из 1791. године, али је оно изостављено
на истом попису 1797. године, што би значило да је преминуо између
ова два пописа.³⁴ Остао је упамћен као веома образован калуђер и
свештеномонах који је имао благослов да исповеда.

Након одласка Исаије Новаковића, на место професора Више Ла-
тинске школе долази Јован Рајић. Општепозната је чињеница да Јован
Рајић несумњиво представља најистакнутијег наставника који је пре-
давао у Покровобогородичним школама и једну од најзнаменитијих
личности Српске Цркве XVIII века. Рођен је у Карловцима 1723. го-
дине од оца Радивоја и мајке Марије Јанковић.³⁵ Његова породица је
водила порекло из околине бугарског града Видина, близу данашње
границе са Србијом. Прво образовање је стекао код руског учитеља
Емануила Козачинског у Карловцима. Једно кратко време, када је Ко-
зачински напустио школу, професор му је био Петар Рајковић, за кога
ће се испоставити да ће му бити будући колега. Забележено је да је већ
са дванаест година постао Рајковићев помоћник.

После назначеног „основног” образовања, Рајић се упутио у језу-
итску гимназију у Коморану, а потом у лутеранску гимназију у Шо-
прону.³⁶ Следећа станица младог српског богослова био је Кијев, одно-
сно Кијевска духовна академија у коју је ступио 1753. године. У Кијеву
је био ученик значајних руских професора попут Конијског, Макси-
мовича и Нешинског.³⁷ Период његовог школовања у Кијеву, који је

³³ Денић, „Образовно – просветитељски трагови Исаије Новаковића”, 24.

³⁴ *Истио*, 33.

³⁵ Владимир Вукашиновић, *Српска барокна теологија* (Београд – Врњци: Инсти-
тут за литургику и историју уметности, Православни богословски факултет, 2017), 37.

³⁶ *Истио*, 38.

³⁷ Пузовић, *Руски пушчеви српској богословља*, 53.

потрајао три године, протекао је у знаку врло честих похвала које је Рајић добијао од професора. Након повратка из Кијева провео је одређено време у Москви, негде око осам месеци. У Карловце долази 1757. године, али се у њима не задржава превише.

У току претходно наведеног периода, десиће се врло значајне ствари у животу младог Рајића и његовог даљег пута, бар када је у питању правац његовог научног усавршавања и напредовања. Наиме, Рајић се из Кијева вратио с највишом дипломом Кијевске духовне академије, што је значило да је био школовани богослов. У то време богослови, у тадашњем значењу те речи, били су врло ретки у Карловачкој митрополији и представљали су раритет. Међутим, историјске околности ће показати да богослови у том тренутку и нису били толико потребни у саставу клира Карловачке митрополије. Оно што је заиста било потребно православној српској средини тога времена, био је један школован и научно поткован историчар, што ће рећи човек који ће се ставити на располагање српском политичком напретку.

Оправдано се сматра да је управо митрополит Павле Ненадовић извршио пресудни утицај на Рајићев научни потенцијал, преусмеривши га ка историјској науци.³⁸ После назначеног боравка у Карловцима, Рајић је поново посетио Кијев да би се потом упутио ка Светој Гори и манастиру Хиландару. Током боравка на Светој Гори, врло је вероватно да је тамо упознао и одржавао контакте с Пајсијем Хиландарцем, познатим бугарским историчарем.³⁹ Након Свете Горе, поново долази у Карловце и добија место професора у Покровобогородичним школама. Обављао је дужност професора Више латинске школе као и ректора Латинске школе од 1759. до 1762. године.⁴⁰

По завршетку наставничке службе у Карловцима, боравио је у Темишвару где је добио задатак да образује свештеничке кандидате Епархије банатске. У периоду од 1764. до 1768. године помиње се као професор новосадског Духовног колегијума.⁴¹ Монашки постриг је примио 1772. године у манастиру Ковиљу, где га је замонашио Мојсије Путник. Врло брзо је добио достојанство архимандрита. Период који је провео у Ковиљу био је пун осцилација, јер је забележено да је одбио епископски чин и да се одрекао настојатељства и архимандритског

³⁸ Вукашиновић, *Српска барокна теологија*, 40.

³⁹ *Исто*, 41.

⁴⁰ Петровић, *Историја...*, 10.

⁴¹ Владимир Вукашиновић, „Почеци високог образовања код Срба – Новосадска духовна академија Висариона Павловића” у *Сџудије и шексџови III*, уред. Србољуб Убипариповић (Београд: Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, 2022), 215.

звања, али му је на Темишварском сабору, одржаном 1790. године, поново додељено право ношења напрсног крста. Већи део свог живота се бавио научним радом и промовисањем образовања, при чему је његов последњи подухват, када говоримо о делању на пољу просвете, био везан за отварање Карловачке богословије 1794. године. Иако је одбио да се прихвати места тамошњег предавача, био је главни саветник митрополита Стефана Стратимировића и писац програма за нову школу.⁴² Преминуо је 1801. године и сахрањен је у манастиру Ковиљу. Иза себе је оставио неизбрисив траг у историји Карловачке митрополије, као и значајна богословска и научна дела.

Као професор Више латинске школе, Јован Рајић је провео три школске године у Карловцима (1759/1760, 1760/1761, 1761/1762). Занимљиво је да је забележено да се у Латинској школи учила астрономија само у периоду док је он био професор.⁴³ Његове скрипте из астрономије и географије до данас су сачуване и налазе се у Патријаршијској библиотеци. Јован Рајић је писао месечне извештаје о раду у школи, иако је до данас остао сачуван само један такав извештај,⁴⁴ за месец август 1761. године. Изузев ових чињеница, треба истаћи да је сачуван и један део његових говора и беседа које је држао поводом празника или свечаних прилика. Рајић, напослетку, напушта Латинску школу 1762. године и место професора у Вишој латинској школи остаје упражњено.

Надаље, поставља се питање ко је заправо предавао у школској 1762/1763. години, будући да се следећи професор, Михаил Корони, помиње тек од школске 1763/1764. године. О професору Михаилу Коронију не знамо много.⁴⁵ Био је родом Немац, док је у Покровобогородичним школама провео три године (1763/1764, 1764/1765 и 1765/1766). Од извештаја које је писао, до нас је доспео само један, из марта 1765. године, написан на немачком језику. У овој школи је предавао и Михаилов брат, Фридрих Корони.⁴⁶ На неким извештајима стоји да је он наследио свог брата Михаила и да је био професор једну школску годину 1766/1767, док други пак извештаји говоре да су они предавали истовремено, те да је Михаил био задужен за латински језик, а Фридрих за немачки језик. Током свог професорског мандата Михаил је примао плату у износу од 250 форинти. Забележено је и то да је митрополит Павле Ненадовић био веома задовољан радом браће Корони, поготово Фридрихом, који је

⁴² Никола Гавриловић, *Карловачка богословија (1794 – 1920)* (Сремски Карловци, 1984), 8.

⁴³ Петровић, *Историја...*, 10.

⁴⁴ Кириловић, *Карловачке школе...*, 100.

⁴⁵ Петровић, *Историја...*, 12.

⁴⁶ *Исто*, 12.

иначе, после службовања у Покровобогородичним школама, наставио своје образовање уписавши се на Универзитет у Лајпцигу.

Када је реч о професорима у Нижој латинској школи ситуација је мање јасна, јер за неколико личности са сигурношћу знамо да су тамо предавали, али неког јасног континуитета као у Вишој школи, у овом случају нема. Први који је предавао у Нижој школи вероватно је био Петар Несторовић, или можда, Петар Рајковић. Несторовић је прешао у Вишу школу чим се она отворила, јер је у почетку постојала само Нижа школа. За рад Више школе били су неопходни ђаци који су претходно завршили Нижу школу.

Први човек који је засигурно био професор Ниже латинске школе звао се Пантелија Хранисављевић.⁴⁷ Он се наводи као професор у Покровобогородичним школама за школску 1753/1754, 1754/1755. и 1755/1756. Писао је извештаје о раду у школи, али је остао сачуван само један његов извештај, из јануара 1755. године, а који је потписао заједно с Петром Несторовићем.⁴⁸ Извесна је претпоставка да је Пантелија Хранисављевић био професор у Вишој латинској школи и поменуте школске 1763/1764. године. Не можемо са сигурношћу тврдити да је претпоставка тачна, али знамо да је, приликом Рајићеве намере да напусти школу, митрополит егзарху Арсенију Радивојевићу рекао, ако Рајић оде из школе, да на његово место дође Пантелија Хранисављевић.

После његовог одласка из Карловаца, настанио се у Руми где је био рукоположен за свештеника и постављен на другу румску парохију.⁴⁹ Забележено је да је као парохијски свештеник био врло педантан и водио детаљну евиденцију, што тада није било толико вредновано, али је данас изузетно драгоцено. Упокојењем супруге 1762. године постао је удовац, а недуго затим му је преминуо и син. После ових догађаја упутио се у Русију, одакле се вратио са многобројним књигама. Био је оснивач гимназије у Руми, која је постојала све док је власти нису затвориле 1787. године.⁵⁰ Забележено је и да је боравио у Јерусалиму. У манастиру Крушедолу се замонашио добивши име Пантелејмон, где се помиње као архимандрит 1786. године. Преминуо је 1796. године у манастиру Крушедол, где је његово име уписано на једној манастирској плочи, одмах поред имена свих крушедолских архимандрита.⁵¹

⁴⁷ Руварац, *Покровобогородичине школе...*, 26.

⁴⁸ Кириловић, *Карловачке школе...*, 81.

⁴⁹ Ратко Рацковић, „Хранисављевићи из Руме – приложници, духовници и потомци”, у *Споменица историјској архиви Срем*, уред. Ненад Нинковић (Сремска Митровица: Историјски Архив Срем, 2017), 76.

⁵⁰ *Исто*, 76.

⁵¹ *Исто*, 76.

Међу професорима Ниже латинске школе наилазимо и на име Давида Георгијевића. Од његових месечних извештаја сачувана су само четири и то: за новембар и децембар 1755. године, те за фебруар и април 1756. године.⁵² Према овим подацима, он је био професор у Нижој латинској школи током школске 1755/1756. године. Није познато да ли је радио у школи неку годину пре или после наведеног периода. Такође остаје непознаница у каквим је односима био са Пантелијом Хранисављевићем, будући да се и он те године спомиње као професор Ниже латинске школе. Немамо никаквих података који би нам могли расветлити његов живот, али знамо да је његов потомак, у неким извештајима поменут као син, а у неким као унук, био Димитрије Давидовић, познати српски књижевник и политичар, а који је презиме Давидовић понео управо по свом претку који је предавао у Нижој латинској школи.⁵³

После окончања ангажмана Давида Георгијевића, нису нам познати подаци о потоњим професорима Ниже латинске школе. Могуће је да је професор Димитрије Георгијевић једно време држао Нижу латинску школу, јер га Руварац спомиње неколико пута када говори о професорима који су примили дарове од митрополита, али сем тога других релевантних података немамо. Непосредно пре самога краја постојања Покровобогородичних школа, спомиње се име Јована Казимиrowића.⁵⁴ Он је био професор у класи донатиста, једној од најмлађих класа у оквиру Латинске школе. Детаљнијих података о њему немамо. Помиње се као професор који је био активан током две школске године, 1764/1765. и 1765/1766. године. Његови извештаји, ако их је уопште писао, нису остали сачувани.

Изузев професора, у Латинској школи су били запослени и прецептори и инструктори. Наиме, инструктори су били запослени на некој функцији при Цркви у Карловцима што им је уједно било примарно занимање, али су услед потреба Покровобогородичних школа, у одређене дане и с времена на време, помагали професорима. Упоредо с тим, треба нагласити да су прецептори били ђаци Више латинске школе, дакле у највишим класама, а који су се истицали знањем и показивали смисао за педагошки рад. Како инструктори, тако и прецептори имали су исти задатак – да помажу професорима у вршењу њихових дужности с посебним акцентом на учењу немачког језика. Могуће је да су поједни прецептори радили исти посао и у Словенској школи.

⁵² Кириловић, *Карловачке школе...*, 82–84.

⁵³ Руварац, *Покровобогородичине школе...*, 26.

⁵⁴ Петровић, *Историја...*, 12.

Први прецептор немачког језика био је Михајло Дрекаловић.⁵⁵ Његово име спомиње се током три школске године 1753/1754, 1754/1755. и 1755/1756, при чему се напомиње и да је био помоћник професору Латинске школе задужен за немачки језик. За свој рад у школи, Дрекаловић је примао плату која је износила шездесет форинти на годишњем нивоу.

Као прецептор Латинске школе помиње се и Илија Максимовић, а који је ту функцију обављао школске 1755/1756. године.⁵⁶ Могуће је да је и Максимовић био задужен за Словенску школу, као што је исте године и Дрекаловић био задужен за Латинску, или да су пак, обојица истовремено радили у Латинској школи.

Као први инструктор задужен за немачки језик наводи се Григорије Теофановић. На једном месту се каже да је његов задатак, између осталог, био да пази на прецептора Михајла Дрекаловића. Вероватно да је он био инструктор само школске 1753/1754. године. Иначе, његово примарно занимање било је место писара на митрополитовом двору.⁵⁷

После Теофановића, као инструктор се наводи Марко Стефановић. Није нам остало познато шта је било Стефановићево примарно занимање, али знамо да је као инструктор радио у школи током школске 1754/1755, 1755/1756. и 1756/1757. године. Од њега су нам остала сачувана и три извештаја: за новембар 1756, децембар 1756. и јануар 1757. године.⁵⁸

Последњи инструктор био је Јеремија Јовановић, током школске 1757/58. године. Једини његов сачувани извештај датиран је у месец мај 1758. године. Поврх свега, Јеремија Јовановић се касније помиње и као професор школе.⁵⁹

3. Ђаци Латинске школе

Ако бисмо желели да начинимо детаљнији списак ђака који су се школовали у Латинској школи при Покровобогородичним школама, у томе не бисмо успели будући да исти не постоји, или бар није сачуван ниједан такав списак. У извештајима које су професори писали, наилазимо на имена неколицине ученика и то, углавном, приликом њиховог промовисања у више класе. Осим тога, позната су нам имена и

⁵⁵ *Исти*, 12

⁵⁶ *Исти*.

