

ЦРКВЕНЕ СТУДИЈЕ



ЦЕНТАР ЗА ЦРКВЕНЕ СТУДИЈЕ
НИШ, 2018

*С благословом Његовог преосвештенства
Епископа нишког Господина Арсенија*

Штампање часописа Црквене студије омогућили су:

*Секретаријат за културу и информисање Града Ниша,
Управа за сарадњу са црквама и верским заједницама и
Митрополија црногорско-приморска*

CHURCH STUDIES

Year **XV**

Number **15**

The Centre of Church Studies
University of Niš, Center for Byzantine-Slavic Studies
International Center for Orthodox Studies
Niš, 2018



Година XV

Број 15

Центар за црквене студије
Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије
Међународни центар за православне студије
Ниш, 2018

ЦРКВЕНЕ СТУДИЈЕ / CHURCH STUDIES
ISSN 1820-2446

Издавачи

Центар за црквене студије, Ниш
Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије
Међународни центар за православне студије, Ниш

Редакција:

академик Анатолиј Турилов (Москва), **др Жан Клод Ларше** (Стразбур),
академик Витомир Митевски (Скопље), **др Иван Христов** (Софија),
др Ростислав Станков (Софија), **др Александар Наумов** (Венеција),
др Бранислав Тодић (Београд), **др Борис Брајовић** (Никшић),
др Слађана Ристић Горгиев (Ниш),
др Владимир Цветковић (Ниш), **др Симиша Мишић** (Београд),
др Бранко Горгиев (Ниш), **др Панос Софоулис** (Атина),
др Изабела Лис Вјелгош (Познањ), **др Дарко Крстић** (Ниш),
др Владимир Алексић (Ниш), **др Борис Стојковски** (Нови Сад),
др Мажана Кучинска (Познањ), **др Кристина Митић** (Ниш), секретар,
др Ангелики Деликари (Солун), међународни секретар

Уредник

Др Драгиша Бојовић (Ниш)

Адресе

Центар за црквене студије
18000 Ниш, Обреновићева бр. 20
телефон: 063 847 84 99, e-mail: bodra@ptt.rs

Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије
18000 Ниш, Универзитетски тврђ бр. 2
e-mail: dragisa.bojovic@filfak.ni.ac.rs

Међународни центар за православне студије
18000 Ниш, Обреновићева бр. 20

Графичко решење назива часописа
Светозар Пајић Дијак

Илустрација на корици
Застава у дечанском Четиљоројевању (последња четиљоројина XIV века, бр. 6)

Штампа: ПУНТА, Ниш

Тираж: 250 примерака

Илази једном годишње

Електронско издање: www.crkvenestudije-churchstudies.org

САДРЖАЈ

Александар Наумов <i>У навечерју великог духовног јубилеја</i>	13
---	----

I

Мирослав Лазих <i>Божидар Вуковић између стварности и конструкције: од штампара до српског деспота</i>	17
Miroslav Lazić <i>Božidar Vuković between Historical Reality and Imaginary Constructs: From Printer to Despot of Serbia</i>	39
Слађана Алексић <i>Уметност штампаних књига Божидара Вуковића</i>	41
Сладжана Алексић <i>Искусство слова печатних книг Божидара Вуковича</i>	52
Ратко Хрваћанин <i>Литургија Светог Василија Великог у литургијару Божидара Вуковића из 1519. године</i>	53
Ratko Hrvacanin <i>Liturgy of the Saint Basil The Great in Leitourgiar of Božidar Vukovic from 1519</i>	60
Nicola Madaro <i>Un testo liturgico greco-slavo di Božidar Vuković (1536)</i>	61
Nicola Madaro <i>The Greek-Slavonic Liturgical Text of Božidar Vuković (1536)</i>	74
Наталија Наумов <i>Светачник Божидара Вуковића</i>	75
Natalia Naumow <i>Agiologion according to Božidar Vuković</i>	115
Simonetta Pelusi <i>Edizioni in cirillico dei secoli XVI e XVII in Biblioteca Nazionale Marciana</i>	117
Симонета Пелуси <i>Ћирилична издања XVI и XVII века из Националне библиотека Марћане у Венецији</i>	158
Monica Fin, Jelena Todorović <i>A true piece of cultural hybridity: Ginammi's Psaltir s posledovanjem of 1638</i>	159
Monika Fin, Jelena Todorović <i>Право дело хибридне барокне културе: Бинамијев псалтир с последовањем из 1638</i>	179

Станоје Бојанин	
<i>Епитимијни номоканон Горажданског молитвеника (1523)</i>	
<i>у свету штампане и рукописне књиге</i>	181
Stanoje Bojanin	
<i>The Penitential Nomokanon of the Goražde Prayer Book (1525)</i>	
<i>in the World of Printed and Manuscript Books</i>	203
Georgios Ploumidis	
<i>Stampando Greco a Venezia</i>	205
Georgios Ploumidis	
<i>Printing in Greece in Venice</i>	216
Васиљ Јововић	
<i>Помену Божидара и Вићенца Вуковића у црногорској периодици (1835-1941)</i>	217
Vasilj Jovović	
<i>Bozidar Vukovic and Vicenza Vukovic in the montenegrin periodicals (1835-1941)</i>	232
II	
Зоран Деврња	
<i>Дијалогски идентитет Цркве и последице његовог урушавања</i>	235
Zoran Devrnja	
<i>Dialogical identity of the church and the consequences of its ruining</i>	246
Зоран Кинђић	
<i>О страху Божијем</i>	247
Zoran Kindić	
<i>On the fear of God</i>	262
Милан Кострешевић	
<i>Идеал друштвеног мира и хармоније у ранохришћанским заједницама</i>	
<i>и у приватним забавама грчке елите. Пример Quest. conv. и Јак 1 – 4</i>	263
Milan Kostrešević	
<i>Ideal of social peace and harmony in the early Christian communities and in the private parties of the Greek elite. The example: Quest. conv. and James 1–4</i>	276
Слађана Ристић Горгиев	
<i>Тертулијанове тезе о сведочанству душе</i>	277
Slađana Ristić Gorgiev	
<i>Les principes de Tertullien sur le témoignage de l'âme</i>	285
Марина Стојановић	
<i>Употреба нехришћанских списа у расправи између</i>	
<i>Оригена и Келса – пример спора о рационалности животиња</i>	287
Marina Stojanović	
<i>The Usage of non-Christian Ancient Writings in the Dispute between Origen and Celsus – an Instance of the Controversy about Animal Rationality</i>	298

Predrag Petrović	
<i>The Theological Background of Terms Shadow, Eikon and Truth in the Thought of Divine Dionysius Areopagite and Venerable Maximus the Confessor</i>	299
Предраг Петровић	
<i>Богословска позадина термина сенка, икона и истина у мисли божанственог Дионисија Ареопажита и преподобног Максима Исповедника</i>	312
Christos Terezis, Lydia Petridou	
<i>Aspects of the theory of unions and distinctions in Gregory Palamas: the relation between the divine essence and the divine energies</i>	313
Χρήστος Τερέζης, Λυδία Πετρίδου	
<i>Όψεις της θεωρίας περί ενώσεων και διακρίσεων στον Γρηγόριο Παλαμά: Η σχέση μεταξύ της θείας ουσίας και των θείων ενεργειών</i>	327
Eleonora Naxidou	
<i>The latin west in the eyes of the orthodox east: the paradigm of the Archbishop of Ohrid Demetrios Chomatenos</i>	329
Ελεωνόρα Ναξίδου	
<i>Η λατινική Δύση στα μάτια της ορθόδοξης Ανατολής: το παράδειγμα του αρχιεπισκόπου της Αχρίδας Δημητρίου Χωματηνού</i>	341
Горан Ружић	
<i>Време и вечност у Кантовој филозофији религије</i>	343
Goran Ružić	
<i>Time and Eternity in Kant's philosophy of religion</i>	351
Слободан Лукић	
<i>Однос историје и есхатологије у филозофији Николаја Берђајева</i>	353
Slobodan Lukić	
<i>The relation between ecshatology and history in philosophy of Nikolai Berdyaev</i>	360
Đorđe N. Petrović	
<i>Joy: Its Context, Challenge and Dogmatic Valence, Especially in Relation to the Eucharist in Justin Popović's Dogmatics</i>	361
Đorđe N. Petrović	
<i>Радост: Контекст, изазов и догматски значај радости нарочито у односу на Евхаристију у Догматици Јустина Поповића</i>	387
Ведран Голијанин	
<i>Ричард Докинс и Алистер Мек Грат о односу религије и природних наука</i>	389
Vedran Golijanin	
<i>Richard Dawkins and Alister McGrath on relations between religion and natural sciences</i>	406
Александра Стевановић	
<i>Теологија Речника технологије</i>	407
Aleksandra Stevanović	
<i>Dictionary of technology theology</i>	417

Жан-Клод Ларше	
<i>Обесмишљавање брака и оправдавање хомосексуалности:</i>	
<i>логична последица идеологије Метрополита Јована Зизјуласа</i>	419
Jean-Claude Larchet	
<i>La dévalorisation du mariage et la justification de l'homosexualité:</i>	
<i>une conséquence logique de l'idéologie du Metropolitain Jean Zizioulas</i>	425
Мирослав Д. Стевановић, Драган Ж. Ђурђевић	
<i>Анти-православни аспект неолибералног фундаментализма</i>	427
Miroslav D. Stevanović, Dragan Ž. Đurđević	
<i>Anti-orthodox christian aspect of neoliberal fundamentalism</i>	447
Елизабета Параџић, Миодраг Миленовић	
<i>Селф и нарцисоидност – критика хуманистичке психотерапије</i>	
<i>са становишта православља</i>	449
Elizabeta Paradžik, Miodrag Milenović	
<i>The self and narcissism – criticism of humanist psychotherapy</i>	
<i>from the standpoint of Orthodox Christianity</i>	458
Драгана Спасић, Бранислава Дилпарић	
<i>Називи за религије у асоцијативно-вербалној мрежи студената</i>	
<i>из Косовске Митровице</i>	459
Dragana Spasić, Branislava Dilparić	
<i>Names of religions in the world-associations network</i>	
<i>of the students in Kosovska Mitrovica</i>	472

III

Зоран Чворовић	
<i>Абортус као кривично делу у старовековним правима,</i>	
<i>византијско-словенском праву и канонима Цркве</i>	475
Zoran Čvorović	
<i>Abortion as a criminal act in Ancient law,</i>	
<i>Byzantine-Slavic law and in Church canons</i>	491
Зоран Симоновић	
<i>Црквена и манастирска пољопривредна имања</i>	
<i>за време владавине царева Македонске династије</i>	493
Zoran Čvorović	
<i>Churchs and monasterys agricultural holdings during</i>	
<i>the rule of emperors of Macedonian dynasty</i>	508
Марија Копривица	
<i>Обавезе Српске цркве према Карејској ћелији у средње веку</i>	509
Marija Koprivica	
<i>The Obligations of Serbian Church towards Kareia Cell in the Middle Ages</i>	518

Милош Ђорђевић <i>Ecclesia et Religiosa.</i> <i>Српски митрополити и аустријска власт у Србији 1718-1739</i>	519
Miloš Đorđević <i>Ecclesia et Religiosa.</i> <i>Serbian Metropolitans and Austrian Authorities in Serbia 1718-1739.</i>	527
Сара Митић <i>Закон о црквеним властима православне вере</i> <i>у кнежевини Србији из 1862. године</i>	529
Sara Mitić <i>The Law on Orthodox Church Authorities from 1862</i>	538
Урош Шешум <i>Границе Нишке епархије у 18. и 19. веку до 1834. године</i>	539
Uroš Šešum <i>The boundaries Eparchy of Niš in the 18th and 19th century until 1834.</i>	545
Иван Ристић <i>Реституција верског наслеђа и црквене имовине из Бугарске</i> <i>после Првог светског рата (мисија протојереја Михаила Поповића у Софији)</i>	547
Ivan Ristić <i>Restitution of the religious heritage and ecclesiastical property From Bulgaria</i> <i>after the First World War (Mission of the archpriest Mihailo Popović in Sofia)</i>	555
Весна С. Зарковић <i>Петар Костић о збивањима у Старој Србији 1889. године</i>	557
Vesna Zarković <i>Petar Kostic on the events in Old Serbia in 1899</i>	568
Милун Стијовић <i>Рашко-призренски митрополити и Српски конзулат у Приштини</i>	569
Milun Stijović <i>Metropolitans of Raška-Prizren and the Serbian consulate in Priština</i>	580
Софија Божић <i>Др Владан Максимовић, ученик и професор Карловачке богословије</i>	581
Sofija Božić <i>Dr Vladan Maksimović, student and professor</i> <i>of the Clerical school in Sremski Karlovci</i>	592
Небојша Ранђеловић, Владимир Вучковић <i>Драгиша Цветковић у документацији обавештајних служби</i>	593
Nebojša Randelović, Vladimir Vučković <i>Dražiša Cvetković in The Intelligence service Documentation</i>	607

Дејан С. Марковић	
<i>Игуменія Екатерина – обновительница сербского женского монашества</i>	609
Дејан Марковић	
<i>Игуманија Екатерина – обновителька женског српског монаштва</i>	623

IV

Γεώργιος Α. Λεβενιώτης	
<i>Τα γλωσσικά κατάλοιπα (οικωνυμία, τοπωνυμία, δάνεια προσηγορικά)</i> <i>ως ιστορική πηγή για τη μεσαιωνική σλαβική παρουσία στον ελληνικό χώρο</i>	627
Georgios A. Leveniotis	
<i>The linguistic evidence (place names, common noun loans)</i> <i>as a historical source for the medieval slavic presence in Greece</i>	679
Maја M. Анђелковић	
<i>Прашки препис (Š 19) Слова о Прекрасном Јосифу</i>	681
Maja M. Anđelković	
<i>Prague transcript (Š 19) of the Letter on Venerable Joseph</i>	695
Татјана Суботин-Голубовић	
<i>Служба Првом васељенском сабору</i> <i>у најстаријем српском триоду (РНБ, F. n. I. 68)</i>	697
Tatjana Subotin-Golubović	
<i>The Service to the First Ecumenical Council</i> <i>in the Oldest Serbian Triodion (RNB, F. n. I. 68)</i>	708
Зорица Никитовић	
<i>О јересонимима у Законоправилу Светог Саве (1219)</i>	709
Zorica Nikitović	
<i>On names of heresies in the nomocanon of St. Sava (1219)</i>	723
Јелена Н. Арсенијевић Митрић	
<i>Седм дана ћутања у Књизи о Јову</i>	725
Jelena N. Arsenijević Mitrić	
<i>Seven days of silence in The book of Job</i>	734
Снежана Ј. Милојевић	
<i>Функција анђела у опису страдања и смрти</i> <i>српске житијне књижевности XII и XIII века</i>	735
Снежана Ј. Милоевич	
<i>Функција ангела в описании страдания и смерти</i> <i>в сербской житийной литературе XII и XIII веков</i>	752
Нермин Вучељ	
<i>Јансенизам у Стендаловом роману Црвено и црно</i>	753
Nermin Vučelj	
<i>Le jansénisme dans Le rouge et le noir de Stendhal</i>	770

Маја Д. Стојковић	
<i>Српско-византијско културно наслеђе и модерна драма</i>	771
Maја D. Stojković	
<i>Serbian-Byzantine Cultural Heritage and Modern Drama</i>	789
Славица Дејановић	
<i>Религиозни дискурс у Нушићевој Деветсто петнаестој</i>	791
Slavica Dejanović	
<i>Religious discourse in Nusic's Nine hundred fifteenth (915th)</i>	806
Ненад Р. Кебара	
<i>Духотворна књижевна мисао Синише Кордића</i>	807
Ненад Р. Кебара	
<i>Духотворная литературная мысль Синиши Кордича</i>	824
Иван Цветановић, Дејана Нешић	
<i>У Богу је свршетак мисли или свет романа Проклета авлија је свет са Богом</i>	825
Ivan Cvetanović, Dejana Nešić	
<i>It is in God the end of thought or the world of the novel The damned Yard is in the world with God</i>	838
Марија С. Јефтимјевић Михајловић	
<i>Тренутак у чистом стању</i>	839
Мария С. Ефтимиевич-Михайлович	
<i>Мгновение чистого состояния</i>	851
V	
Душко Кузовић	
<i>Дограђања архитектонске сакралне баштине</i>	855
Kuzović Duško	
<i>Upgrade of architectural sacred heritage</i>	868
Αρχιμ. Σίλας Κουκιάρης	
<i>Та μαρτύρια του αγίου Χαράλάμπους στην εντοίχια μεταβυζαντινή ζωγραφική του 18ου αιώνα</i>	869
Архимандрит Силас Кукјарис	
<i>Мучеништво Светог Харалампија у послевизантијском зидном сликарству осамнаестог века</i>	885
Тихон Ракићевић	
<i>Од римског Templum-а до српског Тем(п)ла</i>	887
Tihon Rakićević	
<i>From the Roman Templum to the Serbian Tem(p)lo</i>	905

Гордана Благојевић	
<i>Причасне песме између навике и иновације. Савремена музичка пракса у црквама Београдско-карловачке митрополије</i>	907
Gordana Blagojević	
<i>Communion songs between habit and innovation. Modern musical practice in churches of Belgrade-Karlovac Metropoliteneate</i>	918

VI

Христос Терезис	
<i>Јединствена историја Срба на грчком језику</i>	921
Марко Цекић	
<i>О православном комонвелту</i>	923
Tatyana Ilieva, Ekaterina Dikova	
<i>A contribution to the investigation of Zlatostroj</i>	925

VII

Три центра између два броја	933
In memoriam	943

У НАВЕЧЕРЈУ ВЕЛИКОГ ДУХОВНОГ ЈУБИЛЕЈА

Почетком јула 2019. године навршиће се 500 година од појављивања српскословенске православне књиге у Венецији. Штампарија Божидара Вуковића, као и истородна штампарија горажданска, настављају делатност Црнојевићке штампарије (1493-1496). Њихова издања су сведочанство националне и верске припадности, али исто тако су израз велике забринутости за духовни живот православне Цркве, у време кад је њу сустигла „исмаилћанска железна палица“ (Октоих првогласник из 1494), а после и за очување православца у исељеништву „у туђој земљи“ (Зборник за путнике, 1520) и „у великој јереси римској“ (Празнични минеј, 1538). Рад горажданске штампарије је започет „рукоделијем“ Ђура и Теодора Љубавића у Млечима (где је Ђуро преминуо у марту 1519. године), настављен до 1523. у Горажду објављивањем три књиге и пренет после у румунске покрајине, захваљујући Димитрију логотету, унуку њеног оснивача Божидара Горажданина.

Пре него што су, негде крајем 1518, Вуковић и Љубавићи започели рад на православним књигама, у Венецији је 1. и 2. августа 1512. године, у штампарији Зорза (Ђорђа) Русконија, у издању Дубровчанина Фрање Раткова Мицаловића, изашла прва у свету ћирилска католичка књига *Официје*, која отвара једну традицију употребе тзв. босанчице за верске сврхе, развијене у другој половини XVI и у XVII веку. Исте године, три месеца касније, у Падови, Франциск Скорина брани докторат медицине. Сигурно је свратио и у Млетке, видео је стотине штампарија, разноликог језика, слова, опреме, могао је да се упозна са Мицаловићем и Русконијем, а свакако и са Божидаром Вуковићем. Знао је Скорина за краткотрајну историју краковских ћирилских издања, вероватно и за влашку делатност јеромонаха Макарија (1508-1512). После Венеције је кренуо према Прагу, где је од 6. августа 1517. до почетка 1520. године издао 23 старозаветне књиге. Али тек у Виљњусу (1522-1525) оставио је сведочанства о вези са Вуковићевим идејама и издањима, а, ваљда, и сећање на Венецију.

Не зна се тачно када је дошао у Млетке богати подгорички трговац, можда већ одмах после 1496, заједно са Ђурђем Црнојевићем и његовом венецијанском супругом Јелисаветом (Изабетом), из моћне породице Ерицо. Ипак, изгледа, да је то било мало касније, јер се у документима појављује тек 1516. године. „Дошавши у град Венецију – пише он сам 1520. – видех Немце, Грке и друге народе, како штампају божанствене књиге, и пожелех свим срцем, да и ја наше српске, такође и бугарске, наштампам.“ Уздајући се на милост Божију и Пречисте Богородице, уз помоћ трудољубивих и вештих српских калуђера - прво Пахомија од Црне Горе, потом Мојсија Дечанца, Теодосија и Ђенадија Милешеваца – Божидар Вуковић отвара прелепу страницу православне културе „на славу Божију, а на похвалу свим светим, и хришћанима на корист“ (Празнични минеј, 1538). Његов син, Виченцо, пише о преминулом оцу: „Он није штеео ни богатства, ни свога здравља, мислећи дању и ноћу, како да помогне своме народу“ (Псалтир 1546, 1561).

Присуство српске књиге у Венецији трајаће до модерног доба и зрачиће на цео православни словенски свет. Дело Божидара Вуковића, његових савременика и

настављача сведочи о изузетно високом нивоу духовне културе Словена у оквиру православног богословља тог доба и у контексту европског хуманизма и ренесансе. Овај тематски блок у *Црквеним студијама*, посвећен Вуковићу и српској књижи у Венецији, представља само мало одуживање дуга према књигољубивом Србину из Подгорице, у навечерје великог духовног јубилеја.

Проф. др Александар Наумов

плѣть въ ѿрочѣннѣ. унѣтѣ
ѡтѣсѡущенѣ ѡбѣжѣи ѡбѣрага :
ннѣ гла. н. салмогла на :

Прѣще себѣ раи плѣть сеи н.
пѣтѣннѣ сеахѡвѣ. разрѣ
шнѣ въ сеахѡвѣ ѡуѣ безѣаконнѣ.
разрѣѣлѣ трѣплѣтѣ ма.
пѣтѣннѣхѣ прѣннѣ сеахѡвѣ
ннѣ безѣаконнѣ раи трѣннѣ.
дадѣннѣ аѡуѣннѣхѣ.
ннѣннѣ аѡннѣ въ сеахѡвѣ.
да прѣннѣхѣ аѡннѣ ма.
гла. нннѣ. бѡ. гла. н :

Унѣтѣ дѣсѣловѣдѣн. бѣвышѣ
наго мѣтѣннѣ пѣтѣннѣ ма.
прѡ. бѣрѣ. гла. ѣ. нѣ ѡвѣрашнѣ
цаѣтѣ ѡнѣго ѡтѣроѣтѣ ѡнѣго.
пѣтѣннѣтѣ ѡнѣго прѣннѣтѣ ма.
пѣрѣннѣтѣ. тѣрѣ. въ тѣоу на гла. н.
салмогла на. рѣцнѣ пѣдѣннѣ :

Прѣдѣтѣ ѡуѣннѣ себѣ раи.
мѣтѣннѣ аѡннѣ прѣтѣннѣ
ннѣннѣ. нѣтрѣтѣ ѡуѣннѣ
ѡвѣаѡуѣннѣ на шѣго вѣ годѣннѣ



I

Мирослав Лазич

Народна библиотека Србије, Београд – Србија

e-mail: miroslav.lazic@nb.rs

БОЖИДАР ВУКОВИЋ ИЗМЕЂУ СТВАРНОСТИ И КОНСТРУКЦИЈЕ: ОД ШТАМПАРА ДО СРПСКОГ ДЕСПОТА

Анстракт: До одговора на питање о томе да ли је Божидар Вуковић био више од штампар и издавача црквених књига долазимо користећи публиковане изворе који су у домаћој историографији, и поред неколико помена, остали недовољно запажени.* Анализом изворних података могуће је у значајној мери расветлити поједина сложена питања која се односе на Вуковићев обавештајни ангажман у служби хабзбуршког двора, као и на његове политичке амбиције, које достижу врхунац у време Клишког рата (1537–1540), када је од цара Карла V покушао да добије достојанство српског деспота. Тим поводом преиспитане су и позније конструкције Вићенца Вуковића, који је оцу Божидару покушавао да припише деспотско достојанство.

Кључне речи: Божидар Вуковић, *Dionisio della Vecchia*, штампар, српски деспот, дипломатија, ухођење, Млетачка република, Хабзбуршка монархија, Клишки рат, Скадар, XVI век

Након вишевековног заборавља војвода Божидар Вуковић уведен је почетком XIX столећа у оквире колективног памћења српског народа заслугом Доситеја Обрадовића.¹ Првобитне историографске представе о Вуковићу као заслужном штампару и издавачу српскословенских ћирилических књига, које су настале током XIX века под непосредним утицајем записа из колофона његових књига,² значајно су употпуњене каснијим откривањем нових изворних података, али нису битније измењене ни до данашњих дана.³

* Посебну захвалност за преводјење публикованих изворних докумената дугујем проф. др Данијели Ђоровић (италијански), проф. др Ранку Козићу (латински), Љиљани Поповић и МА Јелени Витезовић (шпански).

1 Обрадович 1803, 7.

2 Dobrowsky 1822, стр. XL–XLIII; Schaffarik 1829, 7–35; Kukuljević-Sakcinski 1851, 130–135; Радойчић 1857, 247–249; Стојановић 1902, 282–289. За ширу библиографију о Божидару Вуковићу: Маринковић 1989.

3 Иако је пажња првих истраживача била усмерена првенствено на сагледавање штампарске и издавачке делатности Божидара Вуковића и његовог сина Вићенца, једна скупина података из њихових књига изазвала је другачију врсту интересовања у домаћој историографији. Поред хералдичких представа, помена племићких титула и самог цара Карла V, књиге Вуковића садржавале су и изричита позивања на владарско порекло и сродство с некадашњим српским деспотима, што је неизбежно морало довести до покретања извесних питања у вези с тим; њих је у неколико потеза покушао да формулише већ Стојан Новаковић. Уп. Новаковић 1887, 210.

У савременој историографији личност Божидара Вуковића и даље се смешта првенствено у оквире културне историје, уз незаобилазно указивање на његове заслуге за оснивање најзначајније српске штампарије у Венецији и издавање црквених књига.⁴ Захваљујући труду како страних тако и домаћих истраживача, међутим, с временом је публикован велики број раније непознатих архивских докумената,⁵ па су сазнања о Вуковићу постепено употпуњавана новим биографским подацима, који су осветлили и неке друге аспекте његових активности. Пре свега, откривено је да се Вуковић, то јест Дионизио дела Векија, како се називао у иностраној средини,⁶ истицао и као веома успешан трговац, који је развио комерцијалну мрежу широм југоисточне Европе и Леванта тргујући највише тканинама и зачинима.⁷ Када је реч о његовом друштвеном животу у Венецији, показало се да је Вуковић у том граду уживао велики углед, нарочито у православној заједници окупљеној око Друштва Грка, чији је гасталд, то јест управитељ, био од 1536. до 1539. године.⁸ Такође се сазнало да је због услуга учињених хабзбуршком двору Божидар Вуковић 1533. године од Карла V, цара Светог римског царства, добио наследну племићку титулу.⁹ И, најзад, у оквирима националне историографије учињени су и први кораци ка сагледавању Вуковићеве обавештајне делатности и његових политичких планова.¹⁰

Остављајући овом приликом по страни Вуковићеву делатност на пољу трговине и издаваштва, покушаћемо да размотримо питање о природи и суштини ангажмана који му је омогућио добијање племићке титуле и достизање високог друштвеног положаја како у иностраној тако и у домаћој средини. Да ли је искључиво као штампар и трговац могао да дође до племићке титуле и осталих почести или је био много више од обичног „власника једне наше старе штампарије“, како је то и сам Јорјо Тадић претпоставио после проналаaska Вуковићевих тестамената?¹¹

Да бисмо дошли до одговора на ова и сродна питања, поћи ћемо од навода Божидаревог сина Вићенца Вуковића из седамдесетих година XVI века, чију ћемо веродостојност потом проверавати на основу сачуваних и досад објављених архивских извора. Наиме, у прилогу писму које је Вићенцо Вуковић упутио папи Гргуру XIII (1572–1585), по свој прилици 1574. године, тражећи дозволу за штампање „српских књига“, он о оцу, између осталог, каже:

4 Медаковић 1958, 28–30, 46–49; Сковран 1977, 78–85; Милошевић 1986, 215–333; Миловић 1986, 13–26; Пешикан 1994, 76–82; Дабић 2006, 442–444; Спремић 2014, 264–268.

5 Ивић 1910а, 15, бр. XVII; Ciorănescu 1940; Тадић 1963, 337–360; Marciani 1972, 342–362; Tinto 1973, 280–303; Сковран 1977, 78–85; Миловић 1986, 13–26; Милошевић 1986, 215–333; Фејић 1988, 87–96; Cazacu 1992, 511–528.

6 До сада су изнете различите претпоставке о разлозима због којих је Божидар Вуковић узео друго име и презиме у Венецији и начину њиховог настанка – од тога да је презиме настало превођењем назива места Вуковићевог порекла на италијански језик до мишљења да је преузео женино презиме Дела Векија. Опширније о том проблему у студији: Лазић 2017, у штампи.

7 Marciani 1972, 342–362; Милошевић 1986, 215–333.

8 Сковран 1977, 78–85.

9 Миловић 1986, 13–26.

10 Миловић 1986, 17–18; Ćirković 1992, 247; Ћирковић 1995, 247; Ћирковић 1996, 27–28; Самарџић 1997а, 179–181; Ћирковић 1999а, 763; Ћирковић 1999б, 826; Ћирковић 2000, 398; Samardžić 2001, 252–254, 260; Ћирковић 2004а, 145; Ćirković 2004б, 140–141.

11 Тадић 1963, 352. Недуго након Тадићеве студије и Аника Сковран је претпоставила да је Вуковић можда био у служби тајне дипломатије Карла V и да је учествовао у припреми устанка против Османлија. Уп. Сковран 1977, 83–84.

*Дионизије, српски деспот, мој покојни отац, потомак је лозе што води порекло од католичких императора који су увек били одани Светој столици, а пошто је мој отац био главни владар и поглавар области где се говори српским језиком, а то је језик највише познат хришћанима, на једном скупу црквених и световних поглавара дато му је задужење да уреди све за штампање на том језику и да се штампају свети списи и друге католичке књиге ради ширења свете вере, и то су одобрили папа Павле III и цар Карло V. Мој отац је то урадио о свом трошку, без ичије помоћи. И ја сам наставио да се бавим истим послом докле сам могао, за велику добробит хришћанства. Наше служење вери није се састојало само у штампању књига већ и у ратовању, кад је мој отац у време савеза с Карлом V ратовао као главнокомандујући за српске и македонске земље...*¹²

Занимљиво је то што на крају овог писма, као и у осталим писмима које је истим поводом слао папи и другим римокатоличким прелатима,¹³ Вићенцо уз своје име наводи и титулу *српски деспот*. Поставља се и питање о томе на основу чега је Божидар Вуковић у поменутом писму означен као „српски деспот“ и „поглавар области где се говори српским језиком“, који је „у време савеза с Карлом V ратовао као главнокомандујући за српске и македонске земље“.

Извесне одговоре на ова и остала питања у вези с тим, поред неколико других извора,¹⁴ пружа првенствено грађа из Архива у Симанкасу (Archivo General de Simancas), коју је 1940. године публиковао румунски историчар Александру Чоранеску.¹⁵ Реч је о преписци Лопеа де Сорије (Lope de Soria),¹⁶ дугогодишњег дипломате и царског амбасадора у Венецији, која умногоме осветљава не само Вуковићев обавештајни ангажман у служби римско-немачког цара Карла V током тридесетих година XVI века већ и његове политичке амбиције и планове. Готово пола века касније на значај тих извора скренуо је пажњу и Матеи Казаку у студији о српском утицају на турском двору у Цариграду,¹⁷ у којој је публиковао и мањи број дотад необјављених докумената. Стицајем околности подаци из поменутих извора споро су

12 „Dionisio de Dispoti della Seruia, già mio padre, con l'antica succession de suoi maggiori, discesi da catholici imperadori, sempre sono stati deuoti alla S[anta] Sedia Ap[osto]lica, et per esser mio padre stato principale et capo della lingua seruiana, la quale è la maggior che da christiani sia conosciuta, a lui per una congregation di prencipi, così ecclesiastici come secolari, fu dato il carico di far mettere in ordine una stampa di quella lingua et che in quella si stampassero libri della S[anta] Scrittura, et altri catholici, ad amplification dela s[anta] fede, et fu confermato da Papa Paolo Terzo et da Carlo Quinto, imperadore. Il che egli fece con molta spesa del suo, senza altro aiuto. Et io ho seguitato di fare il medesimo, mentre ho potuto, con gran beneficio di christianità. Nè in questa cosa sola delle stampe è stato il nostro studio di server la [santa] fede, ma anchora in su la guerra, che mio padre, al tempo della lega fatta con Carlo Quinto, serui per capitano generale verso le parte di Seruia et di Macedonia...“ Уп. Милошевић 1986, 285–288, бр. XVIII. На значај ових извора раније је указао Алберто Тинто, који је 1973. године навео и поједине делове из Вићенцових писама. Уп. Tinto 1973, 287–288, 300–301.

13 Милошевић 1986, 296–301, 304–306, 313–315, бр. XXV, XXVI, XXVII, XXIX, XXXXIII.

14 Marciani 1972, 351–362; Милошевић 1986, 264–333; Фејић 1988, 89, нап. 6.

15 Ciorănescu 1940. Чоранеску је на поменуте податке указивао и у неким ранијим радовима (Ciorănescu 1936, 241–256).

16 У Архиву у Симанкасу чува се део преписке Лопеа де Сорије, док се други део налази у његовој личној архиви при Краљевској академији за историју у Мадриду. Уп. Cazacu 1992, 514. За Соријину дипломатску каријеру у Италији в. Lorente 2001, 119–155.

17 Cazacu 1992, 511–528. На ову студију пажња је скренута у: Самарџић 1997а, 179, нап. 24; Samardžić 2001, 252–254, 260.

продирали у домаћу историографију, иако су неки од кључних извора постали доступни већ крајем XIX века. Наиме, шпански и енглески истраживачи објавили су 1886. и 1890. године преводе појединих докумената из Симанкаса који су сведочили о политичким везама извесног Дионизија дела Векије са амбасадором Соријом и царем Карлом током 1535. и 1538. године.¹⁸ У једном од тих докумената био је поменут и план о укључивању неименованог „српског патријарха“ у општи покрет против турске власти. Нажалост, већини страних истраживача не само тада већ и дуго након тога остало је непознато да се иза Дионизијевог имена крије српски трговац и штампар Божидар Вуковић, па су поменути подаци остали неупотребљени и углавном непознати све до наших дана. Кључни извори из Симанкаса који се односе на Вуковићев ангажман уведени су у националну историографију знатно касније,¹⁹ тако да су, упркос настојањима појединих истраживача,²⁰ остали недовољно запажени у оквирима домаће стручне и шире културне јавности.

*

Најранији трагови о Вуковићевим обавештајним активностима проналазе се у грађи из пролећа 1529. године, која наводи на претпоставку о његовом могућем двоструком ангажману.²¹ Наиме, у писму угарског краља Фердинанда, царевог брата, из поменуте године помиње се „secretario Turci nomine Dionysio dito Bosydar de la Wechia“, што се, према исправном тумачењу Алексе Ивића, односи на Божидара Вуковића. Он је означен као једна од поверљивих личности које треба обавестити о строгим мерама предузетим од угарског двора против тадашњег насловног српског деспота Стевана Бериславића.²²

Тај помен Божидара Вуковића од изузетног је значаја за сагледавање његове улоге у сложеним обавештајним односима који су на југоистоку Европе завладали у време турских припрема за велики поход на Беч. У том тренутку Хабзбурзи су били у отвореном непријатељству како с Млечанима, који су у савезу с Француском покушавали да сузбију хабзбуршку превласт у Италији, тако и с Турцима, који су (као и Млечани) подржавали краља Јована Запољу, Фердинандовог супарника у Угарској. У извору из пролећа 1529. године Божидар Вуковић је поменут управо у склопу излагања о плановима које су против краља Фердинанда ковали Турци и Млечани („que Turcus et Veneti contra nos faciunt“). У оквиру тог истог излагања поменут је и Јохан Хоберданец, један од главних Фердинандових повереника у Угарској, који је претходне, 1528. године био члан хабзбуршког посланства на Порти. За време боравка у Цариграду Хоберданец је безуспешно покушавао да отклони опасност која је проистицала из споразума склопљеног претходне године између изасланика Јована Запоље и Порте. Запољиним

18 Gayangos 1886, 531–532; Gayangos 1890, 38. Поједини документи из шпанских архива с подацима о делатности Божидара Вуковића објављивани су касније у целини или изводима заслугом појединих шпанских и других страних истраживача. Уп. Ibarra y Rodríguez, Izaga 1931, 384. Међутим, и ови подаци, расути по страним и махом неприступачним публикацијама, такође су дуго остали незапажени у домаћој историографији.

19 Фејић 1988, 87–96; Маринковић 1989, стр. 116, бр. 622, стр. 157, бр. 1154; Ћирковић 1996, 27, нап. 33; Ћирковић 2000, 398.

20 Уп. нап. бр. 10.

21 Сковран 1977, 83. На могућност Вуковићевог двоструког ангажмана указивали су и неки други истраживачи. Уп. Preto 2010, 119.

22 Ивић 1910а, 15, бр. XVII; Ивић 1910б, 57; Ивић 1914, 83; Ивић 1929, 97. Великашки род Бериславића одраније је одржавао непосредне везе с Венецијом. Уп. Karbić 2006, 75.

посланицима је у том послу много помогао Алвизе Грити (Alvise Gritti) – ванбрачни син Андреа Гритија (Andrea Gritti), тадашњег млетачког дужда (1523–1538) – који је из Цариграда управљао великом обавештајном мрежом.²³ Тек када се помен Божидача Вуковића сагледа у светлу свих ових околности, постаје јасно да је он већ тада припадао разгранатој обавештајној мрежи, која се протезала од Цариграда на истоку до Венеције на западу и Беча на северу.²⁴

На поменуте околности било је неопходно указати због великих промена које су наступиле већ крајем те и током наредне године. Турски пораз под Бечом у јесен 1529. године и окончање хабзбуршко-француског рата у Италији довели су до преговора и склапања мировног споразума у Болоњи између хабзбуршког двора и Млетачке републике.²⁵ Недуго потом у изградњу нових односа активно се укључио и Божидар Вуковић, чиме је започело најзначајније раздобље његове обавештајне и политичке делатности.

Може се основано тврдити да је Вуковић већ почетком тридесетих година био у служби тајне дипломатије царског двора. На то указују његове речи упућене цару Карлу у писму од 2. јануара 1539. године: „Већ седам година никако ми није понестало духа, вере, марљивости, нити сам презао од тога да ставим и свој живот у крајњу опасност, трошећи и време и новац да бих служио Вашем величанству...”²⁶

Овај Вуковићев помен седмогодишње сарадње са царем од изузетног је значаја пошто непосредно упућује на веома важну годину – 1532. Услед обновљене турске опасности Карло је у септембру поменуте године с братом Фердинандом пристигао у Беч на челу велике војске и одатле је Млечанима најавио свој скори долазак у Италију. Тим поводом брига о проласку царских одреда кроз млетачке области поверена је Лопеу де Сорији (Lope de Soria), искусном дипломати, који је наредне године преузео положај царског амбасадора у Венецији. Пристигавши у Болоњу, Карло је током јесени 1532. године обавио низ важних сусрета и преговора, након чега је, почетком 1533, отпутовао из Италије.²⁷ Управо за време тог Карловог боравка у Болоњи збио се и знаменити сусрет Божидача Вуковића са царем, када је решено и питање додељивања племићког наслова, што је посведочено изворним нацртом царевог повеље, сачињеним 3. фебруара 1533. године у Болоњи (Bononia).²⁸ На тај сусрет касније је указивао и амбасадор Сорија у разним приликама у којима је требало подсетити цара на Вуковићеву службу и заслуге.²⁹

Иако нам остале појединости тог сусрета нису познате, извесно је да се Вуковић појавио пред царем с dobrим препорукама.³⁰ Пошто је Карло приспео у

23 Ивић 1914, 70; Ивић 1929, 88, 88; Preto 2010, 249. За опште прилике у време турског похода на Беч в. Самарџић 1993а, 145–150; Самарџић 1997б, 206–208; Samardžić 2001, 135–138, 492–493.

24 У истом извору изричито се помињу чак и тадашњи турско-персијски односи. Управо у то време, током пролећа 1529. године, цар Карло је упутио посланство у Персију ради успостављања сарадње у борби против Турака. Уп. Floristán 2004, 481.

25 Gleason 2000, 172–178; Jeffries Martin 2007, 232–233; Cozzi 2007, 27–38.

26 Cazacu 1992, 526, нап. 43.

27 Samardžić 2001, 203–204, 495–496.

28 Миловић 1986, 14–15.

29 У каснијем извештају, из августа 1535. године, помиње се да је Вуковић својевремено разговарао са царем у Болоњи: Фејић 1988, 89, нап. 6. Овде је Вуковић грешком, уместо Дионизије дела Векија, назван Дионизијем де ла Вељом. У извештају из маја 1536. године каже се да је Вуковић био „један од оних који су у Болоњи пољубили руке“ цару: Cazacu 1992, 520, нап. 24. За мишљење да је реч о 1530. години и крунисању Карла V у Болоњи в. Cazacu 1992, 514. Уп. Самарџић 1997а, 180; Samardžić 2001, 253; Servantie 2004, 269.

30 Уп. Миловић 1986, 17.

Болоњу непосредно из Беча, оставивши тамо брата Фердинанда, угарског краља који је још од 1529. године убрајао Вуковића међу личности достојне поверења, може се основано претпоставити да су Вуковићеве тадашње и потоње услуге хабзбуршком двору биле довољно значајне за добијање племићког достојанства и пријем код самог цара (1533).

Током 1535. године Божидару Вуковићу се указала прилика за поновни сусрет с царем. После похода на Тунис и дужег боравка на Сицилији Карло је током јесени боравио у Напуљу,³¹ а вести о његовом доласку у Италију подстакле су Вуковића на предузимање нових корака. Посредством амбасадора Сорије известио је цара о приликама у околини Скадра и могућностима за преотимање скадарске области од Турака. Такође је поменуо и српског патријарха („*patriarca de la Servia*“) и неименованог епископа („*un obispo*“), патријарховог изасланика, с којим је желео да се запути код цара у Напуљ.³² Иако се та намера због тадашњих општих прилика највероватније није могла остварити на замишљен начин, поменути планови Божидара Вуковића из 1535. године сведоче о томе да је његова обавештајна делатност у међувремену добила на замаху. Укључивање највиших представника Српске православне цркве у планове за ослобођење од турске власти сведочи о далекосежним Вуковићевим замислима, које су додатно обличене током наредних година.³³

До поверљивих и значајних информација за царски двор Вуковић је најчешће долазио користећи везе и познанства са знаменитим личностима Османског царства, који су му, под плаштом трговине, омогућавали и несметано кретање широм Леванта и окупираних земаља југоисточне Европе. Један од примера што откривају Вуковићеву окретност и снажљивост међу Турцима јесте његов исказ у писму које је написао цару по свој прилици почетком јула 1537. године. Између осталог, он у писму наводи да је, боравећи у Скадру, успоставио блиске пријатељске односе са скадарским санџак-бегом Улама-пашом, као и са осталим Турцима, тако да има потпуну слободу да ради у корист царског двора.³⁴

Ипак, несумњиво најзначајнија личност међу највишим османским званичницима с којима је Вуковић био у контакту јесте Мехмед Ајас (Mehmed Ayas), који је после убиства Ибрахим-паше постао велики везир Османског царства (1536–1539).³⁵ Штавише, изгледа да је био и у сродству с њим. На ово, поред тога што је Ајас-паша, као и Вуковић, био пореклом из околине Скадра, недвосмислено упућује извештај Соријиног секретара Доминга де Гастелуа (Domingo de Gaztelu), сачињен с јесени 1536. године. Не само што су ту обелодањене њихове родбинске везе већ је овај извештај значајан и зато што доноси податак о боравку Вуковићевог синовца Ђованија (Јована)³⁶ у Цариграду, код Ајас-паше, и то убрзо након што је овај постао велики везир:

31 Samardžić 2001, 217–218, 497–498.

32 Фејић 1988, 89.

33 Сличне односе са српском јерархијом одржавали су у то време и неки други српски прваци. Алекса Ивић је 1910. године указао на изворе који сведоче о томе да је 1534. године неименовани српски епископ, који је дошао с подручја под турском влашћу, посетио Павла Бакића у хабзбуршком делу Угарске. Уп. Ивић 1910а, 121; Ивић 1914, 113; Ивић 1929, 127.

34 „*Mentre che son stato al paese, ho fatto tal amicitia col Bassa della nostra provincia, che ad ogni tempo potrai dare complimento alle cose mie senza alcuna difficoltà, havendo grandissima libertà et credito apresso il Bassa et altri Turchi.*“ Уп. Ciorănescu 1940, 17, бр. VIII.

35 О улози Ајас-паше у преговорима с представницима хришћанских држава в. Поповић 1973, 190–191, 193–195; Setton 1984, 382, 385–386, 408–410, 428–429.

36 По свему судећи, реч је о Николином сину Ђованију Еразму, мада то није нигде изричито наведено. Никола је, поред Ђованија Еразма, имао још двојицу синова – Карла и Лукантонија – као и две кћерке – Веронику и Елизабету: Marciani 1972, 349–350; Милошевић 1986, 262–263.

Каже [Ђовани дела Векија] да је кренуо из Венеције 6. јуна и стигао у Константинопољ 15. јула, где је био смештен у кући Ајас-паше, који му је рођак и тренутно први саветник Турчинов, да би боље разумео догађаје на двору поменутог Турчина и остало што би било потребно да се успостави нарочит однос с Вашим Величанством; за дворомуправитеља и секретара поменутог Ајас-паше такође каже да су његови рођаци од којих је дознао поменуто а поред тога је то и својим очима видео и својом руком дотакао...³⁷

Боравак у Цариграду Ђовани је искористио и да се у тајности састане с влашким војводом Радуом Пајсијем (1535–1545) и да му изложи планове царског двора о склапању антиосманског савеза.³⁸

Родбинске везе с великим везиром Ајас-пашом и другим високопозиционираним званичницима на Порти омогућавале су Вуковићу да с времена на време свог синовца Ђованија пошаље у Цариград ради ухођења. Боравећи на двору код Ајас-паше и по више месеци, Ђовани је одатле неометано слао извештаје о збивањима у престоници Османског царства. О свему томе недвосмислено обавештава писмо Божидача Вуковића од 7. децембра 1537. године, упућено Карлу V, у којем он, између осталог, каже:

Мој синовац хоће да иде за неколико дана на турски двор, где ће остати све до марта, и повремено ће нам слати вести о томе шта се дешава, као што је то већ његов обичај...³⁹

Уз синовца Ђованија, улогу водећег Вуковићевог уходе имао је и Доминго Гастелу, шпански писац и преводилац. Познато је да је Гастелу с Ђованијем више пута био код Карла V ради подношења извештаја.⁴⁰

И контакти хабзбуршког двора с молдавским војводом Петром Рарешом (1527–1538, 1541–1546) одржавани су преко Вуковићеве обавештајне мреже. Потврду за то налазимо у Вуковићевом писму упућеном 7. децембра 1537. Карлу V. Са својим писмом он је цару проследио и Рарешово, које је, ради потврде аутентичности, носило његов печат. Вуковић је у писму истакао и улогу извесног владике Василија као свог посредника у комуникацији с молдавским војводом. Из писма се сазнаје такође да је од Карла V тражио новчану помоћ од три хиљаде дуката како би обезбедио неопходан број људи за борбу против Османлија.⁴¹

37 „Dize que partió de Venecia a VI de Junio, y arrivó en Constantinópoli a XV de Julio, adonde fué alojar en casa de Ayas Baxá, que es su pariente y al presente primer consejero del Turco, por entender mejor los andamientos de la corte del dicho Turco, y lo demás que convenia para hazer particular relación a Vuestra Magestad; y los mayordomo y secretario del dicho Ayas Baxá también dize que son sus parientes, de los quales ha entendido lo infrascripto, demás que él lo ha visto ocularmente y tocado con mano...” Уп. Ciorănescu 1940, 15–16, бр. VII.

38 Ciorănescu 1940, 15–16, бр. VII. Уп. Ciorănescu 1936, 249; Ciocan 1945, 109. Раду Пајсије је био ожењен Роксаном, кћерком влашког војводе Нагоја Бесарабе и Милице Деспине, која је била у сродству са српским Бранковићима. Поводом историографских недоумица о природи и степену поменутог сродства в. Nicolescu 1969, 95–117.

39 „Il mio nepote volea infra pochi giorni andar a la corte dil Turcho, dove rimanerà sino a questo mese di Marzo, et di tempo in tempo darà notizia di quello succederà alla giornata, secondo la sua solita usanza.” Уп. Ciorănescu 1940, 18–19, бр. X.

40 Cazacu 1992, 524–526.

41 Ciorănescu 1940, 18–19, бр. X. Уп. Ciorănescu 1936, 251–252; Iorga 1940, 231. Поводом личности

Вуковићеве породичне, пословне и обавештајне везе с поменутиим истакнутим личностима омогућиле су му уобличавање смелих војних и политичких планова, који су дошли до пуног израза у време поновног распламсавања ратног вихора након турског освајања Клиса почетком 1537. године. После подужих преговора обе силе за које је Вуковић био непосредно везан (за Млетачку републику местом пребивања и пословања, а за Хабзбуршку монархију обавештајном службом) коначно су се нашле у савезу против Турака. Почетком 1538. године озваничено је склапање Свете лиге, у којој је, поред Хабзбуршке монархије, учешће узела и Млетачка република. Међусавезничким споразумом Хабзбурзи су Млечанима признали право првенства у залеђу млетачке Далмације и Албаније.⁴² Те околности биле су од великог значаја за уобличавање Вуковићевих планова.

Међу Вуковићевим поверљивим личностима и сарадницима који су управо у то време учествовали у припреми устанка против Османлија посебно место заузимао је неименовани „патријарх Србије“, како га Вуковић обично назива у својим извештајима. Реч је, по свој прилици, о ранијем смедеревском митрополиту Павлу,⁴³ који је током борбе за обнову Српске патријаршије у Пећи накратко успео да задобије положај пећког архиепископа и српског патријарха, дошавши у сукоб са охридским архиепископом Прохором.⁴⁴ Публиковани извори из Симанкаса откривају да је „српски патријарх“ учествовао у преговорима о склапању савеза с верским и световним поглаварима из околних земаља, а посебно са онима у Влашкој и Молдавији. Тако, примера ради, о везама „српског патријарха“ с влашким војводом обавештава садржина Вуковићевог писма од, највероватније, 8. јула 1537. године, упућеног Карлу V. Наиме, у писму је поменуто и то да је гласнику кога је послао „наш уважени патријарх“ господар Влашке изјавио да је у свакој прилици спреман да служи Карлу V.⁴⁵ Управо у то време, Божидар

владике Василија, кога су поједини истраживачи означили као „видинског“ епископа (Cazacu, 1992, 515), неопходно је указати на податке о извесним истоименим архијерејима из матичних српских епархија који су управо у то време учествовали у бурним црквеним споровима. Наиме, у изворима који слову као преписи саборских аката Охридске архиепископије из 1532. године помињу се у списку потписника, један за другим, архијереји Василије „будимски“ (будимљански) и Василије цетињски (Костић 1922, 37). Тестаменти Божидача Вуковића сведоче да је он годинама одржавао блиске и непосредне везе с појединим српским манастирима на подручју Цетињске епархије, те стога постоји могућност да је у исто време одржавао везе и с јерарсима своје матичне, односно завичајне епархије. Поврх тога, уколико су име и епархија Василија „будимског“ исправно забележени, онда би тим поводом требало указати на добро познату сарадњу Божидача Вуковића с штампарем-јерођаконом Мојсијем из Будимља. Остаје нејасно да ли је један од поменуте двојице био онај владика Василије који се помиње као Вуковићев сарадник и посредник у преговорима са страним чиниоцима.

42 Станојевић 1960, 87–112; Станојевић 1970, 52–56; Поповић 1973, 181–187; Станојевић 1975, 47–48; Litričin 1975, 99–100; Самарџић 1997а, 174–175; Самарџић 1997б, 210–211; Samardžić 2001, 240–242, 499; Cozzi 2007, 63–66.

43 Уп. Самарџић 1997а, 180; Samardžić 253–254, 260. За разлику од Самарџића, Казаку је сматрао да је реч о охридском архиепископу Прохору. Уп. Cazacu 1992, 524–526; Cazacu 1995, 188. Ту претпоставку су усвојили и неки други истраживачи: Floristán 2004, 468. О Павловом покрету за обнову Српске патријаршије в. Самарџић 1993б, 21–27; Шулетић 2011, 344–349. Подаци о Вуковићевим везама с неименованим српским патријархом од посебног су значаја за разрешавање сложених питања која се односе на тадашњи покушај обнављања Српске патријаршије.

44 О Прохору Охридском: Грозданов 1994, 271–287. Поводом Прохоровог настојања да прошири надлежност Охридске архиепископије на Влашку и Молдавију, што га је недуго потом довело у сукоб са Цариградском патријаршијом в. Maxim 1981, 653–671; Шулетић 2011, 344–349.

45 „Ancora per messo mandato a posta da parte del nosto Reverendissimo Patriarca al Signor della

Вуковић је у поговору свог *Празничног минеја* из 1538. године поименично поменуо сва четири источна патријарха: цариградског, александријског, антиохијског и јерусалимског.⁴⁶

Оно на шта упућују извори, међутим, јесте то да Божидар Вуковић није био само царев повереник који је руководио обавештајном мрежом у југоисточној Европи већ и много више од тога. Често самоуверено дајући савете и упутства не само Лопеу де Сорији него и самом цару Карлу V, он је осмислио и низ конкретних акција, међу којима се издваја план за ослобађање Скадра. Према Вуковићевој замисли, освајање Скадра представљало би замајац ослободилачког покрета у ширем залеђу југоисточне Европе, док је његов крајњи циљ била обнова српске државе и Српске патријаршије у Пећи под покровитељством цара Светог римског царства Карла V Хабзбуршког.⁴⁷

У прилог томе да су Вуковићеве политичке амбиције почивале на идеји да ће он бити предводник обнове српске државе сведочи и податак да је, највероватније с јесени 1537. године, од Карла V тражио деспотску титулу.⁴⁸ Захтев за добијање деспотске титуле Вуковић је образлагао речима да ће то пре свега служити јачању антиосманског покрета у јужнословенским земљама, о чему се говори у његовом извештају цару од 18. децембра 1537. године:

*Што се пак тиче мог захтева који сам поднео Вашем величанству да ме учините деспотом Србије, то је било само зато да би се планиране ствари покренуле јачим замахом и да се мало подстакне народ, а кад се планови испуне, Ваше ће величанство моћи да ми одреди награду како буде по нахођењу Ваше доброте и памети. Ја ћу и даље, кад год ми пође за руком, стално извештавати о томе како стоје ствари с нашим пословима преко господина амбасадора.*⁴⁹

Valachia, per condurlo in devotion et servitio di Sua Maesta, tenemo risposta per bocca del ditto messo in nostra grandissima satisfaction, monstrandosi il preffato Signor promptissimo quanto nessun altro di server a quella ad ogni tempo et occasion che intravenir potesse, insieme con tutti altri delle nostre provincie et lingua...“ Уп. Ciorănescu 1940, 17, бр. VIII.

46 *Празнични минеј* 1536–1538, Поговор, л. 432а–433б. Иларион Руварац је сматрао да Вуковићев помен поглавара источних патријаршија, односно његово непомињање српског патријарха, представља сведочанство о тадашњој упражњености српског патријаршијског престола. Уп. Руварац 1888, 7. Ово занимљиво питање привлачило је пажњу разних истраживача: Стојановић 1923, 130; Зеремски, 268; Ђурђев, 189. Међутим, прва сведочанства о Вуковићевим везама са неименованим „српским патријархом“ била су позната још од 1886. године (Gayangos 1886, 531–532), а након објављивања Вуковићеве преписке са амбасадором Соријом и царем Карлом постало је очигледно да су ралози непомињања српског патријарха Павла у поговору *Празничног минеја* били сасвим другачије, првенствено политичке природе. Ако је Вуковић био у тајном контакту са српским патријархом, последње што се могло очекивати било је да ту везу објави и разоткрије својим штампаним издањима. Стога је поступио управо супротно, вешто прикривши своје послове са српским патријархом путем уопштеног помена четворице поглавара источних патријаршија.

47 Уп. Cazacu 1992, 524–526.

48 Занимљиво је то што се овај његов захтев појављује управо у време када је на хабзбуршком двору, након раније погибје насловног српског деспота Стефана Бериславића, поново решавано питање о додељивању деспотске титуле неком од истакнутих српских великаша, међу којима се угарски краљ Фердинанд на крају одлучио за војводу Павла Бакића. За додељивање деспотског наслова Павлу Бакићу в. Ивић 1914, 130–132; Ивић 1929, 141.

49 „Quanto alla richiesta feci a Sua Maestà di farmi Despoto della Servia, fu solum per tirar le cose designate a bon effetto et dar bon animo a tutti del paese, che dappoi exequiti i disegni, Sua Maestà mi potrà remunerar sechondo li parerà per sua bonta et prudentia. Io di continuo secondo il successo delle

О потраживању деспотске титуле од Карла V, тадашњег римско-немачког цара,⁵⁰ понешто можемо наслутити из још једног недатираног извештаја који је Лопе де Сорија упутио Карлу V и који је пронађен уз Вуковићево писмо послато цару 13. септембра 1537. године. У њему је царски дипломата навео да му је Дионизио дела Векија доставио меморијал, који је, по свој прилици, садржавао образложење захтева за добијање деспотске титуле и „привилегије за патријарха“. О свему томе Лопе де Сорија пише:

Дионизио дела Векија, стриц онога који одлази и долази султану, дао ми је овај меморијал који се налази уз ово моје писмо и потврдио ми је да лако може освојити тврђаву Скадар, која је у Албанији, и целу ту провинцију уколико Ваше величанство њему да људство (верујем да је тако зато што он има много удела и ужива велики углед у тим крајевима и жарко прижељкује ту привилегију за себе због тога и због онога што садржи наведени меморијал). Ваше величанство ће одлучити у чему ће се састојати његова услуга.⁵¹

Драгоцене сазнања у вези с Вуковићевим амбицијама да званично буде постављен за врховног заповедника ослободилачког покрета на простору под јурисдикцијом „патријарха српског“ црпемо из једног прилога писму које је Вуковић упутио Карлу V 4. октобра 1538. године. У њему он, између осталог, наводи:

Такође шаљем Вашем величанству молбу да ми се уради дозвола и да одобрење да могу обављати послове како доликује не само на подручју Србије већ и на подручју Скадра и у свим земљама и међу свим народима који су привржени нашем патријарху српском и потчињавају се вољи његовој и његових епископа. И да та моја дозвола и моја задужења буду таква да управљају свим другим војницима и вођама, да сви буду под мојом командом, и да ја могу поставити на сва места где то буде потребно своје људе од поверења и за одбрану и за управљање. Свако од њих ће бити добро распоређен према томе колико зна језик, колико може да чува и да наоружа народ, и да ми сви буду покорни и послушни, под претњом да ће пасти у немилост Вашег величанства уколико

cose referirò li negotii mei con il Signor Ambasciator, basando li man et piedi di quella.“ Уп. Ciorănescu 1940, 20, бр. XI.

50 Добро обавештеном Вуковићу свакако је морало бити познато да су право на додељивање титуле српског деспота на себе преузели угарски краљеви. Доступна грађа не пружа одговор на питање о томе да ли се Вуковић овим поводом обраћао и Карловом брату Фердинанду, тадашњем угарском краљу. Поводом Вуковићевог непосредног обраћања цару, међутим, неопходно је напоменути да је Карло био носилац двоструких царских права: с једне стране, био је крунисани римско-немачки цар, док је, с друге, наследио и права која су 1502. године стекли Фердинанд Арагонски и Изабела Кастиљанска, којима је деспот Андрија Палеолог завештао, односно продао права на византијски царски престо у Константинопољу. Уп. Floristán 2004, 449–450. По том основу Вуковићево обраћање цару Карлу, који је током преговора о склапању Свете лиге истицао своја права на Константинопољ, могло би се посматрати и као покушај тог несусеђеног српског деспота да сопствене претензије и тежње ка ослобађању српских земаља уклопи у постојеће оквире Карлове империјалне и источне политике.

51 „Dionisio dela Vechia, tio del que va y viene al Turco, me ha dado la memoria che sera con la presente y me ha certificado che facilmente podra tomar la fortaleza de Escutari che es en Albania y toda aquella provincia si Vostra Maestà le da la gente a pide [e yo creo que lo havia porque tiene mucha parte y credito en aquellas partes y dessea en extremo el privilegio para el y al patir arca che contiene la dicha memoria. Vostra Maestàd determinera lo que fuere su servicio].“ Уп. Cazacu 1992, 526.

тако не буде. Таква дозвола и такво задужење и све оно што се од мене тражи да обавим часно треба да садржи све неопходно за такав један подухват и да гласи на моје име – Дионизио дела Векија, звани Божидар.⁵²

И потоњи Вуковићев извештај цару, упућен 2. јануара 1539. године, могао би се протумачити у контексту његовог тражења деспотске титуле јер се у извештају, између осталог, говори о Вуковићевом доласку у земљу уз благослов и подршку Карла V. Решивши да сачека царев долазак у Италију како би искористио прилику да се опет сусретне с њим, Вуковић није пропустио да у писму поново изрази жаљење због одуговлачења с конкретним потезима:

И пошто видим како време одмиче, решио сам да сачекам долазак Вашег величанства у Италију (што ће ускоро, надам се, бити) како бих одлучио и коначно отпочео свој подухват, иако ме веома жалости што је толико времена изгубљено, и што су толика обећања дата мојим обавештајцима и владарима околних земаља и патријарху. Сви су они у великом ишчекивању мог доласка у земљу уз благослов Вашег величанства, као што сам већ планирао не мислећи ни дању ни ноћу ни о чему другом осим о томе да остварим тај наум на Вашу част и добробит. Већ седам година никако ми није понестало духа, вере, марљивости, нити сам презао од тога да ставим и свој живот у крајњу опасност, трошећи и време и новац да бих служио Вашем величанству и да бих читав наш народ ставио у Вашу милост, све до дана када ће се стећи прилике да се подигне победнички орао у име целе земље помоћу великог духа и немале снаге.⁵³

А да је, осим добијању деспотске титуле, тежио и обнови националне црквене организације, јасно се види по томе што је од Карла V тражио привилегије за „патријарха Србије“, о чему недвосмислено обавештава писмо које је почетком августа 1538. године Вуковић послао Лопеу де Сорији:

Такође молим Ваше господство да благоизволи подсетити Његово величанство на то да благоизволи потврдити (као што је и у другим

52 „Io adi mando a sua mayesta che me fatia una patentte et comisyone generale de bona e santa vita in bona forma che cometta a tuti tanto in la provincia del duchado de Servia, quantto in el sanzachado de Schutary quali paesi tuti quali paesi tuti quali populi xe sono ala devotion de nostro patriarcho de la Servia et stano a la sua hobedientia et alj sui veschovy. Et che ditta mia patente e comisyon sia et comanda a tuti lj altri capy et soldatti che ne stavano che tuti quasi debiano star al mio comandamento et che jo passa metere per tutti li lochi che sara de bisogno persone che tengo casa et justitia et per custodio et per el governo secundo li lochii dar el caricho a persone che meryta sufittienti in la lingua et chustodir et armae li popullj et che tutty me siano hobedientj sotto la pena et de la disgracia de la sua Majesta et che ditta comessyon se facie solene con tute lle altre cosse che se rechiede et conveniente a tale inprese et prese dichundo il mio nome Dionisio dela Vechia ditto Bosydar.“ Уп. Cazacu 1992, 523, нап. 53.

53 „Et anche, vedento il tempo tanto scorso, ho deliberato d’expectar la venuta de Vostra Maestà in Italia (qual spero sara di breve), per deliberar et expedir finalmente il mio negotio, benche asai me duole dil tempo perso et de la tante promesse fatte ali mei intelligenti et principali del paese insieme con il Patriarcha, quali sono tutti in grandissima expectatione che io venga nel paese con il favor di Vostra Maestà, como gia ho designato, non pensando ne di, ne nocte, in altro excepto di condur queste mie pratiche in honor et beneficio di quella ety certamente da 7 anni in qua mai ho cessato de animo, di fede, de diligentia et di meter la vita ad ogni extremo periculo con damno di tempo et della robba per far servitio a Vostra Maestà et tirar in suo favor tutta la nostra natione, qual in uno momento quando sara l’ocasion, alzerà l’aquila victrice per tutto il paese con animi et forse non mediocri.“ Уп. Cazacu 1992, 522, нап. 43.

*приликама замољено) привилегију патријарха Србије у облику и на начин како су му је потврђивали цареви и господари у прошлости јер је то веома потребно за успех подухвата...*⁵⁴

Оно, међутим, чему је Вуковић посебно био посвећен јесте идеја о ослобађању Скадра, који је био под османском влашћу још од 1479. године.⁵⁵ О томе колико га је она годинама заокупљала најбоље сведочи писмо које је упутио Карлу 14. септембра 1537. У њему Вуковић каже да оно што највише жели у свом животу јесте да види ту ствар испуњену пре своје смрти јер, ако се смрт испречи, сумња да ће било ко други моћи то „с таквим успехом и лакоћом“ да спроведе.⁵⁶ Уверавајући цара да је наступио прави тренутак јер се царске трупе налазе близу Скадра, а Шпанци су стационирани у Пуљи, Вуковић наводи и број од свега четири хиљаде људи као довољан за остваривање тог подухвата. У наставку писма, како би убедио цара да прихвати његов план за ослобађање Скадра, Вуковић посебно наглашава стратешки значај те тврђаве, из чијег би освајања, по његовом убеђењу, као последица могли проистећи потискивање Турака из Угарске, с једне стране, и потписивање савезништва Светог римског царства с Млетачком републиком, с друге.⁵⁷ Напослетку, сазнавши да је у међувремену Карло V ступио у савез с папом Павлом III и Млетачком републиком, што је, према његовом мишљењу, ишло у прилог спровођењу читавог подухвата, Вуковић је изнео и намеру да план за освајање Скадра пошаље цару по свом поверљивом човеку Доменику де Гастелуу.⁵⁸

Нестрпљив због царског одуговлачења у вези са ослобађањем Скадра, Вуковић је навео и да треба отклонити одређене недоумице у вези са испуњењем „тог светог подвига“. Оне су се првенствено односиле на могућност царског одлагања војног похода за наредну годину. Стога је Вуковић тражио да о томе Карло V писмом обавести „господара Молдавије и патријарха Србије“, како би ови били „умирени и утешени“. Понудио се при томе да им сам однесе царско писмо путујући до Молдавије преко Аустрије и Пољске јер су, како каже „путеви тамо најсигурнији“.⁵⁹

54 „Anchora prega la Signoria Vostra che sia contento de ricordar a Sua Maestà che quella sia contenta de confirmar (como altre volte li e stato suplicato) li privilegij del Patriarchato dela Servja cioe nela forma et modo che oer li Imperadori et signori passadi li e stato confirmado, et questo e molto ne(s) cessario acio che la impresa habbia bon effeto.“ Уп. Cazacu 1992, 520, нап. 27.

55 По избијању млетачко-турског рата (1537) турски Скадар је поново постао главна и непосредна претња за преостале млетачке поседе у зетском приморју (Улцињ, Бар, Будва, Котор). Уп. Станојевић 1960, 93, 95, 96–97, 103–104; Станојевић 1970, 56–61, 63–64; Станојевић 1975, 48–51. Стога не изненађује упорност с којом је добро обавештени Вуковић настојао да се дејства хришћанских снага усмере управо против тог значајног турског упоришта.

56 Cazacu 1992, 524.

57 „Et certifico la Maestà Vostra che il medesimo giorno che lo fecese l'impresa di pigliar ditta forteza, tutti quelli con li quali si teneria il trattato secondo che la Maestà Vostra scrivesi a quelli per persona apostata, tutti se solevarono con bun numero di gente, la qual andaria dovunque fia ordinato a loro de Vostra Maestà, per la quale potria fare molti boni effecti in servizio di quella, et esser causa di recuperar la Ungaria. Et se renda per certo Vostra Maestà che anchor a questi Signori venetiani vegendo seguito un tanto effecto per esser il luogo importantissimo, subito cercariano di confederarsi con Vostra Maestà contra il Turco, per che e certo che chi e signor di quell luogo et maximamente con tale forze quale sono quelle de la Maestà Vostra medessimmamente sarebe padrone de tutte quelle provintie che li sono al intorno, li quali subito che intendessino che quella fortezza fuse in mani de Vostra Maestà, se rivelarian contra el Turco...“ Уп. Cazacu 1992, 524–525.

58 Cazacu 1992, 525–526.

59 Ciorănescu 1940, 21–22, бр. XVI. Вуковићеве обавештајно-дипломатске везе с Молдавијом

На крају, после вишегодишњег неодазивања на Вуковићеве апеле да царске трупе ослободе Скадар, Карло V га је најзад упутио на Андреју Дорију (Andrea Doria), адмирала и врховног команданта поморских снага хришћанске коалиције, што је Вуковић у први мах са одушевљењем прихватио. Надајући се повољном крајњем исходу, Вуковић је, у договору с Лопеом де Соријом, свог синовца Ђованија послао код Дорије, коме је овај детаљно образложио план за ослобађање Скадра.⁶⁰ Но, и поред тога што је, наводно, у почетку показао интересовање за тај подухват, Дорија је, на Вуковићеву жалост, убрзо одустао од похода на Скадар.⁶¹

Колико је Доријино одбијање погодило Вуковића, сазнаје се из писма у којем наводи да га жалости што је толико времена изгубљено и што су толика обећања дата његовим обавештајцима и владарима околних земаља.⁶² Али и поред свега тога, Вуковић није губио наду да ће се сам срести с царем приликом његовог доласка у Италију и да ће му непосредно још једном изложити своје планове.⁶³ Да ли је, међутим, до тог сусрета уопште дошло – није познато. С друге стране, да Вуковићев план о освајању Скадра није наишао на Доријино разумевање, посредно сазнајемо из још једног каснијег писма. Написао га је 17. септембра Дијега Уртадо де Мендоса, књижевник, дипломата и историчар, који је априла 1539. године наследио Лопеа де Сорију на месту шпанског амбасадора у Венецији. Наиме, Де Мендоса у писму наводи да му је конзул Мартин де Зорноза (Martin de Çornoça) говорио о извесном Дионизију дела Векији и освајању Скадра, тврдећи при томе да је Андреа Дорија одбио да уопште разматра то питање.⁶⁴

У време када је несуђени српски деспот Божидар Вуковић улагао последње напоре у остваривање својих далекосежних планова међународне околности већ су увелико биле измењене. Почетком 1539. године Света лига је запала у озбиљну кризу након што је Млетачка република закључила једнострано примирје с Турском, а додатни заплети у односима између савезника настали су због хабзбуршког одбијања да Млетачкој републици препусти првенство по питању решавања будућности Херцег Новог.⁶⁵ У таквим околностима, када је постало извесно да нове офанзивне акције Свете лиге неће бити предузимане, престала је да постоји и свака реална могућност за остваривање Вуковићевих замисли о освајању Скадра и подизању народног устанка. Такав расплет догађаја по свој прилици је допринео и нарушавању његовог здравља. Не

датирају из претходних година. Уп. Göllner 1981, 661; Миловић 1986, 18.

60 Cazacu 1992, 521–522, нап. 38.

61 „Juxta l'ordine et comandamento di Vostra Maestà che jo dovessi recorrer al Signor Principe Doria per tractar li mei negotij, subito mandai Joane mio nepote da su Signoria a Corphu dove alhora si ritrovava, ma daspoi pervenuto a Castelnovo li dette mie lettere et a bocca li significò apieno il mio concepto. La cosa parse al primo molto grata a su Signoria desiderando che in persona jo fusse stato li presente per haver dato mari ali mei desegnj. Ma dappoi il principe ha proceduto si fredamente in questo negotio chel me pare mutato de opinione monstrando di far poca stima di questa impresa non solamente per la tardança de su risposta (es)sendo state sue lettere circa 50 giorni a comparir, ma anche per non haver mai dato niuno aviso al Signor Ambassador Don Lope circa le cose mie. Il Principe me scrisse che io me dovessi transferir a Brandizo o dove Fusse, ma sendo insert in qual logo jo debba ricorrer...” Уп. Cazacu 1992, 521–522, нап. 38.

62 Cazacu 1992, 522, нап. 43.

63 Cazacu 1992, 522, нап. 43.

64 Cazacu 1992, 522, нап. 43.

65 Станојевић 1960, 98–99; Станојевић 1970, 59–61, 66; Поповић 1973, 195–204; Станојевић 1975, 48–51; Litričin 1975, 107, 114–115; Самарцић 1997а, 185–190; Самарцић 1997б, 211–212; Samardžić 2001, 261–262, 499–500; Cozzi 2007, 66–68.

успевши да спроведе у дело „оно што је највише желео“,⁶⁶ Божидар Вуковић се недуго потом разболео и убрзо умро. А колико је заиста био везан за Скадар и колико се носио мишљу о ослобађању отаџбине, види се свакако и по томе што је у последњем тестаменту, састављеном 6. новембра 1539. године, наложио да његови посмртни остаци буду пренети у цркву Светог Спаса на Скадарском језеру и тамо сахрањени.⁶⁷

*

Судећи према наведеним изворима, извесно је да Божидар Вуковић никада није добио деспотску титулу од римско-немачког цара Карла V,⁶⁸ јер би засигурно у неком од поменутих писама уз своје име навео и њу. Такође, ни у другим званичним документима из Венеције нема помена његове титулатуре, изузев што је, примера ради, у тестаменту из 1534.⁶⁹ године истакао и високу племићку титулу *connte palladin*.⁷⁰ Насупрот томе, у записима у колофонима његових књига из тридесетих година – *Октоиху петогласнику* и *Празничном минеју* – уз име и грб Божидара Вуковића стоји и његова титула војводе, која се, сем на полеђини иконе Нерукотвореног образа,⁷¹ не појављује нигде другде. Остају до даљег отворена и питања о томе да ли се иза звања војводе крије његова званична титула или тежња ка стицању положаја „главнокомандујућег“, као и да ли је уопште ову титулу добио или је она била само искоришћена у сврхе његове репрезентације, намењене пре свега српском народу, али и другим народима на окупираним подручјима југоисточне Европе.

Иако, међутим, Божидар Вуковић није био званично именован за српског деспота, то није омело његовог сина Вићенца да уз своје име – позивајући се на исконструисану слику о оцу и наводни легитимитет стечен наслеђем – наводи и титулу деспота, што, уосталом, није било неуобичајено у култури раног модерног доба.⁷²

66 Cazacu 1992, 524–526.

67 Тадић 1963, 342; Marciani 1972, 353–355.

68 Уп. Ћирковић 2000, 398.

69 Приликом састављања овог тестаментa назначени су место и време његовог настанка – Венеција, фебруар 1533. године. То би, ако се у обзир узме млетачки календар по којем је година почињала 1. марта, значило да је тестамент сачињен у фебруару 1534. године. Уп. Пантић 1974, 49; Пантић 1990, 27; Пантић 1993, 146; Пешикан 1993, 142; Пешикан 1994, 77, 80.

70 Тадић 1963, 341; Marciani 1972, 351–353. Уп. Радновић 1986, 37.

71 Мирковић 1932, 127.

72 Из XVI века, па и из каснијих времена, познато је неколико самозваних деспота, међу којима је посебно занимљив Јаков Хераклид Базилик. Будући да се он у својој генеалогiji позивао на сродство са српским владарима, савременици су га помињали и као деспота Србије – *despotus Rascie*. Он је успео да ступи на престо Молдавије, којом је владао непуне две године (1561–1563). Деспотске претензије јавно је испољио 1558. године, одштампавши у Брашову исконструисану генеалогiju Хераклида. По свој прилици, у састављању генеалогije, која је укључивала Бранковиће, као и у самом штампању, помогао му је „побратим“ Димитрије, кога је укључио у своју генеалогiju и одликовао грбом Хераклида (Ћирковић 1987, 22–24; Ћирковић 2000, 401–403). Иако се у домаћој историографији та личност помиње као Димитрије Србин, реч је заправо о Димитрију Љубавићу, унуку Божидара Горажданина (Cazacu 1995, 187–207). Најзад, ваља поменути и то да је гроф Ђорђе Бранковић, везујући се за Бранковиће, у своју генеалогiju, поред Божидара Вуковића, укључио и Димитрија (Ћирковић 2000, 405). С друге стране, о замршености ових генеалогija, у којима се појављују имена многих познатих личности из националне историје, сведочи и пример Јована Георгија Хераклида; он се, према потреби, представљао као брат, син или синовац Јакова Хераклида. Оно што је за нас посебно значајно јесте податак из 1574. године о томе да Јаков Хераклид наводи како му је Giovanni Vincenzo, „Despoto della Servia“, рођак

Самим тим не изненађује ни генеалошко повезивање Вуковића с Бранковићима,⁷³ будући да је, због промене карактера деспотске титуле током времена,⁷⁴ зарад истицања политичког легитимитета било пожељно указивање на родбинске везе с претходним деспотима.⁷⁵ А пошто је у историјској традицији деспотство код Срба и даље везивано за Бранковиће, то су и сви потоњи претенденти на деспотске титуле своје порекло изводили позивајући се управо на сродство с том српском владарском династијом.⁷⁶ Из тога произлази да је, без обзира на то што је тек Вићенцо Вуковић истакао сродство с Бранковићима у епистоли *Псалтира с последовањем*, ову генеалогiju исконструисао сам Божидар Вуковић.⁷⁷ Поред тога што је доказивање сродства с Бранковићима давало легитимитет тежњама ка добијању деспотске титуле, ово се може закључити и на основу анализе хералдичке структуре Вуковићевог грба. Наиме, како је описано у самом концепту доделе племићке титуле, доњи део Вуковићевог грба сачињавала је представа пропетог лава,⁷⁸ преузета, наводно, с његовог првобитног породичног грба, док је горњи део, с приказом орла раширених крила, представљао надоградњу добијену од царске канцеларије.⁷⁹ Упркос томе што је порекло мотива с пропетим лавом најчешће довођено у везу с Венецијом, управо он указује на генеалошко повезивање с династијом

(Hassiotis 1983, 87; Ћирковић 2000, 403).

73 У оквирима националне историографије овим поводом су већ постављана питања о томе да ли је доиста постојала некаква веза између Вуковића и Бранковића или, уколико је реч о конструкцији, ко ју је сачинио – Божидар или Вићенцо. Уп. Новаковић 1887, 210. Иларион Руварац није веровао у постојање стварних родбинских веза, што се види из његовог односа према Вићенцовој посланици, коју је назвао *морском*. Уп. Руварац 1896, 12–13. Поред тога, у историографији је давно исказана претпоставка да се помен *Вука деспота* односи на Вука Бранковића, иако он није био деспот, док је поводом *Бранка Вуковића* претпостављено да је на том месту дошло до обртања, што би опет указивало на Вука Бранковића (Новаковић 1887, 210).

74 Деспотска титула, установљена у Византији, с временом је променила карактер. Док је у Византији додељивана царским сродницима, код српских деспота у Угарској биле су пресудне везе с претходним деспотима. Уп. Ћирковић 2000, 395–406.

75 Ћирковић 2000, 399.

76 Ћирковић 2000, 399.

77 Szasz 1995, 188. У време када је Божидар Вуковић од цара Карла затражио достојанство српског деспота (1537), династија Бранковић још није била у потпуности изумрла, пошто су тада биле живе све кћерке деспота Јована Бранковића, од којих су две биле удате за владаре румунских кнежевина. Милица Деспина је била удата за влашког војводу Нагоја Бесарабу (1512–1521), у то време већ покојног, док је Јелена била удата за тадашњег молдавског војводу Петра Рареша (1527–1538, 1541–1546). Поводом историографских недоумица о пореклу Милице Деспине в. Nicolescu 1969, 95–117.

78 На то да је, наводно, Вуковић и раније имао свој грб с мотивом пропетог лава указује и концепт одлуке канцеларије Карла V од фебруара 1533. године, којом се Божидар Вуковић, то јест „Dionisius dela Vechia“, проглашава племићем Светог римског царства. Приликом описа новостеченог Вуковићевог грба, између осталог, наведено је: „Штит је, наиме, по ширини подељен на два дела, од којих се у оном доњем налази ваш традиционални грб у белом пољу или пак оном боје сребра, с представом лава који се пропиње у црвеној нијанси између две траке, исто тако црвене боје, од којих се једна спушта с десне на леву страну, а друга, такође црвене боје, опасује цело поље“. Занимљиво је и то што је у овом документу поменути извесни Мартин Лупи (Вуковић) као лице које је такође одликовано: „Својом сопственом одлуком ми те одликујемо орденом Свете латеранске палате, као у случају Мартина Лупија“ (Миловић 1986, 14). Постоје мишљења да је можда реч о Вуковићевом старијем сроднику или претку, али је на основу концепта одлуке о додели племићке титуле тешко поуздано утврдити у каквим је родбинским везама наведени Мартин Лупи био с Божидаром Вуковићем (Пешикан 1994, 80–81). О грбу Бранковића в. Спасић, Палавестра, Мрђеновић 1991; за општи преглед мотива лава у хералдици в. Ацовић 2008, 161–175. 79 Миловић 1986, 14–15.

Бранковић, будући да је овај мотив чинио основу грба те српске владарске породице, док је орао с раширеним крилима био одраз идеје о протекторату Римско-немачког царства. Да ли је, међутим, Божидар Вуковић у потпуности измислио своје сродство са Бранковићима или је имао неких основа за то – тешко је поуздано рећи. С друге стране, ако је имао икаквих основа, поставља се и питање о томе преко које се личности из породице Бранковић Вуковићи повезују са овом српском владарском породицом.⁸⁰ Да ли би то могао бити Вук Бранковић или његов син Ђурађ, који је у оновременим изворима био познат под патронимом Вуковић, а који је тек касније у историографији именован као Бранковић? У том случају и придевак од *Ђурића*, који је такође патронимичког карактера,⁸¹ могао би упућивати на ову везу, као и чињеница да је Ђурађ Бранковић једно време владао и Зетом.⁸² С тим у вези треба поменути и потоње родослове и летописе,⁸³ као и позније списе, попут *Хроника*, у којима се гроф Ђорђе Бранковић представљао као личност која припада огранку породице Вуковић из Подгорице.⁸⁴ На то да је и сам гроф Георгије Бранковић у својој генеалогiji истицао сродство с Божидаром Вуковићем могла би указивати и хералдичка структура његовог грба,⁸⁵ ослоњена у највећој мери на грб Божидара Вуковића. У прилог овој вези говори и податак да је на једном Вуковићевом *Октоиху* гроф Ђорђе Бранковић записао: „от книг Георгија Бранковића Подгоричанина“.⁸⁶ Најзад, на крају се намеће и питање о томе да ли је у овом случају и сам Божидар вешто искористио своје презиме Вуковић,⁸⁷ које се, колико је засад познато, први пут појављује већ 1519. и 1520. године у његовим првим издањима богослужбених књига (*Служабнику*, *Псалтиру с последовањем* и *Молитвенику – Зборнику за путнике*).

Ако се све то сада остави по страни, и репродуковање грба у *Октоиху петогласнику* и *Псалтиру с последовањем* треба сагледати у контексту Вуковићевих политичких претензија током тридесетих година XVI столећа. Сасвим је јасно да појава грба у књигама намењеним култу није отелотворавала хришћанске идеале побожности и скромности, који су најчешће истицани у колофонима, нити је то био само пуки вид ликовно-графичког украса.⁸⁸ Ово је првенствено био један од облика Вуковићеве репрезентације, сагледане у светлу његових политичких амбиција. Тако је Вуковић, користећи вербално-визуелне наративе, садејством текста и слике настојао да репрезентује свој високи друштвени и политички положај. Грбом је истицао владарско право, чији је легитимитет почивао, с једне стране, на наводном сродству с Бранковићима и, с друге, на потврђивању племићке титуле од римско-немачког цара.

Репродуковање породичног грба на почетку литургијских ћирилских књига штампаних у јеку Вуковићевог обавештајног и политичког ангажмана представљало је уједно и одраз његових захтева да од Карла V добије деспотску титулу.⁸⁹ Идеју о себи као о легитимном предводнику и обновитељу српске државе под протекторатом римско-

80 У вези с овим питањима в. Лазић 2017 (у штампи).

81 Радуновић 1986, 32.

82 Искрпно о Ђурићу Бранковићу: Спремић 1999.

83 О родословима и летописима сагледаним у контексту политичких и друштвених околности у којима су настали: Васиљевић 2015, 95–117.

84 О потоњим генеалошким конструкцијама Ђорђа Бранковића в. Руварац 1896, 11–15; Рејеп 2007, 451–462.

85 Ацовић 2008, 284, 290, нап. 700.

86 Руварац 1896, 13; Медаковић 1958, 49.

87 Поводом Вуковићевог презимена в. Радуновић 1986, 31–32; За тешкоће које настају приликом генеалошких истраживања због учесталости презимена Вуковић в. Рудић 2006, 95–96, 120–123.

88 Лазић 2013, 77.

89 Ciorănescu 1940, 20, бр. XI.

немачког цара Вуковић је исказивао вербално-визуелним језиком угледајући се на Ђурђа Црнојевића. Тиме је, представљајући се као Црнојевићев легитимни настављач, истицао, између осталог, и идеју континуитета. Најзад, најбољи показатељ тога колико је Вуковићу било стало до сопствене репрезентације и уобличавања меморије недвосмислено потврђује хералдички мотив са иконе Нерукотвореног образа из Народног музеја у Београду.⁹⁰ Наиме, по добијању племићке титуле од Карла V⁹¹ Вуковић је наложио да се на полеђину те иконе утисне његов породични грб,⁹² који се од оног репродукованог у *Октоиху Петогласнику* и *Празничном минеју* разликује само по томе што је на месту венца од ловоровог лишћа исписан текст: † БЕЛЕГЪ КОЕКОДЕ БОЖИДАРА † IMP. CAES. CAROLVS V.⁹³

*

Ограниченост доступних литерарних и историјских извора, уз њихово некритичко тумачење, довела је до стварања једностране слике о Божидару Вуковићу као штампару, која је, и поред каснијих допуна, дуго истрајавала у оквирима националне историографије. Захваљујући, међутим, публикованим али у нашој средини мање познатим изворима из архива у Симанкасу, можемо Божидара Вуковића да сагледамо из сасвим другачије перспективе и да осветлимо друге аспекте његове личности. Ови извори јасно показују да он није био само штампар, односно власник најважније српске штампарије у којој су публиковане црквене књиге, него да је имао далеко значајнију друштвену и политичку улогу. Већ сама чињеница да је познавао поједине најважније оновремене политичке и историјске личности, оне које су креирале тадашњу геополитичку слику света, или да је водио преписку с неким од њих – најбоље говори у прилог томе. Треба имати у виду и то да он у замршеним политичким играма свог доба није стајао по страни, већ да је био њихов активни учесник.

Наравно, иако поменути извори значајно осветљавају личност Божидара Вуковића, они свакако неће исцрпсти сазнања о њему, нити ће донети коначне одговоре на многа питања која се у међувремену отварају. Међу њима у првом реду јесу и она која се тичу Вуковићевог односа према званичницима Османског царства,⁹⁴ а посебно Млетачке републике,⁹⁵ међу чијим је првацима остао у доброј успомени, о чему сведочи одлука од 25. августа 1546. године, у којој је изричито поменут „покојни највернији наш“ Божидар Вуковић („quondam fidelissimo nostro Dionisio dalla Vecchia“).⁹⁶

90 Лазић 2013, 58–59; Борозан 2015, 153–161.

91 Миловић 1986, 13–26.

92 Лазић 2013, 77–78; Борозан 2015, 153–161.

93 Сковран 1977, 80.

94 Cazacu 1992, 511–528.

95 У светлу Вуковићеве обавештајне делатности и непосредне сарадње с хабзбуршким двором намеће се и питање о његовом односу према млетачким државним властима, које су, по правилу, биле веома добро обавештене (Preto 2010, 119). Ловорка Чоралић, велики понавалац грађе из млетачких архива, указала је 2004. године на значај Вуковићеве улоге у животу грчке заједнице у Венецији, најавивши тим поводом подробније излагање у будућим радовима. Уп. Ćoralić 2004, 23, нап. 45. То, међутим, није остварено. Уп. Ćoralić 2010, 75.

96 Marciani 1972, 356; Милошевић 1986, 294.

Публиковани извори

Празнични минеј (1536–1538): *Празнични минеј*, Венеција, 11. јуна 1536 – 19. јануара 1538.

Псалтир с последовањем (1519–1520): *Псалтир с последовањем*, Венеција, 7. априла 1519–12. октобра 1520.

Ивић, Алекса (1910а): *Споменици Срба у Угарској, Хрватској и Славонији током XVI и XVII столећа*. први део: од 1527 до 1600 године. у: Зборник историјских докумената III. Нови Сад: Матица српска.

Костић, Петар (1922): *Документи о буни Смедеревског епископа Павла против потчињавања Пећке патријаршије архиепископији Охридској*. Споменик СКА 56. Сремски Карловци, 32–39.

Marciani, Corrado (1972): *I Vukovic tipografi-librai Slavi a Venecia nel XVI secolo*. *Economia e Storia* 19/3, Milano: Giuffrè, 342–362.

Maxim, Mihai (1981): *Les relations des pays roumains avec l'archevêché d'Ohrid à la lumière de documents turcs inédits*. *Revue des études sud-est européennes* 19/4. Bucarest: Institut d'études sud-est européennes, 653–671.

Миловић, Јевто М (1986): *Додјелјивање племићке титуле и грба Божидару Вуковићу и његовим потомцима од стране шпанског краља и римско-њемачког цара Карла V (1500–1558)*. у: Штампарска и књижевна дјелатност Божидача Вуковића Подгоричанина. Титоград: Црногорска академија наука и умјетности, 13–26.

Милошевић, Милош (1986): *Нови извори которског, ватиканског и млетачког архива о дјелатности Вуковића, штампара и књижара XVI вијека*. у: Штампарска и књижевна дјелатност Божидача Вуковића Подгоричанина, Титоград: Црногорска академија наука и умјетности, 215–333.

Тадих, Јорјо (1963): *Тестаменти Божидача Вуковића, српског штампара XVI века*. Зборник Филозофског факултета VII–1. Београд: Филозофски факултет, 337–360.

Tinto, Alberto (1973): *Per una storia della tipografia orientale a Roma nell'eta della Controriforma*. *Accademie e Biblioteche d'Italia* 41/4–5, Roma: Palombi, 280–303.

Фејић, Ненад (1988): *Извештаји шпанских амбасадора у Млецима о рату Свете лиге (1537–1540)*. Историјски часопис XXXIV 1987. Београд: Историјски институт, 87–96.

Gayangos, Pascual de (1886): *Calendar of Letters, Despatches, and State Papers Relating to the Negotiations Between England and Spain Preserved in the Archives at Simancas and Elsewhere* V/1. London: Public Record Office.

Gayangos, Pascual de (1890): *Calendar of Letters, Despatches, and State Papers Relating to the Negotiations Between England and Spain Preserved in the Archives at Simancas and Elsewhere* VI/1. London: Public Record Office.

Cazacu, Matei (1992): *Projects et intrigues à la Cour de Soliman (1530–1540)*. Soliman le Magnifique et son temps. Paris: Le documentation française, 511–528.

Ciorănescu, Alexandru (1940): *Documente privatoare la istoria Românilor culese din arhivele din Simancas*, București: Academia Româna.

Литература

- Ацовић, Драгомир М. (2008): *Хералдика и Срби*. Београд: Завод за уџбенике.
- Борозан, Игор (2015): *Икона Нерукописаног образа и представљање вишеслојног идентитета Божидара Вуковића*. Зограф 39. Београд: Институт за историју уметности Филозофског факултета Универзитета у Београду, 153–161.
- Васиљевић, Марија (2015): *Настанак српских родослова и летописа као последица политичких и друштвених промена*. Иницијал 3. Београд: Центар за напредне средњовековне студије, 95–117.
- Göllner, Carl (1981): *Erwägungen zur Aussenpolitik des Kaisers Karl V.* Revue roumaine d'histoire 20/4. Bucarest: Académie Roumaine, 657–665.
- Gleason, Elisabeth G. (2000): *Confronting New Realities: Venice and the Peace of Bologna, 1530*, у: *Venice Reconsidered: The History and Civilization of an Italian City-State, 1297–1797*. Baltimore: JHU Press, 168–184.
- Грозданов, Цветан (1994): *Охридски архиепископ Прохор и његова делатност*. Зборник Матице српске за ликовне уметности 27–28 (1991–1992). Нови Сад 1994: Матица српска, 271–287.
- Дабих, Војин С. (2006): *Вуковић, Божидар (Dionisio della Vecchia)*. у: *Српски биографски речник 2*. Нови Сад: Матица српска, 442–444.
- Dobrowsky, Josephus (1822): *Institutiones linguae slavicae dialecti veteris*, Vindobonae: Antonii Schmid.
- Đurdev, Branislav (1970): *Odnos između Ohridske arhiepiskopije i srpske crkve od pada Smedereva (1459) do obnavljanja Pečke patrijaršije (1557)*. Radovi ANUBiH 38. Odjeljenje društvenih nauka 13, Sarajevo: ANUBiH, 185–209.
- Зеремски, Иларион (1930): *Српска црква под Охридском архиепископијом*. Гласник: Службени лист Српске православне патријаршије 11. Сремски Карловци, 168–170, 187–189, 203–205, 219–222, 263–269.
- Ibarra y Rodriguez, Eduardo (1931): Guillermo Arsenio de Izaga, *Catálogo de los documentos del archivo de Lope de Soria, embajador del emperador Carlos V.* Boletín de la Real Academia de la Historia 98. Madrid: Real Academia de la Historia, 363–416.
- Ивић, Алекса (1910b): *Из историје Срба у Угарској*. Летопис Матице српске 86/261. Нови Сад: Матица српска, 51–69.
- Ивић, Алекса (1914): *Историја Срба у Угарској од пада Смедерева до сеобе под Чарнојевићем (1459–1690)*. Загреб: Привредникова књижара и штампарија.
- Ивић, Алекса (1929): *Историја Срба у Војводини*. Нови Сад: Матица српска.
- Iorga, Nicolae (1940): *Relations hispano-roumaines au XVI-e siècle*. Revue historique du sud-est européen 17/7–9. Bucarest: Institut d'études sur le sud-est européen, 230–236.
- Martin, John Jeffries (2007): *The Venetian Territorial State: Constructing Boundaries in the Shadow of Spain*. у: *Spain in Italy: Politics, Society, and Religion 1500–1700*. Leiden-Boston: Brill, 227–248.
- Karbić, Marija (2006): *Hrvatsko plemstvo u borbi protiv Osmanlija. Primjer obitelji Berislavića Grabarskih iz Slavonije*. Povijesni prilozi 31. Zagreb: Hrvatski institut za povijest, 71–85.
- Kukuljević-Sakcinski, Ivan (1851): *Tiskari jugoslavenski XV. i XVI. Vjeka*. Arkiv za povestnicu jugoslavensku 1. Zagreb: Društvo za jugoslavensku povestnicu i starine, 121–155.

Лазих, Мирослав (2013): *Између патриотизма, побожности и трговине: мотиви издавачке делатности Божидара Вуковића*. Археографски прилози 35. Београд: Народна библиотека Србије, 49–101.

Лазих, Мирослав (2017): *Од Божидара Вуковића до Дионизија дела Векије: идентитет и креирање псеудонима у култури раног модерног доба*. у: Зборник Димитрија Богдановића (у штампи)

Litrićin, Jovan (1975): *Dubrovnik u vreme rata prve Svete lige (1538-1540)*. Vojnoistorijski glasnik 26/3. Beograd: Vojnoistorijski institut, 83–129.

Llorente, Henar Pizzaro (2001): *Un embajador de Carlos V en Italia: don Lope de Soria (1528–1532)*. у: Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa 1530–1558. vol. 4. Madrid: Sociedad Estatal para la Accion Cultural Exterior, 119–155.

Маринковић, Боровоје (1989): *Библиографија о нашем ћириличком штампарству, штампаријама и књигама XV, XVI и XVII столећа*. књ. 2. Цетиње: Централна народна библиотека „Ђурђе Црнојевић“.

Медаковић, Дејан (1958): *Графика српских штампаних књига XV–XVII века*. Београд: Научно дело.

Мирковић, Лазар (1939): *Икона са записом Божидара Вуковића*. Старијар III/7 (1932). Београд: Српско археолошко друштво, 127.

Nicolescu, Corina (1969): *Princesses Serbes sur le trône des Principautés Roumanies*. Зборник за ликовне уметности 5. Нови Сад: Матица српска, 95–117.

Новаковић, Стојан (1887): *Псалтир и епистола Виценца Вуковића од 1546 године*. Годишњица Николе Чупића 9. Београд: Чупићева задужбина, 200–213.

Обрадовић Досіеј (1803): *Етика или философія наравоучителна по свстеми г. профессора Соави*. У Венецији.

Палавестра, Александар (2010): *Илирски грбовници и други хералдички радови*. Београд: Завод за уџбенике, 53–110.

Пантић, Мирослав (1974): *Старе српске штампарије у Црној Гори и Венецији у XV и XVI веку*. Споменица посвећена 130-годишњици живота и рада Библиотеке Српске академије наука и уметности. Београд: Српска академија наука и уметности, 43–52.

Пантић, Мирослав (1990): *Књижевност на тлу Црне Горе и Боке Которске од XVI до XVIII века*. Београд: Српска књижевна задруга.

Пантић, Мирослав (1993): *Књижевност на тлу Црне Горе и Боке Которске*. у: *Историја српског народа* III–2, Београд: Српска књижевна задруга, 135–255.

Пешикан, Митар (1993): *Уз монографију „Пет векова српског штампарства“*. Наш језик 29/3–4. Београд: Српска академија наука и уметности, 131–154.

Пешикан, Митар (1994): *Лексикон српскословенског штампарства*. у: *Пет векова српског штампарства 1494–1994*, Београд: Српска академија наука и уметности, 75–218.

Поповић, Тома (1973): *Турска и Дубровник у XVI веку*. Београд: Српска књижевна задруга.

Preto, Paolo (2010): *I servizi segreti di Venezia: Spionaggio e contraspionaggio ai tempi della Serenissima*. Milano: Il Saggiatore.

Радоичић, Милош (1857): *Најстарије штампарије у Србскомъ народу*. Подунавка II, 30–34, Земун, 247–249.

Радуновић, Ристо В. (1986): *О именима војводе Божидара Вуковића Подгоричанина*. у: *Штампарска и књижевна дјелатност Божидара Вуковића Подгоричанина*. Титоград: Црногорска академија наука и умјетности, 27–40.

Ређеп, Јелка (2007): *Сремски Бранковићи и "Хронике" грофа Ђорђа Бранковића*. у: Срем кроз векове. Београд: Вукова задужбина, 451–462.

Руварац, Иларион (1888): *О пећким патријарсима од Макарија до Арсенија III. (1557–1690.)*, Задар.

Руварац, Иларион (1896): *Одломци о грофу Ђорђу Бранковићу и Арсенију Црнојевићу патријарху с три излета о такозваној Великој сеоби српског народа*. Београд: Српска краљевска академија.

Рудић, Срђан (2006): *Властела Илирског гробовника*. Београд: Историјски институт.

Самарџић, Никола (1997а): *Шпанци у Новом (1538–1539)*. Зборник за историју Босне и Херцеговине 2. Београд: Српска академија наука и уметности, 173–196.

Самарџић, Никола (1997б): *Карло V и Турци*. у: *Ислам, Балкан и велике силе (XIV–XX век)*. Београд: Историјски институт, 205–218.

Samardžić, Nikola (2001): *Karlo V*. Београд: Službeni list.

Самарџић, Радован (1993а): *Срби у ратовима Турске до 1683*. у: *Историја српског народа*, III–I. Београд: Српска књижевна задруга, 115–424.

Самарџић, Радован (1993б): *Српска православна црква у XVI и XVII веку*. у: *Историја српског народа* III–2. Београд: Српска књижевна задруга, 5–102.

Servantie, Alain (2005): *L'Information de Charles Quint sur les Turcs, ou les éléments pour décider de la guerre ou de la paix: du rêve de croisade aux réalités*. у: *L'Empire ottoman dans l'Europe de la Renaissance*. Leuven University Press, 249–295.

Setton, Kenneth M. (1984): *The Papacy and the Levant (1204–1571)*, vol. 3. Philadelphia: American Philosophical Society.

Синдик, Надежда (1996): *Издавачи, штампари, преписивачи*. Цетиње: Обод.

Сковран, Аника (1977): *Војвода Божидар Вуковић – Dionisio della Vechia, гасталд Братства св. Ђорђа грчког у Венецији*. Зограф 7. Београд: Институт за историју уметности Филозофског факултета Универзитета у Београду, 78–85.

Спасић Душан, Палавестра Александар, Мрђеновић Душан (1991): *Родословне таблице и грбови српских династија и властеле*. Београд: Бата 1991.

Спремић, Момчило (1999): *Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба*. Београд: Српска књижевна задруга.

Спремић, Момчило (2014): *Србија и Венеција (VI–XVI век)*. Београд: Службени гласник.

Станојевић, Глигор (1960): *Далмација и црногорско приморје у вријеме млетачко-турског рата 1537–1539. године*. Историјски гласник 13/3–4, Београд: Орган Историјског друштва Србије, 87–112.

Станојевић, Глигор (1970): *Југословенске земље у млетачко-турским ратовима XVI–XVIII вијека*. Београд: Историјски институт.

Станојевић, Глигор (1975): *Црна Гора у XVI вијеку*. у: *Историја Црне Горе*, III–1. Титоград: Историјски институт Црне Горе, 1–88.

Стојановић, Љубомир (1902): *Старе српске штампарије*, Српски књижевни гласник 7. Београд, 189–196, 282–289, 366–372, 444–458.

Стојановић, Љубомир (1923): *Српска Црква у међувремену од патријарха Арсенија II. до Макарија (око 1459–63 до 1557 г.)*. Глас СКА 106. Сремски Карловци, 113–131.

Schaffarik, Paul Joseph (1829): *Uebersicht der slowenischen Kirchenbücher, welche vom Ende des funfzehnten bis zum Anfange des siebzehten Jahrhunderts in Venedig, Serbien, Walachien und Siebenbürgen in Druck erchiene sind*. Jahrbücher der Literatur. Bd. 48, Anzeige-Blat für Wissenschaft und Kunst, Wien, 1–35.

Ћирковић, Сима (1987): *Срби и рани протестантизам*. Зборник Матице српске за историју 36. Нови Сад: Матица српска, 7–25.

Ćirković, Sima (1992): *I Serbi nel Medioevo*. Milano: Jaca Book

Ћирковић, Сима (1995): *Срби у средњем веку*. Београд: Војноиздавачки завод.

Ћирковић, Сима (1996): *Ћирилично штампарство и култура балканских Словена*. у: Пет вјекова Октоиха. Подгорица: Одбор за обиљежавање 500 година прве штампане ћириличке књиге на словенском југу, 15–32.

Ћирковић, Сима (1999а): *Уходе*. у: Лексикон српског средњег века. Београд: Knowledge, 762–763.

Ћирковић, Сима (1999b): *Штампарство*. у: Лексикон српског средњег века. Београд: Knowledge, 825–827.

Ћирковић, Сима (2000): *Поствизантијски деспоти*. Зборник радова Византолошког института XXXVIII (1999–2000). Београд: Византолошки институт, 395–406.

Ћирковић, Сима М (2004а): *Срби међу европским народима*. Београд: Equilibrium.

Ćirković, Sima М (2004b): *The Serbs*. Blackwell Publishing.

Floristán, José М (2004): *El imperador y la herencia política bizantina (1519-1558)*. у: Bizancio y la península ibérica. Madrid: CSIC Press, 449–496.

Hassiotis, Ioannis (1983): *George Heracleus Basilicos, a Greek Pretender to a Balkan Principality*. Балканика 13–14 (1982–1983). Београд: Балканолошки институт, 85–96.

Cazacu, Matei (1995): *Dimitrije Ljubavić (c. 1519–1564) et l'imprimerie slave dans l'Europe du Sud-est au XVIe siècle. Nouvelles contributions*. Anuarul Institutului de Istorie A. D. Xenopol 32. Iasi, 187–207.

Ciocan, Radica (1945): *Politica Habsburgilor față de Transilvania în timpul lui Carol-Quintul*. București.

Ciorănescu, Alexandru (1936): *Petru Rareș și politica orientala a lui Caol Quintul*. Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice III/17 (1935–1936). București, 241–256.

Cozzi, Gaetano (2007): *Venecija u XV. i XVII. stoljeću*. Povijest Venecije II. Zagreb: Antibarbarus, 19–236.

Čoralić, Lovorka (2004): *Tragom crnogorskih iseljenika u Mlecima (XV–XVII st.)*. Историјски записи 77/1–4. Подгорица: Историјски институт Црне Горе, 7–44.

Čoralić, Lovorka (2010): *Iseljenici iz Zete u Mlecima (XV–XVII stoljeće): Prilog poznavanju crnogorsko-mletačkih veza u prošlosti*. Историјски записи 83/1. Подгорица: Историјски институт Црне Горе, 73–99.

Шулетић, Небојша С. (2011): *Српска црква после 1459. године: О интеграцији српског клера у турски фискални систем*. у: Пад Српске деспотовине 1459. године. Научни скупови САНУ 134. Београд: Српска академија наука и уметности, 332–349.

BOŽIDAR VUKOVIĆ BETWEEN HISTORICAL REALITY AND IMAGINARY CONSTRUCTS: FROM PRINTER TO DESPOT OF SERBIA

Serbian historiography traditionally placed Božidar Vuković (alias Dionisio della Vecchia, died 1539) in the context of cultural and socio-economic history, while his activities in other fields (politics, secret diplomacy, intelligence and military affairs) were only recently subjected to necessary analyses, and recognized as exceptionally important and relevant. Before that, Vuković was mainly viewed as the founder of the famous Serbian Cyrillic printing workshop in Venice, a successful international merchant and a prominent leader of the local Eastern Orthodox community, composed of ethnic Greeks and Serbs living in the capital of the Venetian Republic. The gradual discovery and publication of various sources, mainly from Simancas and some other archives (Venice, Vatican), has provided new insights into the world of early 16th century Serbian diaspora in “Western Lands” (Западне стране), placing Božidar Vuković at the very center of an intelligence network that operated between Venice and Constantinople in service of the Holy Roman Emperor Charles V, who granted him a noble title in 1533 after Vuković came to Bologna and bowed before the Emperor. The same sources offered new answers to some old questions raised in historiography about some well-known claims of Božidar’s son Vincenzo Vuković, who used to refer to his late father as the former „Despot of Serbia“ and military "commander-in-chief of Serbian and Macedonian lands". This imaginary construct had no basis in reality, as was shown by credible sources. Correspondence between Božidar Vuković and Lope de Soria, the imperial ambassador to Venice, provides detailed and complex information about Božidar’s activities in the service of the Habsburg court. Among other things, the same sources reveal that Vuković played a leading role in the accession of the princes of Wallachia and Moldavia to the anti-Ottoman alliance. The same correspondence attests to his own aspirations and ambitions. Political plans of Božidar Vuković reached their peak at the time of the War of the Holy League against the Ottoman Empire (1538-1540). He strove to liberate Serbian lands from Ottoman rule and to this end requested from Charles V the title of the Despot of Serbia. Vuković’s other intentions included a plan to secure the restauration of the Serbian Patriarchate of Peć, and also to capture the city of Skadar, whose conquest was to be the first step in a wide liberation movement in the hinterlands of Southeastern Europe. Unfortunately, due to various historical developments, very few of his plans came to fruition and archival evidence suggests that Vuković never officially received the title of Despot.

Слађана Алексић

Филозофски факултет, Косовска Митровица

Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија

e-mail: aleksladjana@gmail.com

УМЕТНОСТ РЕЧИ ШТАМПЕНИХ КЊИГА БОЖИДАРА ВУКОВИЋА

Апстракт: Осим штампарија које су радиле у Србији и Црној Гори, по угледу на млетачке, од XVI века књиге за Србе штампају се и у Венецији. Највећи део ћирилских српскословенских књига обухвата издања публикована у Венецији, а међу њима најбројнија су венецијанска издања штампаних књига Божидара Вуковића и његовог сина Вићенца, најзначајнијих издавача српскословенских књига у XVI веку. У раду се освјетљава уметност речи богослужбених књига у издању Божидара Вуковића који је созерцавао њихову делотворност у формирању и одржавању културног идентитета српског народа.

Кључне речи: Божидар Вуковић, штампарство, уметност речи, службабник, псалтир, минеј, октоих, трепник.

„(Овом) књигом обогатисмо се: (Она је) учитељ покајања, у Богу примирење, и потреба (после) сваког греха и путоказ ка божанским стазама онима који долазе са вером и искреном љубављу“.

(Из поговора *Октоиха нетогласника*)

Средњовековна књижевност не занемарује идеал лепога, у њој се уметничка лепота доживљава као форма и вид апсолутне стварности. За средњовековну естетику, уметнички феномен је у самом бићу, лепота у вербалном и ликовном испољавању као производ творачког акта којим је формиран и којим постоји свет. Димитрије Богдановић у књизи *Историја старе српске књижевности*, у поливалентном културном бићу средњовековног човека и у културном бићу старе српске књижевности, уочава три елемента: „ученост, добродетел и култ – као идеал и норматив, не увек и као стварност“.¹

Наведени елементи старе српске књижевности јасно се могу видети у прегледу жанрова: јеванђеља, апостоли, псалтири, паримејници и други – који представљају њене изворе и темеље, основне најважније књиге. Ту су и богослужбене књиге и жанрови литургијског карактера које садрже религиозну и литургијску књижевност у којима је религиозно осећање култног, сакралног односа са Богом нашло свој песнички израз: службабници са литургијама, часослови, октоиси, триоди, минеји и многе друге књиге.²

¹ Богдановић 1991, 59.

² Исто, 60.

Писана реч као израз умне активности била је посебно цењена и негована. Реч, писана реч посебно, заузимала је главно место у култном животу, постала предмет култа. Хришћанство је од почетка знало и чврсто веровало у велике и узвишене прве речи Јеванђеља по Јовану: „У почетку беше Логос (Реч), и Логос беше у Бога, и Логос беше Бог. Он беше у почетку у Бога. Све кроз њега постаде, и без њега ништа не постаде што је постало. У њему беше живот, и живот беше светлост људима“. Зато Св. Василије позива оне који примају реч да буду максимално концентрисани и пажљиви. Реч истине је кратка и јасна и може лако да исклизне приликом усвајања.³ Данте Алигијери у делу *Гозба* само реферише став Цркве о четири смисла писане речи:

„...писана реч може се разумети и мора се објашњавати углавном у четири смисла. Први који се зове *дословни*, не иде даље од оног што казује сама реч... Други се зове *алегорички* и то је онај смисао који се скрива под плаштом ових прича и представља истину... Трћи смисао се зове *морални*, то је онај смисао на који читаоци морају да обрате посебну пажњу при читању светих списа... Четврти смисао се зове *анагошки*, то јест натчулни, и тај смисао налазимо онда кад се један спис излаже са спиритуалног аспекта...“⁴

Дантеова промишљања изражавају концепцију књижевности као уметности речи. Идеја књижевности као уметности речи, карактеристична за наше време, слична је, у основи, оном односу средњовековног човека према потреби за исказивањем суштине ствари: и од уметности речи се пре свега очекује да оствари своју језичку бит. Теза Виктора Шкловског из његовог главног есеја *Уметност као поступак*, да уметност путем зачудности, онеобичавања, очекује да камен проговори као камен, дрво као дрво, а реч као реч, блиска је схватањима средњег века.⁵ У књижевној теорији 20. века, Гадамер промишља да писмо и оно што у њему учествује, књижевност, „у себи чува моћ духа и захваљујући томе је могућа традиција која – након дешифровања и разумевања – бива лишена одлика отуђености и постаје ‘тако чист дух да нам се обраћа као да је савремена’. Долазећи до нас из дубине прошлости или из сфере нама страног духа, уметничко дело које разумемо ‘стоји пред нама лицем у лице’. Ова павлинистичка метафора непосредног опажања недвосмислено показује да је за Гадамера, захваљујући разумевању, могућ повратак живог Логоса у правом смислу“.⁶ Повратак пуноће смисла. „Јер сад видимо као у огледалу, у загонетки, а онда ћемо лицем у лице. Сад знам делимично, а онда ћу познати као што бих познат“ (Кор. 1, 12).

Реч је заиста нужно одређење идеје. Реч је по својој природи стваралачка, словесни вид служења Богу, Логосу, „садејственик“ у тајни спасења. Ради се о стваралачкој мудрости и сили речи која се отелотворава. Свети Јован Кронштатски каже да је „Узрочник речи Бог Реч, да се Сам Бог наш Којем се клањамо у Тројици, изражава у три речи или имена: Отац, Реч и Свети Дух, као и то да свакој речи одговара биће, или да свака реч може да буде биће или дело.“⁷ Реч-Творац је свуда присутан и Он посвуда ствара, јер најдрагоценији дар Његов је дар речи. Говор или реч је исказивање или откривање Логоса. У многим одликама средњовековног књижевног поступка, оно што се види само је знак онога што се не види, а то је књижевна реч која постаје симбол, а у структури стила обележена је у целини симболизмом. Апстраховање и уопштавање су битне особине средњовековне књижевности. Апстраховању служи и сама реторична

3 Бичков 2012, 194.

4 Асунто 1975, 231.

5 Милосављевић 2000, 256.

6 Марковски 2009, 201.

7 Св. Јован Кронштатски 2011, 24.

заплетеност израза у слагању речи (сложеница и калкова) и у конструкцији реченица. Стил „плетенија словес“ (плетења речи или речима) нагони на интензивну умну делатност, изазива дубоке емоције у доживљају сакралних суштина. Из плетенија словес проистиче парадоксално, занемела мисао, крајње садржајно и богато ћутање. Добија се „речито ћутање“, ћутање као гносеолошка категорија или симбол сазнања. Димитријевић указује на ћутање као животни став, „исихију“, у XIV веку и доктринарно уобличено у теологију мистичног или интуитивног сазнања, на основу којег „исихија“ представља услов највишег ступња који се зове теорија, а она је посматрање, непосредно виђење или гледање.⁸

Уметност у средњем веку је превасходно уметност функције. Њена функција је у духовном доживљају стварности, у тежњи ка другој стварности. Средњовековна књижевност је, поготову у византијској сфери, „умно“, интелигибилно више но интелектуално, што значи – апстрактно у пуном смислу те речи, и када садржи елементе реалистичног; апстрактно у везама уопштавања и „одлажењу“ од стварности која се оком види, слухом чује и свима се чулима осећа – ка оној коју 'око не виде, ни ухо не чу, нити на срце човеку не дође' (Кор 2, 9)⁹. На средњовековно уметничко стварање, Димитријевић гледа као на метод преласка у другу егзистенцију, као на функцију метаегзистенције у оквиру нашег физичког бића у служби једне јединствене духовности. Јединствени идеал лепога је у ономе „иза“, „унутра“, „испод“.¹⁰

Стара српска књижевност је у своје темеље уградила, преко старословенских превода, главна дела ранохришћанске (I-III век) и рановизантијске књижевности (IV-VI век). Прихваћена као своја, та су дела постала основни стваралачки принцип српске књижевности, па се њено осамостаљивање у средњем веку догађа у оквирима који су дати литературом-обрасцем. Византијско-словенска по својој философији и поетској природи, стара српска књижевност ће од XIII века стећи и свој сопствени идентитет, као нераздвојни пратилац, а у много чему и предводник историјског пута српског народа.¹¹

Промишљање особина и вредности српске културе не би било могуће без сагледавања историје српске књижевности. Један аспект културноисторијске динамике српске културе и српске књижевности засигурно представља издавачка делатност старих српских штампаних књига. Међу библиотечком грађом која се чува у Народној библиотеци Србије, посебно место припада старим штампаним књигама. Према пореклу и времену настанка, ова грађа је подељена у две велике скупине. Једна од њих се налази под окриљем Одељења за археографију и превасходно обухвата ћирилска богослужбена издања, штампана на српскословенском језику, од краја 15. до средине 17. столећа.¹² Највећу и најзначајнију целину у оквиру Збирке старих штампаних књига Народне библиотеке Србије чине ћирилска српскословенска издања литургијских и верско-дидактичких састана публикованих од 1494. до 1638. године. У том периоду, дугом готово једно и по столеће, објављено је преко четрдесет што нових, што поновљених и измењених издања, штампаних на Цетињу, у Венецији или на српском етничком простору под османском влашћу. Највећи део Збирке из корпуса ћирилских српскословенских књига обухватају издања публикована у Венецији, у то време водећем штампарском центру у Европи, који је имао и одлучујућу улогу у настанку и каснијем развоју српског штампарства.¹³

8 Богдановић 1991, 66.

9 Исто, 86.

10 Исто, 87.

11 Богдановић 1991, 68-69.

12 Лазивић 2015, 157. Детаљније видети у докторској дисертацији: Мирослав Лазивић, *Издавачка делатност Божицара и Вићенца Вуковића у Венецији (1519-1561)*.

13 Прву штампарију са ћириличним словима (другу уопште, након оне која је основана у Кракову

У историји српске књижевности и културе налазимо вишеструке и прилично чврсте везе са деловањем млетачких штампарија, везе које датирају од самих почетака штампарства у граду Светог Марка и протежу се непрекидно вековима.¹⁴ Међу венецијанским издањима, најбројнија су она Божидача Вуковића Дионизија дела Векије (Dionixio, Dionisio della Vecchia, презиме које је Вуковић узео након венчања са једном млетачком племкињом), и његовог сина Вићенца, најзначајнијих издавача српскословенских књига у 16. веку, који су захваљујући добро организованој трговинској мрежи, остварили и најобимнију продукцију, а чији се утицај простирао чак до Русије.¹⁵

У периоду дужем од четири деценије Вуковићи су објавили већи број ћирилских књига.¹⁶ У питању су претежно богослужбене књиге намењене црквеној употреби, али и молитвени и верско дидактички састави, попут *Молитвеника* (*Зборника за путнике*), усмерени превасходно ка приватној побожности православних хришћана. У првом штампарском циклусу који се поклапа са издавачком делатношћу горажданске штампарије, Божидар Вуковић је, поштујући традицију обликовања рукописних књига у сарадњи с монахом Пахомијем објавио три издања: *Служабник* (1519), *Псалтир с последовањем* (1519/20) и *Молитвеник* (*Зборник за путнике*) (1520), штампан у крађој и опширнијој верзији. Након паузе од шеснаест година, Вуковић је, уз учешће дечанских и милешевских монаха Мојсија, Теодосија и Генадија, поново приступио штампању ћирилских књига.¹⁷ Најпре је, 1536. године, поновио Молитвеник (*Зборник за путнике*),

1491) основао је на Цетињу господар Зете Ђурађ Црнојевић са опремом коју је допремио баш из Венеције. Да би одговорио на већ тада хронично „умањеније светих књига“, између 1493. и 1496. године Црнојевић је штампао литургијска дела за православна богослужења, међу којима и чувени Октоих првогласник црнојевићки (1494), прву књигу штампану ћириличним словима у књижевној историји Јужних Словена

14 Фин 2012, 83.

15 У тексту *Утицај Литургијара Божидача Вуковића из 1519. Године на штампање Виленског Служабника из 1583*, Ратко Хрваћанин се бави анализом утицаја Литургијара Божидача Вуковића на штампање првог руског, тј. белоруског Служабника штампаног у Вилни у штампарији браће Мамонича. Аутор показује да се ове две књиге већим делом не поклапају и да Литургијар Божидача Вуковића није био предлог за штампање Виленског Служабника. Као посебно важну напомену, аутор наводи „да обје књиге садрже два интересантна текста, тј. *Поуку Св. Василија Великог* и *Заповјест* истог светитеља. Први од њих је присутан у првом словенском штампаном Литургијару, тј. Литургијару јеромонаха Макарија из 1508, и штампаном Горажданском литургијару из 1519. У првоштампаним грчким и већини руских штампаних издања литургијског поретка, као и у српским штампаним служебницима друге генерације, овај спис не налазимо. Ријетки изузеци код Руса су виленска издања из 1583, и 1598.г.“ (Хрваћанин 2015, 128).

Хрваћанин уочава да за разлику од свих српских штампаних књига прве генерације, Виленски Служабник и друге руске штампане књиге, садржи благослов црквене јерархије.

16 Од укупно стотину једне библиотечке јединице (деведесет осам оригиналних и три фотографисана примерка), колико она сада броји, највећу скупину Збирке старих штампаних књига Народне библиотеке Србије чине издања публикована ћирилским писмом на српскословенском језику, док је мањи број књига објављен на другим националним редакцијама старословенског. Од српскословенских ћирилских издања, поред цетињских инкунабула, највећи део Збирке чине књиге објављене у Венецији, пре свега издања Божидача Вуковића и његовог сина Вићенца, као и издања штампана на српском етничком простору под османском влашћу. Од осталих књига, које не припадају српском књижевном корпусу, претежно су заступљена влашка и руска ћирилска издања, а ту је и *Tractatus quidam de Turcis* (1481), једина латинска инкунабула у Збирци. (Лазевић 2015, 157).

17 У тим условима задатак очувања и умножавања књижевне баштине свео се на манастирске скрипторијуме, чија је типично средњовековна пракса преписивања књига омогућила не само да

а затим је објавио и *Октоих петогласник* (1537), *Празнични минеј* (1536-1538) и *Молитвеник (Требник)* (1539). С обзиром на недостатак штампарија у својој земљи, Вуковић је одлучио „да уложи сопствени капитал у штампарску делатност отворивши радионицу са ћириличним словима. Према ономе што сâм штампар тврди у предговорима дела која је објавио, на то га је подстакла жеља да буде од користи, покушавајући да надомести пропадање и сиромаштво које је у то време било својствено српској православној цркви. Радња Вуковића, основана 1519. године, коју је затим наследио син Винћенцо (1546), била је активна готово четрдесет година и објавила је неке од најзначајнијих литургијских и побожних књига у издањима која су по лепоти и квалитету остала непревазиђена“.¹⁸ Опрема књиге Божидача Вуковића веома је прецизна и одликује се високим квалитетом и лепотом. Слова су изузетно лепа, а издања су богато украшена орнаментима по угледу на ондашњу италијанску књигу. Многи примерци су рађени на пергаменту, са богатом орнаментиком, ручно рађеним минијатурама, пажљиво сложеним текстом, а слике светитеља бојене су руком и позлаћиване. Као узор израде високог квалитета наводи се Вуковићев *Октоих петогласник*. Божидач Вуковић је штампао и *Азбукон* за српску децу, јер је знао да деца у манастирима уче писменост и да им је оваква књига неопходна.¹⁹ Вуковић је одржавао сталне везе са отаџбином, посебно са манастиром Милешева и са манастирима из скадарске области. Књиге штампане у његовој штампарији дистрибуиране су не само српским црквама, већ и по читавој источно-словенској области, све до обала Балтичког мора.²⁰

Служабник, прва објављена литургијска књига Божидача Вуковића, штампана је заслугом јеромонаха Пахомија 1519. „*Литургијар* Божидача Вуковића, или *Литургије*, како се назива у поговору, одштапан је 7.јула 1519.г. у Венецији. Питање његовог приређивача и штампара, није тако једноставно пошто се у поговору најприје наводи име Божидача Вуковића Подгоричанина, који говори у првом лицу једине: ‘увидјев’, ‘потрудих се’ и ‘наштампах’, а даље се каже: ‘трудих се о овоме ја, ... јеромонах Пахомије, из Црне Горе, из Реке‘. Мотиви штампања ЛБВ су: *свијест о пролазности живота и надахнуће Светога Духа*.²¹ Служабник је књига са црквеним службама вечерње, јутрења и литургије Светог Јована Златоустог и Светог Василија Великог.²² Овом типу цариградског служабника придодају се још две службе: Литургија пређеосвећених дарова и Литургија апостола Петра. Цариградски служабник је преведен на словенски још за време Тирила и Методија.²³ Данас се у пракси

се српска култура сачува, већ и да се пренесе. Манастири нису били само преписивачки центри: међу штампаријама које су настале на територији Балканског полуострва између 15. и 17. века треба споменути и штампарске радионице настале унутар зидина манастира Рујно, Грачаница, Милешева и Мркшина Црква.

18 Фин 2012, 84.

19 Старчевић 2011, 27.

20 Исто, 85.

21 Хрваћанин 2015, 125. Детаљније видети у докторској дисертацији: Ратко Хрваћанин, „*Историјско-богословска анализа српских штампаних Литургијара из XVI вијека*“.

22 Хрваћанин сматра да је исправно тврдити да је поредак данашњих српских Служабника ближи руским штампаним Служебницима XVII–XVIII в. него српским првоштампаним. Ипак, било је покушаја обнављања поретка првоштампаних Служабника. То је учинио Св. Јустин Ћелијски у свом преводу Литургије, наводећи у предговору да је користио и старосрпски превод углавном из србуљских Служабника 14–16. века (првенствено из фонда библиотеке и музеја Српске Патријаршије) и из првог штампаног Служабника Божидача Вуковића. За црквенословенски текст користио је неколико старијих и новијих издања Служабника Руске и Српске Цркве.

23 Трифунуовић 1990, 326.