⁵⁷ *Исти*, 12.

⁵⁸ *Исти*.

⁵⁹ *Исти*.

неколицине ученика који су обављали функцију прецептора, односно помоћника професора. Петровић истиче да су обавезе ђака Латинске школе, посматрано из шире перспективе, биле велике.⁶⁰

Изузев великог броја часова на недељном нивоу, ученици су били у обавези и да учествују у богослужбеном животу Цркве. Када наставне и ваннаставне активности нису биле на снази, њихов свакодневни живот је био под сталном присмотром професора и клира митрополије. Ђаци су често упадали у разне несташлуке, што је доводило до тога да су се житељи Карловаца жалили тим поводом митрополиту.⁶¹ Све Покровобогородичне школе су биле под директном управом Цркве, тако да градске власти нису над њима имале никакав утицај.⁶²

Ученици су често имали организовану рекреацију, па је врло вероватно да је неки од професора био задужен за такву ђачку активност. Под ваннаставним активностима подразумевало се и често одржавање схоластичких комедија.⁶³ Ове комедије су биле веома сличне комедијама одржаваним у језуитским колегијумима, као и у руским академијама. Штавише, поменути комедије су у суштини биле позоришни комади који су се најчешће интерпретирали на латинском језику, а понекад и на словенском. Када су оне одржаване, позивани су за госте сви виђенији житељи Карловаца, као и јерархија Карловачке митрополије, укључујући ту и фрушкогорске игумане.⁶⁴

Закључак

Покровобогородичне школе су престале са радом 1768. године, свега неколико месеци након упокојења митрополита Павла Ненадовића. Пошто је управо митрополит био главни покровитељ ових школе, не би требало да нас изненади чињеница да се време постојања ових школа поклапа са годинама духовне управе митрополита Павла Ненадовића Карловачком митрополијом. Проблеми са којима су се суочавале Ненадовићеве школе били су многобројни, али су оне ипак опстајале док је год он био жив. Потоње године донеће огромне промене у Хабзбуршкој монархији, при чему су се оне тицале и образовања. Карловачка митро-

⁶⁰ *Истио*, 13.

⁶¹ *Истио*.

⁶² Никола Гавриловић, „Српске школе у Хабзбуршкој монархији у другој половини XVIII века”, 126.

⁶³ Петровић, *Историја...*, 13.

⁶⁴ Никола Гавриловић, „Српске школе у Хабзбуршкој монархији у другој половини XVIII века”, 128.

полија је имала потпуну надлежност над црквеном просветом све до седамдесетих година XVIII века, али је, почевши од тог периода, просвета постала делатност којом почиње да се бави држава. Оваква ситуација ће бити на снази и почетком последње деценије XVIII века, када је на место Карловачког митрополита дошао Стефан Стратимировић. Митрополити Павле Ненадовић и Стефан Стратимировић су, изузев истоветности црквене службе, имали још једну заједничку особину – бригу за просвету. Темеље које је Ненадовић поставио отварањем Покровобогородичних школа, наставиће да надзиђује и унапређује Митрополит Стефан Стратимировић, док ће Латинска школа Митрополита Павла Ненадовића добити свог наследника у виду чувене Карловачке гимназије која, уз мање прекиде, постоји све до наших дана.

* * *

Библиографија

- Вукашиновић, Владимир. *Српска Барокна теологија*. Београд – Врњци: Институт за литургику и историју уметности, Православни богословски факултет, 2018.
- Вукашиновић, Владимир. „Почеци високог образовања код Срба – Новосадска духовна академија Висариона Павловића у Новом Сада”. У *Спугије и текстови III*. Уредник Србољуб Убипариповић, 215–221. Београд: Универзитет у Београду Православни богословски факултет, 2022.
- Вуковић, Сава и Стефан Бугарски. *Монаштво Карловачке митрополије*. Гргетег: Манастир Гргетег, 2018.
- Гавриловић, Никола. „Српске школе у Хабзбуршкој монархији у другој половини XVIII века”. У *Историја школа и образовања код Срба*. Уредник Един Хасанагић, 119–155. Београд: Историјски музеј СР Србије, 1974.
- Гавриловић, Никола. *Карловачка богословија (1794 – 1920)*. Сремски Карловци: Српска православна богословија Светог Арсенија, 1984.
- Денић, Чедомир. „Образовно – просветитељски трагови Исаије Новаковиће”. У *Зборник о Србима у Хрватској 12*. Уредник Василије Крестић, 7–39. Београд: Српска академија наука и уметности, Одбор за историју Срба у Хрватској, 2019.
- Кириловић, Димитрије. *Карловачке школе у доба Митрополиста Павла Ненадовића*, Београд: Споменик САНУ, 1956.
- Нинковић, Ненад. „Политичка и културна делатност митрополита Павла Не-

- надовића". Докторска дисертација, Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду, 2015.
- Петровић, Коста. *Историја српске православне велике гимназије Карловачке*. Нови Сад: Матица Српска, 1956.
- Пузовић, Владислав. *Руски пушеви српској бојословља*. Београд: Институт за теолошка истраживања, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Службени гласник, 2017.
- Рацковић, Ратко. „Хранисављевићи из Руме – приложници, духовници и потомци”. У *Споменица историјског архива Срем*. Уредник Ненад Нинковић. Сремска Митровица: Историјски архив Срем, 2017.
- Руvaraц, Димитрије. *Покровобојородичине школе у Карловцима (1749 – 1769)*. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1926.

Примљено: 11. 1. 2024.

Одобрено: 23. 4. 2024.

Luka Stanojević
University of Belgrade
Faculty of Orthodox Theology
lstanojevic250797@gmail.com

THE LATIN SCHOOL OF METROPOLITAN PAVLE NENADOVIĆ

Summary: *The text is about how the Latin school worked as a part of the Protection of Theotokos' Schools of educational system situated in Sremski Karlovci. It consist of three parts. Part one describes the organization of the school sistem under the Protection of the Theotokos' Schools. Part two deals with the professors and their working biographies. Part three involves the students and some of their non-scholarly activities. Nowadays, there are some efforts towards the reestablishment of the oldest school sistem of that kind in Serbia.*

Keywords: *Metropolitan Pavle Nenadović, education, Protection of the Theotokos' Schools, Latin school, Sremski Karlovci.*

ЕПИСКОП ЈОВАН ВЕЛИМИРОВИЋ КАО ЦРКВЕНИ ИСТОРИЧАР: ЖИВОТ И РАД ДО 1960. ГОДИНЕ

Милош Мишковић
Универзитет у Београду
Православни богословски
факултет
milosmiskovic94@gmail.com

Апстракт: Раг је посвећен личности и делу епископа шабачко-ваљевског Јована Велимировића, професора Бишњољске богословије, а после Другог светског рата професора и ректора Београдске богословије. Реч је, наиме, о знаменитом црквеном историчару, који је написао неколико значајних дела из области историје како хришћанске Цркве, тако и Српске Православне Цркве. Изузев излагања биографских података о епископу Јовану, већи део рада посвећен је његовом стваралачком ојусу. У складу с тим, детаљно ће бити анализирана његова дела која у овом периоду нису била бројна због објективних околности, али су веома значајна за српску црквеноисторијску науку. У раду ће се приказ и анализа живота и рада епископа Јована Велимировића односити на период његовог живота до 1960. године, када је био изабран за епископа шабачко-ваљевског. Циљ рада је указивање на значај епископа Јована Велимировића за српску црквеноисторијску науку.

Кључне речи: Епископ Јован Велимировић, српска црквеноисторијска наука, историја хришћанске Цркве, Јевсевије Појовић, Александар Павлович Доброклонски, Богословија Свете Саве.

Увод

Епископ шабачко-ваљевски Јован Велимировић оставио је значајан траг не само у историји Српске Цркве, већ и у српској црквеноисторијској науци. Предавао је у просветним институцијама Српске Православне Цркве (Битољској и Београдској богословији), у раздобљу од 1936. године па све до његовог избора за епископа шабачко-ваљевског 1960. године. У овом периоду написао је неколико дела из области црквене историје.

Следствено, овај рад ће бити подељен у две целине. У првом делу биће приказани биографија, школовање и рад епископа Јована у просветним институцијама Српске Православне Цркве. У другом делу биће предочени и анализирани радови написани у назначеном периоду.

1. Биографија

Епископ Јован Велимировић (световно име Јован) рођен је 3. јуна 1912. године у селу Лелић, од оца Душана и мајке Пеладије. Крштен је 24. јуна 1912. године у Цркви Светог Архангела Михаила у селу Ђелије, од стране свештеника Васе Поповића.¹ Основну школу завршио је у родном селу, с одличним успехом. Школовање је наставио у ваљевској гимназији, али се због тешког материјалног стања у току другог разреда преселио у Охрид код стрица епископа Николаја, који је преузео бригу о њему. У Охриду је завршио нижу гимназију с малом матуром 1927. године.² Богословију у Битољу уписао је 1927. године, и завршио је 1932. године, а стручни богословски испит полагао је у периоду од 1. јуна до 17. јуна 1932. године.³ Војни рок је служио у болничкој чети Дринске дивизијске области у Ваљеву, у раздобљу од 1. августа 1932. до 1. фебруара 1933. године.⁴ Православни богословски факултет Универзитета у Београду уписао је 1932. године, а завршио га је 1936. године.⁵ Свети Архијерејски Синод наше Цркве поставио је Јована Велимировића за суплента Богословије у Битољу 1936. године.⁶ У Службеничком

¹ Архив Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве (у даљем тексту: Архив САС), фасцикла 325 – епископ Јован Велимировић, Извод из матичне књиге рођених цркве у Ђелијама, страна 131, текући број 84.

² Љубомир Ранковић, *Епископ Јован Велимировић* (Шабац: Глас Цркве 2016), 8–9.

³ Архив САС, ф. 325, Сведочанство о стручном богословском испиту, диплома број 4, од 18. јуна 1932. године. Списак оцена из сведочанства о стручном богословском испиту биће приказан у прилогу на крају рада.

⁴ Архив САС, ф. 325, Службенички лист, стр. 2, рубрика 8. Уверење о извршеној војној обавези Јован Велимировић је приложио приликом конкурсања за место суплента у Битољској богословији, где стоји да је као богослов одслужио војни рок од шест месеци и да, пошто није у одређеном року примио свештенички чин, ослобођен је као привремено неспособан. Архив САС, ф. 325, Уверење команде Ваљевског војног округа, бр. 894а, од 17. јула 1936. године.

⁵ Архив САС, ф. 325, Препис дипломе Православног богословског факултета, број 2826. Препис дипломе садржи списак оцена. Списак положених предмета с оценама, предметним наставницима, семинарским радовима и датумом полагања испита биће приказан у прилогу на крају рада.

⁶ Архив САС, ф. 325, Син. број 4993/зап. 1671, од 21/8. децембра 1936. – Одлука Светог Архијерејског Синода о постављењу Јована Велимировића за суплента Богословије у Битољу.

листу остали су сачувани старешински извештаји ректора Богословије за 1937.⁷ и 1938.⁸ годину. Испит за професора средњих школа из групе наука: Општа историја – хришћанске Цркве, Историја Српске Цркве и Патрологија, положио је пред сталном комисијом за полагање професорских испита у Београду, 25. новембра 1939. године, с оценом „одликујући се стручном спремом и предавањем”.⁹ Патријарх српски Гаврило, декретом Светог Архијерејског Синода бр. 100/зап. 662, од 15. марта 1940. године, поставио је Јована Велимировића за професора Богословије, уз услов да за три године ступи у свештенички или монашки чин. У супротном, истакнуто је да ће му бити прекинут радни однос.¹⁰

Јован Велимировић је дочекао окупацију у Битољу као професор Битољске богословије. Тамо је остао до почетка маја, заједно с осталим професорима Богословије, док им немачке и бугарске трупе нису онемогућиле рад. Професор Велимировић се настанио у манастиру Жича, одакле се јавио Светом Архијерејском Синоду 25. маја 1941. године и замолио да му се тамо достави плата.¹¹ Окупацију је провео са својим стрицем, владиком Николајем, у манастирима – Жичи, Љубостињи и Војловици, све док Свети владика није био пребачен у злогласни логор Дахау, заједно с патријархом Гаврилом.¹² Свети Архијерејски Синод је Одлуком број 55, од 28. маја 1941. године, упутио избеглог професора Јована Велимировића на рад у Свети Архијерејски Синод.¹³

⁷ Архив САС, ф. 325, број 191, од 8. фебруара 1938. године – Старешински извештај за 1937. годину. Током 1937. године Јован Велимировић је предавао: Историју хришћанске Цркве, Историју Српске Цркве, Црквено певање, Омилитику, Психологију и Логику. Поред наставног рада, учествовао је у васпитном раду као помоћник васпитача. Мишљење ректора било је да је марљив и поуздан, а оцењен је оценом: врло добар.

⁸ Архив САС, ф. 325, број 305, од 14. фебруара 1939. године – Старешински извештај за 1938. годину. Током 1938. године предавао је Историју хришћанске и Српске Цркве и био помоћник васпитача. Мишљење ректора: марљив и поуздан, а Јован Велимировић је оцењен оценом: врло добар.

⁹ Архив САС, ф. 325, И. К. бр. 708, од 14. децембра 1939 – Диплома о положеном професорском испиту.

¹⁰ Архив САС, ф. 325, Син. бр. 100/зап. 662, од 15. марта 1940. године – Декрет Светог Архијерејског Синода о постављењу суплента Јована Велимировића за професора Богословије.

¹¹ Архив САС, ф. 325, Писмо професора Јована Велимировића Светом Архијерејском Синоду од 25. маја 1941. године.

¹² Сведочанства о боравку владике Николаја у манастирима Жича, Љубостиња и Војловица налазе се у делу: „Сећања епископа Јована – Велимировића на еп. Николаја”. Јован Велимировић, „Сећања епископа Јована Велимировића на еп. Николаја,” у *Николај – Био-библиографија 1880–1941. Сабрана дела, Књига I* (Шабач: Епархија шабачка, 2012).

¹³ Архив САС, ф. 325, Син. бр. 2905, од 3. октобра 1952. године. На послу у Све-

Јован Велимировић се вратио из манастира Војловице 23. септембра 1944. године и замолио да га Свети Архијерејски Синод распореди на рад у Богословију Светог Саве у Београду.¹⁴ Свети Архијерејски Синод је одговорио позитивно на молбу и декретом број 1504, од 16. октобра 1944. године, поставио га на рад у Богословију Светог Саве.¹⁵ Партизанске власти су га почетком 1945. године мобилисале и распоредиле на рад у администрацију Војног одсека у Ваљеву.¹⁶ Свети Архијерејски Синод обратио се Војном одсеку у Ваљеву молбом да професора Јована Велимировића ослободи војне дужности, како би могао наставити са наставничком дужношћу у Богословији Светог Саве.¹⁷ Молба је била одобрена и професор Велимировић је демобилисан у августу 1945. године, а затим и постављен за вршиоца дужности ректора ове школе.¹⁸

Свети Архијерејски Синод је, на предлог патријарха Гаврила, одлучио да буде обновљен рад Богословије Светог Саве и да њено седиште буде у манастиру Раковици. Професор Јован Велимировић је добио наређење да се с архивом пресели у манастир Раковицу, а за старешину Богословије био је одређен протосинђел Симеон Злоковић. Свети Архијерејски Синод разрешио је професора Јована Велимировића дужности у патријаршијској библиотеци и упутио га на рад у Богословију Светог Саве.¹⁹ Из сведочанстава његовог ученика у Богословији, епископа Атанасија Јевтића, зна се да је тадашњи ректор – архимандрит Јован Велимировић предавао Историју Српске Цркве и Нови Завет. Епископ Атанасије му је био захвалан за изврсно предавање Новог Завета и памтио је предавања из историје Српске Цркве, када је професор Велимировић, излажући лекције из времена уједињења Српске Цркве, знао да изрекне оштар и непристрасан суд о јерарсима дотичног времена, од којих су неки у то време још увек били живи.

том Архијерејском Синоду остао је до 24. августа 1949. године, када је био распоређен на рад у Богословију Светог Саве.

¹⁴ Архив САС, ф. 325, Писмо професора Јована Велимировића Светом Архијерејском Синоду, од 10. октобра 1944. године.

¹⁵ Архив САС, ф. 325, бр. 1504, од 16. октобра 1944. године – Одлука Светог Архијерејског Синода о постављењу Јована Велимировића за професора Богословије Светог Саве у Београду.

¹⁶ Ранковић, *Епископ Јован Велимировић*, 20.

¹⁷ Архив САС, ф. 325, Син. бр. 1332, од 9. августа 1945. године – Молба Светог Архијерејског Синода Војном одсеку у Ваљеву, са молбом да ослободи Јована Велимировића војне дужности.

¹⁸ Ранковић, *Епископ Јован Велимировић*, 20.

¹⁹ Игнатије Марковић, *Својој седамдесет и пет година Богословије Светог Саве у Београду (1836–2011)*, (Београд: б. и, 2011), 155–156.

Такође, митрополит дабробосански Николај је, као млади суплент, оставио сведочанство о свом колеги, ректору архимандриту Јовану. Митрополит Николај је хвалио његово зналачко вођење школе и труд да Богословија стекне што већи углед. Помагао је наставницима почетницима и уводио их у наставни процес. У време његовог доласка, ректор је предавао Историју хришћанске Цркве и Нови Завет. Ректор је свом младом колеги постепено препуштао предавање Светог Писма Новог Завета, тако да је у року од три године млади суплент Николај преузео предмет Нови Завет.²⁰ Наставнички савет Богословије, на седници одржаној 9. септембра 1950. године, изабрао је наставнике Јована Велимировића и Војислава Митровића за помоћнике васпитача. Такође, Јовану Велимировићу била је поверена школска библиотека, а Војислав Митровић је постао деловођа Наставничког савета.²¹ Свети Архијерејски Синод је одлуком бр. 2240/зап. 716, од 15/2. септембра 1950. године, одобрио решење Наставничког савета Богословије Светог Саве и за помоћне васпитаче одредио наставнике те школе Јована Велимировића и Војислава Митровића.²²

Надаље, старшина курса Богословије Светог Саве, протосинђел Симеон Злоковић, изабран је одлуком Светог Архијерејског Сабора АС бр. 46/зап. 65, од 12. јуна / 30. маја 1951. године, за епископа горњокарловачког, док је Свети Архијерејски Синод за старешину курса Богословије Светог Саве поставио професора Јована Велимировића.²³ Свети Архијерејски Синод је упутио управи курса Богословије одлуку о избору професора Јована Велимировића за старешину курса Богословије, а епископ бањалучки Василије добио је задужење да изврши примопредају дужности и поднесе извештај Синоду.²⁴ Професор Јован Велимировић замонашен је по својој молби у манастиру Раковици 26. јануара / 8. фебруара 1952. године,²⁵ добивши име Јован. У чин

²⁰ Марковић, *Сто седамдесет и пет година Богословије Светиої Саве у Београду*, 161–162.

²¹ Архив Богословије Светог Саве (у даљем тексту Архив БСС), фасцикла архимандрит Јован Велимировић, бр. 326, од 10. септембра 1950. године – Писмо Наставничког савета патријарху Викентију, председнику Светог Архијерејског Синода.

²² Архив САС, ф. 325, Син. бр. 2240/зап. 716, од 15/2. септембра 1950. године – Одлука Светог Архијерејског Синода у вези са писмом Наставничког савета.

²³ Архив САС, ф. 325, Син. бр. 1908/зап. 951. – Одлука Светог Архијерејског Синода о постављењу професора Јована Велимировића за старешину курса Богословије.

²⁴ Архив БСС, фасцикла архимандрит Јован Велимировић, Син. бр. 1908/зап. 498, од 17/4. јула 1951. године. Одлука Светог Архијерејског Синода о избору професора Јована Велимировића за старешину курса Богословије.

²⁵ У манастиру Раковица замонашио га је протосинђел др Андреј Фрушић (Марковић, *Сто седамдесет и пет година Богословије Светиої Саве у Београду*, 161).

јерођакона рукоположен је од стране патријарха Викентија 26/13. фебруара 1952. године, у придворном храму Светог Симеона Мироточивог у Београду.²⁶ Патријарх Викентије рукоположио је јерођакона Јована у чин јеромонаха на Цвети 1952. године.²⁷

Свети Архијерејски Сабор, на редовном заседању 1952. године, за ректора Богословије Светог Саве изабрао је јеромонаха Јована Велимировића и своју одлуку упутио Светом Архијерејском Синоду ради даљег поступка.²⁸ На основу одлуке Светог Архијерејског Сабора, Свети Архијерејски Синод издао је декрет о постављењу јеромонаха Јована Велимировића за ректора Богословије Светог Саве.²⁹

На предлог патријарха Викентија, Свети Архијерејски Синод је одликовао јеромонаха Јована Велимировића, ректора Богословије Светог Саве, чином архимандрита.³⁰ Потом, архимандрит Јован Велимировић изабран је за епископа шабачко-ваљевског на редовном заседању Светог Архијерејског Сабора наше помесне Цркве 1960. године.³¹

Коначно, епископ Јован је провео 29 година на челу шабачко-ваљевске епархије. Преминуо је у епархијској резиденцији у Шапцу, 28. марта 1989. године. Сахрањен је покрај цркве у Лелићу, у капели Велимировића.

2. Научни рад

Владика Јован је као професор Богословије написао два уџбеника за предмет Историја хришћанске Цркве: „Историја хришћанске

²⁶ Архив САС, ф. 325, бр. 213, од 4. марта 1952. године. Писмо патријарховог викара, епископа топличког Доситеја, канцеларији Светог Архијерејског Синода.

²⁷ Марковић, *Што седамдесет и пет година Богословије Светиој Сави у Београду*, 161.

²⁸ Архив САС, ф. 325, АС бр. 41/зап. 79 од 31/18. маја 1952. године. Одлука Светог Архијерејског Сабора о избору јеромонаха Јована Велимировића за ректора Богословије Светог Саве.

²⁹ Архив САС, ф. 325, Син. бр. 1563/зап. 430 од 13. VI / 31. V. Декрет Светог Архијерејског Синода о постављењу јеромонаха Јована Велимировића за ректора Богословије Светог Саве. Декрет је упућен оцу Јовану и Патријаршијском Управном одбору. Декрет Светог Архијерејског Синода под истим бројем и датумом упућен је и Управи Богословије Светог Саве и налази се у Архиви Богословије Светог Саве: фа-сцикла архимандрит Јован Велимировић.

³⁰ Архив САС, ф. 325, Син. бр. 2591/зап. 812 од 9. септембра 1952. године. Одлука Светог Архијерејског Синода о одликовању јеромонаха Јована чином архимандрита.

³¹ Архив САС, ф. 325, АС бр. 33/зап. 57 од 13. јуна (31. маја) 1960. године. Одлука Светог Архијерејског Сабора о избору архимандрита Јована за епископа шабачко-ваљевског.

Цркве – други период” (313–1054)³² и „Историја хришћанске Цркве – III период” (1054–1517)³³.

Приликом писања првог уџбеника из Историје хришћанске Цркве, владика Јован је био под утицајем Александра Павловича Доброклонског и Јевсевија Поповића. Уџбеник Доброклонског³⁴ и „Оп-

³² Прво издање: Јован Велимировић, *Историја хришћанске Цркве (313–1054)* (Београд: Свети Архијерејски Синод, 1949); Друго издање: Јован Велимировић, *Историја хришћанске цркве, II период (313–1054)* (Београд: Свети Архијерејски Синод, б. г.). Треће издање: Јован Велимировић, *Историја хришћанске Цркве, Други период (313–1054)* (Сремски Карловци: Богословија Светог Арсенија у Сремским Карловцима, 1988). Одлуком Наставничког савета Богословије умножен је овај уџбеник Историје хришћанске Цркве (II период 313–1054. године) Јована Велимировића у Ђачкој радионици Српске православне богословије Светог Арсенија у Сремским Карловцима у 500 примерака, а по одобрењу Његовог Преосвештенства Г. Јована (Велимировића), епископа шабачко-ваљевског. Скрипта је умножена у Сремским Карловцима, од 30. марта до 15. априла 1987. године. У трећем издању, за разлику од прва два, постоји садржај. Приказ уџбеника епископа Јована биће извршен према трећем издању.

³³ Прво издање: Јован Велимировић, *Историја хришћанске Цркве III период* (Београд: Свети Архијерејски Синод, 1950). Друго издање: Јован Велимировић, професор: *Историја хришћанске цркве III период* (Београд: Свети Архијерејски Синод, б. г.). Треће издање: Јован Велимировић, *Историја хришћанске Цркве, III период*, (Сремски Карловци: Богословија Светог Арсенија у Сремским Карловцима, 1977). Скрипта је умножена у Сремским Карловцима, у периоду од 5. до 9. октобра 1977. године. Приказ уџбеника епископа Јована биће извршен према трећем издању.

³⁴ Александар Павлович Доброклонски, *Општа историја хришћанске Цркве – II период (313–1054), I део* (Београд: Удружење студената Православног богословског факултета, 1937). Поредак тематских целина је следећи: *Верска политика римских царева и њихова незнабоштва у Римској империји* (1–28; преглед црквене политике ромејских императора од Константина Великог до Јустинијана I Великог); *Литерарна борба између незнабоштва и хришћанства* (28–44; преглед, по класичном патролошком моделу, најважнијих незнабожачких и хришћанских аутора, у периоду IV–VI век); *Својашње беде Цркве* (44–57; преглед најзначајнијих геополитичких промена које су утицале на живот Ромејске империје и хришћанске Цркве, почев од Велике сеобе народа до исламске претње); *Ширење и ујврђење хришћанства ван граница Римско-византијске империје* (58–109; детаљан преглед ширења хришћанске вере у Африци, Азији и Европи); *Црквено законодавство* (109–119; развој црквеног законодавства и преглед најважнијих канонских зборника); *Црквена политика ритористичка и јоустивна* (119–129; излагање основних принципа акривије и икономије и историјски преглед спорова двеју струја у Цркви); *Црквено-административни окрузи* (130–161; развој црквене структуре – епархије, митрополије, егзархати, патријархати); *Историја папске власти на Западу* (161–196; развој папске власти на Западу, посебно у односу на катедре у Милану и Аквилеји); *Римски папа и Исток (у борби за примат)* (196–245; детаљан преглед односа између Римске катедре и источних цркава у овом периоду); *Унутрашњи ред црквене управе* (245–271; преглед различитих дужности унутар црквене структуре). Професор Доброклонски написао је и уџбеник *Општа историја хришћанске Цркве, први период (до 313. године)*: Александар Павлович Доброклонски, *Општа историја хришћанске Цркве, први период (до 313. године)* (Београд: Удружење студената Православног богословског факултета, 1933). Професор др Владислав Пузовић је у другом делу рада о Александру

шта историја Цркве” Поповића (први том)³⁵ извршили су снажан утицај на епископа Јована, што се може видети сходно распореду материјала и у садржају.

Епископ Јован Велимировић био је студент професора Доброклонског на Православном богословском факултету Универзитета у Београду. Предмет Историја хришћанске Цркве, према тадашњем програму студија, слушао је на другој години основних студија, академске 1933/1934. године. Међутим, професор испитивач из Историје хришћанске Цркве био је професор др Стеван Димитријевић, који је мењао одсутног професора Доброклонског.³⁶ Јован Велимировић је имао прилику да као студент учи из првог тома његовог уџбеника, који је изашао из штампе 1933. године; док је други том био штампан 1937, то јест годину дана након што је Јован Велимировић окончао студије на Православном богословском факултету. Иако је уџбеник изашао после завршетка његових студија, Јован Велимировић је имао могућност да учи из предавања професора Доброклонског, а други том уџбеника је у то време био спреман за штампу.³⁷

Павловичу Доброклонском приказао и анализирао уџбенике професора Доброклонског (Владислав Пузовић, „Личност и дело проф. др Александра Павловича Доброклонског (II део)”, у *Српска теологија у XX веку – истраживачки проблеми и резултати*, књ. 11 (2012): 92–111). Приказ лекција и кратак опис садржаја другог тома уџбеника Доброклонског преузет је из чланка професора Пузовића: Владислав Пузовић, „Личност и дело проф. др Александра Павловича Доброклонског (II део)”, у *Српска теологија у XX веку – истраживачки проблеми и резултати*, књ. 11 (2012): 99–100.