Православне Цркве служе три Литургије: литургије Светог Јована Златоустог и Светог Василија Великог, и Литургија Светог Григорија Двојеслова.²⁴ Сакралнио средиште Литургије представља Евхаристија – Света Тајна причешћа (у преводу са грчког, благодарење). Литургију или „свету тајну сабрања или заједничарења“ Псеудо-Дионисије назива „тајном над тајнама“.²⁵ Богослужење на којем се чује мноштво мудрих речи и из Писма, и из дела раних Отаца, Свети Василије назива „гозбом речи“ и позива на ову гозбу.

У српској писмености познати су и псалтири са последовањем који поред псалтира садрже часловац, тропаре и кондаке изабране из свих богослужбених књига, молитвословља, молитве, поучења, уставе и др. Најстарији српски штампани псалтири јесу са последовањем (штампарија Ђурђа Црнојевића, Цетиње 1494; Божицара Горажданина, Горажде 1521; Божицара Вуковића, Млечи 1519. и 1520; Вићенца Вуковића, Млечи 1546. и 1561; Јеролима Загуровића, Млечи 1569; манастира Милешеве 1544. и 1556; Бартола Гиманија, Млечи 1638).²⁶ Архиепископ Кесарије наводи вредности псалама као главног средства морално-верског усавршавања човека.

„Псалам је склониште од демона и ступање под заштиту анђeosких сила; оружје против ноћних страхова и одмор од дневног рада; он је чувар младих и украс оних који се налазе у цвету живота, утешиатељ старих и предивна одећа за жене. Он чини празнике радоснима и светлима, али он усељава у људе и тугу по Богу 'јер псалам и из каменог срца цеди сузе. Псалам је анђeosко занимање, небеско живљење и духовни тајан. То је мудри изум Учитеља, који је учинио да певамо и истовремено бивамо поучавани ономе што је корисно“.²⁷

Насупрот томе, *Молитвеник (Зборник за путнике)* из 1520. године, објављен је у две варијанте, сажетој и обимнијој. Ова књига је првенствено намењена приватној побожности православних хришћана. У тексту *Између патриотизма, побожности и трговине* (2013), Мирослав Лазих уочава да за разлику од штампарија са српских етничких подручја, у којима су искључиво штампане богослужбене књиге намењене црквеној употреби, Вуковић, поред литургијских и требничких, издаје и молитвене и дидактичке саставе, попут Зборника за путнике, који ће бити популарни и код потоњих венецијанских издавача ћирилских књига. Та издања била су усмерена ка ширем кругу верника и њиховој приватној побожности, па се стога тешко могу довести у патриотски контекст, већ се у њима пре могу препознати меркантилистичке тежње Вуковића и његових следбеника.²⁸

Октоих петогласник објављен је 27. јула 1537. године, Осмогласник, према грчком октоих, садржи променљиве делове богослужења седмичних дана. Сваки дан седмичнога круга у осмогласнику обухвата молитвословља и песме вечерња и подвечерја, јутрења и литургије, а за недељу, уз то, молитвословља вечерња и полуноћнице. Круг од свих дана једне седмице поје се у једном од осам гласова или напева, чије се састављање приписује Јовану Дамаскину (...) Осмогласник се, обично, дели у две књиге – од првог до четвртог гласа (октоих првогласник) и од петог до осмог гласа- октоих петогласник (...) Осмогласник који, поред васкрсних обухвата и службе за све седмичне дане назива се параклитик.²⁹ Јован Дамаскин је састављао само службе на васкрсне дане. У параклитуку службе за седмичне дане у недељи не припадају

24 Гумеров 2009, 16.

25 Бичков 2012, 465.

26 Трифуновић 1990, 294.

27 Бичков 2012, 227.

28 Лазих 2013, 51.

29 Трифуновић 1990, 221

Дамаскину, већ Јосифу Песмописцу (IX век) и другима.³⁰ У Збирци старих штампаних књига, налазе се и три примерка *Молитвеника (Требника)*, последњег издања Божидача Вуковића, за које се, због несачуваног колофона, не зна поуздано које је године објављен, па се обично сматра да је то било непосредно пред његову смрт, 1538/1539. године.³¹ Требник (српскословенска реч требник, молитвеник) је богослужбена књига која садржи молитвословље, свештенослужбених песме и каноне за савршавање чинова светих тајни и за друге потребе („треби“). Распоред текстова и служби у требнику успостављен је према природи развоја човекова живота: рођење, крштење, миропомазање, јелеосвештење, покајање, исповедање, брак, смрт, погреб и др.³²

Најзаступљеније, најобимније и најрепрезентативније издање Божидача Вуковића је *Празнични минеј* (Саборник) чије је штампање започето 11. јуна 1536, а завршено 19. јануара 1538. године, под руководством дечанског јерођакона Мојсија, родом из Будимље. Ово најраскошније опремљено српскословенско ћирилично издање, Вуковић је штампао и у мањем броју библиофилских примерака, на пергаменту, од којих су поједини примерци и колорисани, а познат је и примерак отиснут на плавој хартији.³³ Празнични минеј (антологија, цветослов), настао је као извод из великог минеја. Садржи службе Господњим, Богородичним и већим светитељским празницима. Јеромонах Мојсије из Дечана први је сложио празнични минеј или саборник у који је унео Теодосијеву *Службу св. Симеону* и *Службу св. Сави* и Цамблакову *Службу св. Стефану Дечанском*.³⁴ Велики минеји су у српском средњовековном духовном животу имали велики значај за развој агиолошких схватања, а у области изворне црквене поезије извршили су утицај на схватање о композицији, суштини и стилском облику службе.

Све књиге које је Вуковић штампао имају за садржину текстове најуже црквене литературе, прастаре, одавно преведене и дугом традицијом освештане. Штампачући у туђој земљи за свој народ књиге "душеспасније" и "многонарочитије", Божидар Вуковић је истицао да њима жели да буде хришћанима на корист. Неуморно је стога у њиховим предговорима и поговорима, понављао констатацију о оскудици и уништењу српских књига по манастирима и црквама, опустошеним од "иноверних". За те опустошене храмове, "јаже бити к просвештенију и свјетлости светих црквих", он је издавао "всака писанија црковнаја велицијемаи словеси". Али је имао у виду и друге потребнике: оне који путују и којима је удобније да собом носе књиге мањег обима и ситнијим слогом штампане ("и другије књиги списах пом'ншими словеси иже в пут ходештим удоб носима бивајут").³⁵

Божидар Вуковић био је иницијатор и творац издавачке политике, а за конкретна штампарска и дрворезачка, дакле, уметничка остварења, његове књиге имају да захвале читавом једном низу мајстора који су радили по његовом "повеленију". Неки од њих су морали имати изузетног удела у томе, чим су стављали и своја имена у предговоре или поговоре. Један од њих је "окајанејши и мн'ши в иноцех јер'монах

30 Исто, 222.

31 Лазић 2015, 170.

32 Трифуновић 1990, 350.

33 У Вуковићевом *Празничном минеју* постоји велики број илустрација израђених ксилографском техником. Међу илустрацијама изведеним у традицији источнохришћанске иконографије, извесне националне особености показују представе утемељивача српске државе и цркве, Светог Симеона и Светог Саве, као и композиција на којој Свети Никола Христу приводи Стефана Дечанског. Ова композиција је убрзо постала иконографски предлогачак како за израду монументалног зидног сликарства, тако и за богослужбене предмете и дела примењене уметности. (Лазић 2015, 170-171).

34 Трифуновић 1990, 153-154.

35 Пантић 1990

Пахомије от Црније Гори от Реки", који је са њим радио 1519, и 1520, штампајући *Служабник* и *Псалтир с последовањем*. После се око *Молитвеника* из 1536, и *Минеја* из 1538, "тудио... јерођакон Мојси от сербскије земљи отчством же от мјеста нарицаемаго Будимља". Најпосле су му *Октоих петогласник* реализовали "свештеници Теодосије и Генadiје параклисари манастира светаго Сави србскога иже јес в Милешеве отч'ством же от мјеста Пријепоља".³⁶

Своје дубоко родољубље Божидар Вуковић је посведочио и на један сасвим нарочит начин. Још 1520. године он је говорио, у поговору свога *Молитвеника*, а кад му се смрт сасвим приближила истицао је нарочито, у предговору *Минеја* из 1538, да жели да штампарију ("сије типаре") изнесе "в своје отч'ство", не би ли се тамо нашао неко да се, после њега, "потруди ради божеств'них црквах да исплни колико буде воља божја недостатчство светих книг".³⁷ Идеја о патриотизму као основном мотиву који је подстакао Вуковића да оснује штампарију у Венецији уобличена је под окриљем ране историографије XIX столећа, која се знатним делом развијала изван научних оквира. У њој су Вуковићева личност и његова издавачка делатност тумачене претежно са становишта тадашњих актуелних идеја историзма које су у први план истицале национални концепт патриотизма.³⁸ Свакако најзначајнији допринос на том пољу пружа књига Дејана Медаковића *Графика српских штампаних књига XV–XVII века*.³⁹ Разматрајући карактер старих српских штампарија, Медаковић у њој наводи да су Вуковићеве мотиви за оснивање штампарије у Венецији били слични Црнојевићевим, те у први план истиче побожност и љубав према отаџбини. Позивајући се на предговоре и поговоре Вуковићевих штампаних издања, у којима су претежно наведени религиозни и патриотски мотиви, Медаковић закључује како Вуковић штампарију „првобитно оснива готово као своју задужбину, иако постепено она добија све одређенији трговачки карактер“.⁴⁰

36 XVI vek: Doba humanizma i renesanse -<https://www.rastko.rs/rastko-cg/umjetnost/mpantico-xvi-xviii/xvi.html>

37 Да је та Вуковићева намера остварена, била би то друга штампарија на тлу Црне Горе, после оне Ђурђа Црнојевића. Колико је Вуковић озбиљно носио у себи ову мисао види се најбоље из прве редакције његовог тестаментa. У том тестаменту, писаном 5. фебруара 1534, (1533. по млетачком рачунању), он је остављао "манастирима на језеру Скадра, све оне књиге руком писане и све калупе за штампање, и ону опрему која се нађе за поменућу штампу, оловне форме и интаљиране фигуре (дрворезе) и све што буде..." Из неких својих разлога, касније је ту мисао напустио и штампарију је, по његовој смрти, заједно с осталим добрима, наследио његов син Вићентије Вуковић, који ће и сам, на извесан начин, ући у историју српске књиге као њен издавач и штампар.

38 Такав развој наговештен је већ у предговору књиге *Етика или философија наравоучителна по системи г. професора Соави Доситеја Обрадовића*, где се Вуковић први пут помиње као штампар и издавач српских ћирилских књига. Тим поменом, након вишевековног колективног заборава, Доситеј поново уводи личност Божидара Вуковића у историјско памћење и у складу са идејама о националној обнови, његов издавачки ангажман првенствено сагледава као патриотски подухват: „Нек учини љубов наша чудо и нека воздигне из гроба заборављена благо име Божидара Подгоричанина. Који при паденију последње славе србске, то јест Херцеговине даде од свога имјенија у Млетци содјелати штампу, и различне црквене штампати књиге: И тако с крепким својим благодјетелним раменом подупре и сачува од паденија како благочестије тако и име рода свога. Устани! О устани! И обнови се и процветај пре драго име Божидару! Благоверност потомка твоји неће оставити име твоје истљенију. Радуж се благодјетељна, отеческа, блага душо! Ти ниси умерла: Зашто има и сад Божидаровића, који по стопама твојим ступати желе“. Божидар значи Теодор. (Лазих 2013, 52).

39 Лазих 2013, 54.

40 Медаковић 1958, 30.

Поред земаљске отаџбине, постојала је и идеја о оној небеској, смештеној у више сфере – ка њој је тежио највећи део европске популације који је индивидуални и колективни идентитет изводио из хришћанске вере. Стога је крајњи циљ сваког истинског хришћанина било достизање небеске патрије (*patria paradisi*), при чему су се морале избећи опасности и препреке што стоје на путу ка њој у овоземаљском животу. Управо на тим идејним основама треба сагледавати и Вуковићев став према патриотизму, који се у највећој мери исказивао у љубави према завичају и привржености православној вери.⁴¹ О тим патриотским мотивима он најопширније говори у предговору *Празничног минеја*: „Међу народима много је војни, и велико је сатирање хришћана од Исмаилићана, због наших грехова. Стога и би наше кашњење у западној земљи италијанској, у великој јереси римској. Не могавши остати у својој отаџбини, због великог исмаилићанског злостављања, као што и раније рекох у другим књигама које сам одштампао, (одлучих) да однесем ову штампарију у своју отаџбину. Због тога молим Господа Бога и Његову Пречисту Матер да ми помогну да завршим посао, и потом, ако буде Божија воља, мислим да ову штампарију однесем у своју отаџбину, еда би кога Бог, после моје смрти, изволео изабрати да се стара о божанским црквама, да би надокнадио, уколико буде Божија воља, недостатак светих књига, чији су број смањили јеретички народи“.⁴² Вуковић се, осим побожним животом и поштовањем свих хришћанских начела, остваривао и путем ктиторског и приложничког чина као материјалних залога за спасење душе и задобијање вечног живота након Другог Христовог доласка. Дарови прилагани манастиру или цркви били су упућени Богу као залог вечног спасења, а могли су бити велики, што је подразумевало подизање или обнову храма, или мањи, у виду разних врста новчаних и материјалних прилога.⁴³

Публиковање богослужбених књига, „душекорисних“ и „душеспасних“, Божидара Вуковића, „грешног и последњег међу људима“, сматрано је чином доброчинства јер је њима ширена реч и преношена слава Божија или како је наведено у предговору *Празничног минеја*, оне су штампане „у славу Божију, а на похвалу свим светим, и хришћанима на корист“.⁴⁴ Вуковић се, као аутор предговора и поговора, обраћа читаоцима и појцима с молбом да исправе грешке и да га благослове како би се сви удостојили „строгог и праведног судије: Молим зато све оце и браћу, чатце или појце, или преписиваче, ако буде што погрешено у овим књигама, исправите, љубави ради Христове, и мене грешног Божидара, који сам се трудио о овоме, усрдно благословите, јер као што пише: 'Молитва праведнога спасиће грешнога', да заједно задобијемо милост овде, и тамо, и озаримо се сви светлошћу, славећи Оца и Сина и Светога Духа, сада и увек, и у векове векова. Амин.“⁴⁵ У поговору *Октоиха петогласника*, истичући значај богослужбених састава који нису били само у функцији прослављања Господа, већ су сагледавани и као средство за очишћење од грехова и спасење душе, Вуковић каже:

„По божанском провиђењу, силаском Светога Духа, речено би, дакле, оним божанственим мужевима, Јовану Дамаскину, Козми и Јосифу да нам предаје ову душеспасну књигу, звану Октоих, којом нам огласише да прослављамо песмама Свевишњег, прослављаног у трисунчаном Божанству. (Овом) књигом обогатисмо се: (Она је) учитељ покајања, у Богу примирење, и потреба (после) сваког греха и путоказ ка божанским стазама онима који долазе са вером и искреном љубављу...“⁴⁶

41 Лазић 2013, 56.

42 Исто, 61.

43 Исто, 63.

44 Исто, 65.

45 Исто, 66.

46 Исто, 67.

Српско штампарство крајем 15, у 16. веку, један је у низу доказа виталности српског народа који се иако поробљен и понижен, духовно обнавља и учвршћује активношћу у манастирима. У Србији и осталим крајевима под Турцима писана реч се једва осетно развија тако што се у манастирима штампају црквене књиге. Богослужбени карактер тог штампарства је вредност по којој се оно разликује од оновременог европског штампарства. Чињеница је да је то штампарство постојало и да га је Пећка Патријаршија прихватила. Па ипак, у другој половини 16. века долази до престанка рада тих штампарија.

Штампање светих књига које су биле у служби очувања хришћанске вере и пружања отпора исламизацији, може се схватити као задужбинарски и патриотски чин, али првенствено као отелотворење речи Божије и откривење божанске мудрости. За византијске богослове дар речи је у истом рангу с даром мудрости. Похвала речи је распрострањен реторички метод код византијских мислилаца, писаца и историчара. Григорије Назијанин је непрестано, и у прози и у стиховима, прослављао божанствени дар речи који је дат човеку, сматрао да управо овај дар представља смисао људског живота. Речи просветљују ум и осветљавају нам пут до Бога, каже Григорије Богослов. И зато црквени оци не посматрају реч само као дар Божији већ истовремено и као *дар Богу*: „Речју, ум кроз чула користи сву творевину и све светописамске речи као какве степенице, којима се пење од чулног ка умном, од последица ка узроку и од образа и слика ка првообразу и онеме што се изображава, будући да су, по Дионисију Аеропагиту, ‘образи и слике видљиве ствари онога што се не види, чулне ствари онога што је умно, и издељене и мноштвене представе онога што је неиздељено и јединствено, а стварању свега тога појавног претходило је невидљиво стварање Божије’“. ⁴⁷

Уметност речи у богослужбеним књигама превасходно је уметност функције, али не само функције култа, евангелизације или црквеног живота. Функционалност штампаних Вуковићевих издања се не исцрпљује у простој служби реалном циљу или задатку материјалне стварности: функција је у духовном доживљају стварности, у богаћењу Речју. То је умни, духовни доживљај света, дочаравање духовног подтекста речи који може бити морално-дидактичке природе или потпуна метаноја личности. Заслуга је Божицара Вуковића његов упорни рад на подизању свести и савести посленика просвећивања српског народа и скретање пажње на свете књиге, а кроз речи – Љубав Неба, „путоказ ка Божанским стазама” и живот у Христу „што исто добро мисли у свима људима: иста мисао и светлост иста (XXII)“. ⁴⁸ Да по речима Вуковића прослављамо песмама Свевишњег, прослављаног у трисунчаном Божанству, јер – „Бог нам је уточиште и сила, помоћник, који се у невољама брзо налази“ (Псалам 45, 1).

Литература

- Асунто, Р. (1975). *Теорија о лепом у средњем веку*, Београд: СКЗ.
Бичков, В. В. (2012). *Кратка историја византијске естетике*, Београд: Службени гласник.
Богдановић, Д. (1991). *Историја старе српске књижевности*, Београд: СКЗ.
Богдановић, Д. (1997). Богдановић, *Стара српска библиотека*, Студије из српске средњовековне књижевности, Београд, 5–79.

47 Свети Никодим Светогорац 2008, 51.

48 Владика Николај 2005, 32.

Богдановић, Д. (1997). *Суштина просвећености у култури средњовековне Србије*, Студије из српске средњовековне књижевности, Београд, 89–97.

Божанствене Литургије, (1978), превео Архимандрит др Јустин Поповић, Београд. Бужинска, А. Марковски, М. П. (2009). *Књижевне теорије XX века*, Београд: Службени гласник.

Велимировић, Н. (2005). *Молитве на језеру*, Ваљево: Манастир Лелић.

Вишенски, Св. Т. (2001). *Пут ка спасењу*, Цетиње: Светигора.

Гумеров, П. (2010). *Света Тајна причешћа*, Бања Лука: Епархија бихаћко-петровачка, Манастир Клисина.

Каливурси, Св. Н. (2008). *Књига духовних савета*, Нови Сад: Артпринт, Београд.

Лазић, М. (2013). *Између патриотизма, побожности и трговине: мотиви издавачке делатности Божидара Вуковића*, Археографски прилози 35, 49–101, Београд: Народна библиотека Србије.

Лазић, А. М. (2015). *Збирка старих штампаних књига Народне библиотеке Србије: Обнова и развој након 1941. године*, Археографски прилози 37, 157–216, Београд: Народна библиотека Србије.

Медаковић, Д. (1958). *Графика српских штампаних књига XV–XVII века*, Београд: Научно дело.

Милосављевић, П. (2000). *Методологија проучавања књижевности*, Београд: Требник.

Сергијев, Св. Ј. (2011). *У свету молитве*, Превлака: Манастир Светог Архангела Михаила.

Старчевић, В. (2011). *Старо српско књижаство*, Београд: Службени гласник.

Трифунковић, Ђ. (1990). *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд: Нолит.

Хрваћанин, Р. (2015). *Утицај Литургијара Божидара Вуковића из 1519. године на штампање Виленског служебника из 1583. године*, Црквене студије, година XII, број 12, 123–137, Ниш: Центар за црквене студије, Међународни центар за православне студије, Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије.

Пантић, М. (1990). *Књижевност на тлу Црне Горе и Боке Которске од XVI до XVIII века*, Београд: СКЗ.

XVI век: Doba humanizma i renesanse - Projekat Rastko, <https://www.rastko.rs/rastko-cg/umjetnost/mpantic-xvi-xviii/xvi.html>

Св. Теофан Затворник (2001). *Пут ка спасењу*, Цетиње: Светигора.

Св. Јован Кронштатски (2011). *У свету молитве*, Превлака: Манастир Светог Архангела Михаила.

Св. Никодим Светогорац (2008). *Књига духовних савета*, Нови Сад: Артпринт, Београд.

Синдик, Н. Р. (1986). *Књижевне одлике предговора и поговора у издањима Божидара Вуковића*, Штампарска и књижевна дјелатност Божидара Вуковића Подгоричанина, Титоград, 117–130.

Фин, М. (2012). *Венеција и српска књига*, Глас библиотеке 19, Чачак: Градска библиотека „Владислав Петковић Дис“, стр. 79–100.

ИСКУССТВО СЛОВА ПЕЧАТНЫХ КНИГ БОЖИДАРА ВУКОВИЧА

Кроме типографий, работавших в Сербии и Черногории, с XVI столетия книги для сербов печатаются и в Венеции. Значительная часть церковнославянских книг сербского извода включает издания опубликованные в Венеции, среди которых наиболее многочисленными являются венецианские издания печатных книг Божидача Вуковича и его сына Виченцо, самых значительных издателей данных книг в XVI веке. В работе рассматривается искусство слова богослужебных книг в изданиях Божидача Вуковича, созерцавшего их влияние в формировании и сохранении культурной самобытности сербского народа.

Ратко Хрваћанин

Жичка епархија – Србија

e-mail: rhrvacanin@gmail.com

ЛИТУРГИЈА СВЕТОГ ВАСИЛИЈА ВЕЛИКОГ У ЛИТУРГИЈАРУ БОЖИДАРА ВУКОВИЋА ИЗ 1519. ГОДИНЕ

Анстракт: *Поредак Литургије Св. Василија Великог у најраспрострањенијем српском литургијару из XVI века, тј. Литургијару Божидача Вуковића, издатом у Венецији 7. јула 1519. г. (ЛБВ) показује низ разлика у односу на прва грчка издања литургијара. Тако грчка издања садрже благосиљање Дарова при ријечима установљења, Тропар Трећег часа, „Претворивши их...“ и химну „Теби се радује“ као одговор народа на возглас „Особито“, што српска издања немају. То показује да српски литургијски поредак XVI века остаје дослиједан у очувању ранијег литургијског поретка. Поменуте интерполације у ЛБВ има и већина штампаних малоруских служебника прве половине XVII века, одакле они прелазе у Служебник издат у Москви 1655. г. и друге Никонове и постниконовске служебнике, али и у српске рукописе тог времена, а касније и у другу генерацију српских штампаних литургијара.*

Кључне ријечи: *Литургијар Божидача Вуковића, Литургија Светог Василија Великог, српско литургијско штампарство, литургијски поредак, српско богослужење.*

Поређење са ранијим српским рукописима

ЛБВ у ЛБВ и осталим српским штампаним литургијарима прве генерације почиње молитвом за оглашене, иза које слиједи возглас – „Да и они с нама славе...“¹ Слична пракса је позната и раније и забиљежена је у рукописима тзв. *древне константинопољске редакције*, која је сачувана у евхологионима од X до XII в., мада је тада ЛБВ била владајућа, тј. служила се недјељом и на празнике, па у тој редакцији текст Златоустове Литургије почиње молитвом за оглашене.² Међутим, већ на прелазу из X у XI в. ЛБВ почиње да се ријеђе служи, тј. свега десет пута годишње, тако да Златоустова Литургија почиње да се служи и недјељом и празницима. Од тог времена ЛБВ почиње да губи свој почетни дио – молитву Предложења, три антифона, Трисвето и Мали вход, и у том облику се фиксира већ у евхологионима из XII в.³ Међутим, још увијек ће бити и рукописа који садрже потпуно посљедовање, мада је у већини забиљежен непотпун поредак. У ту групу спадају и јужнословенски рукописи XIII–XV в., који по узору на грчке евхологионе с краја XII в. почињу молитвом за оглашене.⁴ Према томе, у већини српских рукописа који претходе Вуковићевом Литургијару, ЛБВ почиње молитвом за

1 ЛБВ 1519, 41а; Литургијар 1508, 57а; Гораждански Литургијар 1519, 42а.

2 Афанасјева 2007, 208.

3 Афанасјева 2007, 210.

4 Исто, 215, 218.

оглашене⁵, што даље значи да је неки од њих могао послужити као предлог за штампање ове књиге. Та пракса се наставља и на могућим преписима тих литургијара.⁶

У Вуковићевом Литургијару, али и другим српским штампаним литургијарима прве генерације у поретку ЛВВ, за разлику од Златоустове Литургије, нема рубрике о показивању Дарова при ријечима установљења. Њу не садрже ни ранији српски рукописи.⁷

Поређење са првим грчким и руским штампаним издањима

Први грчки штампани Литургијар издат у Риму 1526. г. од стране Димитрија Дукаса не почиње молитвом за оглашене већ садржи потпун поредак, као и напомену о томе да се ЛВВ служи само у одређене дане.⁸ Руски штампани служебници, такође, доносе потпун поредак ЛВВ.⁹ Међутим, само поједини од њих садрже напомену о времену њеног служења¹⁰, иако је та напомена присутна у великом броју руских рукописних типика и служебника, као и у грчким рукописним евхологионима.¹¹

У односу на Вуковићев Литургијар и остале српске штампане литургијаре, веома је интересантан поредак првог малоруског издања, тј. виленског Служебника из 1583. г. Тако у том Служебнику пред чином ЛВВ стоји молитва „Боже Сведржитељу“¹², која се касније налази и у виленском Служебнику из 1598. г.¹³ У Проскомидији ЛВВ стоји другачија молитва за покривање Дарова: „Господе Боже Исусе Христе, хљеб животни...“¹⁴ Највјероватније, ова молитва представља сљедећу фазу формирања молитве Предложења, у којој као централна тема не доминира призивање Светог Духа на Часне Дарове. Није утврђен њен грчки еквивалент, али је она готово сигурно грчког поријекла.¹⁵ И молитва над кандилом у Служебнику из 1583. г. је другачија: „Господе Боже наш, прими Авељеве жртве...“¹⁶ У вријеме Малог входа, предвиђено је да свештеник благосиља Дарове¹⁷, што имамо и у Златоустовој Литургији у овом Служебнику. Молитва пред Јеванђељем је друга: „Господе Боже наш, приклони срца наша...“¹⁸, тј. као и у Златоустовој Литургији у овом Служебнику. Каснији руски служебници на овом мјесту имају молитву – „Засијај у срцима нашим...“ Међутим, у односу на првоштампана изда-

5 Литургијари: ЋОР № 7 (XIV в.), 56а; ДЕЧ № 130 (XV в.), 60а; *Архијерејски чиновник* ДЕЧ № 129 (XV в.), 36а–36б.

6 Литургијари: ПЕЋ № 82 (XVI в.), 54б; МСПЦ № 117 (XVI в.), 35а; МСПЦ ОРГ № 50 (XVII в.), 37а.

7 Литургијари: ЋОР № 7 (XIV в.), 72а–72б; МСПЦ № 117 (XVI в.), 44а.

8 Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι 1526, 20б.

9 Служебник 1583, 106а; Служебник 1602, 157а; Служебник 1655, 384.

10 Служебник 1655, 382–383.

11 Дмитриевский 1884, 135.

12 Служебник 1583, 104а–104б.

13 Служебник 1598, 93а. Ову молитву срећемо и у грчким рукописним евхологионима и у руским рукописним служебницима. (Дмитриевский 1884, 132)

14 Служебник 1583, 104б.

15 Афанасјева 2007, 226. Иначе, осим ове и молитве „Боже, Боже наш...“, позната је још једна молитва Предложења „Господе Боже наш Који си предао Јагње...“ (*Исто*, 227)

16 Служебник 1583, 105а. Ова молитва је присутна и у рукописном предању, као на примјер, у рукописима из XIII–XIV в., као што су: Солов. 1016/1125; Соф. 520 и Соф. 521. (Афанасјева 2007, 215)

17 Служебник 1583, 108а.

18 *Исто*, 112а–112б.

ња других православних народа, поредак ЛБВ у Вуковићевом и осталим српским штампаним литургијарима има неке архаичне специфичности. Погледајмо конкретније о чему је ријеч.

Јектенија за оне који се спремају за Свето Просвећење (= Крштење) се у српским штампаним литургијарима у ЛБВ налазила након прозбе „Оглашени изиђите“¹⁹ и читала се од сриједи „средокршћа“, односно од четврте седмице Великог поста до Велике сриједи. То је остатак древне праксе према којој су се међу оглашенима налазили и они који су се припремали да Крштење приме на Велику суботу. Ову јектенију проналазимо и у ранијим грчким и словенским рукописима²⁰, као и у стрјатинском Служебнику из 1604²¹, кијевском из 1629.²² и Никоновом из 1655. г.²³ Међутим, нема је у Дукасовом издању²⁴, служебнику из 1583.²⁵ и првом руском издању издатом у Москви 1602. г.²⁶

По читању Символа вјере и ђаконском позиву „Стојмо смјерно“, сходно српским првоштампаним литургијарима „поп“ говори „Свети Боже“, ђакон „Стојмо са страхом“, „поп“ „Свети крјепки“, ђакон „Свето узношење у миру принесимо“, „поп“ „Свети Бесмртни, помилуј нас“, па тек онда слиједи одговор народа „Милост мира“.²⁷ Овога нема у малоруским и руским служебницима.²⁸

За разлику од српских литургијара, првоштампано руско издање има напомену о указивању руком на Дарове током произношења ријечи установљења.²⁹

Српски штампани литургијари прве генерације не садрже благосиљање Дарова на ријечима установљења ни у ЛБВ. Међутим, садрже га Дукасово издање, венецијански Еевхологион из 1602. г., али и стрјатински служебник из 1604, кијевски из 1629. и московски из 1655. г.³⁰ Из руске, односно словенске, праксе ове рубрике су нестале почевши од издања московског Служебника из 1699. г.³¹

Српски штампани литургијари прве генерације не садрже Тропар Трећег часа ни у ЛБВ. Истраживања су показала да се овај тропар у ЛБВ у словенским рукописима прво појављује средином XV в.³² Овај тропар садрже и Дукасово издање, венецијански Еевхологион из 1602. г., али и московски из 1602, стрјатински из 1604, кијевски из 1629. и московски из 1655. г. и то послје Епиклезе.³³ Према томе, српска штампана издања

19 ЛБВ, 416–42а; Литургијар 1508, 59а–59б; Гораждански Литургијар 1519, 42'–43', ЛБВ.

20 На примјер: пергаментни грчки *Евхологион* из XIV в. 265 (231), руски *Служебник са дијеловима Требника* из XIII–XV в. (Орлов 1909, 109); литургијари: ЋОР № 7 (XIV в.), 57а и МСПЦ № 117 (XVI в.), 36б. Романов типик, међутим, напомиње да јектенија и молитва за оне који се припремају за Просвећење треба да се чита не само на Пређеосвећеној Литургији (до Велике сриједи, а у Великој Цркви до Великог петка) и ЛБВ (недјељом у току Великог поста), већ и на Златоустовој (суботама Великог поста). (Симић 2010, 291)

21 Служебник 1604, 258–262.

22 Служебник 1629, 140–142.

23 Служебник 1655, 417.

24 Αἰ θεῖαι Λειτουργίαι 1526, 23б.

25 Служебник 1583, 112а.

26 Служебник 1602, 160б–161а.

27 Литургијар 1508, 65а; Гораждански Литургијар 1519, 47; ЛБВ, 46а.

28 Служебник 1583, 120б; Служебник 1602, 170а; Служебник 1604, 280; Служебник 1655, 447–448.

29 Служебник 1602, 175б–176а.

30 Αἰ θεῖαι Λειτουργίαι 1526, 32а; Euchologion 1602, δια; Служебник 1604, 151; Служебник 1629, 58–59; Служебник 1655, 475.

31 Успенски 2005, 159–160.

32 Рубан, http://pravmis.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=350

33 Αἰ θεῖαι Λειτουργίαι 1526, 33а; Euchologion 1602, λα'; Служебник 1602, 177а–177б; Служебник

остају вјернија древној пракси која не познаје употребу овог тропара ни у ЛБВ, у којој наведена интерполација очитије него у ЛЈЗ прекида ход Епиклезе.

При освећењу Дарова, српска штампана издања на трећем благослову доносе ријечи – „Изливеном за живот свијета“.³⁴ Међутим, већ од XII в. у ЛБВ на овом мјесту у појединим грчким рукописима појављују се односне ријечи из Златоустове Литургије, тј. „Претворивши их Духом Твојим Светим“³⁵, што је својеврсна богословска интервенција и класичан примјер преношења елемената из Златоустове у ЛБВ. Постоје различите претпоставке о разлозима увођења овог уметка. Према једној од њих, то је био израз жеље православних Грка да усагласе ријечи епиклезâ обе Литургије, будући да су тада биле веома актуелне критике римокатолика да православни немају јединствену форму вршења Литургије.³⁶ Према другој, то је била посљедица жеље да се уведу три освећујућа благослова у сам текст ЛБВ, по узору на Златоустову Литургију, што је у ЛБВ направило овај проблем.³⁷ У руским штампаним служебницима овај додатак се појављује у кијевским служебницима из 1620. и 1629. г.³⁸, а има га и Никонов Служебник из 1655.³⁹ Отуда нису тачне тврдње појединих аутора да се он налази у московском издању из 1602. г.⁴⁰ Овај уметак имају и сви грчки штампани пореци из XVI в., осим оног из 1564.⁴¹ Овај уметак, међутим, не само да представља исправку текста који је написао Св. Василије Велики, већ понавља оно што је већ речено и проузрокује несклад у синтакси.⁴² Наиме, тачно је да ријечи – „Изливеном за живот свијета“ не покривају трећи благослов, али то не чине ни ријечи – „Претворивши их...“⁴³ Осим тога, ово је класичан примјер да је богословље дужно да поштује текстове Светих отаца и да их тумачи са смирењем.⁴⁴ Отуда је Св. Никодим Светогорац (†1809) оштро реаговао на употребу ових ријечи у ЛБВ.⁴⁵

Ни у ЛБВ у српским штампаним литургијарима не постоји одговор народа на возглас – „Особито...“ Ипак, такав одговор проналазимо у Дукасовом издању, гдје стоји: „Хор пјева: *Теби се радује*. Ако је Велики четвртак, поје се: *Вечере Твоје тајне...* [у потпуности]. Ако је Велика субота, пјева се: *Нека умукне свако тијело човјечије...* [у потпуности].“⁴⁶ У руским штампаним служебницима *Теби се радује* појављује се већ у првоштампаном издању из 1602. г.⁴⁷ У грчким рукописима *Теби се радује* појављује се на начин изложен у Дукасовом издању, док га словенски рукописи не садрже до почетка

1604, 306–307, Служебник 1629, 183; Служебник 1655, 475.

34 ЛБВ, 51а; Литургијар јеромонаха Макарија, 72а; Гораждански Литургијар, 52.

35 Meyendorff 1991, 191.

36 Успенски 2002, 150.

37 Фундулис 2005, 128–129.

38 Meyendorff 1991, 191.

39 Служебник 1655, 478.

40 Успенски 2002, 152. Очигледно је да он није имао увид у сам текст првоштампаног руског служебника из 1602. г., будући да се у њему не појављује тај додатак (Служебник 1602, 178а). У њему тачно стоји – „Изливеном за живот свијета“.

41 Печатнов 2008, 230.

42 Фундулис 2004, 213.

43 *Исто*. Штавише, древни рукописи свједоче о томе да за вријеме освећења Дарова нису чињена три, већ два благослова. „Претворивши...“ и „Изливеном...“ су само наставак претходних израза „И учини...“, „А то што је у чаши...“ (Фундулис 2005, 127).

44 Фундулис 2004, 213.

45 *Исто*.

46 Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι 1526, 326.

47 Служебник 1602, 179а.

XVII в., али га, за разлику од грчких, од тада наводе у потпуности.⁴⁸ Мишљење да разлог такве руске праксе може да буде повезан са тим што већина руских рукописа тог времена садржи Тропар Трећег часа и да је услјед тајног читања молитава, појање поменуте химне требало да покрије вријеме изговарања овог тропара⁴⁹, показује непознавање поретка ЛБВ. Па, ипак, заједно са појавом химне у ЛБВ, *Теби се радује* појављује се и као једна од чешће илустрованих мариолошких тема у поствизантијској умјентости, а посебно је присутна у критском и руском иконопису од XVI до XVII в., док се у српском иконопису појављује сасвим ријетко, тј. само у цркви Св. Архангела у Побраћу, гдје ју је насликао зограф Андрија Раичевић, око 1660. г.⁵⁰

У српским издањима и у ЛБВ, молитва благодарења се појављује послје Причешћа народа, а прије благодарствене јектеније.⁵¹ Овакав положај наведене молитве показује да је услјед ријеђег служења ЛБВ сачувала одређене архаичности, којих нема у млађим рукописима и порецима Златоустове Литургије.⁵² Тако се благодарствена молитва и у Дукасовом издању читала по Причешћу народа.⁵³ У Русији, међутим, у вријеме појаве штампаних издања, положај наведене молитве остаје исти као и у Литургији Св. Јована Златоуста, тј. послје Причешћа свештенослужитеља.⁵⁴

Утицај на каснији српски поредак

За разлику од Вуковићевог Литургијара и осталих српских штампаних литургијара прве генерације, поједини српски рукописи из друге половине XVII в. садрже благосиљање Дарова при ријечима установљења⁵⁵ и Тропар Трећег часа и то прије самог освећења Дарова.⁵⁶

У српским штампаним литургијарима друге генерације нема јектеније и молитве за оне који се спремају за Свето Просвећење⁵⁷, као ни рубрике о показивању и благосиљању Дарова при произношењу ријечи установљења.⁵⁸ Ипак, ови литургијари садрже Тропар Трећег часа и „Претворивши их...” и у ЛБВ⁵⁹, али и међу њима постоји изузетак.⁶⁰ Све ово потврђује да је српски литургијски поредак у периоду након друге половине XVII в. настао под несумњивим руским утицајем и да је поредак провостампаних литургијара већ тада готово напуштен.

48 Дувакина 1985, 190–191.

49 Исто, 192–193.

50 Матић 2004, 96–97.

51 ЛБВ, 57б; Литургијар 1508, 82а; Гораждански Литургијар 1519, 59.

52 Фундулис 2004, 162.

53 Αἰ θεῶν Λειτουργία 152б, 36б.

54 Печатнов 2008, 272.

55 Литургијар САНУ № 356 (XVII в.), 51б–52а.

56 На примјер: литургијари: МСПЦ ОРГ № 121 (XVII в.), 52б; САНУ № 356 (XVII в.), 53а; ХИЛ № 333 (XVII в.), 43б. (Овај рукопис Тропар Трећег часа нема у Златоустовој Литургији.)

57 Служебник 1799, 58а; Служебник 1825, 68а; Служебник 1838, 113б; Служебник 1898, 106б.

58 Служебник 1799, 64а.

59 Исто, 64а–64б; Служебник 1825, 75а–75б; Служебник 1838, 125б–126а; Служебник 1898, 117б.

60 Служебник 1845, 98а.

Извори

Рукописни литургијари

- ЂОР № 7 (XIV в.) = Рукопис Ђоровићеве збирке Универзитетске библиотеке „Светозар Марковић“, Београд
ДЕЧ № 130 (XV в.) = Рукопис Манастира Високи Дечани
Архијерејски чиновник ДЕЧ № 129 (XV в.) = Рукопис Манастира Високи Дечани
ПЕЋ № 82 (XVI в.) = Рукопис Манастира Пећка патријаршија
МСПЦ № 117 (XVI в.) = Рукопис Музеја Српске Православне Цркве, Београд
МСПЦ ОРГ № 50 (XVII в.) = Рукопис Музеја Српске Православне Цркве Оставштина Радослава Грујића, Београд
МСПЦ ОРГ № 121 (XVII в.) = Рукопис Музеја Српске Православне Цркве Оставштина Радослава Грујића, Београд
САНУ № 356 (XVII в.) = Рукопис Српске академије наука и уметности, Београд
ХИЛ № 333 (XVII в.) = Рукопис Манастира Хиландара

Штампани литургијари

Литургија, Горажде, штампарија Божицара Горажданина, 1519, фототипско издање, Београд – Источно Сарајево 2008.

Литургијар, Венеција, штампарија Божицара Вуковића, 1519, Музеј Српске православне цркве – Оставштина Радослава Грујића № 300, № 312.

Литургијар, Трговиште 1508, Российская государственная библиотека, Москва, МК.

Служебник, Вилна 1583, Библиотека манастира Хиландара, № 76/81.

Служебник, Москва 1602, Библиотека Сергио-троицке лавре, Москва, № 3.

Служебник, Стратин 1604, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 414–1–0006.

Служебник, Киев 1629, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 418–1–0004.

Служебник, Москва 1655, Библиотека Сергио-троицке лавре, Москва, № 21.

Служебник, Будим 1779, Патријаршијска библиотека, Београд, П. II 127.

Служебник, Будим 1825, Народна библиотека Србије, Београд, S II 3613.

Служебник, Београд 1838, Народна библиотека Србије, Београд, S II 1171.

Служебник, Београд 1845, Народна библиотека Србије, Београд, S II 3183.

Служебник, Сарајево 1898, Библиотека Цркве Вазнесења Господњег, Рогачица, Бајина Башта.

Αἱ θεῖαι Λειτουργίαι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Βασιλείου τοῦ Μεγάλου καὶ ἡ τῶν Προηγιασμένων, Γερμανοῦ Αρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, Ἱστορία ἐκκλησιαστικῇ καὶ μυστικῇ θεωρίᾳ, ἐν Ῥώμῃ χιλιοστῷ φκς' (1526), δεξιότητι Δημητρίου Δούκα τοῦ Κρητός, Die Bayerische Staatsbibliothek, München, Liturg. 1462 c

Euchologion seu sacrae preces, Venetia 1602, Die Bayerische Staatsbibliothek, München, Liturg. 223

Литература

Афанасьева, Т. И. (2007): „Особенности последования литургий Иоанна Златоуста и Василия Великого в древнерусских служебниках XIII–XIV вв.“, *Ruthenica*, № 6, 207–242, Киев.

Дмитриевский, А. А. (1884): *Богослужение в Русской Церкви в XVI веке. Часть I: Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств*, Казань: Казанская Духовная академия.

Дувакина, Е. В. (1985): „Проблемы иконографии „О Тебе радуется“ в связи с росписью собора Ферапонтова монастыря“, у: *Ферапонтовский сборник*. Выпуск первый. Советский художник, Москва, 189–199.

Meyendorff, P. (1991): *Russia, Ritual and Reform: The Liturgical Reforms of Nikon in the 17th Century*, New York: St Vladimir's Press.

Орлов, М. И. (1909): *Литургия св. Василия Великого*, Санкт Петербург.

Рубан, Ю. И., *Об одной литургиной интерполяции*, http://pravmisl.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=350, 2. 9. 2015.

Фундулис, Ј. М. (2004): *Литургика I: Увод у свето богослужење*; превео са грчког К. Симић, Краљево: ЕУО Епархије жичке.

Фундулис, Ј. М. (2005): *Литургичке недоумице*, превели са грчког Г. Гајић и М. Рашовић, Краљево: ЕУО Епархије жичке.

„Νικηφόρου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως κεφάλαια περί διαφορών υποθέσεων“, у: *Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta... curante I. B. Pitra*, том II, Roma 1868, 320–327.

Успенски, Н. Д. (2002): *Анафора: покушај историјско-литургичке анализе*, превод са руског К. Кончаревић, Вршац: ЕУО Епархије банатске.

Успенски, Н. Д. (2005): „Колизија двеју теологија при ревизији руских богослужбених књига у XVII веку“, превод са руског К. Кончаревић, у: *Црква 2005*, 133–161.

Печатнов, В. В. (2008): *Божественная литургия в России и Греции. Сравнительное изучение современного чина*, Москва: Паломник.

**LITURGY OF THE SAINT BASIL THE GREAT IN LEITOURGIAR
OF BOZIDAR VUKOVIC FROM 1519**

The order of the Liturgy of St. Basil in the most widespread Serbian leitourgiar from the 16th century, Bozidar Vuković's Leitourgiar, published in Venice on 7 July 1519 shows a lot of differences compared to the first Greek editions of the leitourgia. So the Greek editions contains blessing of Gifts in the words of the Establishment, troparion of the Third hour, „Changing them by Your Holy Spirit“ and hymn „All of creation rejoices in you“ as answer of people to exclamation „Especially“ which Serbian editions don't have. This shows that Serbian liturgical order from 16th century remains consistent in the preservation of the earlier liturgical order. The aforementioned interpolations in the Liturgy of St. Basil also have the most of printed Little Russia Sluzhebnyks in the first half of 17th century from where they are transferred to Sluzhebnik published in Moscow 1655 and other Nikon and postnikons Sluzhebnyks and also to Serbian manuscripts of that time and later to the second generation of Serbian printed leitourgia.

Nicola Madaro

Cattedrale Ortodossa di San Giorgio dei Greci, Venezia – Italia

e-mail: nicolamadaro@gmail.com

UN TESTO LITURGICO GRECO-SLAVO DI BOŽIDAR VUKOVIĆ (1536)

*Ai fondatori e benefattori della Scuola di San Nicolò di Mira (dei Greci) in Venezia
e a quanti ne hanno condiviso, sostenuto e diffuso gl'ideali*

Abstract: Il testo liturgico, edito da Božidar Vuković nel 1536 nella seconda edizione del suo Libro di preghiera per i viaggiatori, attira l'attenzione e risulta singolare sotto diversi profili, di un certo interesse. Il formato, che non è quello del "Služebnik" (Ieratikon), lo rende una sorta di guida alla celebrazione bilingue (slavo ecclesiastico e greco), testimonianza anche di una diversa percezione del concetto di "nazione" in questo periodo, con ricadute di notevole peso anche per l'attualità. La trascrizione dai caratteri cirillici ai caratteri greci delle parti in greco del testo liturgico evidenzia, inoltre, alcuni fenomeni fonetici di rilievo per l'evoluzione della lingua greca in epoca moderna. Il testo, infine, presenta alcune varianti del testo liturgico.

Parole chiave: Božidar Vuković, Dionisio della Vecchia, Greci a Venezia, Serbi a Venezia, stampa a Venezia, liturgia ortodossa, varianti liturgia ortodossa, lingua (neo)greca, fonetica greca, grammatica greca, grammatica neogreca, Nazione Greca, Comunità Greca.

Nei libri slavo ecclesiastici antico serbi, stampati da Božidar Vuković a Venezia, troviamo alcuni testi liturgici in lingua greca, trascritti con caratteri cirillici.

a. *Liturgiarion* (Služebnik), uscito il 7 luglio 1519, a f. 90r *Хероуѣника. Грътѣскы*¹.

b. *Molitvenik* (Libro di preghiera per i viaggiatori, Zbornik za putnike), 1521, f. 269r-270r *ПРИЧЕСТНЕ ПРАЗДНИКѢМЪ, ИЗБРАННЫМЪ СТЫМЪ, ПО ГРЪТЪСКОМУЪ ЯЗЫКУ*².

c. *Molitvenik* (Libro di preghiera per i viaggiatori, Zbornik za putnike), dal 26 aprile 1536, f. 281r-288v: *ѦПЕΛΟ, ПО ГРЪТЪСКОМУЪ ЯЗЫКУ· НА ѦРГѢН НЖЕ ВЪ СТЫХЪ ѦЦА НАШЕГО ѦѦАНЪ НА АРХІЕПЪ, КѦСТАНТІНА ГРАДА· И ПОТОМЪ ВАСІΛΙΑ ВЕΛΙΚΑΓΩ, dove sui fogli 287r-288v si trova di nuovo ПРИЧЕСТНЕ ПРАЗДНИКѢМЪ, ИЗБРАННЫМЪ СТЫМЪ· ПО ГРЪТЪСКОМУЪ ЯЗЫКУ*³.

Per la presente edizione abbiamo usato la copia conservata nella Biblioteca di Matica Srpska a Novi Sad (PCp I 3.1), in libero accesso in Internet: <http://digital.bms.rs/ebiblioteka/publications/view/2269>.

Il testo dell' *ѦПЕΛΟ* è un singolare esperimento di unire le due lingue liturgiche nel servizio della S. Liturgia. L'insolita parola *ѦПЕΛΟ* significa in questo caso responsorio, perché i

1 Nemirovskij 2001, Nr 26, p. 254.

2 Ibidem, Nr 39, p. 349.

3 Nemirovskij 2003, Nr 64, p. 190. Nel colofon (f. 312v) Božidar (e il suo tipografo Moisi) informano di aver aggiunto all'edizione "отпѣло лѣтоуѣгѣмъ и причестне по грътѣскомуъ языку", ib., p. 192.

testi pronunciati dal sacerdote, dal diacono e le rubriche sono in slavo ecclesiastico (serbo antico), invece i testi corali e del popolo sono in greco.

Alcune osservazioni sulla trascrizione del testo greco⁴

Abbiamo deciso di presentare la ritrascrizione del testo greco, a suo tempo stampato in cirillico dagli editori serbi, mostrando tutta la specificità della loro trascrizione, lasciando, invece, con caratteri cirillici la parte in slavo ecclesiastico.

Occorre sottolineare come, generalmente, risulti più agevole trascrivere un testo greco in cirillico, una nota derivazione, per il fatto di presentare un numero quasi doppio di caratteri alfabetici nelle diverse versioni.

Il primo problema che il curatore dovette affrontare e risolvere fu quello della pronuncia da adottare. Proprio a quegli anni, precedute da discussioni sull'argomento, che hanno avuto un'eco minore, pochi decenni dopo l'avvento del libro a stampa, risale la polemica che contrappone Johannes Reuchlin, che sostiene la pronuncia tradizionale, ed Erasmo da Rotterdam (1519), fautore quest'ultimo, nella sua opera *De recta Latini Graecique pronuntiatione dialogus*, di una pronuncia ipotizzata sulla base di testi dell'antichità classica, distanti da quelli liturgici greci in uso nel tempo.

C'è motivo per credere che, se certamente avrà avuto notizia del dibattito, connesso con problematiche editoriali, in quanto Erasmo risiede a Venezia per un certo periodo, ed è in contatto Aldo Manuzio, abbia adottato quella tradizionale senza esitazione alcuna, soprattutto perché l'opera era destinata ad un uso pratico liturgico, per il clero che utilizzava la lingua slava ecclesiastica, e sarebbe risultata del tutto inutilizzabile, se fosse stata utilizzata la pronuncia sostenuta da Erasmo, sicuramente estranea ai testi di riferimento per la liturgia in uso nel mondo "greco", con intendendo non solo quello ortodosso, ma anche quello delle comunità che avevano accettato la sottomissione alla sede di Roma. Non sarebbe stato possibile adattare i testi alla metrica e alla musica ecclesiastica allora in uso, rendendo praticamente impossibile la celebrazione, costantemente unita al canto.

Lo scopo della ritrascrizione con caratteri greci è quello di offrire agli studiosi della lingua greca una testimonianza che aiuti a meglio seguire i fenomeni fonetici presenti nello sviluppo della pronuncia di tale lingua in età moderna.

L'attenzione e le considerazioni che seguiranno sono dedicate soprattutto alla parte del testo in lingua greca trascritta con caratteri cirillici.

Sembra che il curatore della trascrizione non avesse una conoscenza precisa della lingua greca e riproducesse con caratteri cirillici ciò che sentiva, pertanto, con i suoi "errori", offre una utile testimonianza della pronuncia del greco di questo periodo.

I criteri osservati sono i seguenti:

- Descrivere i fenomeni più frequenti.
- Ricostruire il modello greco originario agevolmente leggibile, con la corretta separazione delle parole, utilizzo corretto dei segni diacritici, delle lettere maiuscole e minuscole, consentendone nel contempo di evidenziare alcuni fenomeni linguistici attestati poi nella lingua neogreca, nonché alcuni influssi fonetici della lingua slava ecclesiastica nella

4 Il testo liturgico utilizza il "greco imperiale" (sostanzialmente "greco classico", con apporti lessicali soprattutto dall'ebraico e dal latino e una pronuncia che si evolve nella direzione della pronuncia del greco attestata utilizzata in età moderna e contemporanea). La descrizione della pronuncia utilizza, pertanto, la terminologia in uso per il greco indicata da Leonardo Paganelli nella sua *Grammatica greca contemporanea*, Bologna, CLUEB [Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna], 2013, pp. 17-30.

trascrizione. I segni sono accompagnati tra parentesi dal nome per evitarne la confusione. Per il greco è adottata la pronuncia utilizzata nel testo.

- Rimandare all'originale per quanto non è stato possibile, opportuno o necessario riprodurre.

Descrizione dei principali fenomeni linguistici

La trascrizione risulta caratterizzata da frequenti oscillazioni che interessano sia la trascrizione dei suoni vocalici, che di quelli consonantici, dei segni diacritici e la scansione delle parole.

Le incongruenze possono riassumersi nelle seguenti tipologie:

1. Grafia e posizione degli accenti. Spesso non corrisponde la sede e la tipologia.
2. Grafia dei suoni vocalici. Le oscillazioni più frequenti riguardano la trascrizione dei segni grafici che corrispondono ai suoni vocalici di timbro “o”, “i” ed “e”. Quando sono raddoppiate, sono stati utilizzati i segni che risultano ripetuti. Il suono vocalico di timbro “i” (vocale anteriore chiusa, talvolta semivocale anteriore approssimante palatale), corrispondente in greco ai suoni vocalici (vocali semplici o dittonghi) “ι” (ἴτα/ita), “ι” (ἰῶτα/iota), “υ” (ὑψιλον/ipsilon), “οι” (ὀμικρον ἰῶτα /omicron iota), “ει” (ἔψιλον ἰῶτα /epsilon iota), “υι” (ὑψιλον ἰῶτα / ipsilon iota) è reso variamente, anche all’interno della stessa parola, con vaghi riferimenti alla derivazione dal greco, con le lettere “η” (ηκε₈/iže), “ι” (ηκε₁₀/iže), “ι” (ηκε₁₀/iže), “υ” (υκε₈/iže), oppure “υ” (ηκε₁₀/iže). Spesso si riscontra un uso indistinto delle lettere “ω” (ὠ/omega – ot/omega) e “ο” (ὀ/omicron), derivate rispettivamente dalla vocali “ω” (ὦ μέγα/omega) e “ο” (ὀμικρον/omicron) (vocale posteriore semiaperta) utilizzate in modo incoerente. Mentre, infatti, la vocale “ο” (ὀμικρον/omicron) è, talvolta, trascritta con “ω” (ὠ/omega – ot/omega), viceversa quella “ω” (ὦ μέγα/omega) è, talvolta, trascritta con “ο” (ὀ/omicron). Su influsso della fonetica lingua slava ecclesiastica, sia la vocale “ε” (ἔψιλον/epsilon) che il gruppo vocalico antico dittongo “αι” (ἄλφα ἰῶτα/alfa iota) (vocale anteriore semiaperta) sono talvolta trascritte con il dittongo “ie” (ie/je).
3. Grafia dei suoni consonantici. Nella pronuncia tradizionale della lingua greca, ad esempio, si verificano trasformazioni di consonanti sorde in sonore quando sono precedute da un suono nasale. Tale fenomeno è attestato nel testo sia nel corpo della parola che tra parole contigue.
4. I fenomeni fonetici rilevati in greco generalmente riconducibili a quelli di assimilazione ed elisione.

Esempi

Se si esamina il testo [281r] Τὴν τιμωτέραν* τῶν Χερουβει{ι}μ, preceduto da un ritornello, si può avere un quadro sufficientemente ampio, anche se non esaustivo, della tipologia di fenomeni riscontrabili.

Ὑπεραγία Θεοτόκε σῶσον ἡμᾶς· Τὴν τιμωτέραν* τῶν Χερουβει{ι}μ, καὶ ἐνδοξοτέραν ἀσυγκρίτως τῶν Σεραφίμ· τὴν ἀδιαφθόρως Θεὸν Λόγον τεκοῦσα<ν> τὴν ὄντως Θεοτόκον Σὲ μεγαλύνομε<ν> Κύριε ἐλέησον, Γ̅· Δέσποτα εὐλό(γ)ησον*

Ὑπεραγία Θεοτόκε, sulla vocale “η₈” (ηκε₈/iže) non corrispondono gli accenti. La prima vocale di timbro “i”, vocale anteriore chiusa “υ” (ὑψιλον/ipsilon) è trascritta non con la lettera “υ” (ηκε₁₀/iže), bensì la lettera “η” (ηκε₈/iže), mentre la seconda, una vocale “i” (ἰῶτα/iota) (semivocale anteriore approssimante palatale) è trascritta con lettera i (i₁₀/i). La vocale anteriore semiaperta “e” (ἔψιλον/epsilon) è resa, invece, con il dittongo “ie”.

In σῶσον “ω” (ὦ μέγα/omega) è trascritto con la vocale “ο” (οη/οη) (corrispondente ad omicron) anziché con la vocale “ω” (οη/οη – ot/omega). L’accento (properispomeno in σῶσον) appare trascritto, invece, sulla sillaba finale anziché sulla penultima.

In τιμιωτέραν la prima consonante occlusiva sorda alveolare τ (ταῦ/taf), sentita come una consonante fricativa sonora dentale, è trascritta con la “λ” (δοβρο/dobro), mentre la seconda, sentita come una consonante occlusiva sorda alveolare, è trascritta con la “τ” (τβρδο/tvrido). Il suono vocalico “ι”, corrispondente ad “η” (ἦτα/ita) in Τὴν e alla vocale “ι” (ἰῶτα/iota) in τιμιωτέραν è sempre reso con la vocale “η” (ηζε/ize).

Delle due vocali “ο” (ὀμικρον/omicron) di Θεοτόκε [281r], la prima è trascritta con “ω” (οη/οη – ot/omega), mentre la seconda con “ο” (οη/οη).

In ἐκραταίωσε, dove sono resi con ιε sia il dittongo “αι” (ἄλφα ἰῶτα/alfa iota) che la vocale “ε” (ἔψιλον/epsilon).

Stabili sono le trascrizioni della vocale “α” (ἄλφα/alfa), corrispondente ad “a” (азь/az), e del suono vocalico di timbro “u”, il dittongo/digrama “ου” (ὀμικρον ὕψιλον/omicron ispilon) (vocale posteriore chiusa) corrispondente a “υ” (γκ/uk), anche nella forma abbreviata.

In diversi casi si nota la tendenza alla scomparsa della consonante nasale alveolare “ν” (νῦ/ni) in fine di parola sia in funzione di desinenza che in funzione eufonica. Es. [281v] ...τὸ<ν> ἰόμενον πάσας τὰς νόσους σου· [4] τὸ<ν> λυτρούμενον ἐκ <φ>θορᾶς* τὴν ζωὴ<ν> σου· τὸ<ν> στεφανοῦντά σε ἐν ἐλθεί καὶ οἰκτιρμοῖς· [5] τὸν ἐ(μ)πιπλῶντα ἐν ἀγαθοῖ<ς> τὴν{ε} ἐπιθυμία<ν> σου· ἀνακαινισθήσεται ὡς ἀετοῦ ἢ νεότης σου ...

Da registrare, come avviene nel greco moderno, la tendenza alla scomparsa della consonante nasale davanti alla consonante occlusiva sorda bilabiale “π” (πεῖ/pi) (pronunciata in tale posizione come consonante occlusiva sonora bilabiale) [281v] [5] τὸν ἐ<μ>πιπλῶντα* ἐν ἀγαθοῖ<ς> τὴν{ε} ἐπιθυμία<ν> o aggiunta davanti a consonante fricativa sonora dentale “δ” (δέλτα/delta) [281v] [9] οὐκ εἰς τ<ε>λ{ε}ος ὀργισθήσεται οὐ{ν} δὲ εἰς τὸν αἰῶνα μηνι<ε>·

In alcuni casi il gruppo costituito dalla sonante fricativa sonora velare “γ” (γάμ(μ)α/gam(m)a) seguita da vocale anteriore semiaperta o chiusa di timbro “e” oppure “i”, come “γε”, sia all’inizio che nel corpo della parola, nella trascrizione risulta sfumata la pronuncia della velare “γ”, che si risolve in una semivocale anteriore approssimante palatale “je”. Es. [285r] Πιστεύω εἰς ἕνα Θεόν· Πατέρα Παντοκράτορα, ποι<η>τὴν οὐρανοῦ καὶ <γ>ῆς*, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀορατῶν· Καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν+ Χρ(ι)στὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονο<γ>ενῆ*· τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς <γ>εννηθέντα* πρὸ πάντων<ν> τῶν αἰώνων*· φῶς ἐκ φωτός Θεὸν ἀληθινόν, ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ· <γ>εννηθέντα* οὐ ποιηθέντα ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ δι’ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο·

In un caso, l’esito del secondo elemento del gruppo vocalico (antico dittongo) “υ” (ὑψιλον/ipsilon) in “κ” (κῆν/vēdi) (consonante fricativa sonora labiodentale) anziché “φ” (φῆν/frīt) (consonante fricativa sorda labiodentale), non solo quando è seguito da sorda o aspirata, ma anche da liquida. Es. [283r] [8] Κύριος σοφοῖ τυφλοῦς*, Κύριος ἀνορθοῖ κατεργαμένους, Κύριος ἀγαπᾷ δικαίους

Spesso suoni consonantici e vocalici doppi risultano scempiati nella grafia. Es. [282v] [1] Αἶνει <ῆ> * ψυχὴ μου τὸν Κύριον [2] αἰνέσω Κύριον ἐν τῇ ζωῇ μου ψαλῶ τῷ Θεῷ μου ἕως ὑπάρχω{ν}· [3] μὴ πεποιῇτε ἐπ’ ἄρχοντας ἐπ’{ι}* υἱοὺς ἀνθρώπων οἷς οὐκ ἔστι σωτηρία·, [283r] τὸν ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, τὴν θάλασσαν* καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς· τὸν φυλάσσαν* ἀλήθειαν εἰς τὸν αἰῶνα, [286r] Ἄγιος· Ἄγιος· Ἄγιος· Κύριος Σαβαώθ· πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου· ὡσαν<ν>ᾱ* ὁ ἐν τοῖς ὑψίστοις· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν <ὁ>νόματι Κυρίου. Ὡσαν<ν>ᾱ* ὁ ἐν τοῖς ὑψίστοις, [287v] Εὐλογήσεις + τὸν

στέφανον τοῦ ἐνιαυτοῦ τῆς χρηστότητός<ς> * Σου, Κύριε [v. Sal. 64,12], [288r] Ἐν τῷ φωτί τῆς δόξης τοῦ προσ<ώ>{ου}που πορευσόμεθα καὶ ἐν τῷ ὀνόματί σου ἀγαλ<λ>ιασόμεθα* εἰς τὸν {αι}αῖωνα (Sal. 88, 16/17).