³⁵ Период историје Цркве од 313. до 1054. године Јевсевије Поповић је поделио у две целине: II период: Од обраћења Константина Великога (312) до бекства Мухамедова (622) – и III период: Од појаве мухамеданства (622) до свршетка расцепа источне и западне цркве (1054). Поредак тематских целина је следећи: II период: Политичко стање света; I глава: *Утврђивање и ширење Цркве*; II глава: *Устројство Цркве*; III глава: *Црквено учење у унакаженом облику или јереси и расколи и богословски сирови, које ови изазваше*; IV глава: *Црквено учење у исправном и фиксираним облику или доима Цркве*; V глава: *Црквено учење у научној и литерарној обради. Црквена наука и књижевност*; VI глава: *Култ, религиозно-морални животи и црквена дисциплина*; III период: Политички положај; I глава: *Ширење Цркве*; II глава: *Црквено устројство*; III глава: *Црквено учење у исказаном облику или јереси и расколи*; IV глава: *Црквено учење у фиксираним облику или доима и богословска мишљења*; V глава: *Црквено учење у научној и литерарној обради или црквена наука и књижевност*; VI глава: *Култ, религиозно-морални животи, и црквена дисциплина*. Јевсевије Поповић, *Опћа црквена историја са црквеностатистичким додацима, књига I (до 1054)*, превод др Мојсије Стојков, (Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1912).

³⁶ Професор Доброклонски је предавао на Православном богословском факултету Универзитета у Београду 17 година (од 1920. до 1937. године) (Пузовић, „Личност и дело проф. др Александра Павловича Доброклонског (II део)”, 93–94).

³⁷ У свом извештају за академску 1925/1926. годину професор Доброклонски наводи да је припремио за штампу два тома својих предавања (са напоменом да још није у потпуности завршио други том), али да за објављивање уџбеника нема довољно

Упоређујући уџбеник епископа Јована са уџбеником професора Доброклонског и првим томом „Опће историје Цркве” Јевсевија Поповића, можемо приметити да је I глава уџбеника епископа Јована компатибилна са I, III и IV поглављем уџбеника Доброклонског и I главом II и III периода првог тома Поповићеве историје. У II глави уџбеника, епископ Јован прати Поповићев модел, где он у III глави II и III периода хронолошки износи јереси и расколе у том периоду. За разлику од Поповића, Доброклонски није хронолошки, у посебном поглављу, изложио секте и јереси овог периода. Трећа глава уџбеника најмања је по обиму. Ту Јован Велимировић следи Јевсевија Поповића и V главу II и III периода његове историје – мада Велимировић даје само основна обележја овог периода и наводи најважније писце, за разлику од Поповића, који после увода даје списак најважнијих црквених писаца на Истоку и Западу за сваки период (II и III период, сходно његовој подели периода у црквеној историји). Четврто поглавље уџбеника, које се бави унутрашњим устројством и уређењем Цркве, блиско је по садржини VIII поглављу уџбеника Доброклонског и, делимично, II глави II и III периода Поповићеве историје. У петом поглављу уџбеника, чија је тема богослужење и хришћански живот, епископ Јован прати Јевсевија Поповића, који то богослужење и развој хришћанског живота обрађује у VI глави II и III периода, док развој монаштва обрађује у II глави II периода. У последњем поглављу уџбеника поставка епископа Јована је компатибилна са II (III потпоглавље, које је у вези са развојем црквеног устројства на Западу) и IV поглављем III периода Поповићеве историје.

Уџбеник „Историја хришћанске Цркве – други период” обухвата период од Миланског едикта 313. године до Великог раскола 1054. године и садржи шест поглавља.³⁸ Прво поглавље почиње описом односа цара Константина према Цркви, где аутор наглашава његову државничку мудрост и политичку опрезност. Поглавље говори о односу Константинових наследника на трону, императора, према хришћан-

новца (Пузовић, „Личност и дело проф. др Александра Павловича Доброклонског (II део)”, 98, нап. 33). Сходно извештају професора Доброклонског, можемо закључити да је други том уџбеника за време студија био спреман за штампу, а једина отежавајућа околност за издавање другог тома био је недостатак новчаних средстава.

³⁸ Поредак тематских целина је следећи: I глава (2–23; *Верска полиитика римских царева, почевши од цара Константина Великог до краја IV века и ширење хришћанства ван граница Римске империје*); II глава (23–56; *Формулисање догматског учења у време Васељенских сабора*); III глава (56–59; *Хришћанска просвета и бојословска наука од IV до XI века*); IV глава (59–69; *Унутрашње устројство и уређење Цркве. Однос Цркве и државе од IV до XI века*); V глава (69–84; *Бојослужење и хришћански живот*); VI глава (85–98; *Ошљавање Зайагне Цркве*).

ској вери, која је добила одређене бенефиције и била изједначена са многобожачком религијом, као и о многобожачкој реакцији за време владавине Јулијана Одступника. Први део овог поглавља завршава се описом декрета цара Теодосија Великог, који многобоштво проглашава за државни преступ, а аутор прави дигресију и каже да је последњи ударац многобоштву задао император Јустинијан, који је 529. године укинуо многобожачку академију у Атини.³⁹ Други део првог поглавља говори о ширењу хришћанства у земљама које су се граничиле са Римском империјом, а аутор наводи само главне успехе хришћанске мисије. Затим описује покрштавање варварских народа на простору Западне Европе, који су ту дошли за време Велике сеобе народа. Христијанизација Словена обухвата покрштавање Бугара, моравских Словена и Руса, а највише пажње је посвећено мисији Кирила и Методија међу моравским Словенима. Поглавље се завршава страдањем Цркве на Истоку од стране Персијанаца и муслимана, а Цркве на Западу од стране варвара, за време Велике сеобе народа.⁴⁰

Друго поглавље обухвата формулисање догматског учења у време васељенских сабора. Поглавље је подељено на две неједнаке целине. Већи део је посвећен догматским проблемима на Истоку – од Првог Васељенског сабора до коначне победе православља над иконоборством – а завршава се приказом павлићанске јереси.⁴¹ Мањи део овог поглавља обухвата богословске спорове на Западу: Донатов раскол и Пелагијеву јерес.⁴²

Кратак приказ хришћанске просвете и богословске науке у периоду од IV до XI века представља најкраће поглавље у овом уџбенику. Од више богословских школа које су настале на Истоку и Западу најзначајније су биле александријска и антиохијска. Аутор истиче крајности двеју школа и закључује да су ти методи правилни једино ако се заједно користе. У V веку се завршава зенит хришћанске књижевности и долази до пада у продуктивности хришћанских писаца. Разлози су били многобројни, а професор Велимировић истиче неколико: државне власти су се превише мешале у црквена питања, противници царске власти били су прогањани, а манастире и школе су затварали. Такође, велики број теолошких питања био је разрешен и догмати су с тим у вези формулисани, па су теолози имали мање материјала за обраду при чему су њихова дела више била компилације него ори-

³⁹ Велимировић, *Историја хришћанске Цркве, Други период*, 2–9.

⁴⁰ *Исто*, 10–23.

⁴¹ *Исто*, 23–51.

⁴² *Исто*, 51–56.

гинални састави.⁴³ Четврто поглавље описује унутрашње устројство Цркве и њен однос с државом у периоду од IV до XI века. На почетку поглавља износе се негативне стране мешања државне власти, које су, у неким случајевима, какав је пример цара Ираклија и Лава Исавријанца, довела до појаве монотелитства, односно иконоборства. С друге стране, истичу се позитивни примери утицаја Цркве, која је уз помоћ државе могла да у друштву спроводи своја јеванђелска начела. Одлуке васељенских сабора имале су снагу државног закона, те је држава санкционисала њихово кршење.⁴⁴ Други део поглавља говори о клиру, начину избора, издржавању, питању брачног или безбрачног клира и формирању система црквене управе.⁴⁵ Пето поглавље приказује богослужење и црквени живот на Истоку и Западу, уз критичко истицање добрих и лоших страна хришћанског друштва. Поглавље се завршава кратким приказом историје монаштва на Истоку и Западу, а аутор истиче и друштвени значај монаштва и улоге коју су монаси имали у мисији Цркве, као и у борби с јересима.⁴⁶

Последње поглавље уџбеника посвећено је сукобу Источне и Западне Цркве од IX века до раскола Римске и Константинопољске Цркве 1054. године. Осим главне догматске разлике – *filioque*, Римска Црква је увела многе новине у обредима. Како закључује професор Велимировић, те разлике нису биле круцијалне – да би довеле до расцепа Цркве – али су показале да се римска Црква не држи црквене традиције, него да намерава да уреди Цркву према свом нахођењу.⁴⁷ Аутор описује политичке и верске разлоге за расцеп цркава и закључује да су узроци за расцеп разлике „у схватањима, цивилизацији, језику, једном речју у свему... а антагонизам вишег и нижег свештенства никако је из народног антагонизма”.⁴⁸ Антагонизам и политички сукоби нису имали снагу да изазову расцеп Цркве, но разлика о основним питањима вере јесте. Коначан расцеп десио се 1054. године, у време патријарха Михаила Керуларија, када је неповољна политичка ситуација принудила Константинопољ и Рим да преговарају, те да реше несугласице између Римске империје и Константинопољске Цркве – с једне, и Римске Цркве – с друге стране. Преговори између цркава нису донели успеха, као ни покушај царевог интервенисања. Папин изасланик кардинал Хумберт написао је 16. јула 1054. анатему и положио је на олтар

⁴³ Велимировић, *Историја хришћанске Цркве, Други период*, 56–59.

⁴⁴ *Исто*, 59–62.

⁴⁵ *Исто*, 62–69.

⁴⁶ *Исто*, 69–84.

⁴⁷ *Исто*, 85–86.

⁴⁸ *Исто*, 95.

цркве Свете Софије, а патријарх Михаило Керуларије је четири дана касније сазвао Сабор на коме је осуђена Римска Црква и на коју је бачена анатема.⁴⁹ Аутор истиче да се на овакав начин завршило коначно раздвајање Цркава, које се више никада нису саставиле.

Други уџбеник из Историје хришћанске Цркве обухвата период од Великог раскола 1054. године до почетка реформације у Римокатоличкој Цркви, 1517. године. Уџбеник је подељен на две неједнаке целине. Први део говори о историји Источне Цркве до пада Константинопоља 1453. године, а други обухвата историју Цркве на Западу од Великог раскола до 1517. године.⁵⁰

За разлику од првог уџбеника, где се могао рефлектовати и утицај Доброклонског (други том уџбеника Доброклонског завршава се Великим расколом 1054. године), епископ Јован је био под утицајем другог тома „Опће историје Цркве” Јевсевија Поповића.⁵¹

У првој целини, односно у првом поглављу, писац уџбеника је компатибилан са делом I и III главе IV периода. У другом поглављу епископ Јован је по садржини близак првом делу II главе и, мањим делом, IV главе IV периода. У трећем поглављу писац прати Поповића и његово поглавље је компатибилно са V главом IV периода. Последње, четврто поглавље, које обрађује богослужење и црквени живот, следује VI глави и последњем потпоглављу првог дела II главе IV периода. Прво поглавље друге целине уџбеника прати садржај првог потпоглавља другог де-

⁴⁹ Исто, 96–98.

⁵⁰ Поредак тематских целина је следећи: *Источна Црква* – I глава (2–13; *Странагање Источне Цркве од стране Турака Селџука и крстиаша и џокушаји склајања Уније*); II глава (13–25; *Црквена ујрава*); III глава (25–31; *Црквена просвета*); IV глава (32–37; *Бојослужење и хришћански животи*). *Западна Црква* – I глава (38–69; *Пајство*); II глава (69–86; *Бојослужење и црквена дисциплина*); III глава (87–98; *Црквена наука на Западу*); IV глава (98–105; *Устројство Западне Цркве*); V глава (105–121; *Опозиција у римокатоличкој Цркви*).

⁵¹ Период историје Цркве од 1054. до 1517. године Јевсевије Поповић је поделио на две целине: IV период: *Од свршетка раскола између западне и источне цркве (1054) до пада Цариграда и до њојшинуј пада предела старе источне цркве под мухамедански јарам (1453)*; V период: *Од пада Цариграда у турске руке и шиме од њојшинуј пада предела старе источне цркве под мухамедански јарам (1453) до данас (1912)*, узимајући у обзир да су из V периода за анализу релевантни само Увод и I глава I одсека овог периода. IV период: Увод; I глава: *Ширење Цркве*; II глава: *Устројство Цркве*; III глава: *Црквено учење у накаженом облику или јереси и расколи*; IV глава: *Црквено учење у фиксираном облику или дојма*; V глава: *Црквено учење у научној и литерарној обради или црквена наука и књижевност*; VI глава: *Култи, црквена дисциплина и религиозно-морални животи*. V период: Увод; I одсек: *Западна Црква од њојшинуј V њериода (1453) до њрве француске револуције (1789)*; I глава: *Западна Црква њрве 64 њојшинуј њериода (1453–1517)* Јевсевије Поповић, *Опћа црквена историја са црквеностјашинистичким догајком, књија II (од 1054. до 1912)*, превод др Мојсије Стојков (Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1912).

ла II главе Поповићеве историје, која се односи на папство. Друга глава компатибилна је са VI главом и последњим потпоглављем II главе, која обрађује монаштво и монашке редове на Западу. Епископ Јован у III глави, која обрађује црквену науку на Западу, следује V глави и последњем потпоглављу IV главе Поповићеве књиге. Четврта глава слична је по садржају II делу II главе, који обрађује уређење Римокатоличке Цркве. Последња глава овог уџбеника прати потпоглавље III главе, које говори о јересима на Западу, док се Јероним Саванарола, о коме постоји посебно потпоглавље, узгред помиње у I глави I периода.

Целина посвећена историји Цркве на Истоку почиње поглављем које обрађује страдање Цркве у време крсташких ратова од стране крсташа и Селџука, те покушаје склапања уније између Константинопоља и Рима са унионистичким саборима у Лиону и Фиренци. Аутор анализира крсташке ратове и долази до закључка да је римокатоличка пропаганда идеју о ослобођењу Светих места искористила против православних, с намером потчињавања источних патријаршија власти Римске Цркве. Како професор Велимировић закључује, покушаји склапања уније између Рима и Константинопоља нису били вођени с намером да се постигне јединство и превазиђе раскол, него је свака страна следила своје интересе. Рим је намеравао да потчини Исток под своју власт, док је Константинопољ намеравао да искористи унију да би издејствовао помоћ западних држава у борби против Турака Селџука.⁵²

Друго поглавље описује црквену управу константинопољског патријархата и његов однос с државном влашћу, те и источне патријаршије. Аутор описује централизацију црквене управе у рукама патријарха, с акцентом на константинопољског патријарха, где је сваки отпор од стране јерархије био угушен, тако да је митрополитански систем био укинут у корист патријаршијског, а двор патријарха је био уређен по угледу на двор императора. С друге стране, у односима с државом, Црква је била у подређеном положају, а патријарси су били смењивани од стране императора ако не би одобравали државну или верску политику владара. У наставку се објашњавају особености двеју црквених странака – акривиста (зилота) и икономиста – као и њихов утицај на Цркву и државу.⁵³

Треће и четврто поглавље нису велики по обиму, а описују црквену просвету, богослужење и хришћански живот. Црквена просвета у Константинопољу била је на високом нивоу, док је у патријархатима који су пали под турску власт наука стагнирала. Богословље је напредова-

⁵² Велимировић, *Историја хришћанске Цркве, III период*, 2–13.

⁵³ *Исто*, 13–23.

ло. Највећи процват је доживела полемичка књижевност мотивисана сукобима Грка и Латина, али она није била објективна и непристрасна. У то време формирало се учење о седам светих тајни и јавили су се мањи богословски спорови на Истоку.⁵⁴ Анализирајући религиозно-морални живот народа, јерархије и елите у империји, аутор је критички и објективно изнео добре и лоше стране друштва, не устручавајући се да каже да црквена јерархија није увек била на висини свог задатка. Историја Православне Цркве завршила се историјским приказом развоја монаштва на Истоку, који се одвијао упркос спољним и унутрашњим тешкоћама са којима се суочавао у овом периоду.⁵⁵

Прво поглавље целине која обухвата историју Римокатоличке Цркве од 1054. до 1517. године, обрађује историју папства од Великог раскола до реформских сабора у XV веку. Аутор показује да је у црквеним редовима постојала опозиција папама, која је покушала да папску власт врати у границу црквеног поретка, а да је световна власт покушавала да са себе збаци јарам папске власти. У историји папства аутор разликује две фазе: прву – од половине XI до краја XIII века, када папство достиже свој зенит, а другу фазу – од краја XIII века до појаве Реформације, када креће борба против папске световне и духовне власти.⁵⁶ Аутор приказује тројицу папа који су омогућили уздизање папске моћи у средњем веку: папу Гргура VII Хилдебранда, папу Каликста II и папу Инокентија III. Папа Гргур је, дошавши на папски престо, разрадио концепцију теократске владавине папа, коју до краја понтификата није успео да спроведе у дело по свим тачкама, а што ће учинити његови наследници. Они су наставили борбу за световну инвеституру са европским монархијама. Папа Каликст II склопио је 1122. године у Вормсу конкордат са Немцима, познат као Вормски конкордат или Каликстинска трансакција. Он је постао узор свим осталим конкордатима које је Римокатоличка Црква склапала с државама. Сходно тексту конкордата, инвеститура жезлом и прстеном припала је Цркви, док је владару полагања ленска заклетва.⁵⁷

Врхунац моћи папство је доживело за време понтификата папе Инокентија III (1198–1216), када су европске државе признале папу као свог диктатора; с друге стране, међутим, како професор Велимировић закључује, ту се крила велика слабост папског система: неко време после смрти папе Инокентија III папство ће бити унижено и изгубиће моћ коју је до тада имало. Покушај папе да се меша у

⁵⁴ *Истио*, 25–31.

⁵⁵ *Истио*, 32–37.

⁵⁶ *Истио*, 39–40.

⁵⁷ *Истио*, 40–49.

унутрашње послове Француске довео је до сукоба папе и француског краља и, како нам аутор показује, понижење које ће папе доживети од Француске: авињонско ропство и папски раскол увериће их да је срећа што су после ових догађаја успеле да очувају старешинство у Римокатоличкој Цркви. Папе ће у Авињону резидирати 70 година, а у историји је тај период познат као Папско вавилонско ропство или Папско авињонско ропство. Већину у оквиру кардиналског колегија имали су Французи, док је некадашња већина припадала Италијанима. Авињонски период представља декаденцију у историји папства, али и поред тога папе су и даље веровале да су апсолутни монарси. Папство, како нам показује аутор, није хтело да се реформише, што ће изазвати папски раскол, реформске саборе, а на крају и Реформацију. Папа Григорије IX успео је да напусти Авињон и премести своје седиште у Рим, 1377. године. После његове смрти, Италијани су за папу изабрали архиепископа Барија, а он је ступио на трон под именом Урбан VI. Француски кардинали су били незадовољни и изабрали су новог папу, под именом Климент VII. Тако је нестао папски раскол, а европске државе су се поделиле у два тора, признајући за законитог папу онога који је резидирао у Риму или Авињону.⁵⁸

После приказа папског раскола, аутор описује реформске саборе у Пизи, Констанци и Базелу, који су покушали да залече папски раскол и успоставе нормално стање у Римокатоличкој Цркви. На сабору у Пизи 1409. године папски раскол је залечен, римски и авињонски папа су збачени, а изабран је нови, у лицу Александра V. У време тих сабора, папа је са сваком државом склопио конкордат и учинио одређене уступке. Одлуке реформских сабора папе нису хтеле да прихвате, јер су оне у великој мери ограничавале њихова права, али, како нам аутор показује, били су приморани да их сазову, због политичке ситуације која није била повољна по Рим и папство. Сумирајући реформске саборе, аутор закључује да ниједан од три није успео да реформише Цркву у „глави и удовима”. Једини успех тих сабора била је реформација Цркве „у глави”, док реформа Цркве у „удовима” није успела – поготово на пољу црквеног учења, богослужења и црквене управе.⁵⁹

Друго поглавље описује богослужење, црквени живот, монашке и витешке редове. У делу посвећеном богослужењу аутор описује градњу цркава и нове црквене стилове у градитељству, као и имплементацију нових учења у Римокатоличкој Цркви. Црквена дисциплина је у овом периоду попустила, те професор Велимировић примећује да је

⁵⁸ Исто, 49–61.

⁵⁹ Исто, 62–69.

до тога дошло онда када су папе присвојиле себи право да ослобађају вернике од грехова. Тада се развија схоластичко учење о сувишку Христових и светитељских заслуга, што је довело до установе индулгенција. То је уједно отворило пут трговини индулгенцијама, што ће рећи опраштању грехова у замену за новац. Папа Сикст IV је то уздигао на степен догмата вере, уз могућност опраштања грехова онима који се налазе у чистицишту.⁶⁰

Други део поменутог поглавља посвећен је историјату монашких и витешких редова. Клима за развој монаштва на Западу била је повољнија у том периоду, него на Истоку, а највећу подршку монаштву дало је папство које је, захваљујући управо монаштву, добило одану војску, на коју је могло да се ослони у испуњењу својих циљева. Најзначајнији монашки редови у том периоду били су фрањевачки и доминикански. Оба реда су била директно потчињена папи, а њихов рад донео им је велики углед и преузимање духовне делатности у своје руке.⁶¹ Треће поглавље описује развој црквене науке на Западу, историјат развоја схоластике и мистике. Појава хуманистичког богословља довела је у питање многе утврђене истине вере и припремила терен за реформацију, коју ће извести Лутер, Калвин и Цвингли.⁶² После Великог раскола, Римокатоличка Црква је увела многа учења, а аутор нам даје приказ само три: учење о конкомитанци или о праћењу Тела и Крви Христове – оправдање учења о причешћивању под једним видом, то јест под видом Тела Христовог; потом учење о ризници сувишних заслуга светих – а које је, булом папе Климента V 1345. године, било уздигнуто на степен догмата вере, омогућивши и индулгенције, односно продају опроштајница грехова за новац; и као треће, учење о пургаторијуму или чистицишту.⁶³

У четвртном поглављу аутор објашњава устројство Римокатоличке Цркве и борбу папе за власт у Цркви. Он је митрополитима додељивао палијум, а касније је од свих епископа тражио да му поднесу заклетву верности. У црквеној управи формирана је папска курија, с којом је папа одржавао седнице према потреби, док је папа Инокентије III формирао конзисторију, с којом је одржавао седнице свакодневно и решавао најважније ствари. Папе су присвојиле и владарске функције, а то је било уведено у праксу за време понтификата папе Николе I (850–867), када је, паралелно са посвећењем, вршено и његово крунисање.⁶⁴

⁶⁰ *Истио*, 69–76.

⁶¹ *Истио*, 77–86.

⁶² *Истио*, 87–94.

⁶³ *Истио*, 94–98.

⁶⁴ *Истио*, 98–103.

Последње поглавље обухвата секте које су узроковале Реформа-цију – катаре и валдежане – као и најзначајније реформаторе: Џона Виклифа, Јана Хуса и Јеронима Саванаролу. У борби против јерети-ка папе су основале инквизицију, као ефикасно средство борбе с лажним учењима. Инквизиција се раширила по Француској током XIII века, а одатле је прешла у Шпанију. Упоредо с тим развијала се и полемичка литература, у којој су критикована јеретичка учења.⁶⁵ Непосредно пре приказа најзначајнијих реформатора у овом периоду, аутор анализира узроке који су довели до Реформације. Наиме, реформу Цркве су захтевали сви народи на Западу, и то у „глави и удовима”. Свештенство је тражило враћање епископализма, мирјани су желели морални препород свештенства, а учени људи су хтели да одбаце схоластику, јер је њихов идеал било хуманистичко богословље. Тачка у вези са којом су се сви слагали, подразумевала је да је Свето Писмо требало да буде основа на којој ће бити извршена реформа.⁶⁶ Аутор на крају поглавља даје основне црте и особености Виклифовог, Хусовог и Саванаролиног учења. Виклиф се у својим реформаторским настојањима водио незадовољством због разних злоупотреба у Цркви, Хусов покрет прелази у фанатизам и распада се, а Саванаролин није успео због његовог мешања у политику. Иако ти покрети нису успели, представљали су велики корак ка Реформацији.⁶⁷

Епископ Јован је предочио занимљива запажања и закључке приликом писања уџбеника из Историје хришћанске Цркве. Писац уџбеника је био под преовлађујућим утицајем Јевсевија Поповића, док се и у првом уџбенику види утицај уџбеника професора Доброклонског, који је био професор Историје хришћанске Цркве на Православном богословском факултету у Београду, а и професор епископу Јовану. Заслуга епископа Јована је у томе што је написао два уџбеника из Историје хришћанске Цркве за ученике богословија Српске Православне Цркве и тиме обрадио период историје Цркве од Миланског едикта до настанка Реформације у Цркви на Западу. Захваљујући тим уџбеницима, попуњена је празнина у погледу недостатка уџбеника за предмет Историја хришћанске Цркве. Ти уџбеници су се потом више од пола века користили у настави у богословијама Српске Православне Цркве.

Надаље, треба истаћи да је Епископ Јован као професор у Би-тољској богословији одржао говор на празник Светог Саве 1941.

⁶⁵ *Истио*, 104–110.

⁶⁶ *Истио*, 110–111.

⁶⁷ *Истио*, 120–121.

године. Говор носи наслов „Отац и Син”⁶⁸ и опремљен је фусно-тама, тако да се може сматрати научним чланком. Друга половина XII и прва половина XIII века, било је време солидно стабилне српске државе и период када је Српска Црква постала самостална. То је било време Оца и Сина, сродника по телу и двају светитеља, Стевана Немање и Светог Саве. Држава није била главни циљ, него средство за изграђивање њених синова. Народ је потребовао личности које ће моћи да каналишу колективни потенцијал, а то су били Стеван Немања и Свети Сава.⁶⁹ Стеван Немања је био човек великих државничких способности и омогућио је Србији политичку самосталност, али главна сила у преломним дешавањима био је народ. Аутор долази до закључка да је Стеван Немања био свестан да је држави био потребан фундамент који је основа постојања државе – а то је религија. Дело народног ослобађања било је завршено добијањем црквене самосталности и формирањем архиепископије у Жичи. Поред тога, професор Јован Велимировић износи и компликовану политичку ситуацију у Србији, у којој је буктао грађански рат, уз борбу браће Стефана и Вукана око престола. Свети Сава је био упознат са стањем у Србији и у њој је провео осам година смирујући ситуацију.⁷⁰ Аутор нам показује да је Свети Сава затражио да епископија у Расу постане архиепископија, а да су цар и патријарх тражили да он постане архиепископ. Свети Сава је био свестан да тиме није испунио своју мисију, него је тражио од цара да архиепископија постане самостална, што је, тешком муком, и успео да оствари. Вративши се у Србију, извршио је реорганизацију Српске Цркве и на рубним деловима српске државе основао је епархије, као брану од страних утицаја. Српска Црква је названа Светосавска из разлога што је Свети Сава апсолутно реализовао Христову науку у српском народу.⁷¹ Аутор у закључку показује да је Свети Сава успоставио хармоничан однос између Цркве и државе, каквог нема у хришћанском свету. Њему су били познати папска теократија према државама на Западу, и апсолутизам државе према Цркви на Истоку. Свети Сава је створио, како аутор наглашава, сроднички однос између Цркве и државе. Плодови тих односа виде се на свакој страници српске историје. У време турског ропства Црква је водила народ политичком ослобођењу, а у време слободе, држава је осигуравала мир у

⁶⁸ Јован Д. Велимировић, „Отац и Син”, *Жички благовесник* XXIII, 2 (1941): 6–15.

⁶⁹ Велимировић, „Отац и Син”, 6–7.

⁷⁰ *Исшо*, 8–12.

⁷¹ *Исшо*, 13–14.

држави и на њеним границама, док је Црква вршила своју верску и културно-просветну улогу.⁷²

Једанаест година доцније – Јован, тада јеромонах, професор и ректор Богословије Светог Саве у Београду, одржао је говор приликом славе Богословије – Спаљивања моштију Светог Саве, 10. маја 1952. године. Говор се може поделити у две целине: у првом делу говори се о значају Светог Саве за српски народ, а у другом се износи историја богословије Светог Саве за време и после Другог светског рата.