Esistono alcune varianti della trascrizione del dittongo “au” (ἄλφα ὕψιλον/alfa ipsilon) nelle forme dello stesso pronome aggettivo αὐτός con raddoppiamento del suono consonantico fricativo sordo labiodentale “f”, reso con la combinazione consonantica “ѣф” (ѣдѣ φρѣтъ /vĕdi frīt) o anche sono con “ф” (φρѣтъ/frīt), Es. [281v] πάντα τὰ ἐντός μου τό Ὄνομα τό Ἅγιον Αὐτοῦ, εὐλογητὸς εἰ Κύριε+· [2] εὐλόγει <ή> ψυχὴ μου τὸν Κύριον καὶ μὴ ἐπιλανθάνου πάσας τὰς ἀνταπ<ο>δόσεις αὐτοῦ* · [3] τὸν εὐλατεῦοντα πάσας τὰς ἀνομίας σου· τὸ<ν> ἰώμενον πάσας τὰς νόσους σου· [4] τὸ<ν> λυτρούμενον ἐκ <φ>θορᾶς τὴν ζωή<ν> σου· τὸ<ν> στεφανοῦντά σε ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς· [5] τὸν ἐ<μ>πιπλῶντα ἐν ἀγαθοῖς τὴν {ε} ἐπιθυμίᾳ<ν> σου· ἀνακαινισθήσεται ὡς αἵτου ἡ νεότης σου· [6] ποιῶν ἐλεημοσύνας ὁ Κύριος καὶ κρίμα πᾶσι τοῖς ἀδικουμένοις· [7] ἐγνώρισε τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ τῷ Μωσῇ τοῖς υἱοῖς Ἰσ(ραή)λ τὰ θελήματα αὐτοῦ*·

La consonante fricativa sorda dentale “θ” (θῆτα/thita) è resa sia con la consonante occlusiva sorda alveolare “т” (тврѣдо/tvrĭdo), quando costituisce secondo elemento di un gruppo di occlusive, oppure quando è preceduta da sibilante Es. [281v] [4] τὸ<ν> λυτρούμενον ἐκ <φ>θορᾶς* τὴν ζωή<ν> σου· τὸ<ν> στεφανοῦντά σε ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς· [5] τὸν ἐ<μ>πιπλῶντα ἐν ἀγαθοῖς τὴν {ε} ἐπιθυμίᾳ<ν> σου· ἀνακαινισθήσεται* ὡς αἵτου ἡ νεότης σου· che con consonante “θ” (θηта /fita) (pronunciata in slavo ecclesiastico come una consonante fricativa sorda labiovelare), Es. [283v] σταυρωθεῖς* τε Χριστέ ὁ Θεός, * θανάτω* θάνατον* πατήσας, εἰς ὧν τῆς Ἀγίας Τριάδος, συνδοξαζόμενος τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι σῶσον ἡμᾶς.

Il suono della consonante fricativa sorda alveolare semplice “σ/ς” (σῖγμα/sigma) quando è avvertito come consonante fricativa sorda alveolare semplice è reso con “т” (слово/slovo), quando, invece, è avvertito come ma consonante fricativa sonora alveolare è reso con la “з” (земля/zemlia). Es. [282r] [12] καθόσον ἀπέχουσιν ἀνατολαὶ ἀπὸ δυσμῶν*, [285v] · Ὁμολογῶ ἐν βάπτισμα* εἰς ἄφεσιν ἀμαρτιῶν· Προσδοκῶ ἀνάστασι<ν> νεκρῶν· Καὶ ζωὴν τοῦ μέλ<λ>οντος αἰῶνος, Ἀμήν.

Attestate sia la caduta di una liquida “λ” (λάμ[β]δα/lam[v]da) davanti ad occlusiva che l’assimilazione regressiva di una gutturale “γ” (γάμ(μ)α/gam(m)a) [285v] Καὶ ἀνε<λ>θόντα* εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ καθεζόμενον ἐκ<κ>{γ} * δεξιῶν τοῦ Πατρός·

Anche se non si puo’ affermare con certezza che non si tratti di un banale errore di stampa, sembra attestata una forma dell’accusativo maschile plurale del neogreco με<λε>τῶ{ου}ντα{ε}/ς [288v] Πληρωθήτω τὸ στόμα ἡμῶν αἰνέσεως, Κύριε, ὅτι ἡξίωσας+ τῶν ἁγίων σου μετασχεῖν μυστηρίων· τήρησον ἡμᾶς ἐν τῷ σῶ ἁγιασμῷ ὅλην τὴν ἡμέρα<ν> με<λε>τῶ{ου}ντα{ε}/ς* τὴν δικαιοσύνην σου. Ἀλληλούϊα.

Sono presenti, infine, alcuni evidenti refusi tipografici con ripetizione di lettere o sillabe oppure errori, dovuti a incomprensioni o tentativi di correzione del testo Es. [282v] [1] Αἶνει <ή> ψυχὴ μου τὸν Κύριον [2] αἰνέσω Κύριον ἐν τῇ* ζωῇ μου ψαλῶ τῷ Θεῷ μου ἕως ὑπάρχω{ν} * [284v] Οἱ τὰ {οἱ} Χερουβεὶμ μυστικῶς, εἰκονίζοντες· Καὶ τῇ{ν} * ζω(ο)ποιῶ{ν} *, Τριάδι· Τὸν τρισάγιον, ὕμνον προσάδοντες πᾶσαν· Τὴν + βιοτικὴν, ἀποθώμεθα μέριμνα(ν)· Ὡς τὸν Βασιλέα· Τῶν ὅλων ὑποδεξόμενοι ταῖς ἀγγ<ε>λικάις· ἀοράτως δορυφορούμενον τάξεσι<ν>, Ἀλληλούϊα·

Varianti liturgiche

Da registrare la trascrizione di Ἰησοῦς(v) [285r] con due vocali “i” “ἱιοϋη” e Ἰησοῦς [286v] “ἱι<α>ϣ<ε>”⁵.

Il testo attira l’attenzione anche per la presenza di alcune varianti delle formule liturgiche: Dossologia con articolo [282v] Δόξα τῷ + Πατρὶ καὶ τῷ+ Υἱῷ καὶ τῷ+ Ἁγίῳ Πνεύματι. Anafora slava con congiunzione “e” [286r] · πρὶμμετε н+ ιαдинε.

Manca la commemorazione del vescovo alla fine dell’anafora.

Verseti della Comunione. Ad esempio [288r] Ἐξελέξατο Κύριος τὴν Σιών + εἰς κατοίκισιν αὐτῶν» [Sal. 131, 13].

Brevi considerazioni storiche

Božidar Vuković, alias Dionisio della Vecchia, per l’edizione del testo, che molto probabilmente utilizza il modello di un manoscritto ancora da individuare, utilizza i caratteri cirillici, proponendo una trascrizione fonetica di grande interesse. Innanzitutto sono evidenti i segnali della dettatura di chi, senza ben conoscere la lingua greca, leggeva un testo certamente edito con abbreviazioni. La dettatura, pertanto, tiene conto della effettiva pronuncia e costituisce con i suoi “errori” una preziosa testimonianza della evoluzione della pronuncia della lingua greca in età moderna. Costituisce una testimonianza della vita liturgica e della condizione nazionale dell’epoca.

È opportuno, innanzitutto, chiedersi quali siano i destinatari di tale opera. Il testo, privo di molte parti riservate al sacerdote, non sembra destinato ai celebranti, quanto, piuttosto ad altri partecipanti alla celebrazione della Divina Liturgia di San Giovanni Crisostomo o di San Basilio Magno, appare strutturato in modo tale da essere utilizzato da celebranti di cultura slava, certamente (o soprattutto) serbi, per sostenerli in celebrazioni con uso del bilinguismo, in cui le parti riservate al coro, che rappresenta il popolo, sono, invece, in greco, traslitterato con caratteri cirillici, allo scopo di potere interagire durante la celebrazione della Divina Liturgia. Se Božidar Vuković si lancia in questa impresa editoriale, con la pubblicazione di almeno alcune centinaia di esemplari, doveva essere ragionevolmente certo, almeno, di un rientro delle spese. Egli stesso è membro⁶ della Scuola di San Nicolò di Mira (dei Greci), una scuola nazionale, riconosciuta dalla Repubblica Serenissima di Venezia con Decreto del Consiglio dei Dieci del 28 novembre 1498. Tale scuola nazionale annovera tra i propri membri i “Greci”, come sono intesi dal Decreto del cosiddetto Concilio di Ferrara-Firenze, gli ortodossi che avrebbero dovuto accettare la sottomissione alla Sede Romana, conservando il proprio rito, appunto “greco”. “Greco” era considerato anche il Metropolita di Kiev, Isidoro, futuro cardinale, che intercede per i “Greci” di Venezia presso le autorità della Repubblica. L’aggettivo “greco” avrà una connotazione religiosa, con una sfumatura di significato che spazia da quello rituale a quello dottrinale, senza escludere l’aspetto linguistico, che non risulta discriminante. Greci saranno, pertanto, considerati tutti gli ortodossi o “orientali”, prescindendo dall’aspetto linguistico. Nell’anno dell’edizione (1536) la scuola (confraternita) annovera membri sia di lingua greca che serba. La convivenza doveva essere necessaria a motivo della scarsità dei luoghi di culto, costringendo alla convivenza liturgica ortodossi di lingua diversa,

5 La trascrizione del nome Ἰησοῦς con due “i” sarà uno degli argomenti di scontro all’epoca dello scisma dei Vecchi credenti.

6 Presenza attestata negli anni dal 1516 al 1538. Attestata la partecipazione all’amministrazione negli anni 1516, 1518, 1519, 1520, 1530. Decano (consigliere) negli anni 1527/1528 e gastaldo (presidente) nel 1536, anno della pubblicazione. Vd. Mavroidi 1989, p. 521, tavola A, p. 522 tavola B, e p. 526.

inoltre, nel periodo che intercorre tra l'abolizione e il ristabilimento del Patriarcato di Peć (1463-1557) nell'area dell'Impero Ottomano in cui in gran parte risiedevano, facevano parte della Nazione (Ἔθνος) (Rum Millet), a cui afferivano tutti i cristiani ortodossi e di cui era unico capo per le questioni interne (Ἐθνάρχης) il Patriarca Ecumenico. E' da ritenersi che tale situazione fosse comune a numerose altre aree, dove comunità ortodosse, composte dal punto di vista della lingua vernacolare d'uso, ma abbastanza omogenee da un punto di vista religioso, tali da giustificare una simile impresa editoriale. Il mercato doveva probabilmente estendersi certamente a tutta l'allora area di giurisdizione del Patriarcato Ecumenico, dove fiorivano comunità ortodosse connotate in tal modo⁷.

Testo

Legenda

[281r]: indicazioni (fogli e fonti)

<> integrazioni

{ }: espunzioni

(...): scioglimento di abbreviazioni

*: parole con fenomeni fonetici rilevanti per la pronuncia della lingua greca

+: varianti del testo liturgico

Corsivo: fenomeni fonetici o grafici rilevanti nella trascrizione con caratteri cirillici

[281r] Ὡπέλω, πο ΓΡΕΨΟΚΟΜΨ εзыкоу· на ἄρ' ἔγιν ηζε κς σ' τ' ης ωΐα нашего ἰωαν' на ἀρχ' ἑπ' κ' πα, КѢСТАН' ТИНА ПРАДА· и ПОТОМЪ ВАСИΛΙΑ ВЕΛΗΚΑΓΩ· ВЪННЕΓДА ἱερεю ѿВРЬСТН ДВЕРЫ· ГΛΙΕΤЬ ѿ χορδ̄ еже ꙗ̄ ПЕК' ЦЬ· Ὑπεραγία Θεοτόκε σῶσον ἡμᾶς · Τὴν τιμιωτέραν* τῶν Χερουβει{ι}μ, καὶ ἐνδοξοτέραν ἄσυγκρίτως τῶν Σεραφει{ι}μ· τὴν ἀδιαφθόρως Θεὸν Λόγον τεκοῦσα<v> τὴν ὄντως Θεοτόκον Σὲ μεγαλύνομε<v> ÷ Κύριε ἐλέησον, Π· Δέσποτα εὐλό<γ>ησον*· Τᾶ, διὰ ΚѢСТВА· ПОТѢ НА' ИΝΗΑΕΤЬ ПѢК' ЦЬ на ГЛ̄ [Sal. 102, 1] Εὐλόγει <ή> ψυχὴ μου τὸν Κύριον, καὶ || [281v] πάντα τὰ ἐντός μου τὸ Ὄνομα τὸ Ἅγιον Αὐτοῦ, εὐλογητὸς εἰ Κύριε+· [2] εὐλόγει <ή> ψυχὴ μου τὸν Κύριον καὶ μὴ ἐπιλανθάνου πάσας τὰς ἀνταπ<ο>δόσεις αὐτοῦ· [3] τὸν εὐλατεῦντα πάσας τὰς ἀνομίας σου· τὸ<v> ἰώμενον πάσας τὰς νόσους σου· [4] τὸ<v> λυτροῦμενον ἐκ <φ>θορᾶς* τὴν ζωή<v> σου· τὸ<v> στεφανοῦντά σε ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς· [5] τὸν ἐ<μ>πιπλῶντα ἐν ἀγαθοῖς τὴν{ε} ἐπιθυμίᾳ<v> σου· ἀνακαινισθήσεται ὡς ἀετοῦ ἡ νεότης σου· [6] ποιῶν ἐλεημοσύνας ὁ Κύριος καὶ κρίμα πᾶσι τοῖς ἀδικουμένοις· [7] ἐγνώρισε τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ τῷ Μωυσῇ τοῖς υἱοῖς Ἰσ(ραή)λ τὰ θελήματα αὐτοῦ· [8] οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων ὁ Κύριος μακρόθυμος, καὶ πολυέλεος· [9] οὐκ εἰς τ<έ>λ{ε}ος ὀργισθήσεται οὐ{ν} δὲ εἰς τὸν αἰῶνα μηνι<εῖ>· [10] οὐ κατὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν, ἐποί<η>σεν ἡμῖ{ι}ν· οὐδὲ κατὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἀνταπέδωκεν ἡμῖν· [11] ὅτι κατὰ τὸ ὕψο<ς> τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τῆς γῆς, ἐκραταίωσε Κύριος, τὸ ἔλεος αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς φοβούμε- || [282r] νους αὐτόν· [12] καθόσον ἀπέχουσιν ἀνατολαὶ ἀπὸ δυσμῶν, ἐμάκρυνεν ἀφ' ἡμῶν τὰς ἀνομίας ἡμῶν· [13] καθὼς οἰκτεῖρει πατὴρ υἱοῦς, ὠκτεῖρῃσε Κύριος τοὺς φοβουμένους αὐτόν· [14] ὅτι αὐτὸς ἔγνω τὸ πλάσμα ἡμῶν· ἐμνήσθη ὅτι χοῦς ἐσμεν· [15] ἄνθρωπος ὥσει χόρτος αἱ ἡμέραι αὐτοῦ· ὥσει ἄνθος τοῦ ἀγροῦ οὕτω<ς> ἐξανθήσει· [16] ὅτι

7 Dall'enorme bibliografia vogliamo indicare solo alcune posizioni: D'Antiga, Fedalto 2008, 29-44, Fedalto, 1967, Fedalto 2014, 717-731, Mavroidi 1989, Moschonas 1967, 105-137, Ploumidis 1983, 455-466, Ploumidis 1992, 65-79, Ploumidis 1996, 103-110, Ploumidis 2002, 365-379, Tiepolo, Tonetti 2002 e tante altre.

πνεῦμα διήλθεν ἐν αὐτῷ, καὶ οὐκ ὑπάρξει· καὶ οὐκ ἐπιγνώσεται ἔτι τὸν τόπον* αὐτοῦ· [17] τὸ δὲ ἔλεος τοῦ Κυρίου ἀπὸ τοῦ αἰῶνος, καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος, ἐπὶ τοὺς φοβουμένους αὐτόν, καὶ <ή> δικαιοσύνη αὐτοῦ ἐπὶ υἱ<οῖ>ς υἱῶν [18] τοῖς φυλάσσουσι τὴν {η} διαθήκην αὐτοῦ, καὶ μεμνημένοις τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ τοῦ {ου} ποιῆσαι αὐτάς· [19] Κύριος ἐν τῷ* οὐρανῷ ἡτοίμασε τὸν θρόνον αὐτοῦ· καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ· πάντων δεσπόζει· [20] εὐλογεῖτε τὸν Κύριον, πάντες <οἱ> ἄγγελοι αὐτοῦ, δυνατοὶ ἰσχυρὶ ποιοῦντες τὸν λόγο- || [282v] ν αὐτοῦ· τοῦ ἀκοῦσαι τῆς φωνῆς τῶν λόγων αὐτοῦ ·· [21] εὐλογεῖτε τὸν Κύριον, πᾶσαι αἱ δυνάμεις αὐτοῦ, λειτουργοὶ αὐ<τ>οῦ ποιοῦντες τὸ θέλημα αὐτοῦ· [22] εὐλογεῖτε τὸν Κύριον, πάντα τὰ ἔργα αὐ<τ>οῦ, ἐν παντὶ τόπῳ τῆς δεσποτείας αὐτοῦ εὐλόγει <ή> ψυχὴ μου, τὸν Κύριον ∴ τῶ· слава· Δόξα Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ Ἁγίῳ Πνεύματι ∴ н нѣна· Καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· Ἀμήν ∴ Εὐλόγει <ή> ψυχὴ μου τὸν Κύριον, καὶ πάντα τὰ ἐντός μου τὸ Ὄνομα τὸ Ἅγιον Αὐ<τ>οῦ, εὐλογητὸς εἰ Κύριε ∴ ѿбъ, поѿбъ ∴ Δόξα τῷ+ Πατρὶ καὶ τῷ+ Υἱῷ καὶ τῷ+ Ἁγίῳ Πνεύματι ∴ ∴

[1] Αἰνεῖ <ή> ψυχὴ μου τὸν Κύριον [2] αἰνέσω Κύριον ἐν τῇ* ζωῇ μου ψαλῶ τῷ Θεῷ μου ἕως ὑπάρχω {ν}· [3] μὴ πεποίθατε ἐπ' ἄρχοντας ἐπ<ι> υἱοὺς ἀνθρώπων οἷς οὐκ ἔστι σωτηρία· [4] ἐξελεύσεται τὸ {β} πνεῦμα αὐτοῦ, καὶ ἐπιστρέψει εἰς τὴν γῆν αὐτοῦ· ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἀπολοῦνται πάντες οἱ δι- || [283r] αλο<γ>ισμοὶ αὐτοῦ· [5] μακάριος οὗ ὁ Θεὸς Ἰακώβ βοηθὸς αὐτοῦ ἡ ἐλπίς αὐ<τ>οῦ ἐπὶ Κύριον<ν> τὸ<ν> Θεὸν αὐτοῦ [6] τὸν ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, τὴν θάλασσαν<σ>αν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς· τὸν φυλάσ<σ>οντα ἀλήθειαν εἰς τὸν αἰῶνα, [7] ποιοῦντα κρίμα τοῖς ἀδικουμένοις, διδόντα τροφὴν τοῖς πεινῶσ<ι>· Κύριος λύ<ει> πεπεδημένους [8] Κύριος σοφοὶ τυφλοῦς*, Κύριος ἀνορθοῖ κατερραγμένους, Κύριος ἀγαπᾷ δικαίους, [9] Κύριος φυλάσ<σ>ει τοὺς προσηλύτους· ὄρφανὸν καὶ χήραν ἀναλήψεται καὶ ὁδὸν ἀμαρτωλῶν ἀφανί<ει>· [10] βασιλεύσει Κύριος εἰς τὸν αἰῶνα ὁ Θεὸς σου Σιών εἰς <γ>ενεάν* καὶ <γ>ενεάν*, Ἀμήν ∴

Ὁ Μονογενὴς Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Θεοῦ ἀθάνατος ὑπάρχων· καὶ καταδεξάμενος διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθῆναι ἐκ τῆς ἁγίας Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας· ἀτρέπτως ἐνανθρωπήσα- || [283v] ς, σταυρωθεὶς τε Χριστέ ὁ Θεός, θανάτῳ θάνατον πατήσας, εἰς ὧν τῆς Ἁγίας Τριάδος, συνδοξαζόμενος τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι σῶσον ἡμᾶς∴

τῶ· въ ѿбътѣн·

Ἐν τῇ* βασιλείᾳ σου μνησθητὶ ἡμῶν Κύριε·

Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ∴

Μακάριοι οἱ πενθοῦντες ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται ∴

Μακάριοι οἱ πραεῖς ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσι τὴν γῆν ∴

Μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται ∴

Μακάριοι οἱ ἐλεήμονες ὅτι αὐ<τ>οῖ ἐλεηθήσονται ∴

Μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ ὅτι αὐτοὶ τὸν Θεὸν ὄψονται ∴

Μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοὶ ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ Θεοῦ κληθήσονται ∴

Μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν∴

Μακάριοι ἐστε ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσι καὶ εἴπωσι πᾶν πονηρὸν ῥῆμα καθ' <ύ> {ἐ} μῶν ψευδόμενον ἕνεκεν ἐμοῦ ∴

[284r] Χαίrete καὶ ἀγαλ<λ>ιάσθε ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς ∴

τῶ· Δόξα· Καὶ νῦν· вше пѣн·

по вънегда рещи діакѣ прѣмоудрѣтъ прѣтн· лѣѣ, ꙗже δεῦτε προ<σ>κυνήσωμεν· καὶ προσπέσωμεν Χριστῷ· Σῶσον ἡμᾶς Υἱὲ Θεοῦ ὁ ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν, ψάλλοντάς <σ>οι Ἀλληλούϊα∴

дрогто нже хошеши тропарь н ѿбъ, сѣомѣ нли днѣкн· поѿбъ трисѣѣ, нѣ ѿ хорѣ ·

Ἅγιος, ὁ Θεός· Ἅγιος, ισχυρός· Ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς ∴ Π, Δόξα Πατρὶ καὶ Υἱ(ῶ), Καὶ νῦν· Ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς· Δύναμις· Ἅγιος, ὁ Θεός·

аще ли поете ѿргѣа велнѣаго василѣа· поемь трѣѣо сѣ· елнѣи вѣ ѿа кѣтнстее· Ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε· Χρ(ι)στὸν ἐνεδύσασθε, Ἀλ(λ)ηλ(ο)υῖα Π· ∴ Δόξα, Καὶ νῦν· Χριστὸν ἐνεδύσασθε Ἀλληλουῖα· Δύναμις· Ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε·

мѣа, ѿ дѣ· поемь сѣ· Τὸν Σταυρόν σου προσκυνοῦμεν Δέσποτα, καὶ τη- || [284v] ν ἁγίαν σου ὑψωσιν+ δοξάζομεν· Π, Δόξα, Καὶ νῦν· καὶ τὴν ἁγίαν σου ὑψωσιν+ δοξάζομεν ∴ Δύναμις· Τὸν Σταυρόν·

нѣ, ї, пѣ· Псѣто, Τὸν Σταυρόν σου προσκυνοῦμεν Δέσποτα, καὶ τὴν ἁγίαν σου ἀνάστασι<ν> δοξάζομ<εν> Π· ∴ Δόξα, Καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ∙ καὶ τὴν ἁγίαν σου ἀνάστασι<ν> δοξάζομ<εν> ∴ Δύναμις· Τὸν Σταυρόν ∴

тѣ, аплъ вѣ прѣхъ· ποτοιμъ, ἡλλαοῖτα, Π, тѣ, кѣнлѣ· по кѣс лѣѣ ∙ Κύριε Ἐλέησον· ποτѣ, керскѣс ѿ χορѣ снреѣ прѣтоιαтлъ·

Οἱ τὰ {οι} Χερουβεὶμ μυστικῶς, εἰκονίζοντες· Καὶ τῇ{ν} ζω<ο>ποιῶ{ν}, Τριάδι· Τὸν τρισάγιον, ὕμνον προσάδοντες πᾶσαν· Τὴν + βιοτικὴν, ἀποθώμεθα μέριμνα<ν>· Ὡς τὸν Βασιλέα· Τὼν ὄλων ὑποδεξόμενοι ταῖς ἀγγ<ε>λικάις· ἀοράτως δορυφορούμενον τάξεσι<ν>, Ἀλληλουῖα, Π·

и дрогѣ, вѣ велнѣѣ ѿѣ· поемь и напнрѣтнѣо· ежѣ ѿ кѣтерн тѣѣ

Τοῦ δείπνου σου τοῦ μυστικοῦ σήμερον Υ- || [285r] ἰε Θεοῦ κοινωνόν με παράλαβε· οὐ μὴ γὰρ τοῖς ἐχθροῖς σου τὸ μυστήριον εἶπω, οὐ φίλημά σοι δώσω· καθάπερ ὁ Ἰούδας· ἀλ<λ>' ὥς ὁ ληστὴς ὁμολογῶ + ∙ Μνήσθητί μου Κύριε ἐν τῇ* βασιλείᾳ σου Π·

дѣакоѣ, вѣзлѣбѣн дрогѣ дрогѣ· ѿ χορѣ, Патτέρα Υἱὸν καὶ Ἅγιον Πνεῦμα, Τριάδα ὁμοούσιον καὶ ἀχώριστον ∴

дѣакоѣ, двѣры двѣры прѣлмѣдрѣ ∙ ѿ χορѣ, глѣетъ

Πιστεύω εἰς ἓνα Θεόν· Πατέρα Παντοκράτορα, ποι<η>τὴν οὐρανοῦ καὶ <γ>ῆς*, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων ∙

Καὶ εἰς ἓνα Κύριον Ἰησοῦν+ Χρ(ι)στὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονο<γ>ενῆ*· τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς <γ>εννηθέντα* πρὸ πάντων<ν> τῶν αἰώνων* ∙ φῶς ἐκ φωτός Θεὸν ἀληθινόν, ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ· <γ>εννηθέντα* οὐ ποιηθέντα ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο ∙ Τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους, καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ Πνεύ<μ>{τ}<ος> Ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου- || [285v] καὶ ἐνανθρωπήσαντα· Σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου· καὶ παθόντα καὶ ταφέντα· Καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς Γραφάς· Καὶ ἀνε<λ>θόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ καθεζόμενον ἐ<κ>{γ}<}* δεξιῶν τοῦ Πατρὸς· Καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης, κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, οὗ{ου} τῆς βασιλείας <οὐ>κ ἔσται τέλος·

Καὶ εἰς τὸ(ου) Πνεῦμα τὸ Ἅγιο<ν>· τὸ κύριον, τὸ ζω<ο>ποιόν· τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν Πατρὶ καὶ <Υἱ>ῶ συ<μ>{ν} προσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν·

Εἰς μίαν· Ἀγίαν, Καθολικὴν καὶ Ἀπ(οστο)λικὴν Ἐκ<κ>λησίαν·

Ὁμολογῶ ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν·

Προσδοκῶ ἀνάστασι<ν> νεκρῶν·

Καὶ ζωὴν τοῦ μέλ<λ>οντος αἰῶνος, Ἀμήν ∴

по станемь добре, решн дѣакоѣн· лѣѣ ∙ Ἐλεον εἰρήνης, θυσίαν αἰνέσεως ∴ ιερεῖ· εἰγѣт ѣа нѣго· лѣѣ· Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματό<ς> || [286r] σου· ιερεῖ· горѣ ннн ѿѣа· ѿ χορѣ· Ἐχομεν πρὸς τὸν Κύριον· ιερεῖ· εἰгодарѣ ѣа· лѣѣ· Ἄξιον καὶ δίκαιον ἐστί, προσκυνεῖν Πατέρα, Υἱὸν καὶ Ἅγιον Πνεῦμα Τριάδα ὁμοούσιον καὶ ἀχώριστον + ιερεῖ· погѣднѣогѣо пѣ поиуща· ѿ χορѣ· напнннѣѣт пѣтн сѣ· Ἅγιος· Ἅγιος· Ἅγιος· Κύριος Σαβαώθ· πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου·

ὡσαν<v>· ἃ ὁ ἐν τοῖς ὑψίστοις· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν <ὁ>νόματι Κυρίου. Ὡσαν<v>· ἃ ὁ ἐν τοῖς ὑψίστοις ∴ ιερην· πρηνεμε η + ιαδнте αε ѿ лѣѣ· Ἀμήν· Ꙗ· ιερей· ꙗко ѿ ꙗкохъ · ѿ χορѣ · Σε ὑμνουμέν· σε εὐλογούμεν· σοι εὐχαριστοῦμεν*· Κύριε καὶ δεόμεθά σου ὁ Θεὸς ἡμῶν ∴ егда поѡ· достонно ѿ іако въ нстннѣ·

Ἀξίον ἐστίν, ὡς ἀληθῶς· μακαρίζει<v> σε τὴν Θεοτόκ<ο>v, τὴν ἀειμακάριστον καὶ παναμώμητον καὶ μητέρα τοῦ Θεοῦ ἡμῶν· Τὴν Τιμιωτέραν* τῶν· ||[286v] Χερουβεὶμ, καὶ ἐνδοξοτέραν ἀσυγκρίτως τῶν Σεραφεὶμ· τὴν ἀδιαφθό<ρ>ως Θεὸν Λόγον τεκοῦσα<v>*· τὴν ὄντως Θεοτόκον· σε μεγαλύνομε<v>*· α να ἄρ'гнъ василѣа велнкаго· поемъ сѣ· глѣ, ѡ· подовѣно· прѣмогдѣ ∴· Ἐπὶ σοὶ χαίρει Κεχαριτωμένη, πᾶσα ἡ κτίσις<ις>· Ἀγγ<έ>λων τὸ σύστημα καὶ ἀνθρώπων τὸ <γ>ένος*, ἡγιασμένε ναε καὶ παράδειςε λογικέ· παρθενικὸν καύχημα*, ἐξ ἧς Θεὸς ἐσαρκώθη, καὶ παιδίον <γ>έγονεν* ὁ πρὸ αἰώνων ὑπάρχων Θεὸς ἡμῶν· τὴν γὰρ σὴν μήτραν θρόνον ἐποί<η>σεν, καὶ τὴν σὴν γαστέρα πλατυτέρα<v>* οὐρανῶν ἀπειργάσατο· ἐπὶ σοὶ χαίρει Κεχαριτωμένη πᾶσα ἡ κτίσις δόξα σοι ∴ ιερей· да вѣдѣтъ мѣти· лѣѣ· Καὶ πάντων καὶ πασῶν + · ιερей· тѣ, η да вѣдѣтъ мѣти·[sic!] ѿ χορѣ· Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου· дѣако· дѣе воего съвѣршенѣна· лѣѣ· Παράσχου Κύριε· дѣако· съединиѣе вѣры· лѣѣ· Σοὶ Κύριε ∴ ιερей· [287r] η сподовѣи нѣ вѣко съ дръзновеніе· лѣѣ·⁸ Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς* οὐρανοῖς ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου <γ>ενηθήτω* τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν· ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν, καὶ μὴ εἰσενέ{η}γκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν ἀλλὰ ρῦσαι ἡμᾶς· ἀπὸ τοῦ πονηροῦ ∴ ιερей· мнрѣ вѣѣмъ· лѣѣ· Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός <σου>·

дѣако· главы нше гѣн· лѣѣ· Σοὶ Κύριε·

дѣаконь· вѣн·мемъ· іерѣѣ· сѣа· сѣи· лѣѣ· Εἰς Ἅγιος· εἰς Κύριος· Ἰησοῦς Χ(ριστός)· εἰς δόξαν Θεοῦ Πατρὸς Ἀμήν·

потѣ, прнчестнѣ· ѿ χορѣ нѣ пѣти·

Прнчестне прѣзникомъ, нзбраннымъ сѣѣмъ· по грѣѣскомоу языкоу·

мѣа ѿ, а ∴ ∴ Индиктѣ еже ѿ новоу лѣѣтѣ прнѣѣна ∴

[287v] Εὐλογήσεις + τὸν στέφανον τοῦ ἐνιαυτοῦ τῆς χρηστότητό<ς> Σου, Κύριε· [Sal. 64,12]

мѣа, того, ѡ· ρѣствѣс ѣѣ· η на вѣсе прѣзники ѣѣ ∴ Ποτήριον σωτηρίου λήψομαι καὶ τὸ ὄνομα Κυρίου ἐπικαλέσομαι ∴ [Sal. 115,4]

мѣа, того, а· ѣ· ѣѣномъ крѣстог· Ἐσημειώθη ἐφ' ἡμᾶς τὸ φῶς τοῦ προσώπου σου Κύριε ∴ [Sal. 4,7]

аггѣлѣ прнчестна· Ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγ<έ>λους αὐτοῦ πνεύματα· καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρός φλόγα ∴ [Sal. 103,4]

аѣломы ѡмще· Εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐ{κ}ζηλήθεν ὁ φθόγγος αὐτοῦ+ καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ρήματα αὐ<τ>οῦ ∴ ∴ [Sal. 18,5]

мѣа дѣ, к ѣ ρѣствѣс хѣог ∴ Λύτρωσιν ἀπέστειλε<v>+ Κύριος τῷ λαῷ αὐτοῦ ∴ [Sal. 110,9]

мѣа гѣ, а· сѣѣмъ василѣю· η вѣѣмъ сѣѣмъ ѡмще· Εἰς μνημόσυνον αἰώνιον ἔσται δίκαιος ∴ [Sal. 111, 6b]

мѣа, того, ѣ· на вѣѣтавѣиѣ· ἐπεφάνη{η} ἡ Χάρις τοῦ Θεοῦ ἡ σωτήριος πάσιν ἀνθρώποις ∴ [Tito 3, 11]

8 Nella copia usata da noi, parzialmente tagliata, sul margine destro, lungo il testo della preghiera, si trova la scritta ѣже ѿ ѿѣе нашѣ, che fa intuire una necessità di offrire indicazioni pratiche a destinatari che appaiono poco esperti.

Мѣца, фѣ, ꙗ· Φῶς εἰς ἀποκά- || [288r] λυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ· [Lc 2, 32]

Мѣца, ѿ-ѿ, ꙗ· ἐ· ἐλгов(ш)енію· Ἐξελέξατο Κύριος τὴν Σιών + εἰς κατοίκισιν αὐτῶν· [Sal. 131, 13]+

Мѣца, ав҃г҃ѣта, ꙗ· прѣвображенію· Ἐν τῷ φωτί τῆς δόξης τοῦ προσ<ώ>{ου}που πορευσόμεθα* καὶ ἐν τῷ ὀνόματί σου ἀγαλ<λ>ιασόμεθα εἰς τὸν {αι}αῖωνα· [Sal. 88, 16/17]

Бъ ѿ҃т҃в, л҃азареѣ· Ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων* κατηρτίσω αἶνον· [Sal. 8, 6, 3]

Бъ ꙗ҃лю, цѣт҃но҃҃· Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου· Θεός Κύριος καὶ ἐπέφανε ἡμῖν· [Sal. 117, 26]

На пасхѣ· Σῶμα Χ(ριστ)οῦ μεταλάβετε πηγῆς ἀθανάτου <γ>εύσασθε*·

Бъ ꙗ҃лю ѿ-ѿминно҃҃, по пасхѣ прн҃ѣт҃наа· Ἐπαίνει Ἱερ(ουσα)λήμ τὸν Κύριον [Sal. 35, 10]

Бъ ꙗ҃· въ з҃нѣнїа· Ἀνέβη ὁ Θεός ἐν ἀλαλαγμῷ Κύριος, ἐν φωνῇ σάλπιγγος· [Sal. 46, 6]

Бъ ꙗ҃лю пен҃т҃кѣно҃҃· Τὸ Πνεῦμα σου τὸ ἀγαθὸν μὴ ἀντανέλης ἀφ' ἡμῶν· [Sal. 50, 13]

Н҃едеїаїмъ· прѣзъ в҃се л҃ѣто· Αἰνεῖτε τὸν Κύριον- || [288v] ἐκ τῶν οὐρανῶν· [Sal. 148, 1]

т҃ѣ, іереї· съ страхѣ б҃жїемъ· л҃ѣ· Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν Ὄνόματι Κυρίου· [Sal. 117, 26]

іереї· с҃пн б҃е л҃ѣ свое· ѿ χορѣ· Εἰς πολ<λ>ά ἔτη Δέσποτα· іереї· всєгда н н҃їа н ꙗ҃· ѿ χορѣ· Ἀμήν, Πληρωθῆτω τὸ στόμα ἡμῶν αἰνέσεως, Κύριε, ὅτι ἡξίωσας+ τῶν ἁγίων σου μετασχεῖν μυστηρίων· τήρησον ἡμᾶς ἐν τῷ* σῶ ἁγιασμῷ ὅλην τὴν* ἡμέρα<ν> με<λε>τῶ{ου}ντα{ε}ς* τὴν δικαιοσύνην σου. Ἀλληλοῦϊα, ꙗ҃·

по зан҃бонен мѣтвн· нѣ· ѿ χορѣ· Εἴη τὸ ὄνομα Κυρίου εὐλογημένο<ν> ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος ꙗ҃· т҃ѣ, ѡ҃ алѣ· б҃лаю ꙗ҃· н ѡ҃погсѣ·

се҃же, за мѣтвѣ с҃тїи ѡ҃бѣ нашинѣ· Δι' εὐχῶν τῶν ἁγίων Πατέρων ἡμῶν· Κύριε Ἰη(σο)ῦ+ Χ(ριστ)έ, ὁ Θεός ἡμῶν ἐλέησον ἡμᾶς. Ἀμήν·

Literature

D'Antiga – Fedalto (2008) - R. D'Antiga, G. Fedalto, *La Chiesa greco-ortodossa, in Insediamenti greco-ortodossi, protestanti, ebraici*, a cura di Renato D' Antiga [Storia religiosa del Veneto 11], Padova: Gregoriana Libreria Editrice.

Fedalto (1967) - G. Fedalto, *Ricerche storiche sulla posizione giuridica ed ecclesiastica dei Greci a Venezia nei secoli XV e XVI*, Firenze: Olschki.

Fedalto (2014) - G. Fedalto, *Diaspora di Greco-ortodossi a Venezia*, in Id., *San Marco da Aquileia a Venezia. Saggi su Terre e Chiese venete*, Verona: Mazziana.

Mavroidi (1989) - F. Mavroidi, *Aspetti della società veneziana del '500. La confraternita di S. Nicolò dei Greci*, a cura di P. Piccinini, Ravenna: Diamond Byte.

Moschonas (1967) - N. G. Moschonas, *I Greci a Venezia e la loro posizione religiosa nel XV secolo*, «Eranistis», 5, 105-137.

Nemirovskij (2001) - E. L. Nemirovskij, *Gesamtkatalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift*, Bd. 4: *Die Druckerei von Božidar Goraždanin in Goražde und Venedig. Die erste Druckerei von Božidar Vuković in Venedig*, (Bibliotheca Bibliographica Aureliana 170), Baden Baden: Valentin Koerner.

Nemirovskij (2003) - E. L. Nemirovskij, *Gesamtkatalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift*, Bd. 6: *Die zweite Druckerei von Božidar Vuković in Venedig*, (Bibliotheca Bibliographica Aureliana 187), Baden Baden: Valentin Koerner.

Paganelli (2013) – L. Paganelli, *Grammatica greca contemporanea*, Bologna: Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna.

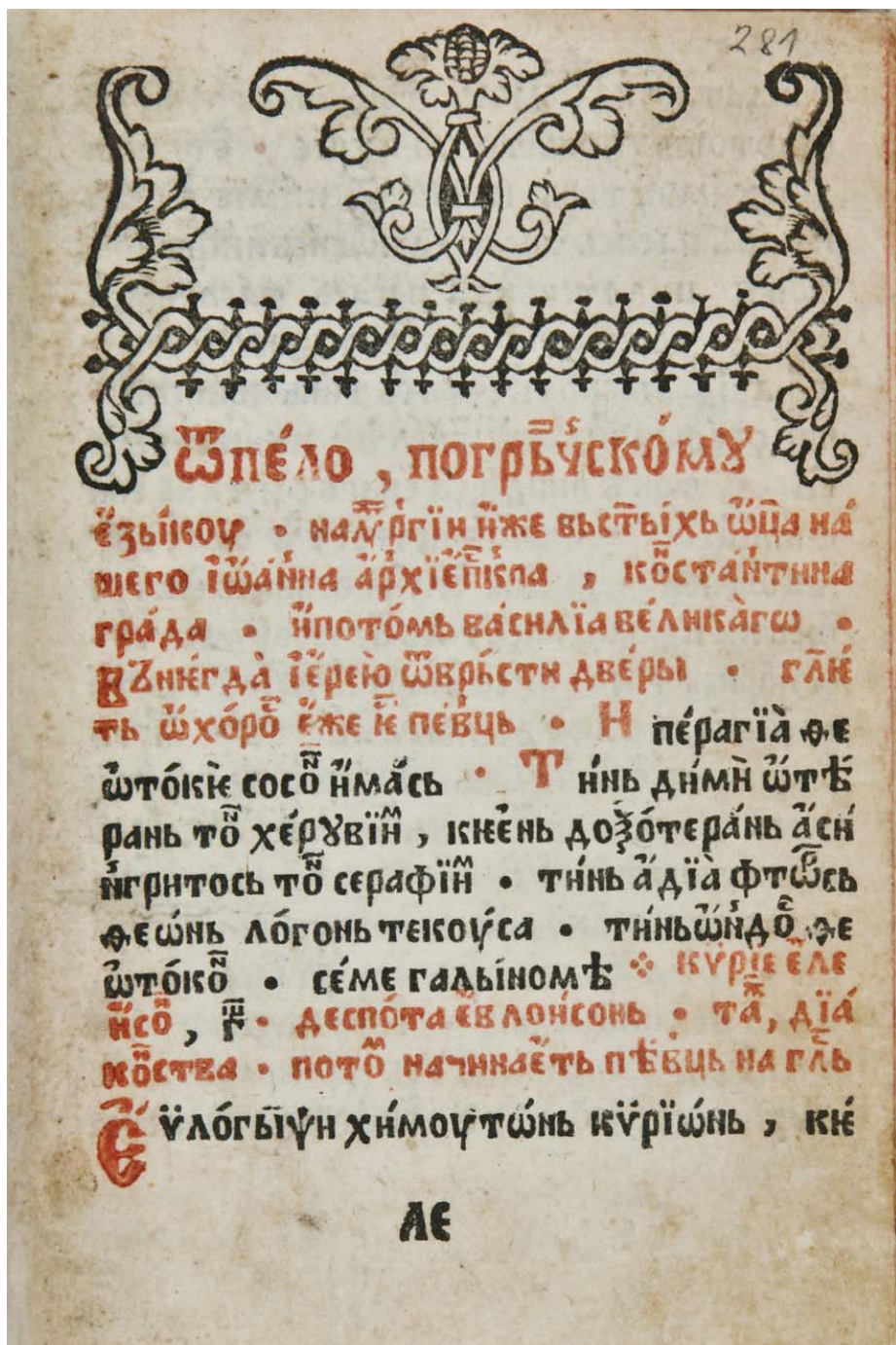
Ploumidis (1983) - G. Ploumidis, *Le tipografie greche di Venezia*, «Il Veltro», 27 (3-4 maggio-agosto), 455-466.

Ploumidis (1992) - G. Ploumidis, *Il libro liturgico (-biblico) greco e slavo. Scelte ecclesiastiche e tecnica editoriale*, «Rivista di Bizantinistica» 2, 65-79,

Ploumidis (1996) - G. Ploumidis, *Παρατηρήσεις στα εκκλησιαστικά βιβλία του 16ου αιώνα*, «Δωδώνη» 25 (1996), 103-110.

Ploumidis (2002) – G. Ploumidis, *Le tipografie greche di Venezia*, in Tiepolo, Tonetti 2002, 365-379.

Tiepolo, Tonetti (2002) - M. F. Tiepolo, E. Tonetti (a cura di), *I Greci a Venezia. Atti del Convegno internazionale di studio, Venezia, 5-7 novembre 1998*, Venezia: Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti.



B. Vuković, Libro di preghiera per i viaggiatori, (Molitvenik , Zbornik za putnike), Venezia 1536, f. 281r: l'inizio del testo bilingue; copia conservata nella Biblioteca di Matica Srpska a Novi Sad (PCp I 3.1), in libero accesso in Internet

THE GREEK-SLAVONIC LITURGICAL TEXT OF BOŽIDAR VUKOVIĆ (1536)

The liturgical text, edited by Božidar Vuković in 1536, attracts attention and is special in many different ways. The format, which is not the "Služebnik" (Ieratikon), makes it a sort of guide to the bilingual celebration (Church Slavonic and Greek), also testifies a different perception of the concept of "nation" in this period, with implications of considerable weight on the present day as well. The transcription from the Cyrillic to the Greek characters of the Greek parts of the liturgical text also highlights some phonetic phenomena relevant to the evolution of Greek in modern times. Finally, the text presents some variants of the liturgical text.

Наталија Наумов

Међународни центар за православне студије, Ниси – Србија

e-mail: naumownatalia@gmail.com

СВЕТАЧНИК БОЖИДАРА ВУКОВИЋА

Апстракт: Рад представља попис свих спомена (памети) и успомена (васпоминанија) светаца и непокретних празника по реду црквене године од 1. септембра до 31. августа, који се налазе у календарима венецијанских издања Божидара Вуковића. У основи је постављен најпотпунији месецослов у Псалтиру са посљедованијем из 1520. године, упоређен са подацима из следећих издања: Служабник 1519, Молитвеник 1521. и готово исти с њим Молитвеник из 1536, Минеј 1538. и Требник 1538-40. Називи и имена су нормализовани према Православном Светачнику Хризостома (Столића) и ковинскоме Месецослову Јерусалимскога типика у издању В. Савића. У првом делу наводимо спомене дан по дан, у другом делу дајемо азбучни именик светих и празника. Рад је замишљен као почетна база за реконструкцију српскословенског црквеног календара и репертоара календарских богослужбених текстова у штампаним књигама XVI столећа. Следећа етапа истраживања укључиће податке унутар текстова (служби, тропара, кондака, молитава) који су у тај списак ушли у незнатном броју, а осим тога и спомене светих ван непокретног календара.

Кључне речи: православна хеортологија, црквени календар, месецослов светих, Божидар Вуковић, Венеција, старо српско штампарство

Извори

Служабник 1519. (Nemirovskij, бр. 26)

Псалтир 1520. (Nemirovskij, бр. 38)

Молитвеник 1521. (Nemirovskij, бр. 39)

Молитвеник 1536. (Nemirovskij, бр. 64)

Минеј 1538. (Nemirovskij, бр. 67)

Требник 1538-40. (Nemirovskij, бр. 68)

Користили смо разна дигитализована издања у слободном приступу на Интернету.

Скраћенице

ап. – апостол

арх. – арханђел

архиеп. – архиепископ

бесребр. - бесребреник

вмуч. – великомученик, -ица

еп. - епископ

исп. - исповедник

муч. – мученик, -ица (и у множини)
патр. – патријарх
пмуч. – преподобномученик, -ица
пр. – пророк
прав. - праведни
преп. – преподобни, -а
пресв. – Пресвета (Богородица)
равноап. – равноапостолни, -а
св. – свети, -а
смуч. – свештеномученик

СЕПТЕМБАР

1. IX

Почетак Индикта или Новог лета (Псалтир 1520, Минеј 1538)
Симеон Столпник (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538)
40 Жена, муч., (Псалтир 1520, Минеј 1538)
+Амун, ђакон (Псалтир 1520, Минеј 1538)
Христофор, св.(Минеј 1538)
+Антипат, св. ¹ (Минеј 1538)
Богородица, Икона мијасинска (Минеј 1538)
Цариград, пожар велики (палеж, запаљеније) (Псалтир 1520, Минеј 1538)
Марта, мајка св. Симеона Столпника (Минеј 1538)
Евантија, св. (Минеј 1538)
Исус Навин (Псалтир 1520, Минеј 1538)
Калист², муч. (Псалтир 1520, Минеј 1538)
+Евод, муч. (Псалтир 1520, Минеј 1538)
+Ермоген, муч. (Псалтир 1520, Минеј 1538)
Антал, муч. (Псалтир 1520)

2. IX

Мамант, муч. (Псалтир 1520)
Јован Постник, патр. (Псалтир 1520)

3. IX

Антим, смуч. (Псалтир 1520)
Теоктист, сапосник Јефтимија Великог (Псалтир 1520)

4. IX

Вавила Антиохијски, смуч. (Псалтир 1520)
+3 младенца (Псалтир 1520)
Вавила Никомидијски, муч. (Псалтир 1520)
+84 младенца (Псалтир 1520)
Ермијон, муч., брат ! Филипа ђакона (Псалтир 1520)³
Евтихије, муч., брат ! Филипа ђакона (Псалтир 1520)⁴

1 Име и дужност аутора синаксарних (проложних) стихова Христофора Антипата погрешно су уведена у састав светаца.

2 Ради се о мученици Калисти, сестри Евода и Ермогена.

3 Ради се о светој мученици Ермиони, једној од 4 ћерки ап. Филипа.

4 Ради се о светој мученици Евтихиди или Евтохији, ћерки ап. Филипа, која се спомиње са св. Ермионом.

Мојсеј, пр. (Псалтир 1520)	5. IX
Захарија, пр. (Псалтир 1520)	6. IX
Михаил, арх., Чудо у Хони (Псалтир 1520)	
Евдоксије, муч., и други с њим (Псалтир 1520)	7. IX
Богородица, пресв., Рождество, претпразништво (Псалтир 1520, Минеј 1538)	
Созонт, муч. (Псалтир 1520, Минеј 1538)	8. IX
Богородица, пресв., Рождество (Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)	
	9. IX
Јоаким, св. богоотац (Служабник 1519, Псалтир 1520)	
+Ана, св. богомати, (Служабник 1519, Псалтир 1520)	
Севиријан, муч. (Псалтир 1520)	10. IX
Минодора, муч. (Псалтир 1520)	
+Митродора, муч. (Псалтир 1520)	
+Нимфодора, муч. (Псалтир 1520)	11. IX
Теодора Александријска, преп. (Псалтир 1520)	12. IX
Автоном, смуч. (Псалтир 1520)	
Богородица, пресв., Рождество, Оданије (Псалтир 1520)	13. IX
Јерусалим, Освећење храма Христова Васкрсења (Псалтир 1520, Минеј 1538)	
Корнилије, смуч. (Псалтир 1520, Минеј 1538)	
Крст, часни, Ваздвиженије, Претпразништво (Псалтир 1520, Минеј 1538)	14. IX
Крст, часни, Ваздвиженије (Крстовдан) (Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538, Требник 1538-40)	
Јован Златоусти, успеније (Псалтир 1520)	15. IX
Никита, вмуч. (Псалтир 1520)	16. IX
Јефимија, вмуч. (Псалтир 1520)	17. IX
Софија, муч. (Псалтир 1520)	
+Вера, муч. (Псалтир 1520)	
+Љубав, муч. (Псалтир 1520)	
+Нада, муч. (Псалтир 1520)	18. IX
Евменије еп. Гортински (Псалтир 1520)	19. IX
Трофим, муч. (Псалтир 1520)	
+Саватије, муч. (Псалтир 1520)	
+Доримедонт, муч. (Псалтир 1520)	

20. IX
Евстатије (Плакида), вуч., са супругом и децом (Псалтир 1520)

21. IX
Ко(н)драт, ап. (Псалтир 1520)⁵
Крст, часни, Ваздвиженије, Оданије (Псалтир 1520)

22. IX
Фока, смуч. (Псалтир 1520)
Јона, пр. (Псалтир 1520)
Јона презв., отац св. Теофана Начертаног (Псалтир 1520)

23. IX
Јован Крститељ, зачеће (Служабник 1519, Псалтир 1520))

24. IX
Текла, првомуч, равноап.(Служабник 1519, Псалтир 1520)

25. IX
Ефросинија Александријска, преп. (Псалтир 1520)

26. IX
Јован Богослов, успење (Служабник 1519, Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)

27. IX
Калистрат, муч., и други с њим (Псалтир 1520)

28. IX
Харитон, исп. (Служабник 1519, Псалтир 1520)

29. IX
Киријак Отшелник (Анахорит), прп. (Псалтир 1520)

30. IX
Григорије еп. Јерменски (Служабник 1519, Псалтир 1520)

ОКТОБАР

1. X
Ананија, ап. (Псалтир 1520)
Роман (Слаткопојац), прп. (Псалтир 1520)

2. X
Кипријан, смуч. (Псалтир 1520)
+Јустина, девица (Псалтир 1520)

3. X
Дионисије Ареопагит, смуч. (Псалтир 1520)

4. X
Јеротеј еп. Атински, смуч. (Псалтир 1520)

5. X
Харитина, муч. (Псалтир 1520)

6. X
Тома, ап. (Служабник 1519, Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)

7. X
Сергије, муч. (Псалтир 1520)
+Вакх, муч. (Псалтир 1520)

5 Служба се преноси на 22. IX

	8. X
Пелагија Антиохијска, девица (Псалтир 1520)	
	9. X
Јаков Алфејев, ап. (Псалтир 1520)	
Андроник, преп. (Псалтир 1520)	
	10. X
Евлампије, муч. (Псалтир 1520)	
+Евлампија, муч. (Псалтир 1520)	
	11. X
Филип ђакон, ап. (Псалтир 1520)	
Сабор, седми васељенски, спомен (Псалтир 1520) ⁶	
	12. X
Пров, муч. (Псалтир 1520)	
+Тарах, муч. (Псалтир 1520)	
+Андроник, муч. (Псалтир 1520)	
Теофан, исп. (Псалтир 1520) ⁷	
	13. X
Карп, муч. (Псалтир 1520)	
+Папил(а), муч. (Псалтир 1520)	
Козма Мајумски ⁸ (Псалтир 1520)	
	14. X
Параскева/Петка , преп. мати (Псалтир 1520 – кондак, Служабник 1519, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538-гравира, служба без синаксара ⁹)	
Назарије, муч. (Псалтир 1520)	
+Гервасије, муч. (Псалтир 1520)	
+Протасије, муч. (Псалтир 1520)	
+Келсије, муч. (Псалтир 1520)	
	15. X
Лукијан, смуч. (Псалтир 1520)	
Јевтимије Нови, Солунски (Псалтир 1520)	
	16. X
Лонгин Сотник (Псалтир 1520)	
	17. X
Осија, пр. (Псалтир 1520)	
Андреј Критски, преп. (Псалтир 1520)	
	18. X
Лука, ап. (Служабник 1519, Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)	
	19. X
Јоил, пр. (Псалтир 1520)	
Уар, муч. (Псалтир 1520)	
Јован Рилски , преп. (Псалтир 1520: тропар, кондак)	
	20. X
Артемије, вмуч. (Псалтир 1520)	

6 Празнује се у најближу недељу.

7 Спомен 12. а не 11, као што је обично.

8 Спомен 13. а не 12, као што је обично.

9 Код Немировског (Bd. 6, s. 275) погрешно: 19.

	21. X
Иларион Велики (Псалтир 1520)	
Иларион Мегленски , еп. (Псалтир 1520: тропар, кондак)	
	22. X
Аверкије, равноап. (Псалтир 1520)	
7 младића Ефеских (Псалтир 1520)	
	23. X
Јаков, брат Господњи (Служабник 1519, Псалтир 1520)	
	24. X
Арета, муч., и други с њим (Псалтир 1520)	
	25. X
Нотарије, муч. (Псалтир 1520) ¹⁰	
Маркијан, муч. (Псалтир 1520)	
Март(ир)ије, муч. (Псалтир 1520)	
	26. X
Димитрије, вмуч. (Служабник 1519, Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)	
Цариград, Земљотрес, велики (Служабник 1519, Минеј 1538)	
	27. X
Нестор, муч. (Псалтир 1520)	
	28. X
Теренције, муч. (Псалтир 1520)	
+Неонила, муч. (Псалтир 1520)	
Стефан Саваит, еп. (Псалтир 1520)	
Арсеније Српски (Псалтир 1520: тропар, кондак)	
	29. X
Анастасија Римљанка (Псалтир 1520)	
Аврамије, преп. (Псалтир 1520)	
	30. X
Зиновије, смуч. (Псалтир 1520)	
+Зиновија, муч. (Псалтир 1520)	
	31. X
Стахије, ап. (Псалтир 1520)	
+Амплије, ап., и други (Псалтир 1520) 11	
Епимах, муч. (Псалтир 1520)	

НОВЕМБАР

	1. XI
Козма, бесребр. (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538)	
+Дамјан, бесребр. (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538)	
	2. XI
Акиндин, муч. (Псалтир 1520)	
+Пигасије, муч. (Псалтир 1520)	

10 Мученици Маркијан и Мартирије су били нотари цариградског патријарха Павла, а назив њихове дужности је схваћен као лично име.

11 У кондаку осим Стахија и Амплија се помињу још апостоли Апелије, Урван, Аристовул и Наркис.

- +Афтоније, муч. (Псалтир 1520)
 +Елпидифор, муч. (Псалтир 1520)
 +Анемподист, муч. (Псалтир 1520)
 3. XI
- Акепсим(а), муч. (Псалтир 1520)
 +Јосиф, муч. (Псалтир 1520)
 +Антал, муч. (Псалтир 1520)
 Георгије, св., обновљење храма у Лиди (Псалтир 1520)
 4. XI
- Јоаникије Велики (Псалтир 1520)
 Никандар еп. Мирски (Псалтир 1520)
 +Ермеј презвитер (Псалтир 1520)
 5. XI
- Галактион, муч.(Псалтир 1520)
 +Епистима, муч. (Псалтир 1520)
 6. XI
- Павле, патр., исп. (Псалтир 1520)
 7. XI
- 33 мученика мелитинска (Псалтир 1520)
 Лазар Галисијски, преп. (Псалтир 1520)
 8. XI
- Михаил, Арх., Сабор (Служабник 1519, Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)
 9. XI
- Онисиф(ор), муч. (Псалтир 1520)
 +Порфирије, муч. (Псалтир 1520)
 Матрона, преп. (Псалтир 1520)
 Теоктиста, са острва Лезбос, Пароска, преп. (Псалтир 1520)
 10. XI
- Ераст, ап. (Псалтир 1520)
 +Олимп¹², ап. (Псалтир 1520)
 +Родион (Иродион), ап., и други (Псалтир 1520)
 11. XI
- Мина, муч. (Псалтир 1520)
 +Виктор, муч.(Псалтир 1520)
 +Викентије, муч.(Псалтир 1520)
 Теодор Студит, преп. (Псалтир 1520)
Стефан (Српски) Дечански, вмуч. (Псалтир 1520: два тропара и два кондака, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538: гравира са св. Николом, служба са синаксаром)
 12. XI
- Јован Милостиви (Псалтир 1520)
 Нил, преп. (Псалтир 1520)
 13. XI
- Јован Златоуст (Служабник 1519, Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)

12 Ово се име среће у старим календарима у облику Олимба, Олимпа, в. Савић, Месецослов, с. 86.

14. XI
Филип, ап. (Служабник 1519, Псалтир 1520,, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)
15. XI
Гурије, муч. (Псалтир 1520)
+ Самон, муч. (Псалтир 1520)
+ Авив, муч. (Псалтир 1520)
16. XI
Матеј, ап. (Служабник 1519, Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)
17. XI
Григорије Чудотворац (Служабник 1519, Псалтир 1520)
18. XI
Платон, муч. (Псалтир 1520)
Роман, муч. (Псалтир 1520)
19. XI
Варлаам (Старац), муч. (Псалтир 1520)
Авдија, пр. (Псалтир 1520)
20. XI
Богородица, пресв., Ваведење, претпразништво (Псалтир 1520, Минеј 1538)
Григорије Декаполит, преп. (Псалтир 1520, Минеј 1538)
Прокло, патр. (Псалтир 1520, Минеј 1538)
21. XI
Богородица, пресв., Ваведење (Вход) (Служабник 1519, Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)
22. XI
Филимон, ап. (Псалтир 1520)
Кикилија (Киликја), муч. (Псалтир 1520)
23. XI
Амфилохије еп. Иконијски (Псалтир 1520)
Григорије еп. Акрагантијски (Псалтир 1520)
24. XI
Меркурије, муч. (Псалтир 1520)
Екатерина, муч. (Псалтир 1520)
25. XI
Богородица, пресв., Вход, Оданије (Псалтир 1520)
Климент еп. Римски (Псалтир 1520)
Петар археп. Александријски (Псалтир 1520)
26. XI
Алиmpiје Столпник, преп. (Псалтир 1520)
27. XI
Јаков Персијанац, муч. (Псалтир 1520)
Паладије, преп. (Псалтир 1520)
28. XI
Стефан Нови, исп. (Псалтир 1520)
Иринарх, муч. (Псалтир 1520)
29. XI
Парамон, муч. (Псалтир 1520)
Филумен, муч. (Псалтир 1520)

Акакије Синајски, преп. (Псалтир 1520)

30. XI

Андреј, ап. (Служабник 1519, Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536)

ДЕЦЕМБАР

1. XII

Наум, пр. (Псалтир 1520)

2. XII

Авакум пр. (Псалтир 1520)

3. XII

Софоније пр. (Псалтир 1520)

4. XII

Варвара, вмуч. (Служабник 1519, Псалтир 1520)

Јован Дамаскин, преп. (Псалтир 1520)

5. XII

Сава, преп. (Служабник 1519, Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)

6. XII

Никола архиеп. Мирликијски, св. (Служабник 1519, Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)

7. XII

Амвросије еп. Медиолански (Псалтир 1520)

8. XII

Патапије, преп. (Псалтир 1520)

9. XII

Ана, зачеће Богородице (Псалтир 1520)

10. XII

Мина, муч. (Псалтир 1520)

+Ермоген, муч (Псалтир 1520)

+Евграф, муч (Псалтир 1520)

11. XII

Данило Столпник, преп. (Псалтир 1520)

12. XII

Спиридон, еп. Тримитунски, чуд. (Псалтир 1520)

13. XII¹³

Евстратије, вмуч. (Служабник 1519: +др., Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)

+Авксентије, вмуч. (Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)

+Евгеније, вмуч. (Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)

+Мардарије, вмуч. (Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)

13 Мада је спомен мученика слављених 13. децембра по уставу средњи празник, у Божидаровом кругу имао је већи значај, о чему сведочи и гравира у Минеју. “Већи део њихових светих моштију почива у Риму, у цркви Св. Аполинарија Равенског, а њихове главе налазе се у цркви Пресвете Богородице у манастиру Пећка патријаршија”, в. Хризостом, Православни Светачник, 1, с. 203.

+Орест, муч. (Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)
Арсеније Латријски, преп. (Псалтир 1520)

*

Недеља праотаца, друга пред Рођење Христово (Псалтир 1520, Минеј 1538)

14. XII

Тирс, муч. (Псалтир 1520)
+Левкије, муч. (Псалтир 1520)
+Филимон, муч. (Псалтир 1520)
+Аполон, муч. (Псалтир 1520)
+Аполоније, муч. (Псалтир 1520)
+Аријан, муч. (Псалтир 1520)
+Калиник, муч. (Псалтир 1520)

15. XII

Елевтерије, смуч. (Псалтир 1520)
Павле /Нови/ Латријски, чуд. (Псалтир 1520)

16. XII

Агеј, пр. (Псалтир 1520)

17. XII

Данило, пр. (Псалтир 1520)
3 младића:
+Ананије (Псалтир 1520)
+Азарије (Псалтир 1520)
+Мисаил (Псалтир 1520)

18. XII

Севастијан, муч. (Псалтир 1520)

19. XII

Вонифантије, муч. (Псалтир 1520)

*

Недеља отаца, пред Рођење Христово (Псалтир 1520, Минеј 1538)

20. XII

Исус Христос, Рођење, Претпразништво (Псалтир 1520, Минеј 1538)
Игњатије Богоносац, смуч. (Псалтир 1520, Минеј 1538)

21. XII

Исус Христос, Рођење, Претпразништво (Псалтир 1520, Минеј 1538)
Јулијана Никомидијска, муч. (Псалтир 1520, Минеј 1538)

22. XII

Исус Христос, Рођење, Претпразништво (Псалтир 1520, Минеј 1538)
Анастасија, вмуч., узорешитељница (Псалтир 1520, Минеј 1538)

23. XII

Исус Христос, Рођење, Претпразништво (Псалтир 1520, Минеј 1538)
10 ученика на Криту (Псалтир 1520, Минеј 1538)

- Теодул, муч. (Псалтир 1520)
- Сатурнин (Сатурник), муч. (Псалтир 1520)
- Евпор, муч. (Псалтир 1520)
- Геласије, муч. (Псалтир 1520)
- Евникијан, муч. (Псалтир 1520)

- Зотик, муч. (Псалтир 1520)
- Панорм, муч.¹⁴ (Псалтир 1520)
- Агатопус, муч. (Псалтир 1520)
- Василид, муч. (Псалтир 1520)
- Еварест, муч. (Псалтир 1520)

24. XII

Исус Христос, Рођење, Претпразништво (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538)
Евгенија, препмуч. (Псалтир 1520, Минеј 1538)

25. XII

Исус Христос, Рођење (Служабник 1519, Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)

Поклоњење 3 светих Мудраца (Минеј 1538)

Јосиф Обручник, Спомен посете Анђела у сну (Минеј 1538)¹⁵

26. XII

Богородица, пресв., Сабор (Псалтир 1520, Минеј 1538)

Јосиф Обручник (Псалтир 1520, Минеј 1538)

Јевтимије, еп. Сардијски, исп. (Псалтир 1520)

*

Недеља по Рођењу Христа (Псалтир 1520, Минеј 1538)¹⁶

Јосиф Обручник (Псалтир 1520, Минеј 1538)

Давид, пр. (Псалтир 1520, Минеј 1538)

Јаков, брат Господњи (Псалтир 1520, Минеј 1538)

27. XII

Стефан, првомуч. (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538)

Теодор, исп., брат Теофана творца (Псалтир 1520)

28. XII

20000 мученика никомидијских (Псалтир 1520, Минеј 1538)

29. XII

14000 младенаца витлејемских (Псалтир 1520, Минеј 1538)

Маркел, преп. (Псалтир 1520, Минеј 1538)

30. XII

Исус Христос, Рођење, попразништво (Минеј 1538, само упутство, без наслова)

Анисија, муч. (Псалтир 1520)

Зотик Сиротохранитељ¹⁷ (Псалтир 1520)

31. XII

Меланија Римљанка, преп.¹⁸ (Псалтир 1520)

Исус Христос, Рођење, Оданије, (Псалтир 1520, Минеј 1538)

14 Ваља уместо Помпија.

15 Ово је редак случај одвојеног слављења анђеоске појаве Јосифу од поклоњења мудраца. У пролозима епизода о Јосифу се налази на крају приче о доласку мудраца. (Ћъ тѣждѣ днѣ ѿвѣститель и хранитель дѣѣ. ѿвѣтъ приде въ снѣ ѿ вѣстивнаго агѣла, Nemirovskij, Bd. 6, s. 287).

16 Псалтир 1520. даје упутство да се, кад Рођење падне у недељу, ова служба споји са Сабором Богородице. Минеј 1538. ставља текст ове службе иза датума 31. децембра. На крају има упутство о суботама и недељама између Рождества Христова и Богојављења.

17 Спомен пмуч. Зотика је пребачен са 31. на 30. због Оданија Празника Рођења Христова.

18 Служба се преноси на 30. децембар.

ЈАНУАР

1. I

Исус Христос, Обрезање (Служабник 1519, Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)
Василије Велики, апрхиеп., св. (Служабник 1519, Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)

2. I

Богојављења¹⁹, Претпразништво (Псалтир 1520, Минеј 1538)
Силвестар папа римски (Псалтир 1520, Минеј 1538)

3. I

Исус Христос, Богојављења, Претпразништво (Псалтир 1520, Минеј 1538)
Малахија, пр. (Псалтир 1520, Минеј 1538)
Гордије, муч. (Псалтир 1520, Минеј 1538)

4. I

Исус Христос, Богојављења, Претпразништво (Псалтир 1520, Минеј 1538)
70 Апостола, Сабор (Псалтир 1520, Минеј 1538)
Теоктист, у Кукуми сицилијанској, преп. (Псалтир 1520, Минеј 1538)

5. I

Исус Христос, Богојављења, Претпразништво (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538, Требник 1538-40)
Теопемпт еп. Никомидијски, муч. (Псалтир 1520, Минеј 1538)
Теона, муч. (Псалтир 1520, Минеј 1538)
Синклитикија, преп. (Псалтир 1520, Минеј 1538)

6. I

Исус Христос, Богојављења (Служабник 1519, Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)

7. I

Јован Крститељ, Сабор (Служабник 1519 Псалтир 1520, Минеј 1538)

8. I

Доминика, преп. (Псалтир 1520, Минеј 1538)
Георгије Хозевит, преп. (Псалтир 1520, Минеј 1538)
Емилијан Исповедник (Псалтир 1520, Минеј 1538)

9. I

Полиевкт, муч. (Псалтир 1520, Минеј 1538)

10. I

Григорије еп. Ниски (Псалтир 1520, Минеј 1538)
Дометијан еп. Милитински (Псалтир 1520, Минеј 1538)
Маркијан, преп. (Псалтир 1520, Минеј 1538)

11. I

Теодосије Велики, преп. (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538)

12. I

Татијана, муч. (Псалтир 1520, Минеј 1538)

13. I

Ермил, муч. (Псалтир 1520, Минеј 1538)
Стратоник, муч. (Псалтир 1520, Минеј 1538)

¹⁹ Назив празника у множини: Сѣаа бѣоавленїа ѣа бѣа н сїса нашего їѣ хѣ, Nemirovskij, Bd. 6, s. 290.

14. I

Оци синајски и раитски²⁰ (Псалтир 1520, Минеј 1538)

Исус Христос, Богојађења, Оданије (Псалтир 1520, Минеј 1538)

Сава архиеп. и учитељ Српски, св. (Служабник 1519, Псалтир 1520: тропар, кондак, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538: гравира Саве и Симеона, служба Сави, са синаксаром)²¹

15. I

Павле Тивејски, преп. (Псалтир 1520)

Јован Колибар/Кушчник, преп. (Псалтир 1520)

16. I

Петар, ап., Часне вериге (Служабник 1519, Псалтир 1520)

17. I

Антоније Велики (Служабник 1519, Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)

18. I

Атанасије Велики (Служабник 1519, Псалтир 1520)

Кирил Александријски (Служабник 1519, Псалтир 1520)

19. I

Макарије Велики, преп. (Псалтир 1520)

20. I

Јефтимије Велики, преп. (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538)

21. I

Максим, преп., исп. (Псалтир 1520)

Неофит, муч. (Псалтир 1520)

Евгеније из Трапезунта, и други с њим (Псалтир 1520)

22. I

Тимотеј, ап. (Псалтир 1520)

Анастасије Персјанац (Псалтир 1520)

23. I

Климент еп. Анкирски (Псалтир 1520)

+Агатангел, муч. (Псалтир 1520)

24. I

Ксенија Римљанка, преп. (Псалтир 1520)

25. I

Григорије Богослов (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538)

26. I

Ксенофонт, преп., и други с њим (Псалтир 1520)

27. I

Јован Златоуст, пренос моштију (Псалтир 1520, Минеј 1538)

28. I

Јефрем Сирин, преп. (Псалтир 1520)

29. I

Игнатије Богоносац, пренос моштију (Псалтир 1520)

²⁰ Празнују се 13, због оданија.

²¹ У Служабнику и Молитвеницима св. Сава се спомиње на проскомидији, на литији и на испустима. Псалтир 1520. дозвољава да се оданије премести, заједно са службом синајских отаца, на 13, а спомен Светог Саве да се празнује 14, према одлуци еклесијарха.

30. I

3 Јерарха (Служабник 1519, Псалтир 1520²², Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)

Василије Велики (Псалтир 1520, Минеј 1538)

Григорије Богослов (Псалтир 1520, Минеј 1538)

Јован Златоуст (Псалтир 1520, Минеј 1538)

Иполит, папа римски (Псалтир 1520, Минеј 1538)²³

31. I

Кир, бесребр., муч. (Псалтир 1520)

+Јован, бесребр., муч. (Псалтир 1520)

ФЕБРУАР

1. II

Трифон, муч. (Псалтир 1520, Минеј 1538)

Исус Христос, Сретење, Претпразништво (Псалтир 1520, Минеј 1538)

2. II

Исус Христос, Сретење (Служабник 1519, Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)

3. II

Симеон Богопримац (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538)

4. II

Исидор Пелусиот, преп. (Псалтир 1520)

5. II

Агатија, муч. (Псалтир 1520)

Исус Христос, Сретење, Оданије (Псалтир 1520)²⁴

6. II

Вукол еп.Смирнски (Псалтир 1520)

7. II

Партеније еп. Лампсакијски (Псалтир 1520)

Лука Јеладски, преп. (Псалтир 1520)

8. II

Теодор Стратилат, вмуч. (Служабник 1519, Псалтир 1520)

Захарије Срповидац, пр. (Псалтир 1520)

9. II

Никифор, муч.(Псалтир 1520)

10. II

Харалампије, смуч. (Псалтир 1520)

11. II

Власије, смуч. (Псалтир 1520)

12. II

Мелетије архиеп. Антиохијски (Псалтир 1520)

13. II

Мартинијан, преп. (Псалтир 1520)

22 Помиње се св. Јован Евхаиски као аутор посљедованија.

23 Служба на павечерници.

24 Указ одања у Псалтиру 1520. се налази под 5. и 9. јануар. Ако се празник деси у време Великог поста онда се празнује један дан, ако у Сирницу - четири дана, иначе обично осам дана.

Симеон Српски учитељ и мироточац нови (Служабник 1519, Псалтир 1520: тропар, кондак, Минеј 1538: служба, без синаксара, заједничка гравира са св. Савом под 14. јануара)²⁵

14. II

Авксентије, преп. (Псалтир 1520)

Кирил Философ и учитељ словенски (Псалтир 1520: тропар, кондак)

15. II

Онисим, ап. (Псалтир 1520)

16. II

Памфил, муч., и други с њим (Псалтир 1520)

17. II

Теодор Тирон, вмуч. (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538)

18. II

Леонтије (Лав) папа римски (Псалтир 1520)

19. II

Архип, ап. (Псалтир 1520)

20. II

Леонтије (Лав) еп. Катански (Псалтир 1520)

21. II

Тимотеј, преп. (Псалтир 1520)

Евстатије архиеп. Антиохијски (Псалтир 1520)

22. II

Мученици Евгенијсци, проналазак моштију (Псалтир 1520)

23. II

Поликарп еп. Смирнски (Псалтир 1520)

24. II

Јован Крститељ, обретење главе (1. и 2.) (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538)

25. II

Тарасије патр. Цариградски (Псалтир 1520)

26. II

Порфирије еп. Газски (Псалтир 1520)

27. II

Прокопије Декаполит, преп. (Псалтир 1520)

28. II

Василије, преп., и други с њим (Псалтир 1520)

29. II

Касијан Јован, преп. (Псалтир 1520)

МАРТ

1. III

Евдокија, препмуч. (Псалтир 1520)

2. III

Теодот еп. Киринејски (Псалтир 1520)

3. III

Евтропије, муч. (Псалтир 1520)

+Клеоник, муч. (Псалтир 1520)

25 У Служабнику и Молитвеницима св. Симеон се спомиње на проскомидији, на литији и на испустима.

+Василиск, муч. (Псалтир 1520)	4. III
Конон, муч. (Псалтир 1520) ²⁶	5. III
Герасим Јордански, преп. (Псалтир 1520) ²⁷	6. III
42 мученика из Амореје (Псалтир 1520)	7. III
Василије еп. Херсонски (Псалтир 1520)	
+Јефрем еп. Херсонски (Псалтир 1520)	
+Јевгеније еп. Херсонски (Псалтир 1520)	
+Капитон еп. Херсонски (Псалтир 1520)	
+Етерије еп. Херсонски, и други с њима (Псалтир 1520)	8. III
Теофилакт еп. Никомидијски, исп. (Псалтир 1520)	9. III
40 мученика севастијских (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538)	10. III
Ко(н)драт, муч., и други с њим (Псалтир 1520)	11. III
Софроније патр. Јерусалимски (Псалтир 1520)	12. III
Теофан Сигријан, исп. (Псалтир 1520)	13. III
Никифор патр. Цариградски, пренос моштију (Псалтир 1520)	14. III
Венедикт Нурсијски, преп. (Псалтир 1520)	15. III
7 мученика (Псалтир 1520)	
+Агапије, муч. (Псалтир 1520)	16. III
Савин, муч. (Псалтир 1520)	17. III
Алексије Човек Божји, прп. (Псалтир 1520)	18. III
Кирил архиеп. Јерусалимски (Псалтир 1520)	19. III
Хрисант, муч. (Псалтир 1520)	
+Дарија, муч. (Псалтир 1520)	20. III
Мученици из Обитељи Светог Саве (Псалтир 1520)	21. III
Јаков еп. Катански, исп. (Псалтир 1520)	22. III
Василије презв. Анкирски (Псалтир 1520)	

26 Тако, не 5. или 6. марта.

27 Тако, не 4. марта.

	23. III
Никон смуч., и ученици (Псалтир 1520)	
	24. III
Богородица, пресв., Благовести, Претпразништво (Псалтир 1520, Минеј 1538)	
Јаков, преп., исп. (Минеј 1538) ²⁸	
	25. III
Богородица, пресв., Благовести (Служабник 1519, Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)	
	26. III
Гаврил, Арх., сабор (Псалтир 1520)	
	27. III
Матрона Солунска, муч. (Псалтир 1520)	
	28. III
Марко еп. Аретуски (Псалтир 1520)	
+Кирил Ђакон, и други с њима (Псалтир 1520) ²⁹	
	29. III
Стефан, преп. (Псалтир 1520)	
Иларион, преп. (Псалтир 1520) ³⁰	
	30. III
Јован Лествичник, преп. (Псалтир 1520)	
	31. III
Авда, смуч. (Псалтир 1520)	
Ипатије еп. Гангрски (Псалтир 1520)	

АПРИЛ

	1. IV
Марија Египћанка (Псалтир 1520)	
	2. IV
Тит, преп., чуд. (Псалтир 1520)	
	3. IV
Никита Мидикијски, преп., исп. (Псалтир 1520)	
	4. IV
Јосиф Канонотворац (Песмописац), преп. (Псалтир 1520)	
Георгије Малеин, преп. (Псалтир 1520)	
	5. IV
Теодул, муч. (Псалтир 1520)	
+Агатопод, муч. (Псалтир 1520)	
	6. IV
Јевтихије патр. Цариградски (Псалтир 1520)	
	7. IV
Георгије еп. Митиленски (Псалтир 1520)	
	8. IV
Иродин, ап. (Псалтир 1520)	
+Агав, ап. (Псалтир 1520)	

28 Мисли се да је исти са Јаковом Катанским, који се празнује 21. марта.

29 Цео тај спомен обично се налази под 29. март.

30 Спомени тог датума нормално се налазе под 28. март.

+Руф, ап. (Псалтир 1520)	
+Асинкрит/Асигрит, ап. (Псалтир 1520)	
+Флегонт, ап. (Псалтир 1520)	
+Ермије, ап. (Псалтир 1520)	9. IV
Евпсихије, муч. (Псалтир 1520)	10. IV
Терентије, муч (Псалтир 1520)	
+Помпиј(е), муч. и остали с њима (Псалтир 1520)	11. IV
Антипа еп. Пергамски, смуч. (Псалтир 1520)	12. IV
Василије еп. Паријски, вмуч. (Псалтир 1520)	13. IV
Артемон, смуч. (Псалтир 1520)	14. IV
Мартин еп. Римски (Псалтир 1520)	15. IV
Аристарх, ап. (Псалтир 1520)	
+Пуд, ап. (Псалтир 1520)	
+Трофим, ап.(Псалтир 1520)	16. IV
Ирина, муч. (Псалтир 1520)	
+Агапија, муч. (Псалтир 1520)	
+Хионија, муч. (Псалтир 1520)	17. IV
Аакије еп. Милитински (Псалтир 1520)	18. IV
Јован, ученик св. Григорија Декаполита, преп. (Псалтир 1520)	19. IV
Јован Ветхопештерник, преп. (Псалтир 1520)	20. IV
Теодор Трихин, преп. (Псалтир 1520)	21. IV
Јануарије еп. Кампанијски, и други с њим (Псалтир 1520)	
Теодор Пергијски, муч. (Псалтир 1520)	22. IV
Теодор Сикеот, еп. (Псалтир 1520)	23. IV
Георгије, вмуч. ³¹ (Служабник 1519, Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)	24. IV
Сава Стратилат, муч. (Псалтир 1520)	

31 Св. Георгију Победоносцу је посвећена православна саборна црква у Венецији са којом је Божидар Вуковић био судбински повезан. Име тог свеца се појављује и на другим местима његових богослужбених издања.

25. IV
 Марко, ап. (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538³²)
 26. IV
 Василије еп. Амасијски (Псалтир 1520)
 27. IV
 Симеон, ап., сродник Господњи (Псалтир 1520)
 28. IV
 Јасон, ап. (Псалтир 1520)
 +Сосипатр, ап. (Псалтир 1520)
 Максим, муч. (Псалтир 1520)
 +Дада, муч. (Псалтир 1520)
 +Квинтилијан, муч. (Псалтир 1520)
 29. IV
 9 мученика у Кизику (Псалтир 1520)
 Мемнон, чуд. (Псалтир 1520)
 30. IV
 Јаков, брат Јована Богослова (Служабник 1519, Псалтир 1520)

МАЈ

1. V
 Јеремија, пр. (Псалтир 1520)
 2. V
 Атанасије архиеп. Александријски (Псалтир 1520)
 3. V
 Тимотеј, муч. (Псалтир 1520)
 +Мавра, муч. (Псалтир 1520)
 4. V
 Пелагија, муч. (Псалтир 1520)
 5. V
 Ирина, вмуч. (Псалтир 1520)
 6. V
 Јов Многострадални, св. (Псалтир 1520)
 7. V
 Крст, часни, појава на небу у Јерусалиму (Псалтир 1520)
 Акакије, муч. (Псалтир 1520)
 8. V
 Јован Богослов, ап. (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538)
 Арсеније Велики, преп. (Псалтир 1520, Минеј 1538)
 9. V
 Никола архиеп. Мирликијски, св., пренос моштију (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538)
 Исаија, пр. (Псалтир 1520)
 Христофор, муч. (Псалтир 1520)

³² Служба “прехваљном” покровитељу Венеције је упоређена са Томином недељом, Преполовљењем Педесетнице, Вознесењем и службом “светом Јакову” (по свему, Заведејеву, 30 априла).

	10. V
Симон Зилот, ап. (Псалтир 1520)	
	11. V
Цариград, обновљење (Псалтир 1520)	
Мокије, смуч. (Псалтир 1520)	
	12. V
Епифаније еп. Кипарски (Псалтир 1520)	
Герман патр. Цариградски (Псалтир 1520)	
	13. V
Гликерија, муч. (Псалтир 1520)	
	14. V
Исидор, муч. (Псалтир 1520)	
	15. V
Пахомије Велики, преп. (Псалтир 1520)	
	16. V
Теодор Освештани, ученик Пахомија Великог (Псалтир 1520)	
	17. V
Андроник, ап., и други с њим (Псалтир 1520)	
	18. V
Теодот Анкирски, муч. (Псалтир 1520)	
+7 девојака ³³ (Псалтир 1520)	
Петар, муч. (Псалтир 1520)	
+Дионисије, муч., и други с њима (Псалтир 1520)	
	19. V
Патрикије, еп. Бруски, и други с њим (Псалтир 1520)	
	20. V
Талалеј, муч. (Псалтир 1520)	
	21. V
Константин Велики, равноап. (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538)	
+Јелена, св., равноап. (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538)	
	22. V
Василиск, муч. (Псалтир 1520)	
	23. V
Михаил еп. Синадски, исп. (Псалтир 1520)	
	24. V
Симеон Столпник, Дивногорац (Псалтир 1520)	
	25. V
Јован Крститељ, обретење главе (3.) (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538)	
	26. V
Карп, ап. (Псалтир 1520)	
	27. V
Терапонт еп. Сардијски, смуч. (Псалтир 1520)	
	28. V
Никита еп. Халкидонски, исп. (Псалтир 1520)	
	29. V
Теодосија Цариградска, пмуч. (Псалтир 1520)	

33 У тексту, као у већини календара, спомен светих 7 девојака је одвојен од спомена Теодота.

Исакије Далматски, исп. (Псалтир 1520) 30. V

Јерма, ап. (Псалтир 1520) 31. V

Јун

Јустин Философ, муч. (Псалтир 1520) 1. VI

Јустин Римски, муч., и други с њим (Псалтир 1520) 2. VI

Никифор патр. Цариградски (Псалтир 1520) 3. VI

Лукијан, муч., и други с њим (Псалтир 1520) 4. VI

Митрофан патр. Цариградски (Псалтир 1520) 5. VI

Доротеј еп. Тирски (Псалтир 1520) 6. VI

Висарион, преп. (Псалтир 1520) 7. VI

Иларион Нови, Далматски, исп. (Псалтир 1520) 8. VI

Теодот Анкирски, муч.³⁴ (Псалтир 1520) 9. VI

Теодор Стратилат, пренос моштију (Служабник 1519, Псалтир 1520) 10. VI

Кирил архиеп. Александријски (Псалтир 1520) 11. VI

Тимотеј еп. Бруски (Псалтир 1520) 12. VI

Вартоломеј, ап. (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538) 13. VI

Варнава, ап. (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538) 14. VI

Онуфрије Велики (Служабник 1519, Псалтир 1520) 15. VI

Петар Атонски, преп. (Псалтир 1520) 16. VI

Акилина, муч. (Псалтир 1520) 17. VI

Трифилије еп. Левкосијски (Псалтир 1520) 18. VI

Јелисеј, пр. (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538) 19. VI

Методије патр. Цариградски (Псалтир 1520, Минеј 1538) 20. VI

Амос, пр., отац пр. Исаије (Псалтир 1520) 21. VI

Тихон еп. Апатунски (Псалтир 1520) 22. VI

Мануил, муч. (Псалтир 1520) 23. VI

³⁴ Празнује се и 18. маја.

+Савел, муч. (Псалтир 1520)	
+Исмаил, муч. (Псалтир 1520)	18. VI
Леонтије, муч. (Псалтир 1520)	19. VI
Јуда, брат Господњи, ап. (Псалтир 1520)	20. VI
Методије Патарски (еп. Олимпијски) (Псалтир 1520)	21. VI
Јулијан Тарсанин, муч. (Псалтир 1520)	22. VI
Јевсевије еп. Самосатски (Псалтир 1520)	23. VI
Агрипина, муч. (Псалтир 1520)	24. VI
Јован Крститељ, рођење (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538)	25. VI
Февронија, пмуч. (Псалтир 1520)	26. VI
Давид Солунски, преп. (Псалтир 1520)	27. VI
Сампсон Странопримац, преп. (Псалтир 1520)	28. VI
Кир, бесребр, пренос моштију (Псалтир 1520)	
+Јован, бесребр., пренос моштију (Псалтир 1520)	29. VI
Петар, ап. (Служабник 1519, Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)	
Павле, ап. (Служабник 1519, Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)	30. VI
12 апостола, Сабор (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538)	

Јул

	1. VII
Козма, бесребр., римски (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538)	
+Дамјан, бесребр., римски (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538)	2. VII
Богородица, полагање часне ризе у Влахерни (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538)	3. VII
Јакинт, муч. (Псалтир 1520)	4. VII
Андреј архиеп. Критски (Псалтир 1520)	5. VII
Марта, мајка Симеона Чудотворца (Псалтир 1520)	
Атанасије Атонски, преп. (Служабник 1519, Псалтир 1520)	

	6. VII
Сисоје Велики, преп. (Псалтир 1520)	
	7. VII
Тома Малеин, преп. (Псалтир 1520)	
Акакије, који се спомиње у Лествици, преп. (Псалтир 1520)	
	8. VII
Прокопије, вмуч. (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538)	
	9. VII
Панкратије, еп.Тавроменијски (Псалтир 1520)	
	10. VII
45 мученика у Никопољу (Псалтир 1520)	
	11. VII
Јефимија, вмуч. ³⁵ (Псалтир 1520)	
	12. VII
Прокло, муч. (Псалтир 1520)	
+Иларије, муч. (Псалтир 1520)	
Михаило Малеин, преп. (Псалтир 1520)	
	13. VII
Гаврил, арх., сабор (Псалтир 1520)	
Стефан Саваит, преп. (Псалтир 1520)	
	14. VII
Акила, ап. (Псалтир 1520)	
	15. VII
Кирик, муч. (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538)	
+Јулита, муч. (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538)	
	16. VII
Оци првих шест васељенскихсабора (Псалтир 1520 ³⁶ , Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)	
Атиноген/Антиноген, смуч. (Псалтир 1520, Минеј 1538)	
+9 његових ученика (Псалтир 1520)	
	17. VII
Марина, вмуч. (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538)	
Никита, свети и праведни ³⁷ (Псалтир 1520)	
Лазар Галасијски, пренос моштију ³⁸ (Псалтир 1520)	
	18. VII
Емилијан, муч. (Псалтир 1520)	
Јакинт Амастридски, муч. (Псалтир 1520)	
	19. VII
Макрина, сестра Василија Вел., преп. (Псалтир 1520)	
Дије, преп., презв. (Псалтир 1520)	
	20. VII
Илија, пр. (Служабник 1519 +Јелисеј, Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)	

35 Ово је спомен о чуду за време 4. васељенског сабора (451), иначе Јефимија Свехвална празнује се 16. септембра.

36 У прву недељу после 16. јула.

37 О том свецу нисмо нашли никакве податке.

38 Главни празник је 7. новембра.

21. VII

Јован, преп. (Псалтир 1520)

+Симеон Јуродиви (Псалтир 1520)

Језекиљ, пр. (Псалтир 1520)

22. VII

Марија Магдалина, равноап. (Псалтир 1520)

Фока, смуч.³⁹ (Псалтир 1520)

23. VII

Трофим, муч. (Псалтир 1520)

+Теофил, и други мученици с њима (Псалтир 1520)

24. VII

Христина, муч. (Псалтир 1520)

25. VII

Ана, мајка Пресв. Богородице, успеније (Псалтир 1520)

Евпраксија, преп. (Псалтир 1520)

+Олимпиада, ђакониса, и друге с њима (Псалтир 1520)

26. VII

Ермолај, смуч. (Псалтир 1520)

+Ермип/Ермије (Псалтир 1520)

+Ермократ (Псалтир 1520)

Параскева-Петка, преп. мати, пренос моштију⁴⁰ (Служабник 1519, Псалтир 1520)

27. VII

Пантелејмон, вмуч. (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538)

28. VII

Прохор, ап. (Псалтир 1520)

+Никанор, ап. (Псалтир 1520)

+Тимон, ап. (Псалтир 1520)

+Пармен, ап. (Псалтир 1520)

29. VII

Калиник, муч. (Псалтир 1520)

30. VII

Сила, ап. (Псалтир 1520)

+Силуан, ап., и други (Псалтир 1520)

31. VII

Евдоким, св. (Псалтир 1520)

Крст, часни, изношење/похођење, претпразништво (Псалтир 1520)

АВГУСТ

1. VIII

Крст, часни, изношење/похођење, (Молитвеник 1521, Молитвеник 1536 Требник 1538-40)

Макавеј и мученици (Псалтир 1520, Минеј 1538)

+Елеазар, учитељ браће Макавеја (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538)

+Соломонија, мајка Макавеја (Псалтир 1520, Минеј 1538)

39 Ово је пренос моштију из Понта у Цариград, главни празник је 22. септембра.

40 На дан Параскеве Римљанке, по Вуковићу, се празнује пренос моштију преподобне мати Параскеве-Петке Епиватске и служи се служба од 14. октобра.

	2. VIII
Стефан, првомуч., пренос моштију (Служабник 1519, Псалтир 1520, Минеј 1538)	
	3. VIII
Исакије, преп. (Псалтир 1520)	
+Далмат преп. (Псалтир 1520)	
+Фавст преп. (Псалтир 1520)	
	4. VIII
Евдокија, муч. (Псалтир 1520)	
7 младића ефеских (Псалтир 1520)	
	5. VIII
Исус Христос, Преображење, претпразништво (Псалтир 1520)	
Евсигније, муч. (Псалтир 1520)	
	6. VIII
Исус Христос, Преображење (Служабник 1519, Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538)	
	7. VIII
Доментије, пмуч. (Псалтир 1520)	
	8. VIII
Емилијан еп. Кизически, исп. (Псалтир 1520)	
	9. VIII
Матија, ап. (Псалтир 1520)	
	10. VIII
Лаврентије, муч. (Псалтир 1520)	
	11. VIII
Евпл, муч. (Псалтир 1520)	
	12. VIII
Фотије, муч. (Псалтир 1520)	
+Аникита, муч. (Псалтир 1520)	
	13. VIII
Исус Христос, Преображење, Оданије (Псалтир 1520)	
Максим, исп., пренос моштију ⁴¹ (Псалтир 1520)	
	14. VIII
Богородица, пресв., Успење, Претпразништво (Псалтир 1520)	
Михеј, пр. (Псалтир 1520)	
	15. VIII
Богородица, пресв., Успење (Служабник 1519, Псалтир 1520, Молитвеник 1521, Молитвеник 1536, Минеј 1538) ⁴²	
	16. VIII
Исус Христос, Нерукотворена икона/Убрус (Псалтир 1520)	
Јоаким Сарандопорски /Осоговски (Псалтир 1520: тропар, кондак)	
Диомид, муч. (Псалтир 1520)	
	17. VIII
Мирон, муч., презв. (Псалтир 1520)	
	18. VIII
Флор, муч. (Псалтир 1520)	
+Лавр, муч. (Псалтир 1520)	

41 Служба се преноси на претходни дан због оданија празника. Главни празник - 21 јануара.

42 Празнује се девет дана (Псалтир 1520).

	19. VIII
Андреј Стратилат, муч., и 2593 муч. с њим (Псалтир 1520)	
	20. VIII
Самуил, пр. (Псалтир 1520)	
	21. VIII
Тадеј, ап. (Псалтир 1520)	
Васа, муч. (Псалтир 1520)	
	22. VIII
Агатоник, муч. (Псалтир 1520)	
	23. VIII
Богородица, пресв., Успење, Оданије (Псалтир 1520)	
Луп, муч. ⁴³ (Псалтир 1520)	
	24. VIII
Јевтихије, ученик Јована Богослова, смуч. (Псалтир 1520)	
	25. VIII
Вартоломеј, ап., пренос моштију (Псалтир 1520)	
Тит, ап. (Псалтир 1520)	
	26. VIII
Адријан, муч. (Псалтир 1520)	
+Наталија, муч. (Псалтир 1520)	
	27. VIII
Пимен, Велики преп. (Псалтир 1520)	
	28. VIII
Мојсије Мурин, преп. (Псалтир 1520)	
	29. VIII
Јован Крститељ, усековање главе (Служабник 1519, Псалтир 1520 ⁴⁴ , Молитвеник 1521, Молитвеник 1536)	
	30. VIII
Јован, патр. Александријски (Псалтир 1520)	
+Павле Нови, патр. Александријски (Псалтир 1520)	
	31. VIII
Борогодица, пресв., полагање часног појаса у Влахерни (Служабник 1519, Псалтир 1520 ⁴⁵)	

Азбучни именик светих и празника

Авакум, пр. 2. XII
 Авда, смуч. 31. III
 Авдија, пророк 19. XI
 Аверкије, равноап. 22. X
 Авив, муч. 15. XI
 Авксентије, вмуч. 13. XII
 Авксентије, преп. 14. II
 Аврамије, преп., 29. X

43 Служба се преноси на 22. август.

44 Празнује се и следећег дана, 30. августа.

45 Са информацијом о свечаности у Влахерни, тог дана као и 2. јула, на празник полагања Богородичне ризе.

Автоном, смуч. 12. IX
 Агав, ап. 8. IV
 Агапија, муч. 16. IV
 Агапије, муч. 15. III
 Агатангел, муч. 23. I
 Агатија, муч. 5. II
 Агатоник, муч. 22. VIII
 Агатопод, муч. 5. IV
 Агатопус, муч. критски 23. XII
 Агеј, пр. 16. XII
 Агрипина, муч. 23. VI
 Адријан, муч. 26. VIII
 Азарије, младић 17. XII
 Акакије еп. Милитински 17. IV
 Акакије Синајски, преп. 29. XI
 Акакије, који се спомиње у Лествици, преп. 7. VII
 Акепсим(а), муч. 3. XI
 Акила, ап. 14. VII
 Акилина, муч. 13. VI
 Акиндин, муч. 2. XI
 Алексије Човек Божји, прп. 17. III
 Алимпије Столпник, преп. 26. XI
 Амвросије еп. Медиолански 7. XII
 Амос, пр., отац пр. Исаије 15. VI
 Амплије, ап. 31. X
 Амун, ђакон 1. IX
 Амфилохије еп. Иконијски 23. XI
 Ана, зачеће Богородице 9. XII
 Ана, мајка Пресв. Богородице, успеније 25. VII
 Ана, св. богомати, 9. IX
 Ананија, ап. 1. X
 Ананије, младић 17. XII
 Анастасија Римљанка, 29. X
 Анастасија, вмуч. 22. XII
 Анастасије Персијанац, пмуч. 22. I
 Андреј архиеп. Критски 4. VII
 Андреј Критски, пмуч. 17. X
 Андреј Стратилат, муч., и 2593 муч. с њим 19. VIII
 Андреј, ап. 30. XI
 Андроник, ап. 17. V
 Андроник, муч. 12. X
 Андроник, преп. 9. X
 Анемподист муч. 2. XI
 Аникита, муч. 12. VIII
 Анисија, муч. 30. XII
 Аитал, муч. 1. IX
 Аитал, муч. 3. XI
 Антим, смуч. 3. IX
 Антипа еп. Пергамски, смуч. 11. IV

Антипат, св. 1. IX
 Антоније Велики, преп. 17. I
 Апелије, ап. 31. X
 Аполон, муч. 14. XII
 Аполоније, муч. 14. XII
 Арета, муч. 24. X
 Аријан, муч. 14. XII
 Аристарх, ап. 15. IV
 Аристовул, ап. 31. X
 Арсеније Велики, преп. 8. V
 Арсеније Латријски, преп. 13. XII
 Арсеније Српски 28. X
 Артемије, вмуч. 20. X
 Артемон, смуч., 13. IV
 Архип, ап. 19. II
 Асинкрит/Асигрит, ап. 8. IV
 Атанасије архиеп. Александријски 2. V
 Атанасије Атонски, преп. 5. VII
 Атанасије Велики, архиеп. 18. I
 Атиноген/Антиноген, смуч., и 9 ученика 16. VII
 Афтоније муч. 2. XI
 Богородица, пресв., Благовести 25. III
 Богородица, пресв., Благовести, Претпразништво 24. III
 Богородица, пресв., Ваведење (Вход), 21. XI
 Богородица, пресв., Ваведење, Оданије 25. XI
 Богородица, пресв., Ваведење, Претпразништво 20. XI
 Богородица, пресв., Икона мијасинска 1. IX
 Богородица, пресв., полагање часне ризе у Влахерни 2. VII
 Богородица, пресв., полагање часног појаса у Влахерни 31. VIII
 Богородица, пресв., Рождество 8. IX
 Богородица, пресв., Рождество, Оданије 12. IX
 Богородица, пресв., Рождество, Претпразништво 7. IX
 Богородица, пресв., Сабор 26. XII
 Богородица, пресв., Успење 15. VIII
 Богородица, пресв., Успење, Оданије 23. VIII
 Богородица, пресв., Успење, Претпразништво 14. VIII
 Вавила Антиохијски, смуч. 4. IX
 Вавила Никомидијски, муч. 4. IX
 Вакх, муч. 7. X
 Варвара, вмуч. 4. XII
 Варлаам (Старац), муч. 19. XI
 Варнава, ап. 11. VI
 Вартоломеј, ап. 11. VI
 Вартоломеј, ап., пренос моштију 25. VIII
 Васа, муч. 21. VIII
 Василид, муч. критски 23. XII
 Василије Велики, архиеп. 1. I, 30. I
 Василије еп. Амасијски 26. IV
 Василије еп. Паријски, вмуч. 12. IV

Василије еп. Херсонски 7. III
 Василије презв. Анкирски 22. III
 Василије, преп. 28. II
 Василиск, муч. 3. III, 22. V
 Венедикт Нурсијски, преп. 14. III
 Вера, муч. 17. IX
 Викентије, муч. 11. XI
 Виктор, муч. 11. XI
 Висарион, преп. 6. VI
 Власије, смуч. 11. II
 Вонифантије, муч. 19. XII
 Вукол еп. Смирнски 6. II
 Гаврил, Арх., сабор 26. III, 13. VII
 Галактион, муч. 5. XI
 Геласије, муч. критски 23. XII
 Георгије еп. Митиленски 7. IV
 Георгије Малеин, преп. 4. IV
 Георгије Хозевит, преп. 8. I
 Георгије, вмуч. 23. IV
 Георгије, св., обновљење храма у Лиди 3. XI
 Герасим Јордански, преп. 5. III
 Гervасије, муч 14. X
 Герман патр. Цариградски 12. V
 Гликерија, муч. 13. V
 Гордије, муч. 3. I
 Григорије Богослов, архиеп. 25.30 I
 Григорије Декаполит, преп. 20. XI
 Григорије еп. Акрагантијски 23. XI
 Григорије еп. Јерменски 30. IX
 Григорије еп. Ниски 10. I
 Григорије Чудотворац, Неокесаријски 17. XI
 Гурије, муч. 15. XI
 Давид Солунски, преп. 26. VI
 Давид, пр. - Недеља после 26. XII
 Дада, муч. 28. IV
 Далмат, преп. 3. VIII
 Дамјан, бесребр.(из Азије) 1. XI
 Дамјан, бесребр., римски 1. VII
 Данило Столпник, преп. 11. XII
 Данило, пр. 17. XII
 Дарија, муч. 19. III
 Дије, презв., преп., 19. VII
 Димитрије, вмуч. 26. X
 Диомид, муч. 16. VIII
 Дионисије Ареопагит, смуч. 3. X
 Дионисије, муч. 18. V
 Доментије, пмуч. 7. VIII
 Дометијан еп. Милитински 10. I
 Доминика, преп. 8. I

Доримедонт, муч. 19. IX
 Доротеј еп. Тирски 5. VI
 Евантија, св. 1. IX
 Еварест, муч. критски 23. XII
 Евгенија, пмуч. 24. XII
 Евгеније, вмуч. 13. XII
 Евгеније, из Трапезунта, муч. 21. I
 Евграф, муч. 10. XII
 Евдокија, муч. 4. VIII
 Евдокија, пмуч. 1. III
 Евдоким, св. 31. VII
 Евдоксије, муч., и други с њим 6. IX
 Евлампиа, муч. 10. X
 Евлампие, муч. 10. X
 Евменије еп. 18. IX
 Евникијан, муч. критски 23. XII
 Евод, муч. 1. IX
 Евпл, муч. 11. VIII
 Евпор, муч. критски 23. XII
 Евпраксија, преп. 25. VII
 Евпсихије, муч. 9. IV
 Евсигније, муч. 5. VIII
 Евстатије (Плакида), вмуч., са супругом и децом 20. IX
 Евстатије архиеп. Антиохијски 21. II
 Евстратије, вмуч. 13. XII
 Евтихије, муч., брат ! Филипа ђакона 4. IX
 Евтропије, муч. 3. III
 Екатерина, муч. 24. XI
 Елеазар, учитељ браће Макавеја 1. VIII
 Елевтерије, смуч. 15. XII
 Елпидифор, муч. 2. XI
 Емилијан еп. Кизически, исп. 8. VIII
 Емилијан Исповедник 8. I
 Емилијан, муч. 18. VII
 Епимах, муч. 31. X
 Епистима, муч. 5. XI
 Епифаније еп. Кипарски 12. V
 Ераст, ап. 10. XI
 Ермеј, презв. 4. XI
 Ермије, ап. 8. IV
 Ермијон, муч., брат ! Филипа ђакона 4. IX
 Ермил, муч. 13. I
 Ермип/Ермије, смуч. 26. VII
 Ермоген, муч. 1. IX
 Ермоген, муч. 10. XII
 Ермократ, смуч. 26. VII
 Ермолај, смуч. 26. VII
 Етерије еп. Херсонски 7. III
 Ефросинија Александријска, преп. 25. IX

Захарија, пр., отац Јована Крститеља 5. IX
 Захарије Срповидац, пр. 8. II
 Зиновија, муч. 30. X
 Зиновије, смуч. 30. X
 Зотик, муч. критски 23. XII
 Зотик Сиротохранитељ, пмуч. 30. XII
 Игњатије Богоносац, смуч. 20. XII
 Игнатије Богоносац, смуч., пренос моштију 29. I
 Иларије, муч. 12. VII
 Иларион Велики 21. X
 Иларион Мегленски, еп. 21. X
 Иларион Нови, Далматски, исп. 6. VI
 Иларион, преп. 29. III
 Илија, пр. 20. VII
 Ипатије еп. Гангрски 31. III
 Иполит, папа римски 30. I
 Ирина, вмуч. 5. V
 Ирина, муч. 16. IV
 Иринарх, муч. 28. XI
 Иродин, ап. 8. IV
 Исаија, пр. 9. V
 Исакије, преп. 3. VIII
 Исакије Далматски, исп. 30. V
 Исидор, муч. 14. V
 Исидор Пелусиот, преп. 4. II
 Исмаил, муч. 17. VI
 Исус Навин, прав. 1. IX
 Исус Христос, Богојављења 6. I
 Исус Христос, Богојављења, Оданије 14. I
 Исус Христос, Богојављења, Претпразништво 2. 3. 4. 5. I
 Исус Христос, Нерукотворена икона/Убрус 16. VIII
 Исус Христос, Обрезање 1. I
 Исус Христос, Преображење 6. VIII
 Исус Христос, Преображење, Оданије 13. VIII
 Исус Христос, Преображење, Претпразништво 5. VIII
 Исус Христос, Рођење 25. XII
 Исус Христос, Рођење, Оданије, 31. XII
 Исус Христос, Рођење, Попразништво 30. XII
 Исус Христос, Рођење, Претпразништво 20. 21. 22. 23. 24. XII
 Исус Христос, Сретење 2. II
 Исус Христос, Сретење, Оданије 5. II
 Исус Христос, Сретење, Претпразништво 1. II
 Јакинт, муч. 3. VII
 Јакинт Амастридски, муч. 18 VII
 Јаков, преп., исп. 24. III
 Јаков Алфејев, ап. 9. X
 Јаков, брат Господњи, ап. 23. X, Недеља после 26. XII
 Јаков, брат Јована Богослова, ап. 30. IV
 Јаков еп. Катански, исп. 21. III

Јаков Персијанац, муч. 27. XI
 Јануарије еп. Кампанијски, и други с њим 21. IV
 Јасон, ап. 28. IV
 Јевгеније еп. Херсонски 7. III
 Јевсевије еп. Самосатски 22. VI
 Јевтимије еп. Сардијски, исп. 26. XII
 Јевтимије Нови, Солунски 15. X
 Јевтихије патр. Цариградски 6. IV
 Јевтихије, ученик Јована Богослова, смуч. 24. VIII
 Јелена, царица, св., равноап. 21. V
 Јелисеј, пр. 14. VI
 Јеремија, пр. 1. V
 Јерма, ап. 31. V
 Јеротеј еп. Атински, смуч. 4. X
 Јерусалим, Освећење храма Христовог Васкрсења 13. IX
 Јефимија, вмуч. 11. VII
 Јефимија, вмуч. 16. IX
 Јефрем еп. Херсонски 7. III
 Јефрем Сирин, преп. 28. I
 Јефтимије Велики, преп. 20. I
 Јоаким Сарандопорски /Осоговски 16. VIII
 Јоаким, св. богоотац 9. IX
 Јоаникије Велики, преп. 4. XI
 Јов Многострадални, св. 6. V
 Јован, преп. 21. VII
 Јован, бесребр., муч. 31. I
 Јован, бесребр., пренос моштију 28. VI
 Јован, патр. Александријски 30. VIII
 Јован, ученик св. Григорија Декаполита, преп. 18. IV
 Јован Богослов, ап. 8. V
 Јован Богослов, успење 26. IX
 Јован Ветхопештерник, преп. 19. IV
 Јован Дамаскин, преп. 4. XII
 Јован Златоуст, св. 13. XI, 30. I
 Јован Златоуст, пренос моштију 27. I
 Јован Златоусти, успеније 14 IX
 Јован Колибар/Кушчник, преп. 15. I
 Јован Крститељ, Сабор 7. I
 Јован Крститељ, зачеће 23. IX
 Јован Крститељ, обретење главе 24. II (1. и 2.), 25. V (3.)
 Јован Крститељ, рођење 24. VI
 Јован Крститељ, усековање главе 29. VIII
 Јован Лествичник, преп. 30. III
 Јован Милостиви, патр. 12. XI
 Јован Постник, патр. 2. IX
 Јован Рилски, преп. 19. X
 Јоил, пр. 19. X
 Јона презв., отац св. Теофана Начертаног 22. IX
 Јона, пр. 22. IX

Јосиф, муч. 3. XI
 Јосиф Канонотворац (Песмописац), преп. 4. IV
 Јосиф Обручник 26. XII, Недеља после 26. XII
 Јосиф Обручник, Спомен посете Анђела у сну 25. XII
 Јуда, брат Господњи, ап. 19. VI
 Јулијан Тарсанин, муч. 21. VI
 Јулијана Никомидијска, муч. 21. XII
 Јулита, муч. 15. VII
 Јустин Римски, муч. 1. VI
 Јустин Философ, муч. 1. VI
 Јустина, девица 2. X
 Калиник, муч. (Кесарија) 14. XII
 Калиник, муч. (Киликија) 29. VII
 Калист, муч. 1. IX
 Калистрат, муч. 27. IX
 Капитон еп. Херсонски 7. III
 Карп, муч. 13. X
 Карп, ап., 26. V
 Касијан Јован, преп. 29. II
 Квинтилијан, муч. 28. IV
 Келсије, муч. 14. X
 Кикилија (Киликија), муч. 22. XI
 Кипријан, смуч. 2. X
 Кир, бесребр., муч. 31. I
 Кир, бесребр., пренос моштију 28. VI
 Киријак Отшелник (Анахорит), преп. 29. IX
 Кирик, муч. 15. VII
 Кирил архиеп. Александријски 18. I
 Кирил архиеп. Александријски 9. VI
 Кирил архиеп. Јерусалимски 18. III
 Кирил Ђакон 28. III
 Кирил Философ и учитељ словенски 14. II
 Клеоник, муч. 3. III
 Климент еп. Анкирски 23. I
 Климент еп. Римски 25. XI
 Ко(н)драт, ап. 21. IX
 Ко(н)драт, муч. 10. III
 Козма Мајумски 13. X
 Козма, бесребр. (из Азије) 1. XI
 Козма, бесребр., римски 1. VII
 Конон, муч. 4. III
 Константин Велики, цар, равноап. 21. V
 Корнилије, смуч. 13. IX
 Крст, часни, Ваздвиженије 14 IX
 Крст, часни, Ваздвиженије, оданије 21. IX
 Крст, часни, Ваздвиженије, Претпразништво 13. IX
 Крст, часни, изношење/похођење 1. VIII
 Крст, часни, изношење/похођење, Претпразништво 31. VII
 Крст, часни, појава на небу у Јерусалиму 7. V

Ксенија Римљанка, преп. 24. I
 Ксенофонт, преп. 26. I
 Лав еп. Катански 20. II
 Лав папа римски 18 II
 Лавр, муч. 18. VIII
 Лаврентије, муч. 10. VIII
 Лазар Галасијски, пренос моштију 17. VII
 Лазар Галисијски, преп. 7. XI
 Левкије, муч. 14. XII
 Леонтије еп. Катански 20. II
 Леонтије папа римски 18 II
 Леонтије, муч. 18. VI
 Лонгин Сотник 16. X
 Лука Јеладски, преп. 7. II
 Лука, ап. 18. X
 Лукијан, муч. 3. VI
 Лукијан, смуч. 15. X
 Луп, муч. 23. VIII
 Љубав, муч. 17. IX
 Мавра, муч. 3. V
 Макавеји, браћа, муч. 1. VIII
 Макарије Велики, преп. 19. I
 Макрина, сестра Василија Великог, преп. 19. VII
 Максим, исп., пренос моштију 13. VIII
 Максим, муч. 28. IV
 Максим, преп., исп. 21. I
 Малахија, пр. 3. I
 Мамант, муч. 2. IX
 Мануил, муч. 17. VI
 Мардарије, вмуч. 13. XII
 Марија Египћанка 1. IV
 Марија Магдалина, равноап. 22. VII
 Марина, вмуч. 17. VII
 Маркел, преп. 29. XII
 Маркијан, муч. 25. X
 Маркијан, преп. 10. I
 Марко, ап. 25. IV
 Марко еп. Аретуски 28. III
 Март(ир)ије, муч. 25. X
 Марта, мајка св. Симеона Столпника 1. IX
 Марта, мајка Симеона Чудотворца 5. VII
 Мартин еп. Римски 14. IV
 Мартинијан, преп. 13. II
 Матеј, ап., 16. XI
 Матија, ап. 9. VIII
 Матрона Солунска, муч. 27. III
 Матрона, преп. 9. XI
 Меланија Римљанка, преп. 31. XII
 Мелетије архиеп. Антиохијски 12. II

Мемнон, чуд. 29. IV
 Меркурије, муч. 24. XI
 Методије Патарски, св. 20. VI
 Методије патр. Цариградски 14. VI
 Мина, муч. (Александрија) 10. XII
 Мина, муч. (Египет) 11. XI
 Минодора, муч. 10. IX
 Мирон, муч., презв. 17. VIII
 Мисаил, младић 17. XII
 Митродора, муч. 10. IX
 Митрофан патр. Цариградски 4. VI
 Михаил еп. Синадски, исп. 23. V
 Михаил, Арх., Сабор 8. XI
 Михаил, Арх., Чудо у Хони 6. IX
 Михаило Малеин, преп. 12. VII
 Михеј, пр. 14. VIII
 Мојсеј, пророк 4. IX
 Мојсије Мурин, преп. 28. VIII
 Мокије, смуч. 11. V
 Мученици Евгенијсци, проналазак моштију 22. II
 Мученици из Обитељи Светог Саве 20. III
 Нада, муч. 17. IX
 Назарије, муч. 14. X
 Наркис, ап. 31. X
 Наталија, муч. 26. VIII
 Наум, пр. 1. XII
 Недеља отаца - после 19. XII
 Недеља по Рођењу Христа - после 26. XII
 Недеља праотаца - после 13. XII
 Неонила, муч. 28. X
 Неофит, муч. 21. I
 Нестор, муч. 27. X
 Никандар еп. Мирски 4. XI
 Никанор, ап. 28. VII
 Никита, вмуч. 15. IX
 Никита, свети и праведни 17. VII
 Никита еп. Халкидонски, исп. 28. V
 Никита Мидикијски, преп., исп. 3. IV
 Никифор, муч. 9. II
 Никифор патр. Цариградски, 2. VI
 Никифор патр. Цариградски, пренос 13. III
 Никола архиеп. Мирликијски, св. 6. XII
 Никола архиеп. Мирликијски, св., пренос моштију 9. V
 Никон смуч., и ученици 23. III
 Нил, преп. 12. XI
 Нимфодора, муч. 10. IX
Нотарије, муч. 25. X
 Обновљење храма св. Георгија у Лиди 3. XI
 Обновљење Цариграда 11. V

Олимп, ап. 10. XI
 Олимпиада, ђакониса, св. 25. VII
 Онисим, ап. 15. II
 Онисиф(ор), муч. 9. XI
 Онуфрије Велики 12. VI
 Орест, вмуч. 13. XII
 Освећење храма Господња Васкрсења у Јерусалиму 13. IX
 Осија, пр. 17. X
 Оци првих шест васељенских сабора 16. VII
 Оци седмог васељенског сабора 11. X
 Оци синајски и раитски 14. I
Павле, ап. 29. VI
 Павле, патр., исп. 5. XI
 Павле Латријски, чуд. 15. XII
 Павле Нови, патр. Александријски 30. VIII
 Павле Тивејски, преп. 15. I
 Паладије, преп. 27. XI
 Памфил, муч. 16. II
 Панкратије, еп. Тавроменијски 9. VII
 Панорм, муч. критски 23. XII
 Пантелејмон, вмуч. 27. VII
 Папил(а), муч. 13. X
 Парамон, муч. 29. XI
 Параскева/Петка, преп. мати 14. X
 Параскева-Петка, преп. мати, пренос моштију 26. VII
 Пармен, ап. 28. VII
 Партеније еп. Лампсакијски 7. II
 Патапије, преп. 8. XII
 Патрикије, еп. Бруски 19. V
 Пахомије Велики, преп. 15. V
 Пелагија, муч. 4. V
 Пелагија Антиохијска 8. X
 Петар, ап. 29. VI
 Петар, ап., Часне вериге 16. I
 Петар, муч. 18. V
 Петар архиеп. Александријски 25. XI
 Петар Атонски, преп. 12. VI
 Пигасије, муч. 2. XI
 Пимен, Велики преп. 27. VIII
 Платон, муч. 18. XI
 Поклоњење светих Мудраца 25. XII
 Полиевкт, муч. 9. I
 Поликарп еп. Смирнски 23. II
 Помпиј(е), муч. 10. IV
 Порфирије, муч. 9. XI
 Порфирије еп. Газски 26. II
 Почетак Индикта или Новог љета 1. IX
 Пров, муч. 12. X
 Прокло, муч. 12. VII

Прокло, патр. 20. XI
 Прокопије, вмуч. 8. VII
 Прокопије Декаполит, преп. 27. II
 Протасије, муч. 14. X
 Прохор, ап. 28. VII
 Пуд, ап. 15. IV
 Родион (Иродион), ап. 10. XI
 Роман (Слаткопојац), преп. 1. X
 Роман, муч. 18. XI
 Руф, ап. 8. IV
 Сабор Арх. Гаврила 26. III, 13. VII
 Сабор Арх. Михаила 8. XI
 Сабор седми васељенски, спомен 11. X
 Сабора васељенских шест 16. VII
 Сава, преп. 5. XII
 Сава Српски, св. 14. I
 Сава Стратилат, муч. 24. IV
 Саватије, муч. 19. IX
 Савел, муч. 17. VI
 Савин, муч. 16. III
 Самон, муч. 15. XI
 Сампсон Странопримац, преп. 27. VI
 Самуил, пр. 20. VIII
 Сатурнин, муч. критски 23. XII
 Севастијан, муч. 18. XII
 Севиријан, муч. 9. IX
 Сергије, муч. 7. X
 Сила, ап. 30. VII
 Силвестар папа римски 2. I
 Силуан, ап. 30. VII
 Симеон, ап., сродник Господњи 27. IV
 Симеон Богопримац 3. II
 Симеон Јуродиви 21. VII
 Симеон Мироточиви, Српски 13. II
 Симеон Столпник 1. IX
 Симеон Столпник, Дивногорац 24. V
 Симон Зилот, ап. 10. V
 Синклитикија, преп. 5. I
 Сисоје Велики, преп. 6. VII
 Созонт, муч. 7. IX
 Соломонија, мајка Макавеја 1. VIII
 Сосипатр, ап. 28. IV
 Софија, муч. 17. IX
 Софоније пр. 3. XII
 Софроније патр. Јерусалимски 11. III
 Спиридон, еп. Тримитунски, чуд. 12. XII
 Стахије, ап. 31. X
 Стефан, првомуч. 27. XII
 Стефан, првомуч., пренос моштију 2. VIII

Стефан, преп. 29. III
 Стефан Дечански, вмуч. 11. XI
 Стефан Нови, исп. 28. XI
 Стефан Саваит, еп. 28. X
 Стефан Саваит, преп. 13. VII
 Стратоник, муч. 13. I
 Тадеј, ап. 21. VIII
 Талалеј, муч. 20. V
 Тарасије патр. Цариградски 25. II
 Тарах, муч. 12. X
 Татијана, муч. 12. I
 Текла, првомуч., равноап. 24. IX
 Теодор, исп., брат Теофана творца 27. XII
 Теодор Освештани, ученик Пахомија Великог 16. V
 Теодор Пергијски, муч. 21. IV
 Теодор Сикеот, еп. 22. IV
 Теодор Стратилат, вмуч. 8. II
 Теодор Студит, преп. 11. XI
 Теодор Тирон, вмуч. 17. II
 Теодор Трихин, преп. 20. IV
 Теодора Александријска, преп. 11. IX
 Теодосија Цариградска, пмуч. 29. V
 Теодосје Велики 11. I
 Теодот Анкирски, муч. 18. V, 7. VI
 Теодот еп. Киринејски 2. III
 Теодот Стратилат, пренос моштију 8. VI
 Теодул, муч. 5. IV
 Теодул, муч. критски 23. XII
 Теоктист, сапосник Јефтимија Великог 3. IX
 Теоктист, у Кукуми сицилијанској, преп. 4. I
 Теоктиста, са острова Лезбос, Пароска 9. XI
 Теона, муч. 5. I
 Теопемпт еп. Никомидијски, муч. 5. I
 Теофан Сигријан, исп. 12. III
 Теофан, исп. 12. X
 Теофил, муч. 23. VII
 Теофилакт еп. Никомидијски, исп. 8. III
 Терапонт еп. Сардијски, смуч. 27. V
 Терентије, муч. 10. IV
 Теренције, муч. 28. X
 Тимон, ап. 28. VII
 Тимотеј, ап. 22. I
 Тимотеј, муч. 3. V
 Тимотеј, преп. 21. II
 Тимотеј еп. Бруски 10. VI
 Тирс, муч. 14. XII
 Тит, ап. 25. VIII
 Тит, преп., чуд. 2. IV
 Тихон еп. Апатунски 16. VI

Тома, ап. 6. X
 Тома Малеин, преп. 7. VII
 Трифилије еп. Левкосијски 13. VI
 Трифон, муч. 1. II
 Трофим, ап. 15. IV
 Трофим, муч. (Фригија) 19. IX
 Трофим, муч. (Ликија) 23. VII
 Уар, муч. 19. X
 Урван, ап. 31. X
 Фавст, преп. 3. VIII
 Февронија, пмуч. 25. VI
 Филимон, ап. 22. XI
 Филимон, муч. 14. XII
 Филип Ђакон, ап. 11. X
 Филип, ап. 14. XI
 Филумен, муч. 29. XI
 Флегонт, ап. 8. IV
 Флор, муч. 18. VIII
 Фока, смуч. 22. IX
 Фока, смуч. (пренос моштију) 22. VII
 Фотије, муч. 12. VIII
 Харалампије, смуч. 10. II
 Харитина, муч. 5. X
 Харитон, исп. 28. IX
 Хионија, муч. 16. IV
 Хрисант, муч. 19. III
 Христина, муч. 24. VII
 Христофор, муч. 9. V
Христофор, св. 1. IX
 Цариград, земљотрес велики 26. X
 Цариград, обновљење 11. V
 Цариград, пожар велики (палеж, запаљеније) 1. IX
 3 Јерарха (Василије, Јован, Григорије) 30. I
 3 младенца 4. IX
 3 младића 17. XII
 3 мудраца 25. XII
 6 васељенских сабора 16. VII
 7 девојака 18. V
 7 Макавеја 1. VIII
 7 младића Ефеских 22. X, 4. VIII
 7 мученика 15. III
 9 мученика у Кизику 29. IV
 10 мученика с Крита 23. XII
 12 апостола, Сабор 20. VI
 33 мученика мелитинска 7. XI
 40 жена, муч. 1. IX
 40 мученика севастијских 9. III
 42 мученика из Амореје, преп. 6. III
 45 мученика из Никопоља 10. VII

70 апостола, сабор 4.I
84 младенца 4. IX
2593 мученика 19. VIII
14000 младенаца витлејемских 29. XII
20000 мученика никомидијских 28. XII

Литература

Nemirovskij, Evgenij L. (2001): *Gesamt katalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift*, Bd. 4: *Die Druckerei von Božidar Goraždanin in Goražde und Venedig. Die erste Druckerei von Božidar Vuković in Venedig*, Bibliotheca Bibliographica Aureliana 170, Valentin Koerner, Baden Baden

Nemirovskij, Evgenij L. (2003): *Gesamtkatalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift*, Bd. 6: *Die zweite Druckerei von Božidar Vuković in Venedig*, Bibliotheca Bibliographica Aureliana 187, Valentin Koerner, Baden Baden

Немировски, Јевгениј Љвович (1989, 1993): *Црногорска библиографија*, том I, књ. 1: *Издања Ђурђа Црнојевића 1494-1496*; т. I, књ. 2: *Издања Божидача и Вићенца Вуковића, Стефана Мариновића, Јакова од Камене Реке, Јеролима Загуровића, Јакова Крајкова, Ђованиа Антониа Рампацета, Марка и Бартоломеа Ђинамиа 1519-1638*, уред. Душан Ј. Мартиновић, Централна народна библиотека Црне Горе „Ђурђе Црнојевић“, Цетиње

Столић, Хризостом, јеромонах, Хиландарац (1989): *Православни светачник. Мецеџослов светих*. Том први: *септембар-јун*, Каленић: Београд 1988; Том други: *јул-август, триод, пасхалија, поглавари аутономних и аутокефалних Цркава*, Каленић: Београд

Савић, Виктор, (2003): *Мецеџослов Јерусалимскога типика. Рукопис Архива САНУ*, Центар за црвене студије: Ниш-Манастир Сопотани

AGIOLOGION ACCORDING TO BOŽIDAR VUKOVIĆ

The paper presents a list of immovable feasts and all memories of saints which were enumerated in the Božidar Vuković's Venetian editions of calendars. Basically, the most complete list with at least one saint for each day of the year we can find in *Psaltir sa posledovanjem i časlovcem* (Psalter with horologion, 1520). In this paper, *Psaltir* is compared with the data from the following editions: *Služabnik* (Priest's Service Book, 1519), *Molitvenik* (Prayer Book, 1521) and an almost identical to it *Molitvenik* (Prayer Book, 1536), as also with *Minej praznični* (Festal Menaion, 1538) and *Trebnik* (Book of Needs, 1538-40). All names and titles are normalized according to the *Pravoslavni Svetačnik* of Chrysostom (Stolić) and to the *Mesecoslov Jerusalimskoga Tipika* in the edition of V. Savić.