У првом делу, јеромонах Јован својим слушаоцима говори да се на тај дан обележава 358 година од спаљивања моштију Светог Саве на Врачару. Наглашава да је тек од момента спаљивања моштију култ Светог Саве почео да се претвара у велику идеју, која нема свог пандана у читавој нашој историји. Синан-паша је мислио да ће спаљивањем тела Светог Саве уништити ослободилачку идеју код Срба, а постигао је супротно.⁷³ Јеромонах Јован истиче да је култ Светог Саве био главна снага отпора која је Србима помогла да опстану у борби против верског и националног одрођавања. Култ Светог Саве посебно је био снажан у Аустроугарској – јер је најпре тамо празник Светог Саве постао школска слава, да би се потом проширио и на остале крајеве где живе православни Срби.

Слава Богословије у Београду, са зимског празника Светог Саве, благословом патријарха Викентија, пребачена је на празник Спаљивања моштију Светог Саве, јер су ђаци 27. јануара били на зимском распусту.⁷⁴ Прослава Светог Саве била је прва прослава после 11 година прекида, па је на тај начин означила крај тешког периода у историји Богословије и почетак њеног нормалног рада. После ове дигресије јеромонах Јован ће гостима изнети кратак историјат Богословије, да би им показао напоре који су уложени како би се нормализовало стање и Богословија почела с редовним радом.⁷⁵ У току Априлског рата, када је Југославија била окупирана, Богословија Светог Саве – која се налазила у Сремским Карловцима – успела је да пребаци ђачке уписнице и део архиве у Патријаршију. Црква је успела да збрине наставнике богословија упућивањем у парохије, на административне дужности или положаје вероучитеља у гимназија-

⁷² *Исто*, 14–15.

⁷³ Јован Велимировић, „Говор старешине богословије Св. Саве јеромонаха Јована Велимировића приликом прославе Св. Саве у манастиру Раковици 10. маја (27. априла) 1952. године”, *Гласник: службени лист Српске православне Цркве* 33 (1952): 120.

⁷⁴ Велимировић, „Говор старешине богословије Св. Саве”, 120–121.

⁷⁵ *Исто*, 121.

ма. Свети Синод је намеравао да отвори Богословију Светог Саве у Београду, у згради званој Пионир, коју је напустила немачка војска. Због додељивања дела зграде избегличкој деци и великог броја пријављених ђака од тог плана је морало да се одустане. Синод је планирао да отвори курс за ученике завршног VI разреда у манастиру Благовештење, у Овчарско-кабларској клисури, али су немачке власти забраниле деловање тог курса. Године 1943. отворена је Богословија у Нишу која је радила, према речима јеромонаха Јована, у немогућим условима, а ђаци су били позивани на присилни рад, иако је обећано да их неће звати. Школа је после три месеца затворена, јер су зграду реквирирале бугарске власти, а управа школе је успела да организује испит зрелости.⁷⁶

После отварања Богословије у Призрену 1947. године, покушаји да се отвори Богословија у Београду или Сремским Карловцима нису успели, првенствено услед недостатка адекватне зграде. Синод је наредио да се Богословија пресели из Патријаршије у манастир Раковицу и почне са радом 1. септембра 1949. године. Ректор истиче да су бивши професори Богословије предавали у Богословији две године без плате, те да им се он захваљује на жртви коју су поднели за ту школу.⁷⁷ За старешину школе био је постављен протосинђел Симеон Злоковић, који је у време прославе празника Светог Саве био епископ горњокарловачки. Ректор је изнео захвалност патријарху Викентију за бригу за школу, као и Светом Архијерејском Синоду

⁷⁶ Велимировић, „Говор старешине богословије Св. Саве”, 121–122. Свети Архијерејски Синод покушао је да крајем септембра 1941. године добије зграду Друштва сиротне деце на западном Врачару или зграду Општинског дома за старце и старице, али без успеха. Богословија Светог Саве радила је у Нишу од 1. јула 1943. године до 21. октобра 1943. године, а рад је био прекинут јер је зграда реквирирана за потребе окупационе бугарске војске. За време рата, ученици су испите припремали код куће и по утврђеном распореду долазили на полагање испита у Београд. Радом те Богословије руководили су ректор Живан Маринковић, професор Богољуб Ђирковић и, на крају, професор Јован Велимировић. Свети Архијерејски Синод покушао је да почетком 1945. отвори Богословију у манастиру Боговађи или у Епископском двору у Вршцу, али њихови напори нису уродили плодом (Марковић, *Сво седамдесет и пет година Богословије Светог Саве у Београду*, 167).

⁷⁷ Велимировић, „Говор старешине богословије Св. Саве”, 122. За старешину Богословије био је постављен протосинђел Симеон Злоковић, а за главног васпитача протосинђел Андреј Фрушић. Професор Јован Велимировић био је разрешен дужности заменика ректора. Разрешен је дужности у Патријаршијској библиотеци и упућен на рад у Богословију Светог Саве. Професори који су предавали без плате у Богословији били су: протојереј Виктор Царевски, протојереј Арсеније Бркић, јеромонах Прохор Јакшић, Богољуб Ђирковић, Јован Дајковић, Светозар Душанић, јереј Светомир Спасић и протођакон Живан Стефановић (Марковић, *Сво седамдесет и пет година Богословије Светог Саве у Београду*, 155–157).

који је, на иницијативу патријарха, одобрио кредите за побољшавање услова живота у интернату. Коначно, ректор је истакао податак да је у плану била градња нове школе, која би у новој школској години примила 200 редовних ученика и тиме поново постала расадник богословске науке.⁷⁸

Закључак

Епископ Јован је оставио иза себе значајна дела за српску црквеноисторијску науку, закључно са 1960. годином. Написао је два уџбеника из Историје хришћанске Цркве, који су више од пола века били наставна литература у богословијама Српске Православне Цркве, чиме је обогатио српску црквеноисторијску науку. Приликом писања уџбеника, преовлађујући утицај на епископа Јована имао је Јевсевије Поповић са својом двотомном Историјом Цркве, док је у првом уџбенику приметан и утицај његовог професора Историје хришћанске Цркве са Православног богословског факултета у Београду, Александра Павловича Доброклонског.

Сплет историјских околности, према нашем мишљењу, спречио је епископа Јована да се активније посвети научном раду. Међутим, дела која је написао у овом периоду сведоче о томе да је, осим прилога српској црквеноисторијској науци, учествовао и у опоравку и „постављању на ноге” једне просветне институције Српске Православне Цркве, односно Богословије Светог Саве у Београду у послератном периоду, доприневши тиме и развоју Српске Православне Цркве и њене просвете.

* * *

⁷⁸ Ј. Велимировић, „Говор старешине богословије Св. Саве”, 122–123. План градње нове зграде школе није био спроведен у живот, а Богословија Светог Саве била је пресељена у зграду интерната студената Православног богословског факултета, у току зимског распуста 1957/1958. године; пресељење је извршио суплент Николај Мрђа, уз помоћ неколико ученика. Марковић, *Што седамдесет пети година Богословије Светог Саве у Београду*, 167.

Прилози

Прилог 1. Сведочанство о стручном богословском испитиу свршеној богослова Јована Велимировића⁷⁹

Редни број	Назив предмета	Оцена
1.	Свето Писмо	Одличан (5)
2.	Догматичко Богословље са Полемичким ⁸⁰	Одличан (5)
3.	Морално Богословље (Православна Етика)	Одличан (5)
4.	Историја Хришћанске и Српске Цркве	Врлодобар (4)
5.	Канонско Право с познавањем црквених и основних државних закона који се тичу цркве	Одличан (5)
6.	Омилитика	Врлодобар (4)
7.	Литургика са Црквеном Археологијом	Одличан (5)
8.	Патрологија	Врлодобар (4)
9.	Пастирско Богословље	Одличан (5)
10.	Српски језик са Историјом Српске Књижевности	Врлодобар (4)
11.	Црквенословенски језик	Врлодобар (4)
12.	Грчки језик	Врлодобар (4)
13.	Латински језик	Врлодобар (4)
14.	Руски језик	Врлодобар (4)
15.	Француски језик	Врлодобар (4)
16.	Апологетика	Врлодобар (4)
17.	Катехетика	Врлодобар (4)
18.	Историја Философије	Одличан (5)
19.	Логика и Психологија	Врлодобар (4)
20.	Општа историја	Одличан (5)
21.	Педагогија и методика	Врлодобар (4)
22.	Црквено појање са правилом	Одличан (5)
23.	Владао се	Примерно

⁷⁹ Архив САС, ф. 325, Сведочанство о стручном богословском испитиу, диплома број 4 од 18. јуна 1932. године.

⁸⁰ Називи предмета уписани су према начину писања у оригиналним документима, према правописним правилима која су тада важила.

Испитна комисија	
Испитни одбор	Име и презиме
Председник	Еп. Николај
Потпредседник	Др Душан Лазичић, ректор богословије
Чланови	Велимир Т. Арсић, проф.
-II-	Архимандрит Кипријан
-II-	Јеромонах Јован Максимовић
-II-	Мирко Р. Павловић, наставник
-II-	Војислав Ст. Стаменковић, проф.
-II-	Алексије Моргул, суплент
-II-	Леонид Маслић, суплент

Прилог 2. Оцене Јована Велимировића, студената Православне богословске факултета Универзитета у Београду⁸¹

	Предмет	Професор испитивач	Семинар	Оцена	Датум полагања испита
1.	Историја религије	Веселин Чајкановић		Врлодобар (8)	23. јун 1933.
2.	Руски језик	Димитрије Буровић		Одличан (10)	26. јун 1933.
3.	Свето писмо Старог Завета	Душан Глумац		Врлодобар (9)	13. октобар 1933.
4.	Библијска историја са археологијом	Душан Глумац		Врлодобар (8)	14. октобар 1933.
5.	Црквено певање	Коста Манојловић		Одличан (10)	18. јун 1934.
6.	Свето писмо Новог Завета	Димитрије Стефановић		Врлодобар (8)	19. јун 1934.
7.	Апологетика	Радивој Јосић	Егзегетско-апологетско објашњење дара Св. Духа „говора страним језицима”	Врлодобар (8)	20. јун 1934.
8.	Црквенословенски језик	Петар Ђорђевић		Добар (6)	26. јун 1934.
9.	Историја философије	Борислав Лоренц		Врлодобар (9)	28. септембар 1934.
10.	Историја Хришћанске цркве	Стеван Димитријевић	„Иноћентије III”	Одличан (10)	14. фебруар 1935.
11.	Грчки језик	Драгутин Анастасијевић		Врлодобар (8)	1. март 1935.
12.	Литургика	Лазар Мирковић	„Псалми на богослужењу у вези са уставом за држање псалтира од Св. Саве”	Врлодобар (8)	24. јун 1935.

⁸¹ Архив Православног богословског факултета, *Студенски досије Јована (Душана) Велимировића*, сигнатура досијеа: В-7.

13.	Историја Српске цркве	Стеван Димитријевић	Прота Матија као црквена личност	Врлодобар (8)	24. јун 1935.
14.	Догматика	Теодор Иванович Титов	1) Догматска наука о постојању света и човека. 2) Догматска наука о посебном суду.	Врлодобар (9)	27. јун 1935.
15.	Патрологија	Филарет Гранић		Врлодобар (9)	14. октобар 1935.
16.	Византологија	Драгутин Анастасијевић		Врлодобар (8)	15. октобар 1935.
17.	Јеврејски језик	Душан Глумац		Врлодобар (9)	10. март 1936.
18.	Пастирско богословље	Димитрије Стефановић		Врлодобар (8)	17. јун 1936.
19.	Црквено право	Викентије Вујић		Врлодобар (8)	20. јун 1936.
20.	Упоредно богословље	Јустин Поповић		Врлодобар (8)	22. јун 1936.
21.	Морално богословље	Атанасије Поповић	„Религија и морал”	Врлодобар (9)	23. јун 1936.
22.	Педагогика	Јордан Илић	„Исповести” Блаженог Августина	Одличан (10)	23. јун 1936
23.	Методика религијске наставе	Јордан Илић		Одличан (10)	23. јун 1936.
24.	Историја уметности	Владимир Петковић		Добар (7)	27. јун 1936.
25.	Омилитика	Радивој Јосић	Беседе: „На Велики Четвртак” (Еп. Николај; „О поштовању Крста” (беседа на Крстопоклону недељу)	Одличан (10)	27. јун 1936.

Библиографија

Архивска грађа:

- Архив Богословије Светог Саве у Београду (Архив БСС) – фасцикла архимандрит Јован Велимировић.
- Архив Светог Архиепископског Синода Српске Православне Цркве (Архив САС) – фасцикла 325 – епископ Јован Велимировић.

Извори:

- Велимировић, Јован. *Историја хришћанске Цркве (313–1054)*. Београд: Свети Архиепископски Синод, 1949.
- Велимировић, Јован. *Историја хришћанске цркве, II период (313–1054)*. Београд: Свети Архиепископски Синод, б. г.).
- Велимировић, Јован. *Историја хришћанске Цркве, Други период (313–1054)*. Сремски Карловци: Богословија Светог Арсенија у Сремским Карловцима, 1988.
- Велимировић, Јован. *Историја хришћанске Цркве, III период*. Београд: Свети Архиепископски Синод, 1950.
- Велимировић, Јован. *Историја хришћанске цркве, III период*. Београд: Свети Архиепископски Синод, б. г.).
- Велимировић, Јован. *Историја хришћанске Цркве, III период*. Сремски Карловци: Богословија Светог Арсенија у Сремским Карловцима, 1977.
- Велимировић, Јован Д. „Отац и Син”, *Жички благовесник* XXIII, 2 (1941): 6–15.
- Велимировић, Јован. „Говор старешине богословије Св. Саве јеромонаха Јована Велимировића приликом прославе Св. Саве у манастиру Раковица 10. маја (27. априла) 1952. године”, *Гласник: службени листи Српске православне Цркве*, 33 (1952): 120-123.