The paper consists of two parts: the first is a list of saints and holidays presented in the order of the church year (from September 1st to August 31st). In the second list, all names and holidays are in alphabetical order. This work is thought as a basis for the future reconstruction of the Serbian church calendar and the repertoire of calendar liturgical texts in printed books in XVI century. The next step of the research will include materials from the inside texts (services, troparia, kontakia, prayers) which mention other names of saints, when their memories don't make part of the calendar rubrics.

Simonetta Pelusi

Centro internazionale di studi sull'ortodossia, Niš – Serbia

e-mail: mirtinda@gmail.com

EDIZIONI IN CIRILLICO DEI SECOLI XVI E XVII IN BIBLIOTECA NAZIONALE MARCIANA

Abstract: *La Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia conserva tredici edizioni, rappresentate da 17 esemplari tra volumi, stralci e frammenti, di libri in caratteri cirillici stampati fra i secoli XVI e XVII a Venezia, nel monastero di Mileševa e a Scutari. I volumi, tranne un esemplare del Salterio del 1638, in Marciana sin dall'epoca della pubblicazione, facevano tutti parte della collezione privata di Giuseppe Praga (1893-1958), bibliotecario e studioso originario di Zara. In questo contributo si descrive la raccolta e si ricostruisce la storia della sua formazione. Si presenta inoltre il catalogo delle edizioni, ordinate cronologicamente. Alcuni degli esemplari delle edizioni presentano particolarità bibliologiche notevoli, come l'esemplare del Molitvenik di Božidar Vuković del 1521 (Cat. 2), che rappresenta una variante sinora sconosciuta ai bibliografi, e il Praznični minej (1538) di Božidar Vuković (Cat. 4), appartenente ad una rarissima variante dell'edizione descritta in sole tre copie, ma rimasto sconosciuto ai repertori. Sono qui descritti per la prima volta anche due esemplari sinora ignoti (Cat. 9 e 14): un ampio stralcio del Molitvenik di Vičenco Vuković del 1560, e un frammento di 4 carte di Različni potrebi di Jakov Krajkov del 1571-1572.*

Parole chiave: *Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Giuseppe Praga, Božidar Vuković, libri antichi in cirillico, libro Serbo antico, bibliologia, varianti di edizione, collezionismo librario, catalogo di edizioni in cirillico.*

Nel suo *Pominak knjižeski* (1810), primo catalogo a stampa di libri slavo-serbi ("славено-сербски") pubblicati a Venezia, Pavle Solarić (1779-1821) lamentava come il più antico libro slavo ("Славенска книга") che si trovasse allora nella Pubblica Libreria di San Marco fosse il Salterio stampato nel 1638 da Bartolomeo di Marco Ginammi (Cat. 16, riferimento al presente catalogo) rilevando come a Venezia non vi fosse traccia delle edizioni di Božidar Vuković ("ни трага ни гласа нейма већ овде Печатни Божидапа Подгоричанина") né di altri libri cirillici stampati successivamente, nonostante fosse stato in vigore sin dal maggio del 1603 l'obbligo, per editori e tipografi, di deposito nella Pubblica Libreria di un esemplare rilegato in pergamena di ogni libro pubblicato nel territorio della Repubblica ("Што э горше, Указ онај нје бую всегда ненарушимо набљодань; ибо находисе здѣпечатани Славенски книга, кое книгохранилище С. Марка не може показати") (Solarić 1810: 25-26). Ma già in pieno Cinquecento la situazione non si presentava diversamente. "Excuduntur permulti admodum libri harum duarum linguarum Venetijs ut illic distrahantur. Tzeruiani omnes subsunt Turchis, Boznaniorum bona pars etiam": Guillaume Postel così dipingeva, in poche parole, il paesaggio politico, sociale e culturale dei Balcani slavi, della Serenissima Repubblica allora capitale europea della stampa e del commercio librario, e del destino delle migliaia di libri dei quali, proprio nella città di Venezia, nelle sue prestigiose biblioteche, per più di quattro secoli non si rinvenne traccia (Postel 1538: c. G_{IV}).

L'esemplare marciano studiato e descritto da Solarić (Solarić 1810: 26-30) rimase così ancora a lungo il solo testimone di una tradizione tipografica che aveva avuto proprio in Božidar Vuković il suo massimo rappresentante; della copiosa produzione cinquecentesca veneziana di libri liturgici e di devozione in caratteri cirillici, destinati al culto e alla lettura individuale, nulla infatti sarebbe stato presente a Venezia fino a dopo la metà del XX secolo, quando la Biblioteca Marciana perfezionò l'acquisto della collezione di stampati e manoscritti slavi che era stata di Giuseppe Praga, bibliotecario e studioso. In questo contributo si presenta il catalogo completo degli esemplari delle edizioni in cirillico ecclesiastico conservate in Biblioteca Nazionale Marciana, e si ricostruisce nelle sue linee essenziali il percorso di formazione della collezione Praga, che oltre alle rarità cirilliche comprendeva anche importanti cimeli della cultura dalmata, oggi alla Biblioteca del Senato di Roma.

Come spesso accade in occasione di nuove catalogazioni, l'esame dei volumi e la ricerca nei fondi librari hanno portato al rinvenimento di testimonianze ad oggi sconosciute. Agli esemplari sinora noti,¹ vanno così ad aggiungersi un terzo, ampio, lacerto del *Molitvenik* che Vičenco Vuković pubblicò nel 1560 (Cat. 17) e un frammento di 4 carte di *Različni potrebi*, del 1571-1572 (Cat. 15), il minuscolo volume pubblicato a Venezia dal bulgaro Jakov Krajkov.

Oggi la Marciana presenta una raccolta di 13 edizioni in cirillico, pubblicate fra il 1519 e il 1638, in 17 esemplari, fra volumi, stralci e frammenti. Il luogo di stampa è, per 11 edizioni, Venezia: i torchi da cui furono prodotte sono quelli di Božidar Vuković, di suo figlio Vičenco, di Stefan Marinović, di Jakov Krajkov, di Jerolim Zagurović, di Giovanni Antonio Rampazetto e di Bartolomeo di Marco Ginammi.²

La scienza bibliografica ha ormai largamente accolto, in virtù della diffusione di standard descrittivi, definizioni e contenuti relativi ai diversi aspetti e alle diverse fasi della fenomenologia della produzione tipografica di *ancien régime*,³ all'interno del concetto di "edizione", quello di "stato" va tenuto attentamente distinto da quello di "variante", in quanto laddove la più comune, e semplicemente identificabile "variante" è considerata la copia che presenta differenze bibliograficamente rilevanti (ad esempio nella segnatura dei fascicoli), un differente "stato" è rappresentato dalla copia che si differenzia bibliologicamente, sia dal punto di vista testuale, che compositivo, che di resa tipografica, da altre copie all'interno della medesima edizione, con riguardo al fatto che anche in questo caso l'editore non ha inteso rappresentare un'unità di pubblicazione distinta. Mentre delle varianti non si stabilisce una sequenza cronologica, per lo stato, che viene definito in successione, un primo rispetto ad altri, ciò è reso possibile dalla valutazione della qualità e dei risultati degli interventi nella forma tipografica che ha dato luogo al nuovo, o ai nuovi stati.⁴ In questo saggio, vengono adottati

1 Alla copia del *Salterio* del 1638 proveniente dal Fondo antico della Biblioteca, andarono ad aggiungersi i volumi già Praga, elencati in: Saitta-Revignas 1961: "Elenco della Raccolta estratto dalle descrizioni di G. Praga"; gli stampati sono descritti alle pp. 112-114. Tra gli stampati in cirillico della raccolta Praga giunti in Marciana, erano comprese anche tre edizioni del XVIII secolo.

2 Sul ruolo di Venezia nello sviluppo della cultura e nella diffusione del libro a stampa nei Balcani: Graciotti 1997; un profilo in Pelusi 2000: 43-53; 152-161; Pelusi 2005.

3 Per la definizione dei termini di edizione (*edition*), impressione (*impression*), emissione (*issue*) e stato (*state*): Fahy 1988: 65-88.

4 Ci si ricollega dunque anche alla nozione di "esemplare ideale", espressa per la prima volta da F. Bowers nel 1947; Tanselle 1987: 14 la esplicita come "ricostruzione storica della forma o delle forme tipografiche delle copie di un'impressione o di una emissione, così come furono distribuite al pubblico" dall'editore; Fahy 1988: 89-103 a sua volta, consapevole delle complessità nella realizzazione concreta di tale concetto in bibliografia, offre un contributo fondamentale per ricondurre ad esso una pratica realisticamente adottabile nelle descrizioni bibliografiche.

solamente i termini di edizione e di variante, così come impiegati nella letteratura consultata, soprattutto nei repertori bibliografici di riferimento, con riserva di ulteriori approfondimenti sia sul piano metodologico sia su quello terminologico.

Gli esemplari della raccolta

Il ruolo di Božidar Vuković nella storia e nella cultura serba, i suoi legami con Venezia, sono stati approfonditi sin dal XIX secolo in innumerevoli studi che hanno consentito di ricostruirne la figura e l'opera e di integrare le notizie auto-biografiche con cui l'editore arricchiva e completava quasi tutti i libri che uscivano dalla sua officina tipografica. Recentemente è stato Miroslav Lazić a rileggere con maggior rigore metodologico le fonti relative a Božidar Vuković, depurandone l'autonarrazione dagli aspetti retorici tipici dei modelli culturali cui era tenuto ad attenersi (Lazić 2013) e restituendoci il ritratto di un editore al passo con i suoi tempi, più in linea con il profilo di un Aldo Manuzio, intellettuale ma anche attento imprenditore, che non con un'immagine da eroe preromantico che la storiografia aveva troppo spesso dipinto.

Per quanto riguarda la raccolta marciana, tre sono le edizioni uscite dai torchi di Božidar Vuković, in quattro esemplari (Cat. 1, 2, 3, 4). Benché queste edizioni siano ampiamente conosciute, l'esame delle copie marciane consente di approfondirne ancora qualche aspetto, tra bibliologia e bibliografia.

Lo *Služabnik* del 7 luglio 1519 (Cat. 1) è la terza edizione prodotta a Venezia da Božidar Vuković, apparsa dopo il *Salterio* recante la data del 7 aprile e lo *Služabnik* recante la data del 1 luglio dello stesso anno. Negli esemplari a tutt'oggi noti, 46 inclusi i lacunosi e i frammenti, sono state rilevate anche due varianti di stampa; la variante 2 si caratterizza per la parziale ricomposizione di sei fascicoli, a partire dal nr. 10 al 15, con frequenti modifiche di carattere ortografico, e di due ulteriori carte ([166]v e [197]v) recanti ciascuna una sola modifica (Nemirovskij 2001: 259-264). Peraltro Nemirovskij (2001: 264), rileva come solo un esemplare tra quelli da lui esaminati appartenga alla variante 1; in tal caso sarebbe forse più appropriato parlare di due stati tipografici, di cui un solo esemplare sinora noto appartenente al primo, e gli altri al secondo. Mantenendo comunque la terminologia utilizzata nella bibliografia precedente, l'esame dell'esemplare marciano consente di assegnarlo alla seconda variante. Una peculiarità risiede in una correzione, che non venne effettuata ricomponendo il foglio di stampa da emendare, ma espungendo tipograficamente con un'impressione in inchiostro rosso, il medesimo utilizzato per la stampa bicromatica di tutto il volume, i caratteri errati, che, sottostanti, rimasero dunque visibili: è il caso del nostro esemplare che presenta a c. [197]v, linea 6, tale peculiarità. È probabile che il foglio di stampa fosse già stato impresso e che si sia deciso di utilizzarlo comunque con questo espediente per la realizzazione del volume, dato l'alto costo dei materiali di stampa, primo fra tutti la carta, in presenza di sole due lettere da correggere.

L'altro grande libro liturgico realizzato da Božidar Vuković, è il *Praznični minej* (Cat. 3 e 4), uscito dai torchi il 19 gennaio 1538. Probabilmente il più diffuso, ne sono note a tutt'oggi almeno 220 copie, è presente in Marciana in due esemplari, uno dei quali, non registrato dai repertori (Cat. 4) è particolarmente interessante poiché appartiene alla rarissima variante caratterizzata, come tratto distintivo, dalla ricomposizione di alcune carte con l'utilizzo di caratteri di un corpo inferiore a quello del resto del volume in relazione alle linee per pagina (Pelusi 2000: 158). Le caratteristiche dell'esemplare erano state esposte, con riferimento a questa variante, da Praga stesso nei suoi appunti rimasti manoscritti; la descrizione fu successivamente ripresa nei suoi contenuti essenziali (Saitta-Revignas 1961: 113, nr. 3b), ma l'esistenza dell'esemplare rimase ignota a tutti i repertori. L'esistenza della variante (anche qui

utilizzo questa definizione, riservandomi un maggiore approfondimento in un prossimo studio della copia marciana) è segnalata a tutt'oggi unicamente in tre copie dell'edizione (Nemirovskij 1993b; Nemirovskij 1998; Čurčić 2000); tuttavia manca ancora uno studio bibliologico, morfologico e testuale che consenta di ricostruirne il percorso tipografico e la sua collocazione nella storia editoriale del *Praznični minej*. In questa sede, si presentano alcuni dati scaturiti da un primo esame dell'esemplare.

Il bifolio B4-B5 (corrispondente alle c. [220] e [221] e quello composto dalle cc. C1 e C8 (cc. [225] e [232]) vennero ricomposti interamente utilizzando caratteri di un corpo di mm 2; essendo mantenuto il numero di 32-33 linee per pagina che caratterizza la maggior parte dell'edizione, lo specchio di stampa è ridotto in altezza, passando da 224x146 a 195x146 mm. Va ricordato che il testo è stampato su due colonne; e che i caratteri utilizzati per l'edizione sono sempre di due dimensioni: 3 e 2 mm; nel caso di utilizzo dei caratteri da 3 mm le linee sono circa 32 per pagina; quando vengono utilizzati i caratteri da 2 mm la pagina è composta da 38 linee, e questo modo vengono costantemente mantenute le regolari dimensioni di specchio di stampa in tutto il volume; talvolta nella stessa pagina compaiono porzioni di testo composte dai caratteri dei due corpi. La peculiarità della variante è dunque anzitutto nell'utilizzo dei caratteri di corpo inferiore abbinato al numero di linee che compongono le pagine composte con il carattere di corpo superiore, che provoca la riduzione dell'altezza dello specchio di stampa; la larghezza è mantenuta identica grazie al distanziamento lievemente maggiore tra i caratteri sul piano orizzontale. La ricomposizione delle carte suddette non è tuttavia unicamente di carattere squisitamente tipografico. Anzitutto, da un punto di vista materiale, la carta utilizzata è diversa da quella del resto del volume. Vi sono poi differenze sensibili nell'utilizzo degli elementi ornamentali, la cui presenza è ridotta in queste carte. Anche la lingua e la grafia delle carte presentano peculiarità (tra cui i riflessi di <ѐ>, l'uso delle semivocali) che dovranno essere ulteriormente approfondite.

Nella raccolta marciana, Božidar Vuković è presente anche con il primo libro non liturgico da lui pubblicato, il *Molitvenik* (Cat. 2) la cui importanza, al di là degli aspetti bibliografici, è rappresentata dal suo essere il primo di quel peculiare genere della cosiddetta "miscellanea per viaggiatori" che ebbe in Venezia la sua nascita e la sua fine nel corso del XVI secolo. "Fenomeno unico" nel panorama culturale slavo del tempo (Nemirovskij 2009-2012 1: 109), non si conoscono, di questa e di altre edizioni, modelli manoscritti, né, talvolta, per alcuni testi, fonti dirette. Božidar e Vičenco Vuković, Jakov Krajkov e Giovanni Antonio Rampazetto pubblicarono diverse di queste miscellanee; alcuni esemplari ne sono presenti in Marciana, in volumi integri, stralci o frammenti talvolta integrati da inserti manoscritti, a testimonianza della particolarità della circolazione, dell'utilizzo e delle pratiche di fruizione di tali testi, propri alla sfera del privato e non a quella della liturgia; anche i testi manoscritti rinvenuti all'interno di tali edizioni recano a loro volta contenuti che si distinguono fortemente da quelli dei manoscritti inseriti o esemplati nei libri liturgici. Questo modello di antologia di brevi testi religiosi, preghiere, scritti vari, letture edificanti, calendari, tavole cronologiche e alfabetiche, realizzato in una veste tipografica di formato che andava dal medio al piccolo (dall'8° al 16°) rappresentano l'innovazione, dal punto di vista materiale, testuale e infine del pubblico di lettori di riferimento, forse più significativa che Božidar Vuković per primo diffuse nella cultura del suo tempo, che si può paragonare per importanza all'introduzione da parte di Aldo Manuzio del formato in 8°, da lui studiato e voluto nell'ambito del suo progetto di divulgazione dei classici greci.

Secondo i repertori, Božidar Vuković pubblicò una prima edizione del *Molitvenik*, consistente in 22 fascicoli, della quale non si sarebbe conservato alcun esemplare, il solo noto essendo andato perduto nel 1941 nel corso del bombardamento di Belgrado del 6 aprile (descrizione in: Nemirovskij 1993: 26-29; Nemirovskij 2001: 301-306). Del *Molitvenik* viene

descritta un'altra edizione, nota in soli 8 esemplari incluso quello marciano, tutti lacunosi, consistente in 34 fascicoli. La data di stampa, la medesima in ambedue le edizioni, è sempre stata oggetto di incertezze a causa delle formulazioni che appaiono nel colofone, essendo espressa con 7029 per l'anno bizantino, e con 1520 per l'anno cristiano, pertanto, nei repertori l'anno viene espresso tra il 1520 della cd. prima edizione, e per quanto riguarda la cd. seconda edizione il 1521, oppure tra il 1520 e il 1527. In merito all'espressione della data nel colofone, credo sia tuttavia plausibile propendere per un'imperfezione nel calcolo della datazione *more veneto*, dato che il giorno di stampa è indicato nel 6 marzo; pertanto, ritengo fondata l'ipotesi che la data di pubblicazione da accettare con una certa sicurezza sia quella dell'anno 1521.

Dal punto di vista bibliologico, per l'edizione più ampia del *Molitvenik* Nemirovskij identifica anche due varianti, determinate da sensibili differenze nella segnatura dei fascicoli (Nemirovskij 2001: 341); l'autore, nell'inventario degli esemplari, menziona anche quello marciano (p. 353), senza tuttavia assegnarne l'appartenenza ad alcuna di queste varianti. La copia marciana del *Molitvenik* di Božidar Vuković è invece da considerare particolarmente significativa, poiché proprio sulla base della segnatura dei fascicoli rappresenta un'ulteriore variante rispetto a quelle descritte da Nemirovskij. I 34 fascicoli infatti sono tutti segnati, in lettere numerali cirilliche, da 1 a 34, tranne i fascicoli [29-33]; il fascicolo 34 è segnato con le lettere $\overline{\text{лв}}$ (valore di 33), dato che il secondo fascicolo presenta l'anomalia della segnatura mediante la lettera $\overline{\text{б}}$, forse dovuta ad una scarsa dimestichezza dei compositori con le particolarità della numerazione in cirillico;⁵ il terzo fascicolo è di conseguenza numerato, nell'esemplare marciano, con la lettera $\overline{\text{б}}$. Assente quindi il primo fascicolo non numerato segnalato da Nemirovskij nella descrizione dell'edizione e di ambedue le sue varianti, la numerazione dei fascicoli dell'esemplare marciano descrive l'esistenza di una variante sino ad oggi non conosciuta, a conferma della complessità cui vanno incontro i tentativi di ricostruzione della produzione di questa edizione; non è da escludere che studi ulteriori sugli esemplari possano rimettere in discussione anche l'ipotesi di due diverse del *Molitvenik* recante del 1520-1521, riconducendo tutte le testimonianze ad un'edizione unica, pur nelle fasi diverse che potrebbero averne caratterizzato la realizzazione (impressioni, emissioni, stati, varianti).

L'esemplare marciano inoltre, fortemente lacunoso, venne meticolosamente, per quanto possibile, integrato di parti mancanti, perfezionato con un fascicolo che ne ampliava le già vaste materie, e, nel tempo, arricchito di altri contenuti. Presenta infatti diverse tipologie di frammento manoscritto al suo interno, oltre alle integrazioni di carte mancanti. Una raccolta di dodici orazioni e litanie per implorare la guarigione dalle malattie del corpo e dell'anima si affianca a canoni e preghiere che costituiscono parte del contenuto dell'edizione; in esse lo sconosciuto scriba introdusse invocazioni a numerosi santi, alcuni dei quali venerati in particolare in area balcanica, come S. Demetrio di Tessalonica megalomartire, S. Giorgio di Cappadocia megalomartire, S. Eustazio arcivescovo di Serbia. Al verso, bianco, dell'ultima carta del volume si trova inoltre il raro testo di un incantesimo da compiere per individuare un ladro, che ci tramanda le parole "magiche" necessarie a realizzare il sortilegio (Pelusi 2015: 275-280).

L'edizione presente nel maggior numero di esemplari della raccolta è il *Molitvenik* pubblicato nel 1560 da Vičenco Vuković, che tra il 1546 e il 1547 e, dopo un intervallo di alcuni anni, tra il 1554 e il 1561 realizzò delle nuove edizioni a partire da alcuni dei libri pubblicati dal padre. Dei tre esemplari, due ampi stralci (Cat. 7 e 9) e un volume (Cat. 8) quasi

5 Probabilmente tale anomalia era presente anche in quella che Nemirovskij definisce prima edizione del *Molitvenik*; anche in questa il primo fascicolo doveva essere privo della segnatura, cfr. la riproduzione della segnatura in Nemirovskij 1993: 207; sfortunatamente, non è più possibile una verifica, né peraltro l'Autore può aver studiato di persona l'esemplare distrutto durante la guerra.

integro, solo quest'ultimo è menzionato nei repertori. In questa edizione, la seconda dopo quella che Vičenco Vuković aveva pubblicato nel 1547 sul modello di quella paterna del 1521, il testo è stato ricomposto con lievi varianti grafiche, ma la differenza principale rispetto alla precedente è rappresentata dall'assenza della decorazione composita (a 4 elementi) che incorniciava ogni pagina; vennero mantenute le testatine; i finalini sono talvolta differenti da quelli precedentemente utilizzati.

Gli esemplari marciiani del *Molitvenik* del 1560, così come quello del 1521, sono preziosi soprattutto per la testimonianza che recano alla storia della lettura nei Balcani tra i secoli XVI e XIX; quasi paradossalmente, in questo sono particolarmente significativi i due esemplari frammentari, che si presentano ricchi di contenuti manoscritti di vario genere, ad attestare un uso privato di tali volumi che, come abbiamo già visto, va al di là della lettura e della devozione.

Un lacerto del *Molitvenik* (Cat. 7) si trova legato con due stralci di un'altra edizione, il *Časoslov* pubblicato da Jakov Krajkov del 1566 (Cat. 13). L'abbinamento tra i fascicoli delle due edizioni non fu casuale, da parte dell'antico proprietario che le unì in un solo volume: anche questa di Krajkov, di pochi anni posteriore, si rifà ai modelli dei Vuković, riprendendone molto spesso orazioni e altri contenuti: la "miscellanea" viene dunque qui ricreata dal lettore, realizzando un compendio dal contenuto e dalla struttura unici, grazie anche ai cinque frammenti manoscritti, tra i quali rifacimenti di carte mancanti, parte del Canone del pianto della Beata Vergine, e una raccolta di *Blaženi*, unica testimonianza manoscritta di tale testo in Marciana e per questo di particolare importanza nell'ambito del patrimonio manoscritto slavo della biblioteca. Accanto ai più consueti contenuti di carattere religioso, compare tuttavia anche qui un altro originale testo magico: un rituale per liberare gli indemoniati, che illustra le procedure per l'esecuzione, riporta le formule e le invocazioni da recitare e riproduce il disegno da imprimere sul pane, qui, così come nell'incantesimo sul ladro, elemento necessario alla corretta realizzazione dell'esorcismo (Pelusi 2015: 265-275).

Anche l'altro ampio stralcio del *Molitvenik* (Cat. 9) sino ad oggi sconosciuto ed emerso nel corso di questa catalogazione, reca frammenti manoscritti di contenuto religioso. Tuttavia vi si incontra anche la ricetta, eredità della medicina popolare, per realizzare un macerato di erbe utile a curare diversi malanni, che riconduce l'esemplare del *Molitvenik* in quella sfera d'uso strettamente privata che abbiamo già visto delinearci, e che abbiamo riscontrato unicamente negli esemplari marciiani appartenenti a questo genere di testo.

La responsabilità editoriale del *Triod posni* (Cat. 11) è ancora oggetto di dibattito fra gli studiosi, benché formalmente manchino evidenze tali da generare ancora dubbi. L'edizione compare nel 1561, anno in cui Vičenco Vuković pubblica una nuova edizione del *Salterio* del 1546, considerata ormai unanimemente la sua ultima fatica (Nemirovskij 2009-2012: 10; descrizione: 143-145, nr. 100); in seguito infatti egli avrebbe ceduto, come già accennato, il materiale della tipografia ad altri stampatori attivi a Venezia e impegnati nella produzione di libri in cirillico (Nemirovskij 2009-2012: 10), tra i quali Stefan Marinović da Scutari. Tuttavia, a differenza del *Salterio* del 1561 che si apre con una lunga epistola sottoscritta dall'editore, il *Triod posni* non reca alcun riferimento a Vuković, e la sola attribuzione concreta è quella che compare nell'epilogo, in cui Stefan Marinović dichiara di aver lavorato alla realizzazione del libro con altri cristiani ortodossi. Il tentativo di attribuzione *ad instantiam* di Vičenco Vuković (Guseva 1, p. 92) può essere motivato dal fatto che la data di pubblicazione del *Triod* è specificata nel 6 di gennaio, mentre il *Salterio* non riporta il giorno ma solamente l'anno; su questa base si potrebbe presumere che il *Salterio* sia uscito dopo il *Triod* e che dunque Vičenco Vuković, ancora in piena attività, in veste di editore potrebbe aver incaricato Stefan Marinović della stampa del *Triod*. Una spiegazione per questo intreccio di date e fatti che appaiono in contraddizione fra di loro, potrebbe essere fornita dal fatto che la data del 6 gennaio espressa

nel *Triod*, se venisse considerata *more veneto* ne sposterebbe l'uscita al 1562, rendendo più plausibile la scansione degli avvenimenti descritti. Si potrebbe così ipotizzare che nel 1561 Vičenco Vuković abbia completato il *Salterio*, sua ultima edizione, e ceduto i materiali tipografici; successivamente, il 6 gennaio 1562 Stefan Marinović avrebbe dato alla luce la sua edizione del *Triod posni*. In assenza di documentazione o di altri riscontri tuttavia rimane per ora certa l'impossibilità di attribuire fondatamente a Vičenco Vuković qualsiasi responsabilità nell'edizione del *Triod posni* accettando la data del 1561.

La copia dell' *Oktoih petoglasnik* (Cat. 10) recante integralmente le note tipografiche di Božidar Vuković del 27 luglio 1537, è in realtà un esemplare di quella che potrebbe definirsi, semplificando, una ristampa di quell'edizione, apparsa a Venezia non prima del 1560. Rispetto all'originale, se ne differenzia per le signature in caratteri latini (una delle caratteristiche delle edizioni uscite dalla tipografia di Jerolim Zagurović), l'ornamentazione, la sostituzione della xilografia iniziale. Sono presenti anche lievi variazioni nella grafia e nell'interpunzione. Sulla data di stampa e sull'identificazione dell'editore i bibliografi hanno espresso posizioni diverse, collocando temporalmente l'edizione fra il 1560 e il 1570 circa, e attribuendone di volta in volta la paternità ad un anonimo tipografo non più identificabile, a Vičenco Vuković, o Jerolim Zagurović; quest'ultima ipotesi è ormai la più accreditata. Verso il 1560 Zagurović, originario di Cattaro, installò a Venezia una tipografia con materiali provenienti dall'officina di Vičenco Vuković, nella quale riprodusse, in tirature elevate, alcune edizioni dei Vuković stessi, avvalendosi della collaborazione di Jakov Krajkov, che presso di lui operò in qualità di tipografo per diverse pubblicazioni (Nemirovskij 2009-2012 2.1: 24-25), ma sul ruolo del quale nella tipografia di Jerolim Zagurović gli studiosi si dividono.

Di Jakov Krajkov era sinora noto un solo esemplare marciano, lo stralcio del *Časoslov* del 1566, legato in miscellanea con parti del *Molitvenik* di Vičenco Vuković del 1560 di cui abbiamo già parlato. Oggi, accanto a questa testimonianza della prima edizione prodotta da Krajkov in qualità di editore a Venezia, si aggiunge un frammento di quella che fu l'ultima sua fatica in tale veste (Cat. 14):⁶ quattro carte di *Različni potrebi*, legate in principio di una lacunosa copia dell'edizione, del medesimo piccolo formato, il 16°, del *Molitvenik* uscito nel 1597 a Venezia dai torchi di Giovanni Antonio Rampazetto. Il formato di questa edizione, nota sino ad oggi in tre soli esemplari completi, uno lacunoso e alcuni frammenti, è indicato in maniera non univoca nei repertori, come del resto si riscontra per quella di Rampazetto cui il frammento marciano è legato. Date le caratteristiche intrinseche, è tuttavia possibile con sicurezza determinarlo definitivamente nel 16°, per ambedue le edizioni; la posizione in orizzontale dei filoni consente di escludere a priori il formato in 32°, mentre l'indicazione del 24° non è coerente con la composizione di un intero volume in fascicoli di 8 carte.⁷ Il frammento marciano di *Različni potrebi* consiste in quattro carte, appartenenti all'ultimo fascicolo non numerato, [16]_{3,6}; essendo sciolte, esse vennero legate una ad una al volume ma non ne venne rispettato l'ordine originario. Le carte non appaiono quindi nella sequenza corretta e sono precedute da 4 carte bianche moderne, la cui presenza appare frutto dell'intenzione del moderno restauratore-legatore di simulare un fascicolo completo di 8 carte, in conformità alla composizione dell'edizione in capo alla quale il frammento è legato. Le carte, precedentemente al restauro, erano fortemente lacunose al margine esterno, talvolta con

6 Sulla figura di Jakov Krajkov e su quest'opera in particolare: Cibranska-Kostova 2012.

7 La descrizione dei diversi tipi di formato 16° comune in: Zappella 1996: 549-556. Il particolare tipo di formato in 16° di *Različni potrebi* è stato inoltre identificato in quello imposto a mezzo foglio su due forme (in 8 carte), a sua volta del tipo 1: S. Pelusi, "Edin neizvesten fragment ot "Različnie Potrebi" na Jakov Krajkov vāv venecianskata Biblioteka Marciana i njakoi problemi okolo tova izdanie". *Starobălgarska literatura* (in corso di stampa).

perdita di testo: lieve, alla c. [16]₄ soprattutto nelle linee 8-10, e alla c. [16]₅ soprattutto alle linee 1-2 e 8-9; più significativa, alla c. [16]₆ soprattutto nelle linee 1 e 7-11; mentre il testo è integralmente preservato nella c. [16]₃. Il testo recato, parzialmente, dal frammento è l'ultimo che appare in *Različni potrebi* prima della nota di epilogo di Jakov Krajkov, ed è un compendio delle prescrizioni e dei riti da osservarsi nel periodo natalizio, in particolare per quanto riguarda l'osservanza del digiuno, in relazione al giorno della settimana in cui cade il Natale e alla data della Pasqua.

L'edizione di Rampazetto cui è legato il frammento di *Različni potrebi* è il *Molitvenik* dell'igumeno Stefan Paštrović (Cat. 15); per la cura e la realizzazione tipografica dell'edizione, come si evince dall'epilogo, lo stampatore si era avvalso dell'opera dello ieromonaco Sava del monastero Visoki Dečani. Anche sul formato di questo raro libro, noto in soli quattro esemplari compreso quello marciano, tre dei quali lacunosi e uno acefalo della prima carta, gli studiosi non esprimono una posizione univoca; esso tuttavia può essere ormai con sicurezza stabilito in un 16°.

Il *Molitvenik* di Rampazetto fu l'ultimo testimone del genere della "miscellanea per i viaggiatori" che Božidar Vuković aveva immaginato e per primo realizzato; il libricino chiudeva dunque il cerchio, alle soglie del Seicento, della straordinaria stagione iniziata quasi ottant'anni prima. Tuttavia, esso non fu l'ultima edizione in cirillico uscita dai torchi di Giovanni Antonio Rampazetto, che aveva dato spazio anche al libro liturgico slavo, questa volta destinato ai cattolici della Dalmazia, pubblicando nel 1586 la terza edizione del *Lezionario* croato (Bratulić 1995: 508-509; Pelusi 2000: 152-153, nr. 83).⁸ Anche la didattica della lingua e l'alfabetizzazione degli slavi rientravano nel programma editoriale del veneziano che, appena un giorno dopo l'uscita del *Molitvenik*, che reca la data del 19 maggio 1597, pubblicava la prima edizione dell'abecedario dello ieromonaco Sava che anche a questa fatica lavorò, come spiegava nel breve epilogo, con la benedizione dell'igumeno Stefan; il 25 maggio vedeva la luce una vera e propria seconda edizione dell'opera.⁹ Accanto a queste due edizioni interamente in cirillico, va menzionata una breve e poco nota opera di Šime Budinić (1535-1600),¹⁰ *Breue instruttione per imparare il carattere seruiano (книгоу сервскоу)*, et la lingua illyrica (и говорити ѿ ѿзик словинскы). *Opera di don Simone Budineo zaratino, canonico di Zara*,¹¹ uscita anch'essa nel 1597 dall'officina di Rampazetto, piccola edizione poliglotta stampata in caratteri cirillici e latini, nelle lingue italiano, latino, croato e serbo. In questo il tipografo veneziano si rifaceva ad un modello riferibile ancora a Božidar Vuković, che per primo aveva voluto ampliare la sua produzione editoriale per i serbi dalla liturgia alla devozione, con in più un'attenzione diretta ai problemi della lingua.

8 La prima edizione, il *Lezionario* di Bernardino da Spalato, era apparsa a Venezia nel 1495 per i tipi di Damiano da Gorgonzola. L'edizione di Rampazetto, in caratteri gotici come la prima, venne curata da Marco Andriolić; il volume fu distribuito da Giovan Battista Sessa il Giovane; per i tipi dei Nicolini da Sabbio, "impensis" Melchiorre Sessa, era uscita la seconda, nel 1543, curata da Benedictus Zborovčić.

9 In 4°; la prima edizione consisteva in [2] c.; il solo esemplare noto è andato distrutto a Belgrado, nel 1941; della seconda edizione, in [4] carte, si conoscono due esemplari, uno dei quali mancante della prima carta: Nemirovskij 1993, pp. 192-194, nr. 26 e 27.

10 Per una prima bibliografia relativa al religioso zaratino, traduttore in croato, tra l'altro, del Catechismo Romano e della *Summa* del Canisio, si veda la voce a lui dedicata, in *Hrvatski Biografski Leksikon*, a cura di F. Švelec.

11 In Venetia: appresso Gio. Antonio Rampazetto, 1597; [8] c.; 4°; segn.: A-B4; marca: V 440; titolo sul front. anche in carattere cirillico ecclesiastico; edizione nota in un solo esemplare, cui si riferisce la descrizione, mutilo di almeno un fascicolo in fine, conservato presso la Biblioteca Casanatense, Roma. Di seguito solo una prima breve esposizione del contenuto, riservandomi maggiori approfondimenti: c. A₂r-A₃v: dizionario fraseologico, di carattere geo-politico; c. A₄r-B₁r: tavola alfabetica; c. B₁v-B₂v: orazioni; c. B₃r-4v: *Confessio*, testo incompleto.

Soltanto tre edizioni della raccolta vennero pubblicate al di fuori della capitale della Serenissima: una reca il luogo di stampa di Scutari, e due furono prodotte nella tipografia del monastero di Mileševa.

Il *Triod cvjetni* (Cat. 12) che secondo le note tipografiche sarebbe stato stampato a Scutari, fa registrare delle perplessità fra gli studiosi in merito all'aspetto legato al luogo di produzione, e ci ricollega alle vicende della pubblicazione del *Triod Posni*, il cui epilogo si chiudeva con la promessa dell'editore di dare alle stampe anche la parte rimanente del libro (c. TT_{6v}). Nel colofone del *Triod cvjetni*, accanto al nome dell'editore, sempre Stefan Marinović, appare questa volta quello di Camillo Zanetti, calligrafo e copista di codici greci attivo a Roma, Padova e Venezia, forse anche Madrid, noto come Camillo Veneto (Gaspari: 2010), che in questa circostanza avrebbe ricoperto il ruolo di tipografo. La figura di Camillo è tuttora meno definita di quella paterna;¹² rarissime sono le sue sottoscrizioni come copista, mentre il suo nome è legato ad una edizione in cirillico bosniaco, la traduzione in "lingua ragusea" (u iezik dubrovački) della *Summa della dottrina cristiana*, il catechismo di Giacomo de Ledesma, pubblicata a Venezia nel 1583 a istanza dei fratelli ragusei Angelo e Giovanni Zaguri-Zagurović (Kolendić: 1931; Trstenjak 2014: 344; Kosić 2014: 76-77). Nel 1587 Zanetti si definisce pubblicamente stampatore di libri in "greco, in serviano ed in altre lingue", in una ormai celebre supplica alla Repubblica di Venezia nella quale offriva, in cambio di una somma *una tantum* di 100 ducati, e di un vitalizio di quattro ducati al mese, una sua invenzione che sarebbe stata in grado di rendere più leggibili le "lettere caduche in ogni carta bergamina o bombacina" ormai evanite.¹³ Dopo la stampa, a Venezia, del *Triod posni*, Stefan Marinović avrebbe dunque trasferito a Scutari, sua città di origine, le attrezzature necessarie alla produzione del volume, erigendo la prima tipografia mai sorta in quella città per la produzione di un solo libro, il *Triod cvjetni*, della quale incaricò Camillo Zanetti. Anche in questo caso il dato bibliografico topico è incontrovertibile, in assenza di documentazione in merito, e tuttavia, come accennato, si sono registrate fra gli studiosi anche posizioni favorevoli a considerare quella di Scutari una "falsa data", in favore dell'ipotesi di Venezia come reale luogo di pubblicazione dell'edizione.¹⁴

Due esemplari marciari sono il prodotto dei torchi del monastero ortodosso di Mileševa, già sede di un importante *scriptorium* attestato sin dal 1264, dove fu in funzione, per volere dell'igumeno Daniil, tra il 1544 e il 1546 e, dopo una lunga interruzione, nel 1557, una tipografia che produsse tre edizioni: un *Trebnik* e due *Salteri* (Nemirovskij 2007: 126-156). Ma anche per quanto riguarda la realtà di Mileševa, apparentemente remota, a ben vedere il legame con Venezia e con la sua cultura non era mancato. Prima che la tipografia venisse fondata, nel 1533 il monastero era stato visitato da Benedetto Ramberti (1503-1547), allora al seguito di Daniello Ludovisi in missione per conto della Repubblica veneziana presso la corte ottomana;

12 Come è noto, a lungo sono state confuse nella storiografia e nella critica le due figure di Bartolomeo, padre di Camillo, anch'egli stampatore e copista di manoscritti greci, e del figlio Camillo, a partire da Martini 1910, che identificava i due copisti in un "Camillo Bartolomeo de Zanetti Bresciano" (cfr. per una spiegazione Gaspari 2010: 234, n.6). Il profilo di Bartolomeo (1487 circa-1550?), si delinea, oltre che dalle sottoscrizioni alle copie manoscritte da lui prodotte, dai contenuti dei colofoni dei libri realizzati per conto dei diversi editori, tra i quali Filippo Giunti di Firenze (1514-1516), il Monastero di Camaldoli (1520), e, per quanto riguarda il mondo slavo, Šimun Kožičić Benja, vescovo di Modrusa, che tra il 1530 e il 1531 installò a Fiume un torchio per la produzione di libri in glagolitico, cui Bartolomeo lavorò con il fratello Domenico; Kolendić 1935; Layton 1994: 513-519, con una lista delle edizioni da lui pubblicate.

13 Il testo della supplica è citato estesamente in Derenzini 1988; al saggio si rinvia anche per la bibliografia precedente.

14 Feriozzi 1973: 14; Nemirovskij 1993: 143; per le posizioni degli studiosi, a partire dal 1904 con V.S. Sopikov che per primo esprime tale ipotesi, cfr. la bibliografia in Nemirovskij 2009-2012, nr. 109.

dal 1543 fu lui a succedere a Pietro Bembo alla guida della Libreria di San Marco. Fu poi un altro diplomatico veneziano, Caterino Zeno, ambasciatore a Costantinopoli fra il 1547 e il 1550, a fare visita al monastero, nel 1550; ambedue ne lasceranno la descrizione nelle loro relazioni di viaggio (Nemirovskij 2007: 127). Anche nel caso dei libri realizzati dalla tipografia monastica di Mileševa la raccolta marciana è rappresentativa di questa limitata ma significativa produzione, poiché i due esemplari sono riconducibili rispettivamente a ciascuna delle due diverse fasi dell'attività di questa tipografia monastica: il *Trebnik* (Cat. 5), del 1546, cui attesero come tipografi i diaconi Damian e Milan, appartiene alla prima; mentre l'importante lacerto di *Salterio* (Cat. 6), legato in fine di un analogo testo, quello di Bartolomeo di Marco Ginammi del 1638, proviene da un esemplare smembrato del *Salterio* pubblicato nel 1557, noto in soli 14 esemplari e due frammenti, che in molto si distingue dal primo, prodotto a Mileševa nel 1544, tanto da essere considerato una nuova edizione (Nemirovskij 2007: 156).

Uno stralcio del secondo *Salterio* di Mileševa andava dunque ad integrare e arricchire di contenuti la copia del *Salterio* stampato a Venezia nel 1638 da Bartolomeo di Marco Ginammi che era stata di Giuseppe Praga (Cat. 17); testimonianza della circolazione della copia nelle terre slave, a differenza di quella che abbiamo visto essere stata tra le mani di Pavle Solarić, studiata poi dal Praga stesso, che vi lasciò un'annotazione. Alla base dell'edizione del 1638 vi fu il *Salterio* uscito dai torchi di Jerolim Zagurović nel 1569, cui lavorò come tipografo Jakov Krajkov, della quale conserva alcuni relitti, come l'epilogo riprodotto quasi alla lettera e diversi degli elementi ornamentali (cfr. la descrizione dell'ed. del 1579 in Guseva 2003: 365; Džurova 2014: 33-34), accanto ad altri di provenienza diversa che in questo contesto possono considerarsi fortemente eccentrici, come il finalino raffigurante un'arpa posto al centro del Cristogramma (c. 212r). Un primo raffronto fra le due copie marciiane del *Salterio* ha posto in evidenza qualche difformità nella numerazione delle carte; tuttavia solo un esame più approfondito potrà consentire di tracciare la storia di questa edizione.

La descrizione della raccolta marciana di edizioni cirilliche cinque-secentesca termina dunque dove era iniziata, con il *Salterio* del 1638, il libro con cui si concludeva la grande stagione del libro veneziano per i Serbi; ne sarebbe tornata a fiorire una nuova, e diversa, dagli anni '60 del secolo seguente, con l'attività di Demetrio Teodosio, in una Venezia divenuta ormai una delle mete privilegiate di letterati e intellettuali serbi costretti a cercare al di fuori dei confini della loro patria spazi di indipendenza e di libertà (Lazarević Di Giacomo 2006).

Giuseppe Praga e la sua collezione

La biografia e il profilo intellettuale di Giuseppe Praga sono stati delineati nel tempo in diversi contributi;¹⁵ riconosciuta unanimemente la sua opera di archivista e bibliotecario (Trovato 2013), considerati sotto diversi aspetti superati i suoi tentativi nel settore della storiografia, sulla base di motivazioni talvolta anche divergenti,¹⁶ la sua fisionomia di collezionista non è stata ancora delineata. Praga costituì le sue raccolte negli anni in cui risiedette a Zara, fra le due guerre mondiali; oggi ci si confronta con una documentazione in merito quasi assente al di là di poche annotazioni, determinata probabilmente dalla riservatezza dell'acquirente nei confronti dei suoi fornitori – requisito che da sempre avvolge molte delle

15 La pubblicazione più recente raccoglie i contributi di una giornata di studi a lui dedicata, "Giuseppe Praga storico dalmata, da Zara a Venezia"; ai saggi in essa contenuti si rinvia anche per tutta la bibliografia precedente: *Atti e memorie* 2013.

16 In particolare, riguardo la controversa *Storia di Dalmazia* (1941 1a ed.): Petrović 2005, 349; Ivetić 2013. La *Storia di Dalmazia* ebbe tre ristampe, l'ultima delle quali nel 1981, ed una traduzione in lingua inglese (1993).

vicende che hanno condotto al formarsi di raccolte di libri antichi. In Praga il confine fra pura passione collezionistica, spinta a raccogliere e conservare documenti originali per necessità di studio, e anelito a preservare dalla dispersione e costituire in unità un patrimonio di conoscenza e documentazione per i futuri studiosi e per tutti i dalmati, è molto sfumato. Non va sottovalutato il ruolo, negli eventi e nei tentativi di una loro ricostruzione, del problematico contesto determinato dalla Seconda guerra mondiale, decisivo nell'abbandono di Zara da parte del Praga, che perdette allora la maggior parte delle migliaia di volumi che conservava nella sua casa. La dispersione, se non la totale distruzione, talvolta, le sorti ancora ad oggi incerte di diverse fra le biblioteche cui la collezione privata di Praga potrebbe essere messa in relazione, completano un quadro di complessa lettura.

Si tenta qui di ricostruire nel suo insieme, ove possibile, quel percorso che condusse Praga a riunire nella sua ricchissima biblioteca privata manoscritti e stampati, successivamente, da lui stesso e dopo la sua scomparsa dagli eredi, esitati per la vendita presso diverse istituzioni culturali pubbliche.

Nato a Sant'Eufemia di Zara nel 1893, Praga compì gli studi a Vienna, laureandosi in lettere a Padova; fu insegnante di lingua serbocroata presso gli istituti tecnici commerciali di Zara dal 1923 fino al 1932, anno in cui l'insegnamento venne abolito. Nel 1933 ottenne la nomina a direttore della Biblioteca Comunale Alessandro Paravia di Zara e nel 1936 divenne sovrintendente dell'Archivio di Stato della città, mantenendo la posizione alla Biblioteca e quella di ispettore bibliografico della provincia. In realtà l'incarico all'Archivio di Stato era stato perorato dalle autorità zaratine sin dal 1932, allorché per Praga, a seguito della soppressione delle cattedre scolastiche di serbocroato, si prospettava l'ipotesi di un trasferimento; ma troppo importanti erano considerati la sua presenza a Zara, e il suo potenziale apporto alla causa fascista in Dalmazia, come vice segretario federale del P.N.F. e come intellettuale, a tal punto da indurre l'allora segretario federale locale del Partito, Pietro Marincovich, ad impetrare, presso il potente segretario del P.N.F. Achille Starace, misure adeguate al fine di garantire, attraverso l'intercessione del Ministero degli Interni, l'assegnazione a Praga della carica di direttore del Regio Archivio di Stato:

A me importa invece che il camerata Praga rimanga qui [*a Zara*] a lavorare per gli interessi storici e politici della Dalmazia e a difenderli come ha fatto finora, con pubblicazioni e attraverso la stampa, contro le falsificazioni e la propaganda anti italiana dei nostri vicinissimi nemici. [...] Oggi l'archivio funziona sotto la semplice "reggenza" di un professore, il quale senza perdere nulla della sua dignità e della sua carriera potrebbe rimanere dov'è attualmente. Il camerata Praga sarebbe quindi indicatissimo a coprire tale carica e il vasto materiale storico racchiuso nell'archivio, sarebbe da lui convenientemente sfruttato nell'interesse delle rivendicazioni storiche e nazionali di questa terra. Prego ottenere che il Praga possa, in ambiente meglio confacente alle sue attitudini di studioso, continuare a dare alla causa dalmatica il prezioso contributo della sua dottrina e della sua fede.¹⁷

In un periodo denso di un inesausto impegno intellettuale e professionale,¹⁸ Praga fu in grado di dare corpo a quello che era forse il più ambizioso dei suoi progetti culturali: costituire una biblioteca privata di soggetto dalmata che negli intenti sarebbe dovuta diventare non solo un punto di riferimento per gli studiosi, ma un luogo di aggregazione ideale di quanti

¹⁷ Piero Marincovich ad Achille Starace, da Zara, 12 gennaio 1932; Tolomeo 2013, 18-19.

¹⁸ La vastissima produzione saggistica di Praga, sparsa in molteplici fonti, è stata di recente raccolta e pubblicata in tre volumi, per circa 2000 pagine complessive, a cura di Egidio Ivetić: Praga 2014. Praga ricordava, in una missiva al Ministero degli Interni (Zara, 31 gennaio 1939), come il doppio incarico lo assorbisse per più di dieci ore al giorno, costringendolo a limitare le attività di ricerca; Tolomeo 2013, 21.

si sentissero attratti, quando non legati, da un comune interesse per le vicende e la cultura della propria terra. In pochi anni egli si trovò nelle fortunate condizioni di riuscire ad aggregare una notevole raccolta di alcune migliaia di libri stampati, tra i quali numerosi antichi, e documenti manoscritti, riguardanti principalmente la Dalmazia, la sua storia, la sua cultura, la sua civiltà. Contemporaneamente, raccoglieva gli esemplari di quei volumi a stampa in cirillico che documentavano il ruolo avuto da Venezia nella storia culturale serba dal XVI al XVIII secolo.

La guerra nazifascista inghiottì uomini e cose. Praga riuscì a spedire in Italia, nel mese di luglio del 1943, quando fu chiaro che il destino del regime era segnato e con esso l'esito del conflitto stesso, una sola cassa contenente alcuni tra i più pregiati fra i libri e manoscritti trascelti dalla sua libreria, fra cui la collezione di libri in cirillico, e parte delle sue personali carte di studio. Ma tutto il resto della raccolta – le migliaia di libri che si trovavano anch'essi già predisposti presso uno spedizioniere per l'invio – venne sottoposto a confisca dalle autorità rimanendo così a Zara, ove in seguito subì una disposizione di nazionalizzazione: "la mia grande biblioteca perduta", così la definiva Praga. Il 18 dicembre 1943, nel corso di uno dei più di cinquanta bombardamenti che la città subì tra il novembre di quell'anno e l'ottobre del seguente, anche la casa di Praga veniva colpita. Il 22 dicembre egli era già, con la famiglia, a Trieste e il 23 a Venezia, dove prese servizio presso la Sovrintendenza bibliografica. Dopo un breve periodo a Padova presso la Direzione generale accademie e biblioteche del Ministero dell'Educazione Nazionale della Repubblica Sociale Italiana, si trasferì definitivamente a Venezia, dove svolse l'incarico di bibliotecario aggregato alla Biblioteca Marciana; decaduto, nel mese di giugno del 1945, dalla carica di commissario governativo presso la Fondazione Querini Stampalia, della quale era stato insignito dal governo della R.S.I. appena nel marzo di quell'anno, continuò a lavorare alla Marciana; scomparve nel 1958.

La formazione della raccolta di stampati cirillici

Quello che Praga riuscì a salvare dalla dispersione della sua biblioteca furono dunque la collezione – che egli stesso considerava a sé stante, rispetto al nucleo principale – di volumi, manoscritti e a stampa, in caratteri cirillici, e una raccolta di manoscritti e stampati rari di interesse dalmata. Se quest'ultima rifletteva l'aspirazione di Praga a contribuire a formare quello che avrebbe più tardi definito come il "focolare di studi dalmati che, nella perdita delle posizioni nell'Adriatico orientale, l'onore e gli interessi d'Italia domandano sia d'urgenza costituito in Roma cuore d'Italia",¹⁹ la raccolta di libri a stampa cirillici fu da lui concepita sin dall'inizio fondamentalmente come testimonianza della storia e dell'evoluzione dell'attività tipografica veneziana in questi caratteri, a partire dagli albori di tale tradizione, quell'anno 1519 in cui uscì dai torchi di Božidar Vuković lo *Služabnik*, sino ad oltre la metà del Settecento, con le edizioni di Demetrio Teodosio; anche la stampa in cirillico bosniaco per i cattolici vi era rappresentata da un'edizione di Niccolò Pezzana il Giovane. Completavano la collezione quattro codici,²⁰ che dovevano idealmente costituire l'elemento di un ipotetico raffronto tra modello manoscritto e realizzazione tipografica, oltre a rappresentare simmetricamente con gli stampati settecenteschi anche quella progressiva "russificazione della lingua della chiesa e della cultura" che viene di recente reinterpretata ricollegandola alla "necessità di 'restaurare', rinnovare e consolidare il patrimonio tradizionale, sovranazionale, dei serbi" (Morabito 2001: 291).

La provenienza di 12 dei 15 volumi della raccolta cirillica ora marciana, con la valutazione in dollari di ciascuno di essi, attribuita dal Praga già nel 1951, si trova

¹⁹ Praga in una lettera a Carmine Starace, direttore della Biblioteca del Senato, 14 gennaio 1954; Marcon 2013, 78.

²⁰ Sinteticamente descritti in: Voordeckers 1974: nr. 7-10.

sinteticamente appuntata da Praga su due foglietti sciolti, conservati alla Marciana all'interno di quello che nelle sue intenzioni doveva essere il catalogo che aveva intenzione di pubblicare in occasione della vendita della raccolta stessa.²¹ Nella descrizione, la collezione venne da Praga ripartita in due serie distinte, rispettivamente per manoscritti (numerati 1-4) e per stampati (numerati 1-12).²² Susy Marcon, nel pubblicare integralmente le liste, ne ha completato i contenuti con il numero dell'ingresso, avvenuto nella Biblioteca Marciana nel giugno del 1961, e il prezzo di acquisto di ciascun volume (Marcon 2013: 114-116). I riferimenti che seguono sono relativi a tali liste.

Due volumi a stampa (Marcon 2013: nr. 9, 12) pervennero a Praga dalla prestigiosa biblioteca di Andrea Relja, attraverso uno scambio, effettuato con altro materiale bibliografico del quale non conosciamo le caratteristiche. Appartenente ad una famiglia croato-albanese originaria di Borgo Erizzo, Andrea Relja, dotato di una notevole disponibilità economica,²³ formò una raccolta di manoscritti e libri rari la cui fama era diffusa anche fra gli studiosi. Nel 1939 essa fu visitata da Arturo Cronia, che vi rinvenne un manoscritto autografo di Ivo Vojnović, contenente il dramma *Allons Enfants!* (Cronia 1955: 101) ed è probabile che sia stato Praga stesso a introdurre Cronia presso il collezionista zaratino.²⁴ Non si sa se Praga fosse entrato in possesso dei due volumi di Relja prima del 9 aprile 1941, quando la biblioteca fu centrata da un primo bombardamento tedesco, lo stesso nel corso del quale fu colpita anche la Paravia, come ricorda nel diario di quei difficili giorni:

Desolazione. Mi accorgo che l'orologio di Piazza dei Signori segna le 1,35. Ha una metà dei vetri rotti. S'è fermato lì, all'ora che cadde la bomba della "Paravia". Barbari. Anche la biblioteca di Relja è stata colpita! Non si uccide lo spirito.²⁵

21 BNM, Cod. It. VI 550 (=12344), Giuseppe Praga. [Cataloghi descrittivi e studio proemiale di manoscritti ed antiche stampe veneziane in cirillico, della propria raccolta], 3 fascicoli in folio; Fascicolo I: carte sciolte; Fascicolo II: *Manoscritti cirillici. Sec. XV-XVII. Catalogo descrittivo*; Fascicolo III: *"Srbulje". Libri liturgici cirillici dei secc. XVI-XVII. Catalogo descrittivo*.

22 Altri due volumi a stampa acquistati dalla Marciana, nr. 13 e 14 dell'elenco in Marcon 2013, non sono descritti nel catalogo di Praga e non fanno parte dell'elenco recante le valutazioni; l'esemplare descritto al nr. 9 del presente Catalogo non è ricompreso in alcuna lista.

23 Da una comunicazione diretta al Ministro degli Esteri Dino Grandi da parte del capo della Divisione Affari generali e riservati del Ministero dell'Interno Elfrido Ramaccini, emergono tratti meno conosciuti della biografia di Andrea Relja, fervente agitatore e separatista anti-serbo, che operava per conto del governo italiano, e della sua facoltosa famiglia; Ramaccini informava che il console di Jugoslavia a Zara, Stanoje Simich "da circa un anno era venuto ad accorgersi come dal territorio di Zara, per mezzo di agenti appositamente ingaggiati e soprattutto per mezzo dei contadini, si esportasse quantità enorme di manifestini, di proclami e di libri di propaganda anti-serba ed anti-dittatura; propaganda tendente in complesso a favorire la scissione fra i Serbi e Croati. [...] mi dichiarò che certo Relja Andrea, cittadino italiano, ma di noti sentimenti croati, era individuo cui faceva e fa capo tutta l'organizzazione del contrabbando politico. Aggiunse inoltre che tanto il Relja come il padre, ricchi commercianti di Zara, esercitano la poco nobile arte dello strozzinaggio [...] Da quanto è a mia conoscenza ed a conoscenza degli uffici, sull'attività *anti Serba* [corsivo originale] e personale dei Relja, molto di quanto ha esposto il Console jugoslavo risponde alla verità. [...] prego significarmi se non sia il caso di sospendere effettivamente fino a momenti più opportuni l'attività del Signor Relja Andrea [...]"; testo completo in DDI VII/X (1978) pp. 64-66; Ramaccini a Grandi, 29 gennaio 1931, n. 443/31580.

24 Praga ebbe legami personali molto stretti con Cronia, zaratino e suo coetaneo (era nato nel 1896); con lui, tra gli altri, fondò a Zara nel 1926 la Società Dalmata di Storia Patria. Sul giudizio fortemente negativo che, nonostante l'amicizia che li legava, peraltro egli espresse in merito alla posizione di Cronia all'interno del dibattito sull'appartenenza etnica dei dalmati: Cipriani 2013: 190-191.

25 G. Praga, *Diario dell'assedio di Zara. 6-22 aprile 1941*, dal resoconto del giorno 12 aprile; Tolomeo 2013, p. 45.

La dimora dei Relja venne definitivamente distrutta nell'incendio seguito ad uno dei bombardamenti anglo-americani, nel dicembre 1943;²⁶ si può presumere che i volumi fossero già stati scambiati fra i due collezionisti, in ogni caso ciò non poté avvenire oltre il dicembre del 1943. Andrea Relja, aggregato ustaša con il grado di tenente colonnello, in seguito a forti pressioni del governo croato di Pavelić alla fine di ottobre 1943 era stato nominato podestà di Zara, carica che in realtà non esercitò mai; fuggito da Zara, venne probabilmente ucciso a Trieste il 17 dicembre 1944.

Tre volumi (Marcon 2013: un manoscritto, nr. 2, e due stampati, nr. 8 e 11) appaiono elencati da Praga sotto la voce "Acquisto Stošić". È certo che si possa stabilire un collegamento alla figura di Krsto Stošić, sacerdote di Sebenico, intellettuale irredentista e storico; fu tra fondatori della biblioteca pubblica Pavlinović (1916) e del museo civico Re Tomislav (1926), che diresse e, dal 1937, fu a capo degli archivi notarili della città di Sebenico.²⁷ Della biblioteca personale di Stošić non è stato per ora possibile ricostruire la fisionomia completa; sappiamo che lo studioso possedeva fra l'altro anche una collezione manoscritta di canti popolari, che donò alla biblioteca dell'Accademia Jugoslava di Zagabria (Ljetopis Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, 30-31: 172). Si può dunque affermare con certezza che essa dovesse riflettere la vasta cultura del proprietario e i suoi interessi di storico ed esperto bibliologo e bibliografo, estensore di cataloghi di manoscritti e incunaboli (Stošić 1933; 1934), andando dunque ben oltre il confine del mero collezionismo di pezzi pregiati. Anche in questo caso, la transazione dovette avvenire non più tardi del dicembre del 1943.

Ben undici volumi (Marcon 2013: due manoscritti, nr. 3 e 4, e nove stampati, nr. 1-7 e 10; il nr. 3 degli stampati comprende due esemplari) sono annotati da Praga come "Acquisto Fondo Negovetich". In assenza di informazioni più specifiche, si può collegare tale informazione alla figura di Luigi Negovetich, fondatore, con Dinko Buzolić e Srećko Smoljan, della "Biblioteca circolante cattolica in Zara", che operò dal 1872 al 1876, e alla quale Negovetich stesso donò molti dei suoi libri (Galić 1969: 63); questa ipotesi potrebbe essere corroborata dall'annotazione stessa di Praga, che presenta solo in questo caso la menzione di un fondo librario, a differenza degli altri acquisti, avvenuti fra privati. Per uno degli stampati già Fondo Negovetich (Cat. 3), grazie alla decifrazione di una nota di possesso si è potuta stabilire una provenienza precedente, quella della Biblioteca dell'Istituto Teologico Ortodosso di Zara. Aperto in concomitanza con l'anno scolastico 1869-70 in continuità e come riorganizzazione della Scuola Clericale Ortodossa, a sua volta fondata nel 1832, l'Istituto Teologico Ortodosso di Zara aveva lo scopo di formare, in quattro anni di studi, il futuro clero; la biblioteca interna, ad uso di docenti e studenti, godeva di un regolamento pensato per preservarne al massimo l'integrità.²⁸ L'Istituto cessò con l'anno scolastico 1919-20, con l'occupazione italiana di Zara, e chiuse definitivamente. Tuttavia è probabile che alcuni volumi fossero stati già sottratti o dispersi precedentemente, come i passaggi di proprietà di questo volume potrebbero

26 Nell'elenco relativo alla vendita alla Biblioteca del Senato di parte della sua collezione, descrivendo la copia del *Dictionarium latino epiroticum* (Roma: Tipografia della Congregazione di Propaganda Fide, 1635) Praga ricordava un altro esemplare dell'opera che, stando alla sua testimonianza, era conservato nella biblioteca Relja e andò distrutto durante un bombardamento, il 13 dicembre: Roma, *Biblioteca del Senato*, Archivio 1953-54, parte I, ff. 201-207; il documento è trascritto integralmente in Marcon (2013), 79-87. In realtà in quella data non si verificarono eventi bellici a Zara, probabilmente Praga intendeva il bombardamento del 30 dicembre; trascorsi diversi anni dagli eventi, Praga potrebbe aver confuso le date; cfr. Menia 2006: "30 dicembre: Ore 15,05 [...] Brucia la casa Relja in zona San Giovannino".