Литература:

- Велимировић, Јован. „Сећања епископа Јована Велимировића на еп. Николаја” у *Николај – Био-библиографија 1880–1941. Сабрана дела, Књига I*. Шабац: Епархија шабачка, 2012.
- Доброклонски, Александар Павлович. *Општа историја хришћанске Цркве, први период (до 313. године)*. Београд: Удружење студената Православног богословског факултета, 1933.
- Доброклонски, Александар Павлович. *Општа историја хришћанске Цркве –*

- II период (313–1054), I део.* Београд: Удружење студената Православног богословског факултета, 1937.
- Марковић, Игнатије. *Сво седамдесет и пет година Божословије Светиој Саве у Београду (1836–2011)*. Београд: б. и, 2011.
- Поповић, Јевсевије. *Опћа црквена историја са црквеностатистичким годишником, књига I (до 1054)*. Превод др Мојсије Стојков. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1912.
- Поповић, Јевсевије. *Опћа црквена историја са црквеностатистичким годишником, књига II (од 1054. до 1912)*. Превод др Мојсије Стојков. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1912.
- Пузовић, Владислав. „Личност и дело проф. др Александра Павловича Доброклонског (II део)”. У *Српска теологија у XX веку – истраживачки проблеми и резултати*, књ. 11 (2012): 92–111.
- Ранковић, Љубомир. *Епископ Јован Велимировић*. Шабац: Глас Цркве, 2016.

Примљено: 12. 2. 2024.

Одобрено: 3. 4. 2024.

Miloš Mišković
University of Belgrade
Faculty of Orthodox Theology
milosmiskovic94@gmail.com

BISHOP JOVAN VELIMIROVIĆ AS A CHURCH HISTORIAN: LIFE AND WORK UNTIL 1960

Summary: The paper is dedicated to the person and work of the Bishop of Šabac-Valjevo, Jovan Velimirović, a professor of the Bitola's Theological Seminary, and after the Second World War, a professor and rector of the Belgrade's Theological Seminary, a famous Church Historian who contributed several important works from the History of the Christian Church and the History of the Serbian Church. Apart from the presentation of biographical information about Bishop Jovan, most of the paper is dedicated to his creative opus. His in detail analysed works, although not numerous in this period due to objec-

tive circumstances, are significant for Serbian ecclesiastical historical science.

In this paper, the presentation and analysis of the life and work of Bishop Jovan Velimirović refer to the period of his life until 1960, when he was elected Bishop of Šabac-Valjevo. His two-volume textbook on the History of the Christian Church and two smaller works on the History of the Serbian Church were analysed. The aim of the paper is to point out the importance of Bishop Jovan Velimirović for Serbian ecclesiastical historical science. By analyzing his works, the author comes to the conclusion that Bishop Jovan Velimirović made a great contribution to Serbian church history and the development of church education in the Serbian Orthodox Church.

Keywords: *Bishop Jovan Velimirović, Serbian ecclesiastical historical science, History of the Christian Church, Jevsevije Popović, Aleksandar Pavlović Dobroklonski, Theological Seminary of Saint Sava in Belgrade.*

Τρύφων Τσομπάνης, *Θέματα αισθητικής της Λατρείας*

Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Κυριακίδη, 2024.

256 стр.

Недавно објављена књига професора Богословског факултета Аристотеловог Универзитета у Солуну, Трифона Цомбаниса, представља плод не само његовог вишедеценијског проучавања хришћанског богослужења, већ и истрајног поучавања Речи Божијој многобројних генерација студената овог Факултета. Дело се састоји из девет поглавља, састављених од низа научних радова који представљају ауторово богословско вредновање естетске перспективе богослужбеног простора и времена. Иако дотични радови разматрају у први мах засебне теме, спроведена истраживања се међусобно прожимају и допуњују, дајући целовит увид у ауторов поглед на богослужбену естетику и црквену уметност. Књига је намењена студентима теологије и пастирима Православне Цркве, уметницима, али и свима онима који се

старају о лепоти Дома Господњег и онога што се у њему савршава.

Професор Цомбанис приступа естетици богослужења тако што препознаје и истиче средишњу улогу свештене уметности у Цркви, а која превасходно треба да буде искуство светотајинске пројаве и доживљаја Цркве. Штавише, она изражава духовни живот и учење Цркве, а уједно има како дидактички, тако и педагошки значај. Уметност која тежи истински Лепом, налази своје испуњење у Богочовеку Христу. Она, заправо, оваплоћује теолошко искуство Цркве, али је неразумљива изван контекста богослужења. Уметност је, дакле, плод искуства црквеног живота и (бого)познања истинске Лепоте.

Аутор подсећа да искуство обликовања и усавршавања по Богу доноси и искуство усавршавања по човеку. Богослужење Цркве је уједно и један вид свештене

наставе, где се хришћани вековима поучавају у песништву, језику, реторици, музици, архитектури и сликарству. Храм такође бива и школа у којој се освећују и изоштравају чула кроз уметност, а она на тај начин прислужује у свештеном богослужењу (стр. 11, 17). Наиме, професор Цомбанис у овој књизи говори о уметности која нема за циљ да само украшава одређени простор, већ која учествује у очишћењу чула и удостојава их доживљаја Бога, истовремено их чинећи сасуди-ма благодати. Дакле, уметност у оквиру богослужења делује мистагошки. Уколико би била одвојена од њене литургијске функције, уметност би изгубила суштину која је дословно трагање за истински Лепим.

Естетски критеријуми аутора су приликом његовог проучавања поткрепљени учењем Светих Отаца. Штавише, светоотачки текстови су коректив приликом оцењивања савремених кретања у изграђивању и украшавању литургијског простора. Истовремено, у књизи је приметна одговорност приликом говора о Предању. Упућивање на Предање није жеља за пуким понављањем одређених форми које су биле функционалне у ранијим периодима историје богослужења. Када говори о Предању, аутор се позива на његово разумевање и живљење, односно на прихватање онога што се *предаје* и актив-

но учествовање у даљем изграђивању Предања. Чињеница да се Предање и даље ствара је позив на одговорност, јер смо, како запажа професор Цомбанис, дужни да будемо настављачи Предања и управо из тог разлога се трудимо да га чувамо живим и функционалним у богослужењу (стр. 37–44). На тај начин православни хришћани остају верни наслеђу Отаца Седмог васељенског сабора који уче да *стварање икона није откриће живојисаца, него предање Каподоличанске Цркве и Светих Отаца*.

Аутор у својој књизи расветљава и богословске идеје које су утицале на осмишљавање литургијског простора током историјског хода Цркве. Структурални елементи храма временом задобијају симболички и догматски значај. Делови храма се стављају у одређени поредак, као икона свештеног поретка – Неба на земљи. По истом поретку, пратећи архитектуру, развија се иконографски програм храма. Сходно деловима храма, иконографски програм се такође састоји из неколико циклуса: догматски, литургијски, агиографски и христолошки. У складу с тим, аутор објашњава на одговарајући начин њихову улогу и смисао.

Изузев главних сцена помених циклуса, Христа Пантократора у куполи и Богородице Шире од Небеса у олтарској апсиди, које својим размерама

буде осећај узвишеног, остала изображења треба да буду у пропорцијама људског тела. На тај начин хришћанин се непосредно и природно уграђује у храмовни свештени простор, доживљавајући га као дом свога Оца. Но ипак, када су временом уследиле промене у литургијској свести и богослужбеној пракси на Истоку, у Цркви је постало отежано усвајање естетских критеријума по којима су се обликовали древни храмови и црквена уметност. Отуда долази до неразумевања литургијске функције храма, што се очитује на бројним примерима датим у књизи, попут савремене (не)употребе нартекса (припрате) или постављања крстионице унутар храма.

На примеру својих научних достигнућа, професор Цомбанис показује бригу о Предању које се обликује и предаје будућим генерацијама, те из тог разлога он даје практичне савете који се тичу естетике богослужења. Како би се постигли добри резултати, потребно је да градитељи храма имају богослужбено искуство и да њихова уметност буде, по узору на древне зографе, плод молитве и служења. Свест о литургијском простору може да подигне свештеник који треба да има знање о литургичким и обредословним питањима. Управо од њега се очекује да пружи богословски утемељена и релевантна сазнања, како би упутио

уметника у то какав је сасуд потребан Цркви. Такође, од особитог је значаја чињеница да у богослужењу Цркве нема и не сме да буде пројаве људске таштине и индивидуалних пројекција. С тим у вези, нарочито је значајно ауторово мишљење да приликом градње и уређивања иконографског програма храма, звезда водиља треба да буде његова литургијска употреба (стр. 54–68, 175).

Професор на неколико места наводи још једну изузетно битну улогу живописа као својеобразног *шииикара*. На изображењима богословствујућих зографа забележен је њихов богослужбени опит и владајући типик тадашњег времена, који и данас може да нас поучава неопходној литургијској пракси. Осим тога, у књизи су наведени бројни примери из литургијског циклуса олтарске апсиде, а који нуде драгоцене информације о начину савршавања божанствене Евхаристије и *ошварају очи* за потпуније разумевање смисла свештеног богослужења (стр. 8, 29, 92–119, 168).

Критеријуми црквене уметности нису само естетски, него преваходно духовни. Све што се збива и постоји у православном храму оправдано је само ако узводи спасењу. Аутор с правом истиче да храм може бити и право архитектонско чудо, али ако нема стварни симболички и богословски језик, који

има могућност да свет преобрази и учини Црквом, исти остаје искључиво у оквирима обичне грађевине (стр. 20–23). У складу с тим, одлике које треба да краше један храм, према мишљењу професора Цомбаниса, јесу класична једноставност и скромност (ή δωρική λιτότητα), практичност, функционалност, али и величанственост и отменост (ή άρχοντία), при чему наведене одлике могу бити постигнуте правом мером, односно умереношћу (стр. 37, 101).

Поље интересовања у овој књизи се не ограничава искључиво на визуелни приступ. Аутор у том погледу позива православног хришћанина на целовитије и што непосредније учешће у свештеном богослужењу, у којем он бивствује свим својим силама и осећањима. Штавише, овакав приступ је не само неопходан, већ и веома користан када се разматра естетика богослужења. Отуда се икона описује као визуелни *погодан* химнографије, а историјско-празнични циклус живописа као визуелна проповед Христовог Јеванђеља. На конкретним примерима, које наводи професор Цомбанис, очигледна је испреплетеност химнографије и иконографије, где је често црквено песништво претходница и инспирација за обогаћивање иконографског израза (стр. 69–90).

Исто тако, треба истаћи да се аутор у књизи суочава и са изазовима модерних технологија које се појављују и заузимају своје место и улогу у богослужењу. Ту, првенствено, имамо у виду смернице о решењима акустике и осветљења храма, где се улога модерних технологија не доводи у питање све док исте не нарушавају богослужбени поредак (стр. 120–129).

Узимајући у обзир претходно речено, неоспорна је чињеница да је проблематика естетике богослужења увек актуелна тема, о којој се исувише мало говори на систематичан и свеобухватан начин. Ишчитавајући и сагледавајући резултате научно-истраживачког рада професора Трифона Цомбаниса, садржане у његовој приказаној књизи, уверили смо се у његов грандиозан допринос литургици, као и на пољу очувања предањског и аутентичног богослужбеног таксиса Православне Цркве.

Војислав Башица
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
vbasica@bfspc.bg.ac.rs

□

David A. de Silva, *Fourth Maccabees and the Promotion of Jewish Philosophy: Rhetoric, Intertexture and Reception*

Eugene, Oregon: Cascade Books, 2020.

E-book

ISBN: 978–1-7252–7070–1

Дејвид Артур де Силва, уважени професор Новог Завета и грчког језика на Теолошком факултету Универзитета у Ешленду (Охајо, САД), приредио је зборник сопствених чланака под насловом *Fourth Maccabees and the Promotion of Jewish Philosophy*. Овај зборник, који обухвата веома значајне резултате његовог двадесетогодишњег истраживања, представља кулминацију изузетно плодног научног рада на *Четвртој књизи Макавејској*, једног од водећих стручњака у области јелинистичког јудаизма.

Поред бројних утицајних студија, Де Силва је у научним круговима најпознатији по свом коментару на 4. Мак, који се

сматра неопходним штивом за свакога ко изучава овај текст.¹ У новом зборнику, он доноси темељну анализу кључних, претходно недовољно осветљених, аспеката овог теолошко-философског трактата који има за циљ да докаже способност побожног разума да влада над страстима (4. Мак. 1, 1).

Четврта књига Макавејска, смештена на културној раскрсници грчко-римских и јеврејских традиција, представља извор од непроцењиве вредности за разумевање интеракције теологије јудаизма другог Храма и јелинистичке философије, а нарочито средњег стоицизма. У својим радовима обједињеним у овом зборнику, Де Силва пружа

¹ David A. DeSilva, *4 Maccabees: Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus* (Leiden: Brill, 2006).

дубоке увиде у начине на које ово често занемарено дело интегрише јеврејски религијски идентитет, утемељен у Мојсијевом Закону, с јелинистичким идеалима у контексту свакодневног живота у јелинистичком полису.

Зборник садржи десет чланака, који су тематски подељени у три дела. Први део насловљен *Rhetorical Situation and Strategic Response* посвећује посебну пажњу природи и квалитету односа између јудаизма и јелинистичке философије у првом веку након Христа. Нарочито се истиче први чланак под насловом *The Author of 4 Maccabees and Greek Paideia: Facets of the Formation of a Hellenistic Jewish Rhetor*, у којем Де Силва успешно реконструира образовни профил писца 4. Мак. Он закључује да је аутор несумњиво поседовао јелинистичко образовање средњег нивоа, што се јасно огледа у његовом вештом коришћењу разноврсних реторичких техника и у његовој културној писмености. Постоје индикације да је делимично стекао и више образовање, нарочито у области реторике и философије. Ипак, аутор остаје неодлучан око тога да ли је то знање стечено формалним образовањем или је резултат самосталног изучавања.

У чланку под насловом *Honor and Shame as Argumentative Topoi in 4 Maccabees*, аутор се ба-

ви анализом концепата части и срама као реторичких топоса у епидеиктичким говорима. Посебна пажња посвећена је упоредној анализи аргумената које износе мученици у 4. Мак. и оних које заступају Аристотел и Квинтилијан у својим теоријским делима.

Трећи чланак, под насловом *Fourth Maccabees as Acculturated Resistance Literature*, интерпретира 4. Мак. као врсту књижевности отпора, усмерену на оснаживање маргинализованих група унутар оквира великих империја. Особито је значајан Де Силвин аргумент да писац 4. Мак. „користи алатке господара да би срушио његову кућу“, односно критикује друштво које маргинализује Јевреје користећи реторичке и мисаоне категорије тог истог друштва. Ова студија је нарочито релевантна због примене постколонијалне ерминевтике, у оквиру које се постављају следећа питања: 1) Како писац 4. Мак. перципира империју? 2) Како представља свој народ? 3) Да ли пише из позиције моћи или са њене периферије? 4) Да ли се аутор ставља у службу легитимизације империје или пружа отпор њеној доминацији?

Други део зборника, под насловом *The Rhetorical Contributions of Intertexture*, такође обухвата три чланка и фокусира се на разумевање Мојсијевог

Закона међу Јеврејима у првом веку после Христа. Чланак *The Strategic Retelling of Scripture in 4 Maccabees: David's Thirst* (4 Масс 3:6–18) анализира рецепцију и адаптацију приче о жеђи цара Давида (2. Сам. 23, 13–17; 1. Дн. 11, 15–19) у 4. Мак. и код Јосифа Флавија.

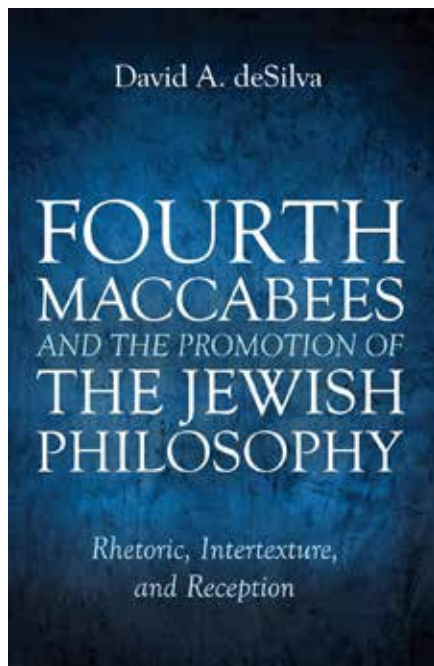
Особито значајан је чланак *Engagement with Greco-Roman Intertexture: Conversations about Maternal Affections*, који истражује тачке додира између разматрања мајчинске љубави у 4. Мак. 14, 13–19 и 15, 4–10 и компаративног материјала код Плутарха и Аристотела. У овом раду, Де Силва пружа компаративну анализу хипотетичке елегije коју би мајка седморице мученика могла изговорити у случају малодушности и слабости, али није (4. Мак. 16, 5–11). Ова анализа је заснована на вокабулару и темама које су познате из Еурипидових *Тројанки* и *Хекубе*. Аутор се даље бави истраживањем разлога због којих, према писцу 4. Мак, мајка седморице браће одбија да из-

говори такву елегiju каква би се у јелинистичком свету природно очекивала од мајке која је изгубила децу. Он закључује да, за писца 4. Мак, родитељска љубав достиже своје највише испуњење кроз педагогију која подстиче децу на бескомпромисну верност Мојсијевом Закону, чак и када то подразумева прихватање мученичке смрти.

У шестом по реду, чланку *“Father Knew Best”*:

Intertextuality and Argumentation in 4 Macc 18:6–19 аутор се фокусира на мајсторску употребу реторичке фигуре η проσωποлоια писца 4. Мак. приликом састављања другог говора мајке седморице браће (4. Мак. 18, 6–19). Овај говор обилује бројним цитатима из Светога Писма и из њега се сасвим јасно може закључити да се писац 4. Мак. служи Септуагинтом.

Трећи део зборника под насловом *The Legacy of 4 Maccabees*, отвара чланак *The Human Ideal, the Problem of Evil, and Moral Re-*



sponsibility in 4 Maccabees, који истражује како писац 4. Мак. приступа увек актуелном питању личног односа појединца с Богом кроз перспективу страдања и како унутрашње, тако и спољашње борбе. У том контексту, Де Силва поставља следећа тематска питања: 1) Шта значи бити човек? 2) Одакле зло долази у свет и ко је за њега одговоран? 3) Какав је однос Бога према злу? 4) Како добро може надвладати зло? 5) Који је смисао смрти и који је њен значај? 6) Какву улогу вера у вечни живот игра у људском суочавању са злом?

Два наредна чланка, *Fourth Maccabees and Early Christian Martyrdom: The Influence of 4 Maccabees on Origen's Exhortatio ad Martyrium* и *Ambrose's Use of 4 Maccabees in De Jacob et Vita Beata*, посвећена су рецепцији 4. Мак. у раном патристичком периоду, коју аутор оцењује као недовољно истражену и савременим читаоцима углавном непознату. Аутор на више места наглашава да је овај утицај остао непримећен чак и од стране неких водећих научника у овој области. Десети и последњи чланак, *Beyond the Eclectic Text of 4 Maccabees: Reading 4 Maccabe-*

es in Codex Sinaiticus, анализира текстуалне разлике између верзије 4. Мак. у Синајском кодексу и у савременим еклектичким издањима и преводима.

На основу свега наведеног могуће је закључити да је Дејвид Артур де Силва зборником *Fourth Maccabees and the Promotion of Jewish Philosophy* обогатио област истраживања јелинистичког јудаизма једним делом, које расветљава историјски и философски контекст 4. Мак, сходно чему овај теолошко-философски трактат представља својеврстан мост између јелинизма и јудаизма и доказ да је акултурација могућа без асимилације.

Ненад Филиповић
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
nfilipovic.233007@bfspc.bg.ac.rs

□

**Paula Fredriksen, *Ancient Christianities:
The First Five Hundred Years***

Princeton University Press, 2024.

263 стр.

ISBN: 978–0691157696

Паула Фредриксен, водећи стручњак у проучавању раног хришћанства и почасни професор на Катедри за компаративну религију на Јеврејском универзитету у Јерусалиму, недавно је објавила своју нову студију *Древна хришћанства: првих пет стотина година*. У питању је студија која анализира развој хришћанства у првим вековима после Христовог Оваплоћења. Ауторка у седам поглавља сумира пола миленијума теолошких збивања. Нуди нам свеобухватни хронолошки и историјски преглед првих векова током којих се хришћанско учење конституисало, притом, у духу актуелних академских кретања, постављајући их у контекст сапостојања бројних мањинских верских заједница које су постојале на простору Леванта. Ауторка настоји

да у контексту историјских процеса у поменутиим хронолошким оквирима читаоцима представи сложени пејзаж културолошких међуусловљености између различитих етничких, верских и мањинских група, али и друштвених класа. Управо су те заједнице, према мишљењу наведене ауторке, биле присутне и активно учествовале у дефинисању хришћанског учења.

У овој студији, она се нарочито осврће на односе између Јевреја, с једне стране, и хришћана с друге стране, као нове и растуће друштвене снаге у Римском царству. Ауторка у те сврхе користи дисциплине као што су политичка историја, социологија и теологија. Једна од наративних нити ове студије је да су Свети Оци Цркве, намећући интерпретативне обрасце,

накнадно читали проповед о доласку Господа Исуса Христа у текстовима Старога Завета. Овим аргументом се подупире теза присутна у извесним круговима међународне академске заједнице о ексклузивности јеврејског односа са Богом у старозаветним оквирима пакта између Јахвеа и Израиља, потпуно пренебрегавајући чињеницу да је суштина Новог Завета у идеји да је Стари Завет откривен и испуњен у Новом Завету, односно Оваплоћењем Сина Божијег, Богочовека Христа.

Ауторка у наставку наглашава антагонистички однос између Цркве и Јевреја. Наиме, она истиче да су Јевреји нека врста стално присутне другости са којом су хришћани суочени кад год се враћају светим текстовима. Индикативно је да ауторка употребљава израз „империјална Црква” уместо на пример „Црква империје” или „Црква у Империји”, сугеришући тиме да је „империјализам” инхерентан Цркви. Мада овај конкретни *анахрони* термин није употребљен, наћи ћемо крајње неубичајену кованицу о томе како је дошло до „империјализације” Цркве. Имајући у виду академске трендове у области постколонијалних студија, „културу освешћености” и њој сродан „академизам”, немогуће је не узети у разматрање врло специфичан дискурс који се користи у

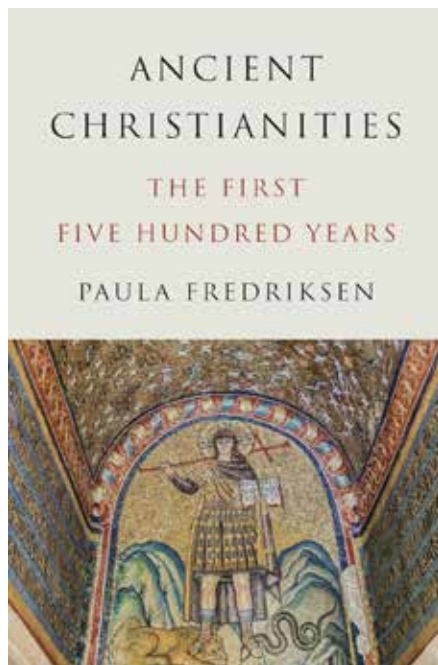
приказивању Јевреја као нације суочене са „левијатаном империје” која им одузима право на „слику о себи”. Овакви наративи су заиста присутни у књизи, али они не би требало да умање свеукупну вредност студије, која није само релевантна у светлу теме којом се бави, него и као одраз тренутних стремљења у академском проучавању раног хришћанства на Западу.

Већ у другом поглављу постаје јасно зашто ауторка користи у наслову термин *хришћанства*, алудирајући на дифузност веровања и структура, на плурализам пре устројства. Медитеран је одувек био стециште разних духовних и религијских феномена, место на ком су се преклапале многе религије, и коришћењем термина „хришћанства” уместо „хришћанство”, ауторка управо наглашава флуидност веровања и плуралитет структура, у оквиру самог хришћанства и из хришћанства насталих верских група, у периоду касне антике. Наиме, ми сагледавамо ранохришћанске секте као категоријски различите, али оне су, према мишљењу ауторке, у периоду настанка *хришћанства* имале утицаја једна на другу. Вредност студије јесте, између осталог, у томе што ту међуусловљеност ауторка настоји да разуме у контексту сложене политичке историје и историје религије касне антике у Римском царству, тре-

тирајући хришћанство као једну од понуђених и подједнако релевантних опција за духовно опредељење оновремених Римљана. Међутим, овај ваљани историографски поступак третирања прошлости „као стране земље”, у контексту чега се *хришћанство* третира као тек једна од опција у мору других религија и секти, помало замагљује опредељење ауторке да се студија уоквири оценом хришћана од стране Едварда Гибона, историчара чије је дело постало класик стилем и замахом, али умногоме превазиђено, нарочито у погледу полемичког тона са хришћанством, чијем „зилотизму” Гибон приписује разлоге за распад Царства. Гибонов романтичарски и империјалистички занос (као јавног интелектуалца свога времена и оданог поданика британске Круне), којим је његово дело импрегнирано и његови концепти обележени, реактуелизовани су у оцени „империјалне Цркве” као „искључиве”. Притом, прегћутано је оно што Питер Браун поставља као питање „континуи-

тета касне антике”, односно континуитета Цркве с „предачком религијом” пагана и Јеврејима. Ауторка закључује да је римска *religio* од времена Августа била у домену *pontifex maximus*-а, како би био обезбеђен склад са небесима, то јест мир са боговима – *раx deorum*. Исто је у погледу менталитетског односа према вери важило и за хришћане града Рима. Стога је „империјализација” Цркве произилазила не из империјализације инхерентне хришћанству, него римског *imperium*-а. Ова дистинкција, иако присутна у студији, није довољно разрађена.

Имајући у виду наведени наратив, ауторка логично шири оквир научног проучавања раног хришћанства интересујући се и за родна питања. Иако немамо довољно писаних трагова, она спекулише да је можда било више социјалне правде за жене него што су истраживачи прење сугерисали. Свој став износи на основу претпоставке да је



патријархат приписиван раном хришћанству вероватно био реинтерпретиран током историје како би се касније хришћанство приказало што патријархалнијим, у духу различитих епоха, током којих је патријархалност сматрана врлином по себи. Но, ауторка ту опет пренебрегава правни и друштвени статус слободне жене у Римском царству, који је зависио од staleжа и региона (био он различит у Египту и на северу Иберије, или у сенци Хадријановог зида), што је вероватно утицало и на начин на који су они грађани који су били хришћани третирали жене.

О томе како су хришћанство и политика били међусобно испреплетени, обликујући једно друго у контексту ширења вере, сукоба и хегемоније осликава, према ауторки, мозаик из Равене на ком је приказан Господ Исус Христос као римски војник, спајајући симболику Цркве и империје. Међутим, и сам фокус ауторке на овај конкретни приказ Богочовека Господа Исуса Христа настоји да понуди потку разумевању Цркве и хришћанства као империјалних, и, иако није речено, „империјалистичких” категорија, будући да сам фокус студије јесте на систему „присиле” који је Црква као организовани систем, према њеном мишљењу, разрадила користећи се Империјом и обрнуто.

Сам овај приступ, иако историографски и теоријски неподобан за епоху пре Великих открића и глобализације, открива динамичну слику и аспекте историје Цркве који нам могу понудити боље разумевање бурне епохе касне антике, нарочито са становишта оних „подређених”, односно пагана и Јевреја, који у постмиланском Царству губе полуге моћи које су претходно имали у Царству у случају пагана, односно добијају „конкурента” у смислу сопствене есхатологије на примеру Јевреја. Највећа научна вредност ове књиге лежи у томе што ауторка, у контексту историјских процеса у датим хронолошким оквирима, настоји да представи сложени пејзаж културолошких и духовних међуусловљености међу верским заједницама позног Царства, потенцирајући начин на који је хришћанство, захваљујући раној институционалној организацији локалних заједница око епископа, постало „незаобилазно” за Царство у настојању да реши бројне кризе са којима се суочавало.

Катарина Тодоровић
Универзитет у Београду
Филозофски факултет
katarina.rosenrot@gmail.com

□



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 и Православног богословског факултета Универзитета у Београду = Theological views : Religious and Scientific journal of Holy Synod of Bishops of Serbian Orthodox Church and Faculty of Orthodox Theology at the University of Belgrade / 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 : Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 1968–1998 ; 2003 ; 2008– (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