27 Nato nel 1884 a Sebenico, dopo il bombardamento alleato del 13 dicembre 1943, del corso del quale l'edificio del museo Re Tomislav fu distrutto, Stošić si trasferì a Tisno, dove morì il 25 gennaio 1944. Sulle opere e il ruolo di Stošić nella cultura sibenicense e dalmata: Bačić 1995.

28 Sulla storia dell'Istituto: Puzović 2011; in particolare, sul regolamento della Biblioteca: 286.

dimostrare. Era forse questo il primo lotto di volumi acquistato da Praga presso due librai di Zara cui egli accenna nei suoi appunti, senza ulteriori specificazioni.

Un esemplare cinquecentesco della collezione, fortemente danneggiato, acefalo e ampiamente lacunoso (Cat. 9) non rientrò tra le descrizioni di Praga, che evidentemente per le sue cattive condizioni lo aveva escluso dal suo elenco di vendita; sconosciuta ne è dunque la provenienza. Anch'esso tuttavia fece parte della vendita della collezione alla Marciana; rimase tuttavia ignoto sino ad oggi, dato che per le sue precarie condizioni è escluso dalla consultazione.

Anche alcune edizioni settecentesche facevano parte della raccolta cirillica del Praga. Ne entrarono in Marciana tre (Saitta-Revignas 1961: 114, nr. 12, 13, 14). È stampata in carattere cirillico bosniaco la seconda edizione dei *Sermoni* di Matija Divković, *Beside [...] svarhu Evandelia nediđlnieh Priko svega godišta [...]* del 1704, uscita a Venezia dai torchi di Niccolò Pezzana il Giovane (Pelusi 2000: 154, nr. 86; Kosić 2014: 96-98), in un esemplare che proveniva dalla biblioteca Relja (Marcon 2013: nr. 12). Nella tipografia veneziana di Demetrio Teodosio era stato stampato nel 1763 l'esemplare di *Pravoslavnoe ispovedanie very* di Petro Mogila,²⁹ sulla cui provenienza Praga non lasciò indicazioni, come anche riguardo all'esemplare dell'*Oktoih* pubblicato da Teodosio nel 1764 e recante, come il precedente, la falsa data di Mosca (Pelusi 2000: 160, nr. 96). Gli ultimi due volumi in cirillico della collezione Praga di cui si abbia notizia ebbero come si vedrà destinazioni diverse: si trattava di una copia dell'edizione, curata da Zaharija Orfelin, di *Evangelija čtomaja vo svjatij i velikij četvertok [...]*, stampata anch'essa nel 1764 a da Demetrio Teodosio, sempre con falsa data di Mosca;³⁰ e, unico esemplare in cirillico "civile" della raccolta, dell'edizione russa del *Regno degli Slavi* di Mauro Orbini.³¹

Le vendite delle raccolte

È noto che almeno sin dal 1952 Praga iniziò a vendere qualche pezzo della parte più preziosa di quelle "cose di eccezionale importanza e pregio altissimo"³² che era riuscito a salvare dalla dispersione con l'invio in Italia nel luglio del 1943 (Marcon 2013: 73 sgg.).

In quell'anno risulta venduta da Praga alla allora Biblioteca dell'Istituto di Filologia slava dell'Università di Padova una delle quattro copie manoscritte ad oggi note del *Vocabolario di tre nobilissimi linguaggi* di Giovanni Tanzlingher Zanotti.³³ Si tratta della copia che era appartenuta alla famiglia Filippi, cui apparteneva da generazioni una delle più insigni biblioteche private di Zara, la cui sorte, dopo il 1943 e l'abbandono definitivo della città da parte dei discendenti, non è mai stata del tutto chiarita, come avvenne del resto per molte altre raccolte di beni artistici e librari. Dapprima data per distrutta nei bombardamenti, da testimonianze recenti sembrerebbe che gran parte della biblioteca sia stata invece trasferita in

29 Segn.: Rari Ven. 721. Descrizione della prima edizione, stampata a Venezia da Pietro Maria Bertano, in: Kosić 2014: 94-96.

30 Le due edizioni liturgiche menzionate sono probabilmente da identificare rispettivamente con la traduzione in "caratteri illirici" dell'*Ottoicho* e degli *Evangelii*, cfr. la terminazione relativa in *False date* 2008: 468, 174-175, 30 luglio 1762.

31 *Kniga Istoriografija počatija imene, slavy, i razširenija naroda slavianskogo [...]*, V Sanktpeterburge: Sanktpeterburgskoi Typografii, 20 agosto 1722.

32 Lettera a Tacconi, ottobre 1953; trascrizione integrale in Marcon 2013, 73-74.

33 L'acquisto fu perfezionato il 29 novembre 1952, per una somma di L. 100.000. Sul rinvenimento, nel 2009, della quarta copia del *Vocabolario* a Zara, che si aggiunge a quelle di Padova, Zagabria e Londra, e sulla conseguente rilettura di molte delle posizioni precedentemente espresse dagli studiosi sulla tradizione manoscritta dell'opera: Vajs Vinia 2011.

Italia dai proprietari nel 1943, durante la fuga da Zara.³⁴ Il manoscritto, in due volumi, era attestato in casa Filippi almeno fino al 1907;³⁵ non è possibile stabilire quando, a quale titolo e in quali circostanze Praga ne abbia acquisito la proprietà; è plausibile l'ipotesi di un acquisto sul mercato antiquario.³⁶

All'anno seguente risale un'ulteriore alienazione, sempre all'Università di Padova, di "libri tuoi vendibili" (Marcon 2013: 75), come li definì Arturo Cronia in una lettera a Praga;³⁷ in quell'occasione Praga cedette, fra l'altro, la copia di *Evangelia čtomaja* [...].³⁸

Nel 1953 Praga avviava le trattative con la Biblioteca del Senato, tramite Antonio Tacconi, allora presidente dell'Associazione Nazionale Dalmata,³⁹ per proporre la vendita delle sue collezioni, la cirillica e la dalmata. La Biblioteca del Senato, che già ospitava un importante fondo di interesse primario per la storia e la cultura della Dalmazia, nella quale spiccava soprattutto il materiale della Raccolta Cippico-Bacotich acquisita nel 1950, era stata ritenuta da Praga la sede privilegiata per accogliere soprattutto la sua collezione di interesse dalmata, costituita da manoscritti, in particolare di carattere statuario, e rari stampati. In una lettera a Tacconi, Praga ricordava le dolorose vicissitudini della sua biblioteca personale e il fortuito salvataggio di un centinaio di unità bibliografiche, costituite dai 50 volumi delle sue carte personali di studio, da cui dichiarava peraltro di non volersi separare, e dagli esemplari più preziosi, in tutto una cinquantina tra manoscritti e stampati, delle sue collezioni, rispetto ai quali era sopravvenuta la sofferta necessità della vendita:

La mia biblioteca di 6.000 volumi circa, che era la più completa ed aggiornata raccolta specializzata in storia dalmata e del vicino Oriente, è stata nella quasi totalità confiscata e nazionalizzata dagli jugoslavi [...] Si sono salvati poco più di un centinaio di volumi e buste, comprendenti le mie carte manoscritte e il fior fiore dei miei cimeli [...] Ci sono poi 20 volumi circa di manoscritti e paleotipi veteroslavi la più parte di argomento liturgico. Sono preziosità di valore incomparabile, le cose più preziose della mia preziosa biblioteca, in grandissima parte inesistenti nelle biblioteche dell'Europa occidentale e dell'America e di cui la stessa Vaticana non possiede che due non importanti edizioni. [...] Restano una trentina di cimeli minori, a stampa e manoscritti che possono interessare le raccolte della Biblioteca del Senato e la Collezione Dalmatica.⁴⁰

La vendita della collezione di argomento dalmata fu perfezionata con la Biblioteca del Senato nel gennaio 1954 (Marcon 2013: 75-79); quelli che Praga definiva trenta *cimeli minori*

34 Kolić 2007: 5, menziona in proposito la testimonianza del dr. Dr. Miroslav Granić. L'Archivio di Stato di Zara conserva un fondo di documenti privati e commerciali della famiglia Filippi, compresi fra il 1793 e il 1941, acquisito nel 1948, contenuto in 5 scatole, descritto in Kolić 2007, 10-21.

35 Urlić 1907: 51-52, cit. da Vajs Vinia 2011: 221.

36 Il manoscritto presenta, in ambedue i volumi, l'ex-libris calcografico "Giuseppe Praga", lo stesso che si riscontra in molti dei libri che furono di sua proprietà; reca inoltre, all'interno del primo volume, un ritaglio a stampa, compatibile con un catalogo di vendita di una libreria antiquaria, che presenta una sintetica quanto incompleta descrizione del lotto (nr. 513): Benacchio – Steenwijk 2011: 45.

37 Le transazioni con l'Università di Padova venivano effettuate tramite il libraio padovano Randi, proprietario della libreria Draghi-Randi, che per l'intermediazione tratteneva una percentuale del 10%; Cipriani 2013: 182, nota 20. Per tale motivo è ormai difficile ricostruire eventuali altre vendite del Praga a quella istituzione.

38 L'esemplare reca il nr. d'inventario 4941.

39 Antonio Tacconi (1880-1962), spalatino, già senatore del Regno, era stato fra i cofondatori, con Praga, della Società Dalmata di Storia Patria.

40 Il testo della lettera è pubblicato integralmente in Marcon 2013: 73-74.

erano in realtà una inestimabile raccolta di 11 manoscritti e 19 stampati,⁴¹ tra i quali quel "suo esemplare della rara edizione russa del 1722" del *Regno degli Slavi* di Mauro Orbini, già menzionato, che egli aveva generosamente "messo a disposizione" di Arturo Cronia che se ne era giovato per i suoi studi, ringraziando poi pubblicamente l'amico e lo studioso (Cronia 1939: 139).

Anche la collezione cirillica aveva destato il vivo interesse del direttore della Biblioteca del Senato Carmine Starace, che più volte aveva sollecitato Praga ad inviarne la descrizione (Marcon 2013: 87); le trattative tuttavia non ebbero l'esito sperato, forse anche per la scomparsa, appena un anno più tardi, di Starace. In una lettera del 29 aprile 1955, poche settimane dunque dopo la morte di Starace, indirizzata a Tacconi e a Manlio Cace,⁴² Praga si dichiarava ancora disposto a cedere la raccolta di libri in cirillico alla Biblioteca del Senato a un prezzo molto vantaggioso rispetto al suo reale valore (Cipriani 2013: 181-182); nel frattempo ne aveva ultimato il catalogo descrittivo, portandolo a termine e ricopiandolo, sempre a mano nella sua elegante e ordinata scrittura, com'era sua nelle sue abitudini.

Ma se ancora nel 1955 Praga nella sua corrispondenza esprimeva sempre una certa predilezione per la Biblioteca del Senato come destinazione della collezione cirillica, due anni dopo, probabilmente sentendo approssimarsi la fine a causa della sua salute ormai da anni malferma, appariva più incerto e desideroso soltanto che i preziosi volumi fossero destinati a un luogo di conservazione sicuro e appropriato (Cipriani 2013, 192-193). Il Senato dunque iniziò a perdere di peso nelle valutazioni di Praga in merito alla destinazione della raccolta, ma finché egli fu in vita, non si concretizzarono altre possibilità di alienazione.

Quel catalogo manoscritto della collezione cirillica, che Praga aveva concepito e articolato come strumento, benché altamente specialistico, illustrativo e finalizzato unicamente ad una alienazione della raccolta che egli non poté concludere, rimase dunque, corredato dai suoi appunti, da minute, da frammenti di annotazioni, tra i 50 volumi delle carte personali dello studioso, che pervennero alla Marciana nel 1959 in donazione, da parte della famiglia, soltanto pochi mesi dopo la sua prematura scomparsa.

Nel 1961 si perfezionava infine, tra gli eredi di Praga e la Biblioteca Marciana, anche la vendita dell'intera collezione cirillica, che nell'uscire dalla sfera del privato di colui che l'aveva concepita e costituita in unità, diventava patrimonio comune e bene dello Stato. Forse Praga stesso, negli ultimi anni, era andato maturando la scelta di Venezia, la città nella quale aveva lavorato e continuato a studiare dopo il dramma della guerra, come luogo per ospitare una collezione di libri che per la maggior parte vi erano stati pubblicati, e della Marciana come sede per una loro conservazione finalizzata a futuri studi e alla custodia delle testimonianze di una memoria che per troppo tempo non vi fu adeguatamente documentata.

41 La collezione di manoscritti e stampati fu inviata alla Biblioteca del Senato tramite la Biblioteca Marciana, corredata da una lettera di accompagnamento a firma della direttrice, Tullia Gasparrini Leporace, e da un catalogo descrittivo, che Praga stilò di suo pugno, integralmente pubblicato in Marcon 2013: 79-87.

42 Ufficiale medico esule da Sebenico e membro dell'Associazione Nazionale Dalmata, di cui fu anche presidente.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Atti e memorie 2013 = "Atti e memorie della Società Dalmata di Storia Patria", 2, 3a s. (XXXV).

Bačić, Stanko (1995). *Don Krsto Stošić (1884-1944.). Bibliografija i rukopisna ostavština: tiskani radovi i radnje ostale u rukopisima*. Šibenik: Muzej grada.

Benacchio, Rosanna – Steenwijk, Hans (2011). *Per un'edizione on line del Vocabolario di tre nobilissimi linguaggi, italiano, illirico, e latino di Giovanni Tanzlingher Zanotti (1699-1704)*. In: *Uomini, opere e idee tra Occidente europeo e mondo slavo. Scritti offerti a Marialuisa Ferrazzi*, a cura di A. Mingati, D. Cavaion, C. Criveller. Trento: Università degli Studi di Trento, Dipartimento di Studi Letterari, Linguistici e Filologici, 42-56.

Bratulić, Josip (1995). "Hrvatski lekcionar Marka Andriolića". *Ephemerides theologicae Zagrabenses* 64 (1-4) 507-511.

Cibranska-Kostova, M. (2012). *Sbornikăt "Različni potrebi" na Jakov Krajkov meždu Venecja i Balkanite prez XVI vek*. Elektronno izdanje.

Cipriani, Carlo Cetto (2013). "Giuseppe Praga nell'esilio". *Atti e memorie della Società Dalmata di Storia Patria*, 2, 3a s. (XXXV), 175-194.

Cronia, Arturo (1939). "Il Regno degli Slavi di Mauro Orbini (1601) e la *Istorija slavenobolgarskaja* del monaco Paisi (1762)". In: *Bulgaria I* (1939), 1-2, 45-58; 3, 139-152.

Cronia, Arturo (1955). *Il teatro serbo-croato*, Milano: Nuova Accademia.

Čurčić, Laza (2000). "Dva priloga Jevgenija L. Nemirovskog o varijanti Sabornika - Mineja (Prazničnog) Božidara Vukovića iz 1536-8". In: *Godišnjak Biblioteke Matice Srpske za 2000*, 203-206.

DDI VII/X (1978). Ministero degli Affari Esteri. Commissione per la pubblicazione dei documenti diplomatici. *I documenti diplomatici italiani. Settima serie: 1922-1935, vol. X (I gennaio-4 settembre 1931)*. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato.

Derenzini, Giovanna (1988). "Camillo Zanetti copista: tra vivere e scrivere", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena*, 9, 19-43.

Džurova, Aksinja (2014). *Jakov Krajkov e il suo Libro per varie occorrenze (Libro del viaggiatore) del 1571-1572. Veneranda Biblioteca Ambrosiana S.Q.V.I.41*, Sofia 2014.

Fahy, Conor (1988). *Saggi di bibliografia testuale*. Padova: Antenore.

Feriozzi, Tito (1973). "Nota bibliografica sulle cinquecentine cirilliche della Marciana", *Accademie e Biblioteche d'Italia* XLI, 24 n.s., 9-14.

Galić, Pavao (1969). *Povijest zadarskih knjižnica*. Zagreb: Društvo bibliotekara Hrvatske.

Gaspari, Anna (2010). *Camillo Zanetti alias Camillus Venetus e le sue sottoscrizioni*. In: *The Legacy of Bernard de Montfaucon: Three Hundred Years of Studies on Greek Handwriting. Proceedings of the Seventh International Colloquium of Greek Palaeography (Madrid - Salamanca, 15-20 September 2008)*, a cura di A. Bravo Garcia. Turnhout, Brepols, 2010, 233-241.

Graciotti, Sante (1997). *Il libro nel bacino adriatico (secc. XV-XVIII)*, a cura di S. Graciotti, Firenze: Olschki.

Ivetić, Egidio (2013). "La Storia di Dalmazia di Giuseppe Praga, oggi". *Atti e memorie della Società Dalmata di Storia Patria*, 2, 3a s. (XXXV), 195-209.

Kolendić, Petar (1931). *Mletački kaligraf Kamilo Zaneti kao štampar jednog dubrovačkog katekizma*. in *Rešetarov zbornik*, Dubrovnik 1931, 1-5.

Kolendić, Petar (1935). "Zadranin Šimun Kožić i njegova štamparija na Rijeci". *Magazin sjeverne Dalmacije*, II, 95-107.

Kolić, Dubravka, (2007). *Filippi 1746-1941. Analitički inventar*, a cura di D. Kolić. Zadar: Državni Arhiv u Zadru.

Kosić, Ivan (2014). "Hrvatske ćirilične knjige u Zbirci rukopisa i starih knjiga u NSK-u u Zagrebu". In *Filologija* 62 (2014), 69—113.

Layton, Evro (1994). *The sixteenth century Greek book in Italy. Printers and publishers for the Greek world*. Venezia, Istituto ellenico di studi bizantini e postbizantini.

Lazarević Di Giacomo, Persida (2006). "La letteratura serba 'in esilio' a Venezia tra la fine del '700 e l'inizio dell'800", "PaginaZero – Letterature di frontiera", 9, giugno 2006, 7-13.

Lazić, Miroslav (2012). "Između patriotizma, pobožnosti i trgovine: motivi izdavačke delatnosti Božidara Vukovića". In: *Arheografski prilozi* 35, 49-101.

Martini, E. "Chi era il copista Camillo Veneto?". *Atti della Regia Accademia di archeologia, lettere e belle arti*, n.s. 2 (1910) 269-277.

Menia, Roberto (2006). Camera dei Deputati, XV Legislatura, Proposta di legge d'iniziativa del deputato Menia, N. 940: "Concessione all'Associazione «Liberò Comune di Zara in esilio» della medaglia d'oro al valor militare alla memoria dei suoi cittadini che in guerra e in pace hanno servito la Patria". Presentata il 30 maggio 2006.

Morabito, Rosanna (2001). *Tradizione e innovazione linguistica nella cultura serba del XVIII secolo*. Cassino: Università di Cassino.

Nemirovskij, Evgenij L. (1993). *Crnogorska bibliografija 1494-1994*, Cetinje, Centralna Narodna Biblioteka Republike Crne Gore Đurđe Crnojević, vol. 1, t. 2.

Nemirovskij, Evgenij L. (1993b). Neizvestnyj variant Sbornika (Prazdničnoj Minei) 1538 goda. In: "Zbornik Matice srpske za slavistiku" 43, 175-176.

Nemirovskij, Evgenij L. (2007). *Gesamtkatalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift. 7. Die Klosterdruckereien in Rujno und Gračanica; die erste Druckerei im Kloster Mileševa*. Baden-Baden: V. Koerner.

Nemirovskij, Evgenij L. (2009-2012). *Slavjanskije izdanija kirillovskogo (cerkovno-slavjanskogo) šrifta 1490-2000. Inventar' sochranivšichsja ekzempljarov i ukazatel' literatury*. Moskva: Znak, 2009-2012, vol. 1: 1491-1550; vol. 2.1. 1551-1592.

Pelusi, Simonetta (2000). *Le civiltà del libro e la stampa a Venezia. Testi sacri ebraici, cristiani, islamici dal Quattrocento al Settecento*, a cura di S. Pelusi, Padova: il Poligrafo.

Pelusi, Simonetta (2005). *Libri e stampatori a Venezia: un ponte verso i Balcani*, in: *Ponti e frontiere*, a cura di A. Bonifacio, Venezia: EditGraf, pp. 61-78.

Petrović, Rade (2005). *Il fallito modello federale della Jugoslavia*. Rubbettino: Soveria Mannelli.

Postel, Guillaume (1538). *Linguarum duodecim characteribus differentium alphabetum, introductio* [...]. Paris, Denise Lescuyer, Pierre Vidoue.

Praga, Giuseppe (2014). *Scritti sulla Dalmazia*; a cura di E. Ivetić. Rovigno: Centro di ricerche storiche; Fiume: Unione italiana; Trieste: Università popolare, 3 vol.

Puzović, Predrag (2011). "Zadarska bogoslovija". *Srpska teologija u dvadesetom veku. Istraživački problemi i rezultati. Zbornik radova*, 10, 279-298.

Saitta-Revignas, A. (1961). "La raccolta Praga di manoscritti e libri liturgici in caratteri cirillici", in: *Accademie e Biblioteche d'Italia*, a. 29 (1961), n. 2, pp. 105-114.

Solarić, Pavle. *Pominak knižeskij o Slaveno- Serbskomu v Mletkah pečataniju* [...], V Mletkah: Pismeny, i izdiveniem Greko-Illüričeske Pečatne Pane Theodosia, 1810.

Stošić, Krsto (1933). "Rukopisni kodeksi samostana Sv. Franje u Šibeniku", in *Croatia Sacra*, 3, 18-61.

Stošić, Krsto (1934). "Inkunabule Samostana Sv. Franje u Šibeniku", in *Croatia Sacra*, 7, 79-98.

Tanselle, G.T. (1987). *Il concetto di esemplare ideale*. In: *Filologia dei testi a stampa*, a cura di P. Stoppelli. Bologna: Il Mulino, 73-105.

Tolomeo (2013). "Giuseppe Praga: l'uomo, lo studioso, il testimone". *Atti e memorie della Società Dalmata di Storia Patria*, 2, 3a s. (XXXV), 20-57.

Trovato, Stefano (2013). "Giuseppe Praga bibliotecario". *Atti e memorie della Società Dalmata di Storia Patria*, 2, 3a s. (XXXV), 117-151.

Trstenjak, Tonči (2014). "Hrvatski katekizmi u razdoblju tridentske obnove XVI. stoljeća". In: *Obnovljeni život. Časopis za filozofiju i religijske znanosti* 69 (3) 339-352.

Urlić, Šime (1907). "Ivan Tanzlingher Zanotti i njegove pjesme". *Grada za povijest književnosti hrvatske*, 5, 41-76.

Voordeckers, E. (1974). "Les Manuscrits slaves de Venise". *Slavica Gandensia*, I, 141-153.

Zappella, Giuseppina (1996). *Manuale del libro antico*. Milano: Bibliografica.

CATALOGO DELLE EDIZIONI

Il catalogo che qui si presenta, redatto in forma di *short-title*, è stato compilato in ordine cronologico; fornisce in una prima area le indicazioni fondamentali per identificare gli estremi dell'edizione: titolo (in corsivo), o titolo uniforme (in tondo), indicazione di pubblicazione normalizzata, descrizione fisica, riferimenti ai principali repertori bibliografici, cui si rimanda per il contenuto e la descrizione fisica completa. La seconda area è dedicata alla descrizione di ciascun esemplare: provenienza, lacune, annotazioni manoscritte, legatura, e ogni altro dato di interesse bibliologico; la bibliografia di ciascun esemplare ne registra l'eventuale presenza nei repertori.

Le opere a stampa qui descritte, come è noto, tranne che in un caso (Cat. 16 e 17) erano prive di un frontespizio recante titolo proprio; si è scelto qui di utilizzare in linea di massima la titolazione uniforme adottata nelle descrizioni della "Bibliotheca Bibliographica Aureliana". Solo in un altro caso (Cat. 14) si è assegnato ad un'opera il titolo proprio con la quale è nota in letteratura.

Per i tre nuovi frammenti manoscritti rilevati in un volume (Cat. 9) è stata assegnata una segnatura coerente con il Catalogo dei Frammenti slavi della Biblioteca Marciana (Pelusi 2015), composta dai seguenti elementi: "Framm. Slav." seguito dalla segnatura marciana dello stampato; ciascun Frammento è quindi designato nell'ordine in cui compare all'interno dello stampato stesso mediante un numero arabo.

Le regole di trascrizione delle note manoscritte sono le stesse adottate nel Catalogo dei Frammenti slavi (Pelusi 2015).

Le segnature dei fascicoli si riportano come dai repertori, integrandone i dati con l'esame dei volumi quando necessario; quando appaiono sia in caratteri latini, sia in caratteri cirillici, viene riportata solo la segnatura in caratteri latini. Qualora non sia stato possibile verificare adeguatamente la struttura della segnatura in caratteri cirillici di un'edizione, si riporta soltanto il numero dei fascicoli e la loro composizione.

REPERTORI DI RIFERIMENTO E SIGLE

Guseva = A.A. Guseva. *Izdanija kirillovskogo šrifta vtoroj poloviny XVI veka. Svodnyj katalog*, Moskva: Indrik, 2003, 2 vol.

Marcon = Susy Marcon. *Le carte e i volumi di Giuseppe Praga*, "Atti e Memorie della Società Dalmata di Storia Patria", 2, 3a s. (XXXV), 2013, pp. 59-116.

CB = Evgenij L. Nemirovskij. *Crnogorska bibliografija 1494-1994*, Cetinje, Centralna Narodna Biblioteka Republike Crne Gore Đurđe Crnojević, vol.1, t. 2, 1993.

Gk = Evgenij L. Nemirovskij. *Gesamtkatalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift*, Baden-Baden: V. Koerner, 1996-2007, 7 vol.; 4: *Die Druckerei von Božidar Goraždanin in Goražde und Venedig*; *Die erste Druckerei von Božidar Vuković in Venedig*; 6: *Die zweite Druckerei von Božidar Vuković in Venedig*; 7: *Die Klosterdruckereien in Rujno und Gračanica*; *die erste Druckerei im Kloster Mileševa* (Bibliotheca bibliographica Aureliana).

SI = Evgenij L. Nemirovskij. *Slavjanskije izdanija kirillovskogo (cerkovno-slavjanskogo) šrifta 1490-2000. Inventar' sochranivšichsja ekzempljarov i ukazatel' literatury*. Moskva: Znak, 2009-2012, vol. 1: 1491-1550; vol. 2.1. 1551-1592.

O = Biblioteca Nazionale Centrale di Roma. *MAR.T.E.: Marche Tipografiche Editoriali* [edizioni italiane del secolo XVII] (<http://193.206.215.4/marte/intro.html>)

Pelusi 2000 = *Le civiltà del libro e la stampa a Venezia: testi sacri ebraici, cristiani, islamici dal Quattrocento al Settecento*. A cura di S. Pelusi. Padova: Il Poligrafo.

Pelusi 2015 = Simonetta Pelusi. *Dal libro a stampa al manoscritto: i frammenti slavi della Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia*. In *Studi Cirillometodiani. Nel 1150° anniversario della missione tra gli Slavi dei santi Cirillo e Metodio*, a cura di K. Stantchev e G. Ziffer. Roma: Bulzoni, pp. 255-295.

Praga = BNM, Ms. Marc. It. VI, 550 (=12344) Giuseppe Praga. [Cataloghi descrittivi e studio proemiale di manoscritti ed antiche stampe veneziane in cirillico, della propria raccolta]. Fascicolo III: *"Srbulje". Libri liturgici cirillici dei secc. XVI-XVII. Catalogo descrittivo*.

Saitta-Revignas = A. Saitta Revignas. *La raccolta Praga di manoscritti e libri liturgici in caratteri cirillici*, in: "Accademie e Biblioteche d'Italia", a. 29 (1961), n. 2, pp. 105-114.

SSZN = Ljubomir Stojanović, *Stari srpski zapisi i natpisi*, Beograd, 1902-1926, 6 vol.

1 Rari Ven. 723

Služabnik.

Venezia, Božidar Vuković; tipografo: Pahomij, 7 luglio 1519.

[240] c.; 4°; segn.: 1-30₈, segnatura in lettere numerali cirilliche $\vec{a}-\vec{a}_8$. Variante 2 (Gk 4, p. 259-264).

CB 1.2, pp. 20-25. Gk 4, p. 251-264 nr. 26. SI 1, pp. 333-338 nr. 26.

Provenienza: Giuseppe Praga (1958); precedentemente: fondo Negovetich (Marcon, p. 115 nr. 1).

Mutilo dei fasc. $\vec{a}-\vec{b}$, delle cc. 29/7-8 e del fasc. $\vec{a}$.

Sul contropiatto anteriore: "Ex libris Giuseppe Praga".

Frammenti manoscritti. Framm. Slav. Rari Ven. 723.1: rifacimento di carte mancanti (cc. $\vec{a}_3$ - $\vec{b}_8$); Slav. Rari Ven. 723.2: un frammento liturgico (Pelusi 2015, pp. 262-265).

[1]-[230] c.; cartulazione recente in grafite al margine inferiore del recto delle c., incluse le parti manoscritte; legato in fine, dopo un antico foglio di guardia, 1 fascicolo di [10] c. bianche moderne.

Legatura restaurata (Venezia, Bertelli, ante 1958), in mezzo cuoio impresso su assi di legno, 4 nervature, 1 fermaglio.

Bibliografia dell'esemplare

CB 1.2, p. 25. Gk 4, p. 289 nr. 82. SI 1, p. 338. Pelusi 2000, p. 156 nr. 88. Pelusi 2015, pp. 262-265. Praga, pp. 7-11. Saitta Revignas, p. 112, nr. 1.

2 Rari Ven. 726

Molitvenik.

Venezia, Božidar Vuković; tipografo: Pahomij, 6 marzo 1521.

[272] c.; ill.; 8°; nuova variante inedita: segn.: 1-28₈ [29-33]₈ 34₈, segnatura in lettere numerali cirilliche: $\vec{a}-\vec{b}_8\vec{u}_8$ [29-33]₈ $\vec{a}\vec{r}_8$.

Gk 4, pp. 342-351 nr. 39 (1521 circa) (non menziona la presente variante). CB 1.2, pp. 35-39, nr. 5 (1520-1527 circa). SI 1, pp. 410-412, nr. 40 (post 1521).

L'esemplare rappresenta una nuova variante rispetto a quelle descritte in Gk 4, p. 342; la segnatura dell'esemplare volume inizia dal fasc. $\vec{a}$; nella segnatura è utilizzata la lettera b cui è attribuito il valore numerico di 2; fascicoli [29]-[33] privi di segnatura.

Provenienza: Giuseppe Praga (1958); precedentemente: fondo Negovetich (Marcon, p. 115 nr. 2).

Mutilo delle c. $\vec{a}_{1-2}$ $\vec{b}_1$ $\vec{b}_{5-8}$ $\vec{a}_8$ $\vec{e}_4$ $\vec{s}_8$ $\vec{a}_{16}$ $\vec{r}_{14-5}$ $\vec{e}_{11}$ $\vec{s}_{17}$ $\vec{z}_{12}$ $\vec{a}_{17}$ $\vec{k}_{a6}$ $\vec{k}_{b8}$ $\vec{k}_{r1}$ [29]1; le c. mancanti sono sostituite da c. bianche; le c. $\vec{a}_8$ e $\vec{s}_{17}$ rifatte a penna, v. *infra*.

Nota di possesso (?) a c. [23]r del fasc. ms. legato in fine del volume, di mano del XVII-XVIII sec., quasi completamente evanita: **Савва Мирковић**

Sul contropiatto anteriore: "Ex libris Giuseppe Praga".

Sei frammenti manoscritti. Framm. Slav. Rari Ven. 726.1: Rifacimento di una carta mancante ($\vec{a}_8$); Framm. Slav. Rari Ven. 726.2: Rifacimento di una carta mancante ($\vec{s}_{17}$); Framm. Slav. Rari Ven. 726.3: Annotazioni e una tavola alfabetica; Framm. Slav. Rari Ven. 726.4: Un incantesimo per individuare un ladro; Framm. Slav. Rari Ven. 726.5: Dodici orazioni per la guarigione dalle malattie; Framm. Slav. Rari Ven. 726.6: Una preghiera apocrifia (Pelusi 2015, pp. 275-280).

Xilografie colorate a mano.

1-272 c., cartulazione recente in grafite, al margine inferiore del recto delle carte, incluse le carte bianche e manoscritte sostitutive. Ai fascicoli [29-33]: antica segnatura manoscritta in

Legatura moderna (Venezia, Bertelli, ante 1958) in mezzo cuoio impresso, anima dei piatti in legno, 4 nervature, 2 fermagli di restauro.

Bibliografia dell'esemplare

CB 1.2, p. 92. Gk 6, p. 374 nr. 211. Pelusi 2000, pp. 157-158, nr. 91a. Pelusi 2015, pp. 260-262; 285. Praga, p. 20-26. Saitta-Revignas, p. 112, nr. 2. SI 1, p. 500.

Possessori: [Negovetich]; [Biblioteca dell'Istituto Teologico Ortodosso, Zara, ante 1920]; chiesa di San Giorgio, città di Kubas/Kubasa (6 agosto 1816); Nikola Vukšić arciprete; Marko Bečić, prete; Marović, prete; Đuro Br??, prete; Stijepa Bečir, prete (fl. 1783); Simion, ieromonaco; Mahine, Monastero Podmahine di Santa Petka, Chiesa della Presentazione al Tempio della Santissima Deipara; ieromonaco Visarion (fl. 1621); prete DMITAR, Brčele (fl. XVII sec.).

Selo Kubas/Kubasa: cfr. Slavko Mijušković [a cura di], Ustanak u Boki Kotorskoj: Zbornik radova sa naučnog skupa [...], p. 177: Лазаревића Кнежине: Нико Буров Беговић из села Кубаса.

Brčele: probabile riferimento al monastero serbo ortodosso di Donji Brčeli, situato presso il villaggio di Virpazar nella regione di Crmnica in Montenegro.

4 Rari Ven. 717

Praznični minej.

Venezia, Božidar Vuković; tipografo: Mojsej ierodiacono, 19 gennaio 1538.

[432] c.; ill.; 2°; segn.: a-z8 [et]8 [cum]8 [rum]8, A-Z8 aa-ee8 segn. anche in lettere numerali cirilliche. Variante: le cc. [220-221] (bifolio cc. B4-B5), [225 e 232] (bifolio cc. C1, C8) composte con caratteri di corpo inferiore (10 ll = 60 mm), numero di linee 32-33 [specchio di stampa 195 x 146; caratteri: mm 2] (SI 1, p. 486).

CB 1.2, pp. 60-94. Gk 6, pp. 269-313 nr. 67. SI 1, pp. 486-501 nr. 67.

Provenienza: Giuseppe Praga (1958); precedentemente: fondo Negovetich (Marcon, p. 115 nr. 3). Sul contropiatto anteriore: "Ex libris Giuseppe Praga".

1-432 c., cartulazione manoscritta recente, in grafite, al centro del margine superiore del recto delle carte.

Legatura moderna (Venezia, Bertelli, ante 1958) in mezzo cuoio impresso, anima dei piatti in legno, 4 nervature, 2 fermagli di restauro.

Bibliografia dell'esemplare

Pelusi 2000, nr. 91b. Praga, pp. 27-28. Saitta-Revignas, p. 113 nr. 3b.

5 Rari 451

Trebnik (Euchologion).

Monastero di Mileševa, Igumeno Daniil; tipografi Damian e Milan, diaconi, 20 settembre 1546.

[364] c.; 4°; 1-45, 46, segn. in lettere numerali cirilliche.

Gk 7, pp. 249-262, nr. 73. SI 1, pp. 519-521 nr. 74.

Provenienza: Giuseppe Praga (1958); precedentemente: fondo Negovetich (Marcon, p. 115 nr. 4). Mutilo delle c.: $\overline{a}_{1-2}$, e delle c. $\overline{z}_8$, $\overline{si}_{2-3}$, $\overline{a}_3$, $\overline{ao}_8$ sostituite tra XVII e XVIII sec. da c. bianche cartulate [56], [122]-[123], [239] e [312]-[360]; mutilo dei fasc. $\overline{m-m}$, parzialmente sostituiti tra XVII e XVIII sec. da c. bianche cartulate [313-329].

Tutto il volume è danneggiato ai margini con frequente perdita di testo. La marginosità è dovuta ai restauri succedutisi nel tempo; i primi furono condotti all'epoca dell'esemplazione dei frammenti manoscritti, come risulta dalla linea integrativa, presente in testa a c. $\overline{r}_{2v}$, da attribuire alla medesima mano che ha stilato il Framm. Slav. 451.2.

Al margine inf. di c. $\overline{\text{A}}_{2v}$ [cartul. 108] annotazione in scrittura cirillica, di mano del XVII sec.:
Писа стараць Мато себи ѿ лешѣрѣгнѣ ї даде ѡспави ѡно зѣмле наведемѣ лѣтѣ

Su antica carta bianca sostitutiva, recante cartulazione 318, nota in inchiostro di mano del XVIII-XIX sec.: "Сиа Света Книга глаголеми Молитвенник меня Нико Ратковић има дати Господину Г.". Di altra mano: "Брате Бошко подай оно рабе Раде Татић"; in calce, in italiano, della stessa mano: "Questo libro".

Frammenti manoscritti. Framm. Slav. Rari 451.1: un necrologio. *Incipit* di una preghiera; Framm. Slav. Rari 451.2: trascrizione di una carta del volume; Framm. Slav. Rari 451.3: un testo adesoto (Pelusi 2015).

Disegno a penna a c.[1]r: raffigurazione dell' *Antimension* con monogramma del Cristo Vittorioso; 160 x 105 mm, sec. XVII ex.-XVIII in. (Pelusi 2015, p. 284).

1-360 c., cartulazione recente in grafite.

Legatura moderna (Venezia, Orlandini, ante 1958) in mezzo cuoio impresso su assi di legno, 4 nervature, 1 fermaglio.

Bibliografia dell'esemplare

Gk 7, pp. 270-271 nr. 21. SI 1, p. 521. Pelusi 2015, pp. 281-283; 284; 286. Praga, pp. 29-33. Saitta-Revignas, p. 113, nr. 4.

6 RARI VEN. 722- 2

Psaltir s posledovanjem.

Monastero di Mileševa, Igumeno Daniil, 4 novembre 1557.

[292] c.; 4°; segn.: 1₈-36₈ 37₄, segnatura in lettere numerali cirilliche.

Guseva 1, pp. 44-46 nr. 7. SI 2.1, pp. 106-108 nr. 88

Legato con: Rari Ven. 722-1, *Psaltir Davidov*, Venezia, Bartolomeo di Marco Ginammi, 1638. Provenienza: Giuseppe Praga (1958); precedentemente: fondo Negovetich (Marcon, p. 115 nr. 10).

Conservati i fascicoli: 33-36/8 e la c. 37/1.

A c. 36/7v: timbro ovale a inchiostro, non identificato.

1-33 c., cartulazione manoscritta in grafite, recente, al margine inferiore del recto di ciascuna carta.

Le carte, lacunose ai margini, specialmente quello inferiore, recano tracce di antico restauro. Al margine superiore recto della c. $\overline{\text{A}}_{73}$ e a quello inferiore verso delle cc. $\overline{\text{A}}_{74}$ - $\overline{\text{A}}_{76}$ la lacuna è stata integrata da una stessa mano, in scrittura cirillica con tratti di bosniaca tra i secc. XVII-XVIII.

Bibliografia dell'esemplare

Guseva 1, p. 46. SI 2.1, p. 108. Pelusi 2000, pp. 159-160 nr. 94. Praga pp. 73-74. Saitta Revignas p. 113, nr. 10.

7 Rari Ven. 725 - 2

Molitvenik.

Venezia, Vičenco Vuković, I giugno 1560.

[312] c.; ill.; 8°; segn.: [pigreco]₈ A-Z₈, AA-PP₈, fasc. segn. anche in lettere numerali cirilliche; c. S₁ bianca.

Guseva 1, pp. 50-52 nr. 11. CB 1.2, p. 122 nr. 14 (rinvia alla descrizione dell'edizione del I giugno 1547). SI 2.1, pp. 124-129 nr. 93.

Nuova edizione del *Molitvenik* di Vičenco Vuković del I giugno 1547 (descrizione in: Nemirovskij CB 1.2, pp. 111-118, nr. 11).

Legato con: 725-1, Časoslov, Venezia, Jakov Krajkov, 15 maggio-30 agosto 1566 (stralci).

Il volume fattizio contiene complessivamente anche 5 frammenti manoscritti (Pelusi 2015).
Conservate le carte: B₂ B₇ C₁₋₈(-C₁) D-G₈ H₁₋₈(-H₄₋₅) I-K₈ L₂₋₇ M-N₈ O₂₋₆ P₃₋₅ P₇ Q-S₈ T₆₋₈ V₂₋₇ X₁₋₈(-X₄) Y₁₋₈(-Y₇) Z₁₋₈ AA-DD₈ EE₂₋₈ FF₂₋₈ GG₂₋₈ HH-NN₁₋₈.

Le c.: B₃₋₆ B₈ C₁ H₄₋₅ L₁ L₈ O₁ O₇₋₈ P₁₋₂ P₆ P₈ S₁ V₁ X₄ E₁ GG₁ sostituite da c. bianche; le c. R₂₋₇ legate dopo il fasc. S.

Y₇ EE₁ FF₁ GG₁ re-contr

Frammenti manoscritti. Framm. Slav. Rari Ven. 725.3: rifacimento di tre carte mancanti (T₃-T₅) cartulate 269-271 (Pelusi 2015, pp. 270-271); Framm. Slav. Rari Ven. 725.4: Canone del Pianto della Vergine (Pelusi 2015, pp. 271-273).

Un disegno a penna a c. R_{2v} (cartulazione recente in grafite: 258): quattro figure di cui una recante la Croce (Pelusi 2015, pp. 284 nr. 20).

118-409 c., cartulazione recente in grafite, comprensiva delle c. bianche sostitutive e manoscritte, all'angolo superiore esterno del recto delle carte.

Bibliografia dell'esemplare

Pelusi 2015, pp. 265-275; 283-284. Praga, pp. 75-81. Saitta Revignas, pp. 113-114 nr. 11.a.

8 Rari Ven. 727

Molitvenik.

Venezia, Vičenco Vuković, I giugno 1560.

[312] c.; ill.; 8°; segn.: [pigreco]₈ A-Z₈, AA-PP₈, fasc. segn. anche in lettere numerali cirilliche; c. S₁ bianca.

Guseva 1, pp. 50-52 nr. 11. CB 1.2, p. 122 nr. 14 (rinvia alla descrizione dell'edizione del I giugno 1547). SI 2.1, pp. 124-129 nr. 93.

Nuova edizione del *Molitvenik* di Vičenco Vuković del I giugno 1547 (descrizione in: CB 1.2, pp. 111-118, nr. 11).

Provenienza: Giuseppe Praga (1958); precedentemente: fondo Negovetich (Marcon, p. 115 nr. 5).

Mutilo delle cc. [pi greco]₁₋₂ [pigreco]₈ B₈ OO₇₋₈ PP₁₋₆; cc. [pi greco]₁₋₂ [pigreco]₈ B₈ OO₇₋₈ sostituite da carte bianche.

Nota di acquisto manoscritta su c. bianca anticamente inserita per lacuna di c. B₈:

На 30 марта 1812. Сен часословаць мне Иеромонах Мелентин Самарин (?) коупи вѣдъ Петра вкладаѣи изъ села Паѣна и дано за ню либра два вѣдъ пѣсама.

Pađeni è un villaggio in Bosnia Erzegovina nel comune di Trebinje.

Nota di acquisto ms. a c. NN_{8v}, scrittura cirillica di mano del XVIII sec.:

да се зна како вѣдѣни с[е] тоѣ книга часословаць за своѣ дѣшѣ и даде да се чати зане дѣшѣ

Sul contropiatto anteriore: "Ex libris Giuseppe Praga".

1-306 c., cartulazione recente in grafite, al centro del margine inferiore del recto delle carte, incluse le carte bianche sostitutive.

Legatura settecentesca in tutta pelle bruna impressa, anima dei piatti in legno, dorso restaurato, 1 fermaglio moderno.

Bibliografia dell'esemplare

Guseva, p. 52. SI 2.1, p. 130. CB 1.2, p. 122. Pelusi 2000, p. 156 nr. 89. Praga pp. 35-39. Saitta-Revignas, p. 113 nr. 5

9 Rari Ven. 731

Molitvenik.

Venezia, Vičenco Vuković, I giugno 1560.

[312] c.; ill.; 8°; segn.: [pigreco]₈ A-Z₈, AA-PP₈, fasc. segn. anche in lettere numerali cirilliche; c. S₁ bianca.

Guseva 1, pp. 50-52 nr. 11.

CB 1.2, p. 122 nr. 14 (rinvia alla descrizione dell'edizione del I giugno 1547).

SI 2.1, pp. 124-129 nr. 93.

Nuova edizione del *Molitvenik* di Vičenco Vuković del I giugno 1547 (descrizione in: Nemirovskij CB 1.2, pp. 111-118, nr. 11).

Provenienza: Giuseppe Praga (1958).

Conservate le c.: E₈ F₁₋₈ (-F₆) G₁₋₈ H₂ H₇₋₈ K₁₋₇ M₁₋₈ N₁₋₅ P₆ Q₁₋₈ R₂₋₈ S₂₋₄ S₆₋₈ T₃₋₆ Y₁₋₇ Z₂₋₄ (frammenti) Z₆₋₈ AA₁₋₈ BB₁₋₂ BB₇₋₈ CC₂₋₆ CC₈ DD₁₋₈ EE₃₋₆ GG₂₋₇ HH₂₋₈ II₁₋₇ KK₂₋₈ LL₁₋₈ NN₁₋₇

Tre frammenti manoscritti e un disegno.

1) Framm. Slav. Rari Ven. 731.1. Due carte; sec. XVIII-XIX; cartaceo; scrittura cirillica; lingua serba. 8°; 139x93 mm; scrittura distribuita su 12 ll. (ril. a c. [1]v). Canone in lode della Santissima Deipara, tono 2. Ode 6, inc.: Сѣмръти и тле яко спасьль есть. Expl.: и ныня насъ w страсти и беди и спаси и ныня.

2) Framm. Slav. Rari Ven. 731.2. Una carta sciolta, collocata dopo le c. del fasc. Z; sec. XVI; cartaceo; scrittura: cirillica semionciale; lingua: slavo ecclesiastico con tratti fonetici e ortografici serbi; un solo *jer*. Ornamentazione: rubriche liturgiche; capilettera in rosso, annegati e incolonnati; iniziali in rosso. 8°; 125x81 mm, fortemente rifilato; scrittura distribuita su 20 ll. (ril. al recto); carta deteriorata, scrittura parzialmente evanita. Frammento del Servizio liturgico per la festività del Profeta Elia, 20 luglio, a partire dal Canto 9, tropario 2; c.[1]v expl.: на высотѣ възшаемъ. ѿли спѣписе; richiamo di testo a fine pagina.

3) Framm. Slav. Rari Ven. 731.3. Al recto di c. BB₁ (pagina bianca recante impressa la segnatura del fasc.), annotazione manoscritta; XVIII-XIX sec.; scrittura cirillica con tratti di bosniaca; lingua serba; 8 ll. di testo. Ricetta per diverse malattie dell'uomo e del bambino: prendi cumino (кимино, gr. Κύμινον), menta (метвица), aneto (копарь) e finocchio (морачь), mescola e fai macerare con acqua; filtra e da' da bere.

Disegno a penna a c. Q7_r: una testa femminile, una maschile; figura di un vescovo recante due croci; annotazione poco leggibile in scrittura cirillica corsiva, datata apparentemente 1835.

Esemplare parzialmente slegato; molte carte sciolte; le c. sciolte P₇ Q₁₋₂ collocate in testa al volume.

Sul contropiatto anteriore: "Ex libris Giuseppe Praga".

Resti dei piatti della legatura originale in assi di legno fortemente danneggiate, dorso mancante.

10 Rari Ven. 719

Oktoih petoglasnik.

Venezia [post 1560].

[162] c.; ill.; 2°; segn.: a₈-u₈ [chi]₂.

Guseva 1, nr 14 (post 1560). CB 1.2, p. 142 nr. 17. Gk 6, pp. 197-216 nr. 65 (rinvia alla descrizione dell'ed. del 1537). SI 2.1, pp. 148-152 nr. 102 (circa 1561)

Nuova edizione dell' *Oktoih* stampato a Venezia, Božidar Vuković, 27 luglio 1537.

Provenienza: Giuseppe Praga (1958); precedentemente: Stošić (Marcon, p. 115 nr. 8).

Mutilo del bifolio finale [chi]₂.

Note manoscritte di diverse mani, in scrittura cirillica.

A c. alr: nota di possesso, nome evanito, preceduto da: **ѿмора Rv̄p̄**

A c. plr [113] annotazioni di almeno 2 diverse mani, evanite.

A c. [123]v annotazione in scrittura cirillica, sec. XVII, relativa al contenuto del testo.

Sul contropiatto anteriore: "Ex libris Giuseppe Praga".

[1]-[160] c., cartulazione recente in grafite al centro del margine inferiore delle c. Testo in parte lacunoso per mutilazione del margine superiore delle carte, specialmente nei fascicoli a-b; tutto il vol. restaurato. Segnatura manoscritta in lettere numerali cirilliche al margine inferiore del verso dell'ultima c. di ciascun fascicolo.

Legatura moderna (Venezia, Bertelli, ante 1958) in mezzo cuoio impresso su assi di legno, 4 nervature, 2 fermagli di restauro.

Bibliografia dell'esemplare

Guseva 1, p. 92. CB 1.2, p. 142. Gk 6, p. 253 nr. 129. SI 2.1, p. 152. Pelusi 2000, p. 158-159, nr. 92. Praga, pp. 55-59. Saitta-Revignas, p. 113 nr. 8.

11 Rari Ven. 718

Triod posni.

Venezia, Stefan Marinović da Scutari, 6 gennaio 1561.

[256] c.; 2°; segn.: [pigreco]₄ A-Z₆ A-TT₆.

Guseva 1, pp. 92-95 nr. 15 (Vičenco Vuković, Stefan Marinović). CB 1.2, pp. 123-134 nr. 15. SI 2.1, pp. 132-136 nr. 95.

Provenienza: Giuseppe Praga (1958); precedentemente: fondo Negovetich (Marcon, p. 115 nr. 6).

Mutilo delle c. [pigreco]₁ e TT₅, quest'ultima sostituita anticamente da una c. bianca recante contromarca non identificata: digramma BC sormontato da croce patriarcale entro cerchio; c. [pigreco]₂₋₄ notevolmente danneggiate, testo fortemente lacunoso; all'angolo superiore sinistro delle c. [237-238], [245-246] e [248-252] alcune lettere rifatte a penna su antichi restauri.

Note di possesso manoscritte di diverse epoche e mani.

A c. [II]_{ant.r}, in scrittura cirillica, di mano del XVIII sec.: tavola alfabetica "Az esam Bog", da **A** fino a **Ѧ**, inc.: **Ѧ. азъ есомъ Ѧъ** – expl.: **Ѧ. онъ бо мѣ зоветь** –

A c. [III]_{ant.r}, in scrittura cirillica, di mano del XIX sec., lista di nomi.

Annotazione distribuita al margine inferiore del recto delle c. [pigreco]₂-A₁, scrittura cirillica, sec. XVII-XVIII: **сюю / тилъ / при си / Ѧми / сави на цепинне варисевваць [!]**

A c. TT_{6v}, in scrittura cirillica, di mano del XVII-XVIII sec.: **да се зна какъ продаде спиккпо и вѣкѣ вѣкѣтиѣи ѡно бацине Ѧ краи сѣходола за з [7] грошь попѣ вѣкѣ и неговниема синовома**

Ibidem, di altra mano, 4 nomi.

A c. [pigreco]_{4v} timbro a inchiostro non identificato.

[III]_{ant.}, 1-256 c., cartulazione manoscritta recente in grafite al margine superiore interno delle c., con segnalazione delle c. mancanti; ff. [II] e [III]_{ant.} antichi, contromarca non identificata: lettera P sormontata da ancora entro cerchio, a sua volta sormontato da stella a 6 punte.

Legatura in tutta pelle con impressioni ai piatti, anima dei piatti in legno, 4 nervature al dorso, 2 fermagli di restauro.

Possessori: Vuko Vukotić, prete.

Suhodol: villaggio della municipalità di Donji Vakuf, in Bosnia-Erzegovina.

Bibliografia dell'esemplare

Guseva 1, p. 95. CB, p. 134. SI 2.1, p. 136. Pelusi 2000 p. 156-157, nr. 90. Praga, pp. 41-44. Saitta-Revignas p. 113, nr. 6.

12 Rari 416

Triod cvjetni.

Scutari [Venezia?], Stefan Marinović da Scutari; tipografo: Camillo Zanetti, 24 dicembre 1563.

[224] c.; 2°; segn.: A-Z8 Aa-Ee8.

Guseva 1, pp. 141-143 nr. 27 (Scutari). CB, pp. 143-160, nr. 18 (Scutari-Venezia?). SI 2.1, pp. 170-173 nr. 109 (Scutari).

Provenienza: Giuseppe Praga; precedentemente: fondo Negovetich (Marcon, p. 115 nr. 7).

Da c. A₁ a c. A₅, distribuita al margine inferiore del recto di ciascun foglio, nota di possesso in scrittura cirillica, sec. XVII-XVIII, depennata:

сїа книга / мени / [?] / попова [?]

A c. Ee_v nota di possesso ms. del Metropolita Hadži (il Pellegrino) Kyr Simeon Trebinac (Simeon Ljubibratić (1671—1681) (cfr. con la nota di possesso in SSZN, nr. 1784, datata 1681):

Да се зна сїа книга гл҃ма трїѡд свѣренога митрополига хер҃цеговскога хажи кїр сїмѡни тревинца
Di altra mano:

Да се зна сїа? мѡни і ко҃пи книго҃у за свою дѡшо҃у

Di altra mano, nota depennata:

спевань даде за свою д[оу]шо҃у [] радовань ·Ѡ· ·Ѣ· ·Ѧ·

Ivi, di altra mano, tavola alfabetica cirillica preceduta dal *signum crucis*.

A c. A_{7v}, al margine inf.: invocazione, in scrittura cirillica, di mano dei secc. XVII-XVIII.

Al verso dell'ultima carta, nota manoscritta datata 23 aprile 1736 relativa a “grande pestilenza”: на и аѡлс [1736] месеца априлига кт [23] ви геѡргие на велики петак те године
ви велик помор нека се зна

Di altre mani, *probationes pennae* e incipit di tavola alfabetica.

1-224 c., cartulazione recente in grafite al recto di ciascuna carta, al centro del margine inferiore del recto delle carte. Fascicoli segnati manualmente in inchiostro, al recto della prima carta di ciascuno, in lettere numerali cirilliche. Rade chiose al testo al testo in scrittura cirillica, di almeno due mani, secc. XVII-XVIII.

Antica legatura in assi di legno ricoperte in tutta pelle bruna, 4 nervi al dorso, piatti impressi a secco, 2 fermagli, legacci di restauro.

Bibliografia dell'esemplare

Guseva, p. 143. SI 2.1, p. 174. Praga, pp. 47-52. Saitta-Revignas, p. 113 nr. 7.

13 Rari Ven. 725 - 1

Časoslov.

Venezia, Jakov Krajkov, 15 maggio-30 agosto 1566.

[268] c.; ill.; 8°; segn.: A₈-Z₈ AA₈-II₈ KK₄.

Guseva 1, pp. 295-297 nr. 37. CB 1.2, pp. 161-167 nr. 19. SI 2.1, pp. 218-221 nr. 120.

Legato con: Rari Ven. 725-2, Molitvenik, Vičenco Vuković, 1 giugno 1560 (stralci). Il volume fattizio reca anche complessivamente 5 frammenti manoscritti (Pelusi 2015).

Provenienza: Giuseppe Praga (1958); precedentemente: Stošić (Marcon, p. 116 nr. 11).

Esemplare acefalo e mutilo, composto da due stralci dell'edizione, costituiti rispettivamente dalle carte: 1) C₃₋₇ D₂₋₇ E₂₋₇ F₂₋₇ G₂₋₇ H₂₋₈ I-L₈ M₂₋₇ N-O₈ (-O₇) P₃₋₅ Y₃; 2) CC₃₋₅ DD₁₋₇ EE₅₋₈.

Le c. D₁ D₈ E₁ E₈ F₁ F₈ G₁ G₈ H₁ M₁ M₇ P₁₋₂ sostituite da c. bianche; c. O₇ sostituita da c. bianca legata dopo c. O₈; c. Y₃ cartulata 80_{bis} perché erroneamente ritenuta di altra edizione, legata dopo K₈.

Due frammenti manoscritti. Framm. Slav. Rari Ven. 725.1 Copia delle cc. C_{8r} e C_{8v} fino alla l. 12 del testo a stampa; dall'esemplare manca la c. D₁ sostituita da una moderna c. bianca, il testo a prosegue quindi da c. D₂ (Pelusi 2015, pp. 266-267); Framm. Slav. Rari Ven. 725.2: Un rituale per liberare gli indemoniati; il testo appare a c. N₄; cartulazione recente in grafite: 100 (Pelusi 2015, pp. 267-270).

Annotazioni manoscritte di diverse epoche e mani.

A c. M_{3r} in scrittura cirillica bosniaca, XVII-XVIII sec.: писа паца ѿца своѣго перавѣнова ѿстини и даде i [10]

A c. P_{3r}, nota di possesso (?) manoscritta, scrittura slavo ecclesiastica corsiveggiante: **НИКОЛА**

A c. O_{3v} in scrittura cirillica bosniaca, XVII-XVIII sec.: **Ї мене**

Al recto di frammento manoscritto, carta cartulata 410, Annotazioni di mani diverse in scrittura semi onciale, XVII-XVIII sec.:

Спаси ме гѣ тако ѿсм^[1] преподо[вни] [cfr. Sal 85, 2].

Села мѡжко [?]

Да се зна . каде . да

Бѣ придоше езици [Sal 78, 1].

Ико ризъ ѿблече [...]

Presumibilmente copia dell'*incipit* di una lettera a Danilo I Vladika (Danil Petrović Njegoš, 1677-1735) dal 1697 metropolita e vescovo del Montenegro (fino al 1703 pascialato di Scutari):

васе светленишемъ и пресвещеномъ кѹрие кѹрь данилъ владыки скандарискомъ и приморскомъ свиепие рѡки

Due disegni a penna. A c. P_{3r} (cartulazione recente in grafite: 115): Nome di Gesù Cristo nella mandorla; a c. CC_{3r} (cartulata 416): San Michele Arcangelo (Pelusi 2015, pp. 283-284 nr. 19 e 21).

1-117; 414-427 c., cartulazione recente in grafite, comprensiva delle c. bianche e manoscritte.

Legatura moderna (Venezia, Bertelli, ante 1958) in mezzo cuoio impresso su assi di legno, 4 nervature, 1 fermaglio di restauro.

Selo Mužko: Mužkovo/Muškovno (Kratovo, municipalità di Priboj, attestato dal 1381).

Bibliografia dell'esemplare

Guseva 1, p. 297. CB, p. 167. SI 2.1, p. 222. Pelusi 2015, pp. 265-275; 283-284. Praga, pp. 75-81. Saitta Revignas, pp. 113-114, nr. 11.a.

14 Rari Ven. 728 - 1

Različni potrebi

Venezia, Jakov Krajkov, 1571-1572.

[128] c.; ill.; 16°; segn.: I-XIII₈ [i.e. XIII₈] [15-16]₈, segn. anche in lettere numerali cirilliche.

Guseva 1, p. 442-443 nr. 54 (32°). CB 2, pp. 183-185 nr. 22 (16°? 24°?). SI 2.1, pp. 269-270 nr. 138.

Legato con: 728-2, *Molitvenik*.

Venezia, Giovanni Antonio Rampazetto, tipografo: Sava ieromonaco, 19 maggio 1597.

Provenienza: Giuseppe Praga (1958); precedentemente: Relja (Marcon, p. 115 nr. 9).

Conservate le carte: [16]₃₋₆, legate in capo al volume nell'ordine: [16]₄ [16]₃ [16]₆ [16]₅.

[1]-[4] carte prive di cartulazione, lacunose ai margini, talvolta con perdita di testo, restaurate; precede un fasc. di 4 c. bianche moderne.

Sul contropiatto anteriore: "Ex libris Giuseppe Praga".

Legatura moderna (Venezia, Bertelli, ante 1958) in mezzo cuoio impresso, anima dei piatti in legno, 4 nervature, 1 fermaglio di restauro.

Bibliografia dell'esemplare

S. Pelusi. "Edin neizvesten fragment ot "Različnie Potrebi" na Jakov Krajkov vāv venecianskata Biblioteka Marciana i njakoi problemi okolo tova izdanie". Starobālgarska literatura (in corso di stampa).

15 Rari Ven. 728 - 2

Molitvenik.

Venezia, Giovanni Antonio Rampazetto, tipografo: Savva ieromonaco, 19 maggio 1597.

[152] c.; 16°; segn.: A-T₈, segnatura anche in lettere numerali cirilliche.

Guseva 2, pp. 1029-1030 nr. 151 (32°). CB 1.2, pp. 188-191, nr. 25 (32°). SI 2.2, pp. 125-128 nr. 244.

Legato con: Rari Ven. 728-1, *Različni potrebi*, Venezia, Jakov Krajkov, 1571-1572, c. [16]₃₋₆.

Provenienza: Giuseppe Praga (1958); precedentemente: Relja (Marcon, p. 115 nr. 9).

Mutilo delle c.: A₁ A₈ B₁ B₈ E₁₋₈ F₁ F₈ H₁ H₈ I₈ K₁ K₈ Q₁ Q₈ T₁, sostituite da c. bianche moderne; c. A₂ fortemente lacunosa e anticamente restaurata; tracce di restauro frequenti in tutto il volume.

1-152 c., cartulazione recente in grafite, al margine inferiore del recto delle carte, incluse le carte bianche sostitutive.

Bibliografia dell'esemplare

Guseva 2, p. 1030. CB 1.2, p. 191. Praga, pp. 61-66. Saitta-Revignas, p. 113 nr. 9. SI 2.2, p. 128.

16 128 C 58

Psaltir Davidov.

Venezia, Bartolomeo di Marco Ginammi, 1638.

[1], 275 c.; ill.; 4°; segn.: [pigreco]₄ A-Z₈ Aa-Ll₈, segn. anche in lettere numerali cirilliche; a c.[1]r: frontespizio; marca: Speranza (O 169) (c. 274v).

CB, pp. 195-196, nr. 28.

Provenienza: Fondo antico (9894).

Su un foglietto incollato sulla guardia anteriore due annotazioni manoscritte: 1) di mano di Emilio Teza, annotazione di carattere bibliografico, relativa all'edizione; 2) di mano e sottoscritta da Giuseppe Praga, annotazione che emenda in alcuni aspetti la precedente.

Antica collocazione manoscritta in inchiostro alla risguardia anteriore: F J.2.

Legatura in cartoncino; al dorso, titolo manoscritto in inchiostro: *Psalterium Ling. Illyrica*.

Bibliografia dell'esemplare

Pelusi 2000, pp. 158-159, nr. 93. Praga, p. 72. Solarić, Pavle. *Pominak knižeskij o Slaveno-Serbskomu v Mletkah pečataniju [...]*, V Mletkah: Pismeny, i izdviženiem Greko-Illiričeske Pečatnë Pane Theodosia, 1810, 26-30.

17 RARI VEN. 722 - 1

Psaltir Davidov.

Venezia, Bartolomeo di Marco Ginammi, 1638.

[1], 275 c.; ill.; 4°; segn.: [pigreco]₄ A-Z₈ Aa-Ll₈, segn. anche in lettere numerali cirilliche; a c.[1]r: frontespizio; marca: Speranza (O 169) (c. 274v).

CB, pp. 195-196, nr. 28.

Legato con: Rari Ven. 722-2. *Psaltir s posledovanjem*, Monastero di Mileševa, 4 novembre 1557 (stralcio).

Provenienza: Giuseppe Praga (1958); precedentemente: fondo Negovetich (Marcon, p. 115 nr. 10).

Annotazioni manoscritte di diverse epoche e mani.

A c. [1]v, in scrittura cirillica di diverse mani, sec. XVII-XVIII.; *probationes pennae* e una tavola alfabetica.

Al recto delle c. 4-7, distribuita al margine inf. di ciascuna carta annotazione di possesso, di mano del XVII sec.: *си ψαλтирь / попа / ѿ ѿиваса [?] / да се зна*

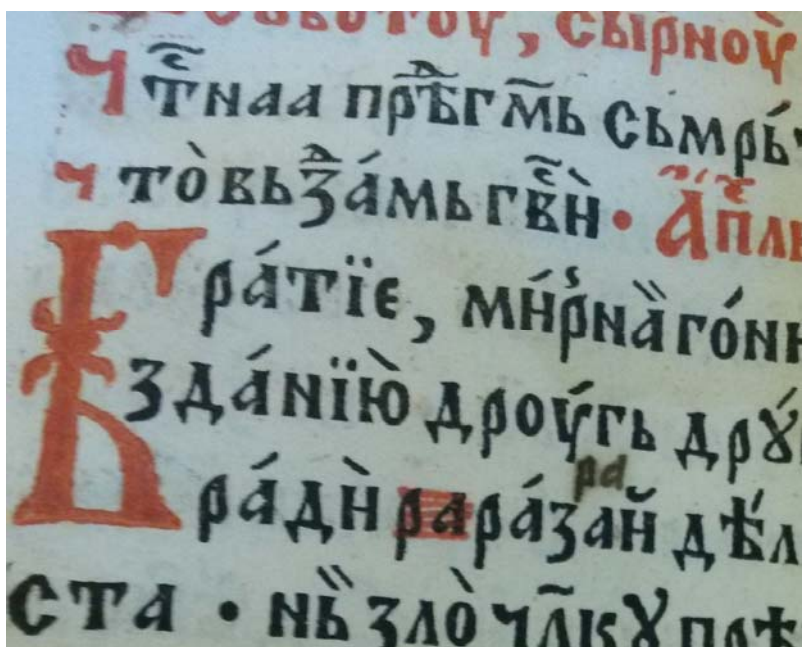
Richiami al contenuto del testo al margine superiore del recto e del verso delle c. 128-212, in corrispondenza del sinassario, in scrittura cirillica, di mano del XVII-XVIII sec.

Carte anticamente restaurate per danni all'angolo inferiore esterno, talvolta con perdita di testo; margini lacunosi all'ultima carta, con perdita di testo.

Legatura moderna in mezzo cuoio impresso su assi di legno, 4 nervature, 1 fermaglio di restauro.

Bibliografia dell'esemplare

CB, p. 196. Pelusi 2000, pp. 159-160 nr. 94. Praga pp. 67-74. Saitta-Revignas p. 113, nr. 10.



1 Cat. 1

Služabnik. Venezia, Božidar Vuković, 7 luglio 1519. Variante 2.

C. [197]v: particolare di correzione tipografica.



2 Cat. 2

Molitvenik. Venezia, Božidar Vuković, 6 marzo 1521.

C. [113]v: San Michele Arcangelo, xilografia colorata a mano.

оу́жа́сошесѣ . прѣсла́вноѣ вѣдѣ
ще та́инство . мо́ре вѣдѣ́и по
бѣ́же . і́сѡ́рданѣ вѣдѣ́въ възвѣ́
тисѣ . мѣ́и просвѣ́щисѣ кы́пѣ
мь . сѣ́мъ вѣвѣ́шныи бѣ́хъ , и́на зѣ́
мѣ́и мнѣ́ръ вѣу́лцѣ́ бѣ́го во́лкънѣ́ .
ѿ́а , сла́восло́віе вѣ́нико . и́сѡ́рхъ .
ѿ́сѣ́ца , то́го , и́ . прѣ́
по́бѣ́наго ѡ́цъ на́ше гнѣ́сѣ́а хѡ́
зѣ́вѣ́та . и́прѣ́по́бѣ́ныи до́мни́кы .
и́емѣ́ла́на и́сповѣ́дника . на
гнѣ́звѣ́а . сѣ́трѣ́и , прѣ́по́бѣ́номъ .
гѣ́сь , ѿ́ . пѣ́ . и́ко до́бѣ́ла .
ѿ́ шѣ́вѣ́наго гѣ́а по́мислѣ́и непо
ко́лѣ́башѣ́ прило́зи бѣ́жѣ́и не .
тѣ́ксѡ́ и́ко за́бра́ла прѣ́лѣ́сѣ́ Ерѣ́
до́е по́щеніе . сѣ́зѣ́лю́ль е́си се́
бе ѡ́лю́таго ко́рца , не ѡ́мѣ́зѣ́ли
нна и́не вѣ́рѣ́днѣ́а вѣ́сѣ́го . и́прѣ́
ста́ль е́си вѣ́лцѣ́ вѣ́сѣ́ . по́бѣ́ди
те́лно вѣ́нѣ́лаи . **ѿ́** до́лу ле́га
нѣ́мъ и́ста́тіе , и́сѣ́зѣ́лаи ѡ́
скрѣ́бѣ́мъ . и́не вѣ́сѣ́мъ но́щныи
сто́и́и мнѣ́и зно́ураи . и́но́кыи
вѣ́ль е́си ѡ́бра́зъ вѣ́лѣ́и . и́сѣ́
ще́и пра́вѣ́ло , и́похвѣ́лаи вѣ́нѣ́цъ .
вѣ́сѣ́а кѣ́о вѣ́дѣ́а до́бродѣ́тели и́
о́бра́вѣ́и . и́не вѣ́шнѣ́а цѣ́сте́ла
на сѣ́лѣ́нныи и́вѣ́и се , мо́у́дре вѣ́
зѣ́рѣ́жѣ́нѣ́е . **и́** нѣ́пѣ́тнои ѡ́
сто́и́и не вѣ́зѣ́мо́же . и́и́мѣ́ста
жѣ́сто́ть расла́вѣ́и прѣ́по́бѣ́не .

то́плато́у и́же кѣ́ боу шѣ́лѣ́мъ
твоѣ́ , та́мо о́убо бѣ́е . на́мѣ́
сте́хъ вѣ́зѣ́селѣ́се . и́дѣ́же но́
зѣ́сто́и́а сте́бѣ́наше . и́сѣ́лѣ́
нысе ѡ́но́у́ахъ до́нде́ до́сти́гнѣ́
ши вѣ́зѣ́рѣ́жѣ́нѣ́е , и́е о́лѣ́зѣ́нѣ́а .
и́зѣ́сѣ́оно́у и́сѣ́сѣ́оно́у .
прѣ́по́добно́и , гѣ́сь , те́жде .
ѿ́ру́ноѣ жѣ́ла́нѣ́и і́авѣ́лю́щѣ́и .
сѣ́зѣ́амъ но́у́мѣ́нныи сѣ́
вѣ́наа зѣ́мѣ́лю ѡ́мо́у́ла е́си . и́
вѣ́лѣ́сы ѡ́трѣ́ла е́си хѣ́о пѣ́сѣ́
жѣ́е . вѣ́мѣ́нѣ́лю́щѣ́и то́гѡ́ і́ако́
то́у со́у́щаи вѣ́дѣ́щи . е́гѡ́
вѣ́зѣ́лю́бѣ́ла и́си . и́сто́па́мъ по
сѣ́дѣ́лю́щѣ́и мѣ́сѣ́лаи . вѣ́дѣ́
мнѣ́жѣ́тѣ́нѣ́и своѣ́а дѣ́шоу прѣ́
сѣ́тѣ́ла е́си . и́и́и , сѣ́трѣ́и
гѣ́сь , ѿ́ . пѣ́ . **ѿ́** а́сть зѣ́лаи
ѿ́ за́па́да вѣ́сѣ́мѣ́ла е́си кѣ́
сто́кѡ́у прѣ́бо́гѣ́ла . и́ко сѣ́
зѣ́а вѣ́сѣ́ сѣ́тѣ́ла . за́рамъ сѣ́
щѣ́и тео́и до́бродѣ́тели и́и
и́и́и прѣ́по́бѣ́наа . и́просѣ́тѣ́
ла е́си вѣ́рѣ́ныи мѣ́сѣ́лаи . сѣ́
и́мъ у́бо сѣ́ твоѣ́и . те́бѣ́жѣ́и о́
бѣ́жѣ́емъ . и́твоѣ́о пла́мѣ́и по
у́нѣ́лаи . хѣ́а вѣ́лѣ́нѣ́а у́бо вѣ́
те́и про́сла́вѣ́лаи **ѿ́**
ѿ́ и́зѣ́вѣ́нѣ́и се́ жѣ́ла́нѣ́и хѣ́
лю́бе . ѡ́до́мѣ́нѣ́и прѣ́хѣ́лаи
то́моу́ по́сла́е́ до́вѣ́ла е́си .

Миней, Праздниковъ . Гл҃съ , ѿ .

А нѣхъ хр҃тосъ на іѡрданѣхъ прїиде кр҃с-
тити се . а нѣхъ іѡаннѣхъ кр҃саетсе
врѣхъ владѣнннхъ . сн҃лы нѣсннхъ
оу жасошсе . пр҃славное вѣдѣше
тнннство . морѣхъ вѣдѣхъ н побѣже .
іѡрданѣхъ вѣдѣхъ вѣзвратнсе . мѣхъ
просвѣщнсе вѣпнѣмъ . слава вѣхъ
вѣшннхъ боу , н наземлы мнрѣ ,
вѣчлвѣцѣхъ бл҃го роленіе .

Тѣже , славо словіе веліко ,

н ѿпоустѣ .

✠ ✠ ✠ ✠ ✠ ✠ ✠ ✠

мѣста того , н прѣ

подобнаго ѡца нашего гсѡу ісѡу хр҃у

звѣста . н прѣдѣлнхъ доминнхъ .

н мѣстнхъ исповѣдннхъ . на гн

вѣзвѣхъ . сѣтры , прѣдѣлнхъ .

гл҃съ , а . по . ѿко до бл҃га .

А шѣвнаго града помѣислы непоку

лѣбаше прилѣзи бл҃жѣнне . тѣво

іако забрала прѣдлѣжн твѣрдоѣ по

шѣнне . съблѣюхъ еси себѣ ѿлютаго

жор҃ца , неоуіа злѣнна н невѣр҃дннхъ

вѣсего . н прѣдѣстѣлѣхъ еси владѣнцѣ

вѣсѣхъ . повѣднтелно вѣнчлѣмъ .

А олоу лѣганіе мѣхъ нстѣтїемъ , н

слазѣхъ ѡскрѣблѣмъ . н вѣстн

нѣшннхъ стоїмнхъ нзѣоураемъ .

н нѣкннхъ вѣзлѣхъ еси ѡбразъ велѣн .

н ѡбщѣе прѣвнло , н похвалн рѣнцѣхъ .

вѣсткѣхъ вѣдѣхъ добродѣлнхъ нсправннхъ .

н вѣшннхъ цр҃ствїахъ маслѣдннхъ

нвннсе , моуаре вѣзрѣжаніемъ .

Н и поутное ѿстоїанне вѣзможе .

н нмѣстѣхъ жѣстѣхъ раслѣбннхъ прѣпо

доке . топаотоу нже кѣбоу шѣ

ствннхъ твоего , тамѣ оубѣ бѣннхъ .

намъ вѣстѣхъ вѣзвѣсннхъ . ндѣже

нѣзѣ стоїмѣхъ бѣ нашего . н ѡблѣ

ннхъ ѿноудоу до ндѣже достѣпннхъ

вѣздрѣжаніемъ , нѣолѣзннхъ . ндѣ

сїѡноу нѣснѣмоу .

прѣподобной , гл҃съ , тѣже .

С рѣднѣе желаніе мѣлннхъ

слазѣхъ оу мѣлннхъ слазѣхъ зѣ

мнѣ оу мѣлннхъ еси . н вѣлѣхъ ѡтрѣ

ла еси хѣо поднѣжнѣ . вѣмѣннхъ

цннхъ того іако тоу соуцѣхъ вѣдѣшнхъ .

нроже вѣзлѣбнла еси . нстоїамъ

послѣдоуцнхъ мѣслѣхъ . вѣдѣшнхъ

бжѣствннхъ слѣдѣхъ ашоу просвѣтн

ла еси . н нѣхъ . сѣтры .

гл҃съ , а . по . а дѣстѣ знѣме .

ѡ запада вѣсннла еси кѣ вѣстоу

прѣвѣгата . іако свѣзда вѣсѣ

свѣтлѣхъ . зарѣхъ снѣмѣхъ твоїхъ

добродѣлннхъ дѣлннхъ прѣподѣ

бннхъ . нпросвѣтнла еси вѣрннхъ

мѣслѣхъ . снѣмѣхъ чѣдѣхъ твоїхъ .

тѣмѣхъ оублѣжѣмъ . нтвою

памѣть поучлѣмъ . хѣ велнчлѣю

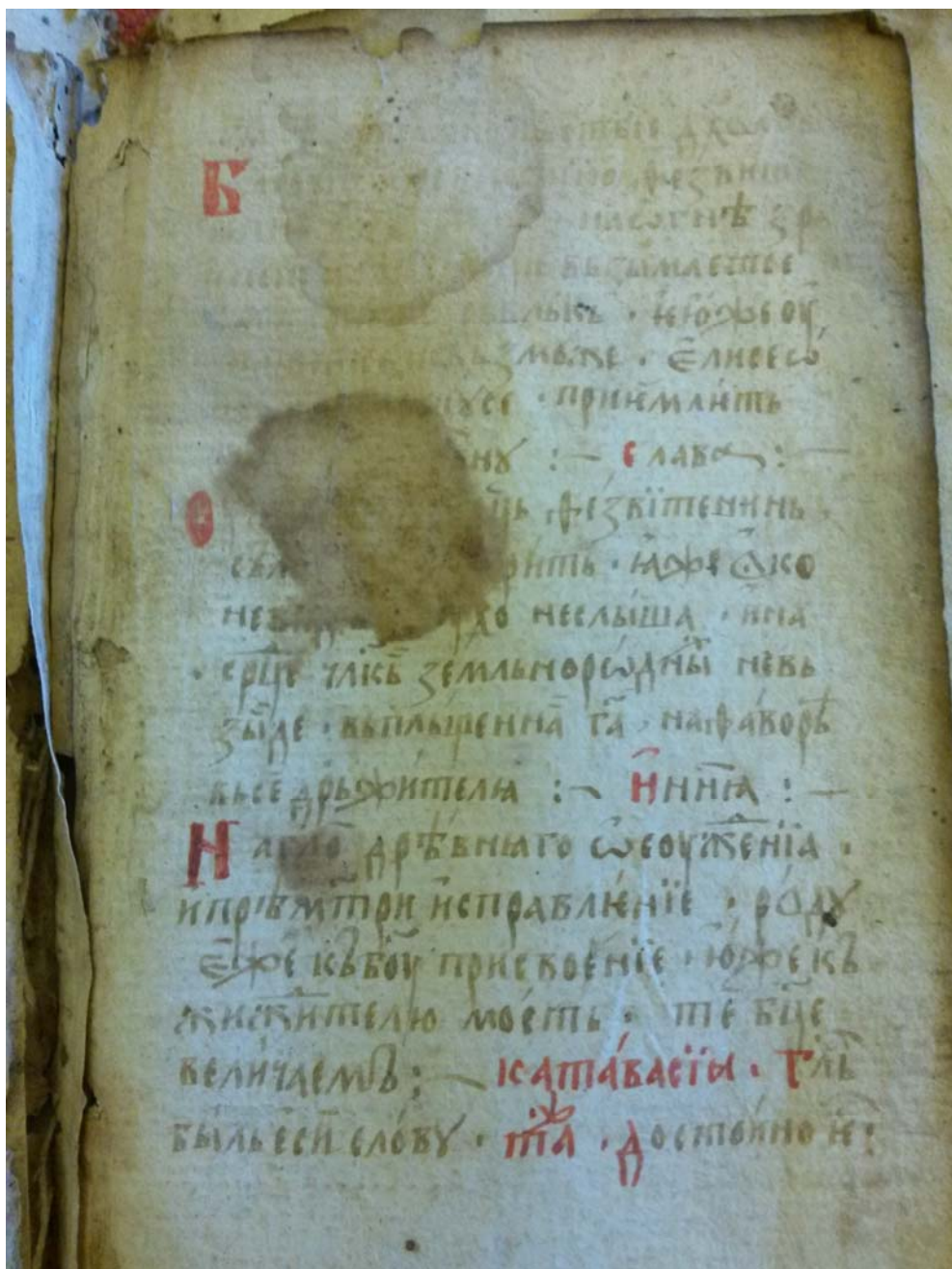
цѣ чѣтнѣ прослѣвннхъ

ѡ нзвнннхъ желаніемъ хр҃стовѣ

любѣхъ . ѡдомннко прѣхлѣннхъ .

тѣмоу послѣдовала еси .

кѣ

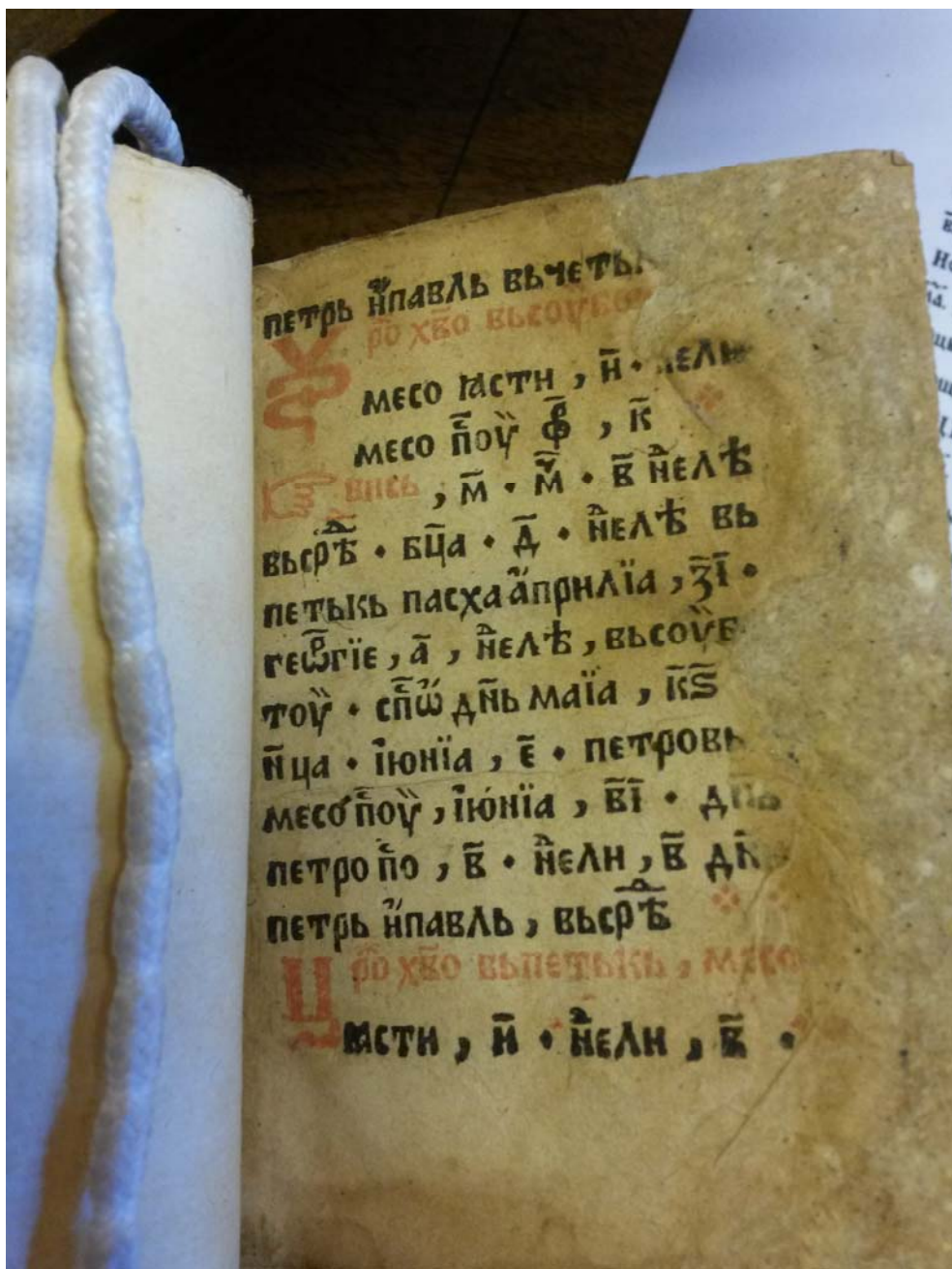


5 Cat. 9

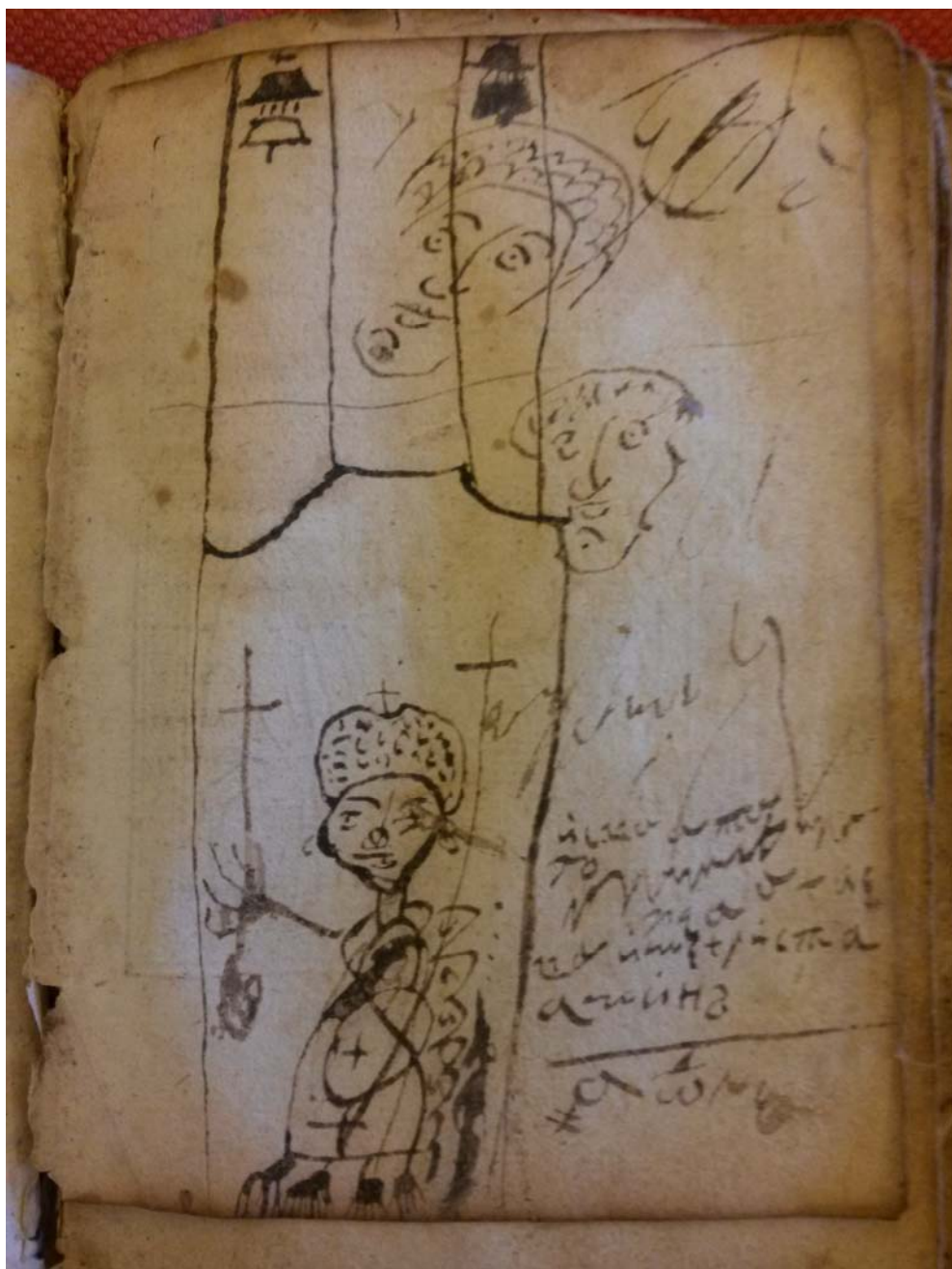
Molitvenik. Venezia, Vičenco Vuković, I giugno 1560.

Framm. Slav. Rari Ven. 731.2, cart., sec. XVI.

Frammento del Servizio liturgico per la festività del Profeta Elia, 20 luglio.



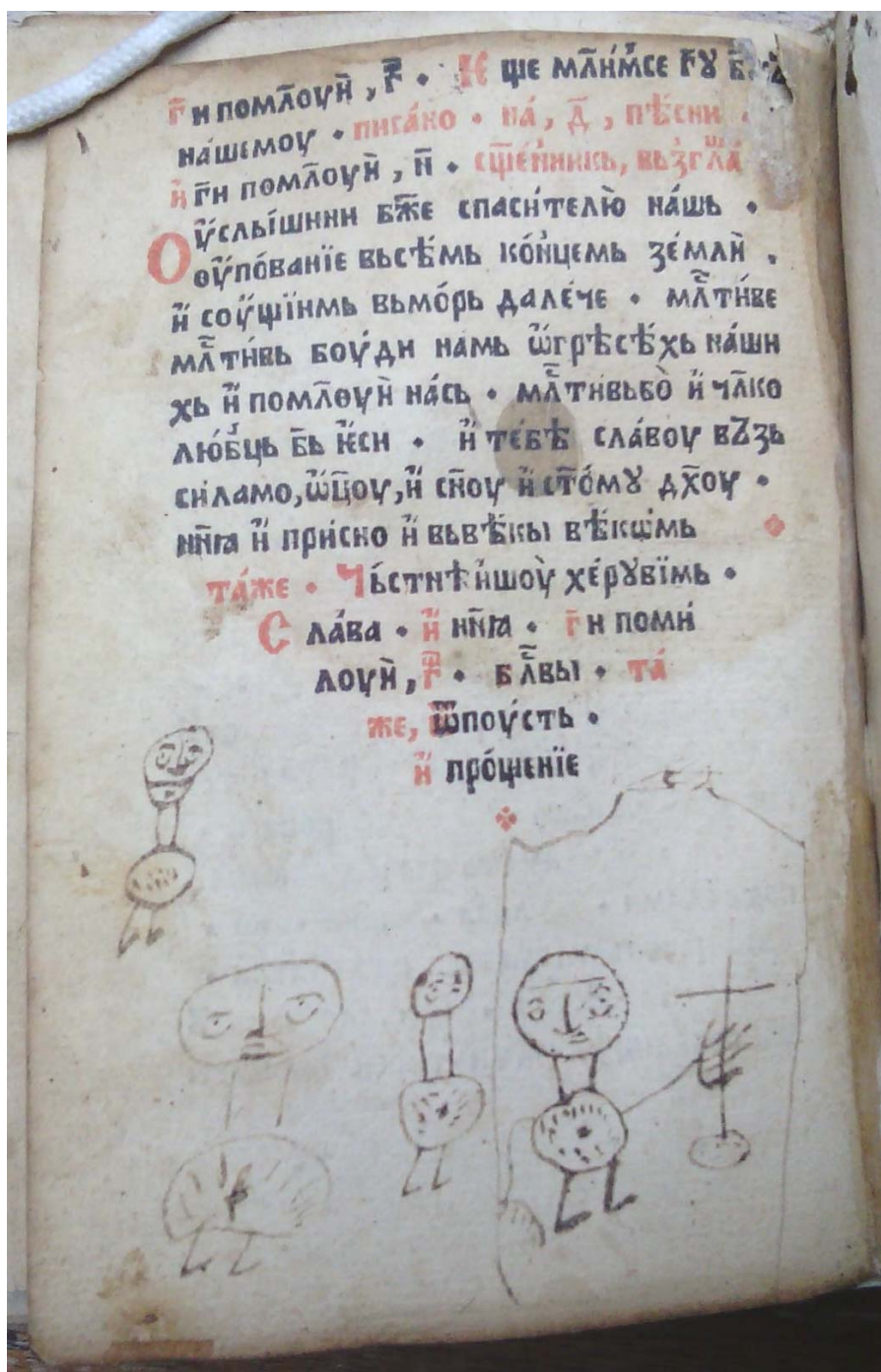
6 Cat 14
 Različni potrebi. Venezia, Jakov Krajkov, 1571-1572.
 C. [16]r.



7 Cat. 9

Molitvenik. Venezia, Vičenco Vuković, 1 giugno 1560.

Disegni a penna, c. Q7_r: una testa femminile, una maschile; figura di un vescovo recante due croci.



8 Cat. 7

Molitvenik. Venezia, Vičenco Vuković, I giugno 1560.

Disegno a penna, c. R2v: quattro figure di cui una recante la Croce



9 Cat. 13
Časoslov. Venezia, Jakov Krajkov, 15 maggio-30 agosto 1566.
Disegno a penna, c. CC₃r: San Michele Arcangelo.

**ЋИРИЛИЧНА ИЗДАЊА XVI И XVII ВЕКА
ИЗ НАЦИОНАЛНЕ БИБЛИОТЕКЕ МАРЋАНЕ У ВЕНЕЦИЈИ**

Национална библиотека Марћана чува тринаест издања сачињених од седамнаест примерака волумена, одломака и фрагмената ћириличних књига штампаних у XVI и XVII веку у Венецији, Манастиру Милешеви и Скадру. Изузев једног *Псалтира* из 1638. године, који се од почетка налазио у Марћани, сви остали волумени чинили су део приватне збирке Ђузепеа Праге (1893-1958), библиотекара и истраживача пореклом из Задра. У овом прилогу је описана збирка и реконструисана историја њеног настанка. Осим тога, представљен је каталог издања поређаних по хронолошком принципу. Извесни примерци ових издања одликују се изузетним библиолошким појединостима, попут *Молитвеника* Божицара Вуковића из 1521. године (Cat. 2), који представља варијанту до сада непознату библиографима и *Празничног минеја* (1528), такође, Божицара Вуковића (Cat. 4), који припада изузетно реткој едисији сачуваној у само три примерка, али незабележеној у регистрима. Овде су први пут описана два до сада непозната примерка (Cat. 9 и 14): опширни извод из *Молитвеника* Виченца Вуковића из 1560. године и један фрагмент од четири листа *Различни потреби* Јакова Крајкова из 1571-1572. године.

Monica Fin

Università degli Studi di Padova – Italia

e-mail: monica.fin@unipd.it

Jelena Todorović

Univerzitet umetnosti u Beogradu – Srbija

e-mail: jelena.a.todorovic@gmail.com

**A TRUE PIECE OF CULTURAL HYBRIDITY:
GINAMMI'S *PSALTIR S POSLEDOVANJEM* OF 1638**

Abstract: *The paper focuses on the activity of the Venetian printing house Ginammi, which printed books in Serbian and Croatian for the great part of the 17th century, thus acquiring undisputed primacy in the Balkan market. In 1638, house Ginammi published a Psaltir s posledovanjem, the last book in slavenosrpski to be published in Venice, which can also be regarded as a true specimen of the universality of the Baroque culture. In the first part, the paper outlines the history of house Ginammi, with reference to the Venetian printing context. In the second part, Ginammi's Psaltir s posledovanjem of 1638, its text and its illustrations are analysed, thus showing how the finished work functions as a curious amalgamation of Medieval Serbian, Renaissance and Baroque elements.*

Keywords: *Venice, Ginammi, Serbian books, Psaltir, illustrations, universal Baroque, cultural hybridity*

In the end, it needs to be pointed out that the Venetians, regardless of the motifs behind their role in the development of the Serbian publishing, helped us a great deal. Primarily to be among the peoples who used the art of printing already in 1490s, and secondly that in the circumstances of Ottoman occupation, the printing of books enabled us to preserve our integrity and to develop our literacy, our spiritual and secular culture (Plavšić 1959: 220).

With these words Serbian historian Lazar Plavšić summarised the role that Venetian publishing had for the history of Serbian literature and culture. With its printers and publishers, its cultural openness, its political autonomy and especially with its strategic geo-economical position, the Republic of Venice always acted as a sort of cultural bridge for the territories in the Balkans. In these territories, the development of the print faced many obstacles, primarily those created by the Ottoman occupation. Consequently, the Republic of Venice became the publishing centre for the Slavic populace in the Balkans, and directly influenced the development of culture among the Balkan nations.¹

¹ According to Miroslav Pantić (1992: 53), between 16th and 17th centuries more than 200 Serbian and Croatian books were published in Venice. They were published in three languages (Latin, Italian, Serbo-Croatian) and in three alphabets (Glagolitic, Cyrillic and Latin).

The history of Slavic book in the City of San Marco commenced just a decade after the printing of the Gutenberg Bible, at the very dawn of Venetian publishing, when in 1477 Adamo da Rotweill published Juraj Šižgorić's Latin poetry (Pantić 1992: 51).² In the case of Serbian books, the connections with Venetian printers initiated as early as the end of the 15th century and continued in the centuries to come, in diverse forms and with extraordinary outcomes. Without making an overstatement, it could be rightfully claimed that without the contribution of Venetian publishers, the Serbian culture and literature would have an entirely different development and would be greatly impoverished. Apart from influencing the spiritual climate and the modern thought that characterised Serbian culture between the 16th and the 19th centuries, Serbian books printed in Venice constitute even today an invaluable heritage. They also give an undisputed testimony of the skill and art of Venetian publishers, and the quality of books they printed in the City of San Marco.

In order to reconstruct the history of Serbian book in Venice, scholars (particularly Serbian) have put great emphasis on the work of two families of printers, Vuković and Theodosios, whose printing shops, active in Venice between 16th and 18th centuries, were undoubtedly the most successful in production and distribution of Serbian books. The Vuković printing house, founded in 1519 by the Montenegrin duke Božidar and handed over to his son Vincenzo in 1546, was active for over 40 years. Their work was mainly based on the (re)printing of the liturgical and devotional books in Church Slavonic (*srpskoslovenski*), that were in general use in the Serbian Orthodox Church at the time. Even today, Vuković's editions remain unsurpassed by their beauty and the quality of print, which is clearly visible in the books held by the Biblioteca Nazionale Marciana.³

A brief interruption in the development of Serbian book printing in Venice occurred when papacy endowed the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith the sole right to publish liturgical books destined for the Orthodox in Venetian Dalmatia. Venice resumed its primacy in this area only in the mid-18th century, greatly due to the initiative of Demetrios Theodosios, who established a print shop with "Illyric" (Cyrillic) characters. Commencing in 1758, and continuing for the next half a century, the publishing house of Theodosios issued more than 40 volumes in different Slavic languages. As a consequence, Venice quickly reprised its supremacy in the production of books for the Serbian audience, thus rivalling the newly founded printing houses of Vienna and Buda.⁴

Besides Vuković and Theodosios, however, several Venetian printers devoted themselves to the publishing and distribution of Slavic books. During the 16th century, for instance, the Venetian printing houses Bindoni, Rampazetto, Guerra, Bariletto and Torresani (among others) released books in Cyrillic and Glagolitic, whilst in the 17th century the houses Pezzana and Ginammi became the most prominent in this field.⁵ This paper focuses on the latter.

House Ginammi printed books in Serbian and Croatian for the great part of the seventeenth century, and acquired, at the time of Marco Ginammi (1620-1654), a primacy in the market for Orthodox books. In 1638, the Ginammi printing house issued an invaluable

2 About Venice as a publishing centre specialised in the production of books in Slavic languages see (among others) M. Pantić (1960, 1992), E. Nemirovskij (1993), L. Čurčić (2006) and in Italy: S. Pelusi (2000, 2005) and M. Fin (2015). To these it is important to add the bibliographies edited by W. Schmitz (1977) and B. Marinković (1989-1992), which are still paramount for their thoroughness and abundance of data.

3 For the bibliography, see Marinković 1989, as well as studies by Pantić 1990, Nemirovskij 1993 and Čurčić 2006.

4 On Demetrios Theodosios and his publishing house see Ploumides 1969 and Fin 2015: 152-173.

5 For a bibliography on house Rampazetto see Marinković 1989: 187-205.

Psaltir s posledovanjem, which is generally considered the last book in the Serbian recension of Church Slavonic to be published in Venice. The book is also noted for the quality of its illustrations, which presented a direct influence of Italian Renaissance and Baroque cultures. Considering the importance of this unique work, Ginammi's *Psaltir s posledovanjem*, its text and its illustrations, would present a focal point of this study.

The publishers: Marco and Bartolo Ginammi

Throughout several centuries Venice was a specific liminal space where cultures of geographically removed nations flourished and enriched themselves. Everything that was politically or confessionally too dangerous to be printed in the realms of Ottoman or Austrian Empires - was published in Venice. The Most Serene Republic indeed functioned as a peculiar cultural transmitter that produced works for foreign audiences through out the Renaissance and Baroque world.

Regardless of the aforementioned crisis, that struck Venetian printers and publishers in the 17th century, Venetian printers found a new market on the opposite shore of the Adriatic Sea. Following the disintegration of very few publishing and printing houses that existed in the Balkans during the 15th and 16th centuries, in the 17th century the South Slavic populace were left without any possibility to publish their books.⁶ In comparison to their European colleagues, Venetian printers had an advantage of this "new market", as the Most Serene Republic offered the intellectual and financial means needed for this endeavour. Consequently, many Venetian printers and editors decided to embark upon the venture of printing books for the Slavic market. Among those, as presumed, was the Ginammi family.⁷

Ginammi publishing house was founded in 1590 upon the initiative of Bartolomeo Ginammi. Coming originally from Lavenone, a small town near Brescia, Bartolomeo moved to Venice hoping to gain a fortune in the publishing trade.⁸ Although in the official documents he is always mentioned as Ginammi, in the first years of the 17th century Bartolomeo commenced to sign the title pages of his books with the double name Alberti-Ginammi. This was most probably done in order to mark an affiliation or a marriage to the Alberti family, one of the oldest and most renowned families of Venetian printers (Napoli 1990: 13).

Ginammi's headquarters were in Marzaria San Salvador, one of the oldest streets in Venice, close to the Church of Our Saviour (Schmitz 1977: 299). The organisation of work

6 In the territories under Ottoman rule, it was difficult, but not impossible, to establish publishing and printing houses: as a matter of fact, during the 15th and 16th centuries several print shops opened in this area, and printed books for the needs of the Serbian clergy. Some of these centres used technology, equipment and skills imported from Venice (Fin 2015: 146-152). For a bibliography on Medieval Serbian printers see Marinković 1988-1992.

7 The most complete monograph pertaining the Ginammi printing house was published by Maria Napoli in 1990. Since it clearly outlines the history of the publishing house and its activity, we shall often refer to this study in the following paragraphs. On the other hand, the studies produced by Croatian and Serbian scholarship regarding the Slavic books issued by the Ginammi family are still scarce; for a bibliography, see Marinković 1989: 205-234.

8 Scholars have provided contrasting opinions on the origins of the Ginammi family. For example, Serbian and Croatian historians (B. Marinković, V. Horvat and A. Stipčević) claimed the Croatian origin of the family, giving as a main argument the fact that Bartolomeo Ginammi signed himself as „Bartolomeo Albertovich“ in a book published in 1613. Much more plausible seems the argument of M. Napoli, who states that Bartolomeo came from Lavenone, near Brescia. This hypothesis is affirmed by the intense commercial exchanges between Ginammi and other publishers from Brescia between 1622 and 1630 (Napoli 1990: 48). Further research of the archival documents may bring the final proof.

was very strict and since it was a family owned firm, all members of the family took part in the printing process, each with a different task. The manager, for instance, was responsible for the proofs and usually dealt with promoting the books. A letter by Marco Ginammi, Bartolomeo's elder son, allows us a glimpse into the work of the Venetian printing shop, which is described as

a large room paved with shingles [...] and flat tiles, so that if the letters fall on the ground they don't get lost among the spaces between the bricks. Because we kept all the material in the same place, there were boxes [...] arranged one next to the other; next to them, there were the tools for storing the matrixes when we would not use them; they were arranged according to the size of the types and the languages [...]. On one side, there was a place to wet the paper. The work revolved around a single printing press (Napoli 1990: 33).

Like other Venetian printers oriented towards foreign markets, the Ginammi had vast commercial relations and used their Venetian bookshop only as a point of reference and coordination. The firm always functioned both as a print shop and a bookshop, selling not only their own editions, but also books issued by other publishers.

The Ginammi catalogue comprised works in Italian, Latin, Croatian and Serbian. The books, mainly in *quarto* or in *ottavo* format, were destined to large and varied audiences. Among them, the most numerous were literary works, followed by treatises and religious works; the latter were more prized and were often decorated with the engravings by Francesco Valesio. Rather prolific were also the translations of important European authors, including Michel de Montaigne, Nicolas Caussin and Bartolomeo de Las Casas.

After Bartolomeo's retirement, the running of the workshop went into the hands of his son Marco, who enrolled in the Guild of book printers and book sellers of Venice in 1620.⁹ Regardless of the limited resources – they had only one printing press that they shared with another printer and relied almost entirely on family help in the workshop – under Marco's guidance (1620-1653) the Ginammi family became “the greatest among small publishers, or maybe the only small publisher among the greatest” (Napoli 1990: 6). In the 1630s, particularly, they printed a large number of new volumes, including some important political works and ecclesiastical writings by Pietro Aretino.

In the early 1650s Marco Ginammi probably left the running of the firm to his sons Bartolomeo, Giovanni Antonio and Tommaso. Their fortune started to decline during the mid-1660s, forcing them to limit the production mainly to reprints. Finally, in 1668 the firm was bought by another Venetian publisher, Francesco Brogiolli, who later reprinted some of Ginammi's editions, leaving them basically unaltered.¹⁰

As regards Slavic books, we know that the founder of Ginammi publishing house, Bartolomeo, bought the entire printing equipment (the printing press, Cyrillic fonts and matrixes) from Jerolim Zagurović, a clergyman from Bocche di Cattaro who had come to Venice in the middle of the 16th century and eventually set up a printing workshop. In the

9 As it was pointed out by M. Napoli (1990: 26-29), Marco was rather active in the Guild of printers and achieved some rather prestigious titles: he was first elected President in 1633-34, he then became Prior in the spring of 1638, and, finally, he served again as President in 1641-43.

10 An inventory, compiled in 1678, lists the titles of the books that were found in the storage and in the house of Francesco Brogiolli at the time of his death; it reports the number of unsold copies for each edition, as well as their price. The inventory also comprises several works published by Ginammi, which later passed on to Brogiolli when he bought the print shop some years prior to his demise. Among the Ginammi editions there are 32 works in Slavic languages. For more information on this document and for the complete list of Slavic titles see Stipčević 2008.

following decades, Zagurović had published several books in Slavic alphabet, including a psalter in 1569.¹¹

When Bartolomeo Ginammi decided to embark on his publishing venture, he knew that the distribution of Slavic, predominantly ecclesiastical, books throughout the Venetian Adriatic was an inviting business opportunity that secured a decent profit. His choice proved to be a successful one: indeed, throughout the 17th century the Ginammi continued Zagurović's vocation and published tens of Slavic books.¹² Among those, there were several devotional treatises, as well as collections of epistles and psalms; there were moderately priced and modest editions, as well as expensive, prized books, some of which are nowadays held by the most important European libraries.¹³ As many other Slavic books printed in Venice, Ginammi's editions were well renowned for their quality and largely popular among the reading public, so much that in 1858 Marco Ginammi was still remembered as "Marco Ginammi illirico, stampatore a Venezia" by fellow printers Baseggio from Bassano (Napoli 1990: 36).

In the mid Thirties, Marco's eldest son Bartolomeo (also known as Bartolo, or Barto) began helping his father in managing the Slavic market. In order to prepare for this venture, during the first half of the 17th century (particularly in the 1630s) Bartolo had spent considerable time in the Balkan region and the Middle East, learning Slavic and Turkish language – that would make at least part of the negotiations easier.¹⁴ In the 1640s, he attended all major European book fairs, in order to research the needs of his potential audience.

Between 1614-1657, under the joint supervision of Marco and Bartolo, Ginammi publishing house released twenty-four Slavic books: among their most prominent authors are Marko Marulić, Nikša Ranjina, Hanibal Lucić, Dinko Zlatarić, Marin Držić, Ivan Gundulić, Bartol Kašić, Petar Hektorović and Matija Divković. Four of them, particularly, were edited by young Bartolo: *Psaltir s posledovanjem* (1638), Petar Hektorović's *Ribanje i ribarsko prigovaranje* (1638), Matija Divković's *Nauk krstjanski* (1641) and Franjo Glavinić's *Czvits zvetih* (1657).

The last of its kind: Ginammi's *Psaltir s posledovanjem* (1638)

Re-publishing of books was a common endeavour in Venice among small publishing houses, since the production, or even translation, of new titles demanded considerable funds that only big publishing houses and printers could afford. As most of their colleagues in

11 See Leschinkohl 1957: 116-121 and Schmitz 1977: 287. For the sources on J. Zagurović and his publishing house see also Marinković 1989: 123-163.

12 The first Slavic book published by Ginammi is *Zarcalo Duhovno od početka is far he života čoviečanskoga*, a translation of a work by Angelo Elli (not "Nelli", as was wrongly presented by Cronia 1939: 48 and Napoli 1990: 63), which was entitled *Specchio spirituale del principio, et fine della vita humana* (Brescia 1600). The translation "iz jezika talijanskoga u dubrovačku", as it is stated in the title, was done by the Benedictine monk Mauro (Mavro) Orbini and published by Marco Ginammi firstly in 1614, and re-printed in 1621 (Schmitz 1977: 73).

13 In 1633 Marco Ginammi edited a catalogue of the Slavic books printed by his firm, as an appendix to A. Komulović's work *Zarcalo od ispoviesti*. The list, entitled "Libri illirici stampati da Marco Ginammi alla libreria della Speranza", comprises 32 works (see Štefanić 1933 and Žic 1935). For a list of the Slavic books published by the Ginammi printing house see Schmitz 1977: 73-77 and 82-84, as well as Stipčević 2008.

14 Bartolo's "apprentice" in the Balkan region is mentioned by both M. Napoli (1990: 34) and V. Horvat (1998): the former writes that Bartolo learned Slavic languages in Dalmatia, while Horvat claims that he was sent by his father Marco to study among the Franciscans of Bosnia.

Venice, then, Ginammi alternated the books that had a great cultural impact, but were laborious from the financial and commercial point of view, with the volumes published on commission. The production for the Slavic market could guarantee secure income, due to its destination (religious colleges and churches) or due to its low cost and vast distribution (particularly the devotional books); thus, the Ginammi managed to even out the insecurities connected to more demanding editions. Matija Divković's books, for instance, were printed several times, as Croatian clergymen used to buy them in Venice and distribute them among the people of Dalmatia, Bosnia and Herzegovina.¹⁵ Similarly, modest, inexpensive little books of religious content quickly found their way among the ecclesiastical institutions (monasteries, churches) of the Balkan Peninsula, as well as being popular with the wide audience.¹⁶

One of the most renowned Slavic books ever printed by Ginammi publishing house is our *Psaltir s posledovanjem* from 1638.¹⁷ The book, in *quarto* format, comprises 276 pages (i.e. title page + 1-275 main text) of 22 lines each, printed on both sides in red and black ink.

A small number of copies of Ginammi's *Psaltir* are currently held by the most prominent Serbian libraries: the Serbian National Library and the "Svetožar Marković" University Library in Belgrade both hold one copy, whilst the Matica Srpska Library holds 7 copies; among them there is the one we used for the present study (R Sr II, 7.1). In Italy, two copies of the *Psaltir* are currently held by the Marciana National Library in Venice, as part of the Old and rare books collection. One of these two copies (RARI VEN. 0722. 001) originally belonged to the private library of historian Giuseppe Praga; it comprises two works bound together, i.e. Ginammi's 1638 *Psaltir* and part of another psalter, a very rare edition printed in Mileševa monastery in 1557 (Revignas 1961: 113).

As we said at the beginning of this essay, most scholars consider Bartolomeo Ginammi's *Psaltir s posledovanjem* to be the last book printed in Venice in *srpskoslovenski*, the Serbian recension of Old Church Slavonic, using Old Cyrillic fonts. Before it, psalters were published by Božidar and Vincenzo Vuković (1519, 1529, 1546 and 1561) and by Jerolim Zagurović. Some bibliographies, however, also mention an *in folio* psalter which was supposedly printed in Venice by an unknown editor in 1658. The book was first registered by Vasilij S. Sopikov in his *Opyt Rossijskoj Bibliografii* (1813 I: CV, 280). In 1865, it was included in Pavle J. Šafarik's *Geschichte der serbischen Literatur* under the "title" *Psaltir s prilozima* (2004³: 198-199). Šafarik, though, points out that there are no surviving copies of this book (at least to his knowledge), thus marking it as a "doubtful" edition and concluding that Sopikov probably made a mistake in reporting the date (1658 instead of 1638). Finally, in 1977 the 1658 psalter was also listed by Werner Schmitz in his thorough bibliography of Serbian books printed in Venice (pag. 90, n. 228); to this day, however, no copies of this edition have surfaced.¹⁸

Be it as it may, there is no doubt that Ginammi's *Psaltir* would certainly attract a wide readership, especially among the Orthodox Serbs in the entire Dalmatia under Venetian rule. The importance of this edition becomes even greater when we take into consideration the historical and political *milieu* in which our *Psaltir* was issued, particularly with reference to the Counter-Reformation. From the archival documents, we learn that in December 1637 the

15 On the Croatian diaspora in Venice (particularly from Dubrovnik) see Čoralić 1994.

16 V. Horvat (1998) writes that " (Marko Ginammi) Suradivao je s Kongregacijom za širenje vjere radi izdavanja hrvatskih knjiga". Actually, among the books printed by Ginammi that were noted upon the death of Brogiolli, in 1678, there were very few religious books, which indicates that they were already sold and much sought after (see Stipčević 2008).

17 For further sources, see Šafarik 2004: 197-198, Medaković 1958: 221-222 and Nemirovskij 1993: 28.

18 For further insight on the matter, see Marinković 2007: 7-68.

apostolic nuncio in Venice tried to stop, or at least to postpone, the release of the *Psaltir* by the house of Ginammi, apparently with poor results (Radonić 1950: 124-125).

Ginammi's 1638 *Psaltir* appeared as an elaborated and improved version of the previous edition by Jerolim Zagurović from 1569.¹⁹ Because it was a reprint, Marco and Bartolo Ginammi enjoyed almost complete freedom in editing the book, so that our *Psaltir* features some significant differences when compared with the one printed by Zagurović.

First of all, the 1638 *Psaltir* is the first, as well as the only, old Serbian book which features a title page: in creating it, the editor chose to include only the title of the book, i.e. "Psaltir Dav(i)d(o)v", thus reprising a typographic tradition which dated back as far as the early printed books. Secondly, the Ginammi's chose to number the pages of the book using Arabic numerals, which appear only on *recto* pages, in the top right corner. Contrary to that, Zagurović had employed Roman numerals, thus keeping in line with previous tradition. Another difference regards the ornate initials, for which the Ginammi's employed both Latin and Cyrillic letters. Finally, Marco and Bartolo decided to include a table with the letters of the Cyrillic alphabet, which was placed at the end of the book.

Overall, however, Ginammi's *Psaltir* was printed using Zagurović's printing matrixes, thus keeping the textual and visual elements of the previous edition. The foreword, the afterword to the first part and the colophon are virtually identical, with the exception of the editor and printer's names, which were obviously changed. As a consequence, Zagurović was substituted by Marco Ginammi, while Bartolo replaced Jakov Krajkov, the printer who used to work with Zagurović. For instance, the colophon ends with the following note signed by Bartolo:

сѣврѣши сын Ѳсалтирь господинѣ Барто Гинамми иположи свои белегы (Psaltir 1638: 274v)
азъ барто марковъ сынъ ѿ мѣста нарицаемѣ Венеціа съписашъ сын Ѳсалтирь въ лѣто 1638 аѿ
роженіа хѣба тридцѣтишесѣтъ Венеціа (Psaltir 1638: 275r)

As we can see, Bartolo kept with tradition in counting the years starting from Christ's birth. Moreover, in the foreword to the *Psaltir* he asks his Readers to pray for Marco Ginammi, as well as for himself and his whole family; he also invites the Readers to call upon his publishing house in case they need other religious books. Here is an excerpt from the text:

господинѣ марко гинамми книгариѣ ѿ млетѣцѣнѣ ѿ марцаринѣ видѣ сѣне цркви ѿскоуднѣ бжствѣннѣ
книгы иже недостатѣчна бывше прѣжде ѿродителѣи его воевода, гюрга цреньевика и господина
божидара и того ради приидѣ въ вѣнетѣски градъ иѿбѣртѣ стары купари ѿродитель его
барѣтоломеа и състави ихъ вѣдинѣ тако да ѿбѣновѣтсе старнѣхъ писмена и да исполнит се сѣне
цркви разлыгнѣнни кнѣгацѣи и того ради моли всѣхъ васъ помолѣйте господина марка
вымѣтѣхъ и бартола гинамми марковѣ сынѣ ѿ мѣста зовомѣ Венеціа ѿ марцаринѣ. И ѿ господина
марка поставлѣн бѣхъ насѣе дело неого ради молю всѣхъ васъ колѣномѣ касающе, нашею мнѣ
сѣдѣю тако аще цю погрѣшнѣхъ роукою или языкомѣ авѣи простите [...] и аще котори пожелантѣи
книги ѿ брѣшѣти вароуце истога гна марка гинамми въ граде Венеции оу великомѣоу трговнишѣу
(Psaltir 1638: 1r-1v).

As can be seen from this excerpt from the Foreword to the 1638 *Psaltir*, Bartolo insists on the connection between the Ginammi family and the forefathers of Serbian book printing, i. e. Đurđe Crnojević, who released the first printed book in the history of the

19 A thorough description of Zagurović's *Psaltir* is provided in Pantić 1994: 173-174.

Southern Slavs, and Božidar Vuković. Evidently, by calling them „родителѣи“, Bartolo wanted to carve the Ginammi name in the Serbian printing tradition.

The illustrations

The *Psaltir s posledovanjem* by Bartolo and Marco Ginammi from 1638 is a peculiar book; it is a hybrid work and a true specimen of the universality of the Baroque culture. Although modestly illustrated, it possesses all constituting elements of those precious works that fuse several cultural idioms into one, novel, Baroque creation.

The Baroque was the first culture that could be rightfully seen as a movement of pluralities, a movement that could appropriate elements of different cultures and create an entirely hybrid cultural idiom. It evolved in the most remote surroundings, perpetually re-creating the established cultural model and developing a number of local variations. It was an entirely open system, where each of its elements could be re-combined in order to accommodate novel surroundings and audiences.

Therefore, it became the first culture and the only style in the early modern period that could be rightfully called „global“: it spread from Rome to Mexico, from Valladolid to Macao and Kiev, from China to the Archbishopric of Karlovci or the Orthodox populace in Venetian Dalmatia. Each of these cities represented an autonomous Baroque capital in its own right, worthy of scholarly interest in equal measure as the more commonly known centres of the Baroque world such as Rome, Paris or Salamanca.²⁰

A combination of an Orthodox Serbian psalter with Renaissance and Baroque imagery could be created only in the age of the Baroque, where it was perceived not as a compendium of conflicting, but of mutually enriching elements, in a single work of art. Furthermore, the Republic of Venice was a fertile territory for the creation of hybrid works as Ginammi's *Psaltir*. Due to its position between East and West, the Catholic and the Orthodox, the Catholic and the Ottoman, Venice could play the role of the mediator, both mercantile and cultural.²¹ It was essentially a trading city, a place of exchanges and fusions where everything could be traded for anything else. But it was not only the goods that came from all corners of the world: the Most Serene Republic also traded in knowledge, cultures and ideas. Moreover, being a mercantile crossroad, Venice was a highly tolerant city to different confessions and influences. It could accommodate any idea and turn it into a lucrative commodity.

In Ginammi's *Psaltir* the cultural hybridity of the Baroque age functions on several levels. The edition establishes a successful cultural dialogue between the Catholic and the Orthodox, between the Renaissance and the Baroque. As we already mentioned, Bartolo Ginammi kept all the important textual and visual elements from Zagurović's 1569 edition, while improving the quality of the illustrations and adding his own *impresa* at the beginning of the book. The finished work is thus a curious amalgamation of Medieval Serbian, Renaissance and Baroque visual imagery that co-exist together in a rather specific work of the Baroque universe.

One of the most conspicuous examples of this cultural and visual bi-linguality is the initial that stands at the opening of the psalms and is exclusive of the 1638 edition (Fig. 1).²² At the beginning of the text, written entirely in Cyrillic, the Ginamm is placed a highly ornate

20 For more information on the idea of the Universal Baroque see Davidson 2007 and Todorović 2014.

21 For the history of Venice see also Rosand 2001.

22 All pictures from Ginammi's *Psaltir* of 1638 were taken from a copy currently held at the Matica Srpska Library in Novi Sad (shelf mark Rsr II 7.1). We would like to give our sincere gratitude to the staff of the library of Matica Srpska for giving us reproduction rights and images for this text.

letter “H” from the Latin alphabet, which was clearly designed for some other book written in Italian or Latin. The letter “H” is situated in panoply of floral ornaments with a cheerful putto in its midst, and looks rather at odds with the rest of the Cyrillic text. As the Latin “H” resembles the letter “N” of the Cyrillic alphabet, which serves as the initial letter in that sentence, the Latin symbol could be easily appropriated. This letter most probably was a part of Ginammi’s printing fund, and they possibly considered it decorative enough to be used in the *Psaltir*, regardless of the fact that it does not belong to the Cyrillic alphabet.

The predominant visual element in both editions of *Psaltir*, however, was the geometric ornament that meandered throughout the book (Fig. 2), which reminds the reader of the lavish linear decorations that adorned Serbian Orthodox manuscripts in 13th and 14th centuries.²³ The type of labyrinthine interwoven lines, often painted and gilded in manuscripts, was adopted for the first Serbian printed books produced in Cetinje in the 15th century. Their presence was meant to introduce the reader to the precious medieval legacy of Serbian literature, and to give to the predominantly monochrome printed volumes a fragment of the luxurious aura that enveloped the illuminated manuscripts of the Middle Ages.

Beside these examples, Ginammi’s *Psaltir* possesses other forms of visual material, which greatly differ in kind and function, thus adding further proof to the hybridity of the piece. The first stands at the beginning of the Psalms, fittingly representing the image of *King David* (Fig. 3), while the second (Fig. 4), bearing a representation of *Hope* – the official *impresa* of Ginammi publishing house – embellishes the opening of the publisher’s preface and asserts the identity of the publishing house. A third element, a vignette depicting *Christ carrying the Cross* (Fig. 5), is placed at the closing of the publisher’s afterward. The first illustration, taken from Zagurović’s edition of the book, was rendered in the visual language of the Renaissance, while the latter two revealed different influences.

The illustration of *King David* at the beginning of the psalms (Fig. 3) displays all the elements of the Renaissance visual language. The Old Testament king is positioned in a simple room, rendered in a correct linear perspective, with a small window in the background. On the floor of the room, flanking the enthroned king, are a viola and a bow, denoting the music for which he was also renowned. His throne is a true specimen of Renaissance art, with classical decoration and enhanced perspective, which create the illusion that the throne and the king sitting on it are more prominent and thus virtually closer to the edge of the picture plane. The proud figure of King David, with a scroll upon his lap and a halo around his head, is enveloped in manifold layers of billowy drapery, which indicate its Renaissance origins in equal measure as his prominent throne. Amidst this Renaissance composition, almost unexpectedly, on the scroll in the King’s lap and around his head, there are Cyrillic letters identifying him and presenting the first lines of the psalms. Special attention was given to these lines, as they ought to appear in every Orthodox psalter and represented part of an important ecclesiastical tradition.

The Ginammi borrowed this entire scene from Zagurović’s edition, but also inserted some minor improvements. Contrary to what was stated by previous scholarship, Ginammi’s version is undoubtedly an enhancement of Zagurović’s (Fig. 6).²⁴ In the first instance, these two images seem identical, but upon closer analysis the 17th century improvements come to light. The illustration of *King David* was definitely re-cut by an engravers’ workshop in order to give a more polished look, appropriate for this re-print of the *Psaltir*. Considering that the quality of the letters used throughout the psalter was also improved in comparison to Zagurović’s edition, the Ginammi probably redid this illustration as well.

23 For more information see Pantić 1994.

24 For former interpretations see Pantić 1994: 389, footnote 115/1.

All the lines in Ginammi's *Psaltir* appear softer and more natural, which is particularly evident on the flowing drapery of King David's robes. His entire body has more volume and thus more presence. Another element where these improvements are evident is the image of the viola lying on the ground. Like the body of the King, it appears more voluminous in the 1638 edition, and even the shadow it casts on the ground has a distinct solidity.

The border that flanks the image of King David is a new addition in comparison to Zagurović's edition, but alas not an improvement. Instead of the composite ornamental border of the older edition, which is made of two elements – one geometrical for the lower and one floral for the upper part of the border – the Ginammi used a fully ornamental border that flanks the scene with King David. However, the borders in the book from 1638 do not match, so it might indicate that the Ginammi reused the printing blocks destined for some other editions (or inherited from other publishers), as they did for the initial "H" placed at the beginning of the *Psaltir*.

The other prominent image in the book is the plate with Ginammi's *impresa* (Fig. 4), which introduces the Baroque visual idiom to the *Psaltir*. It is an allegory of Hope, designed in the Baroque manner and placed in a medallion with the motto "In Deo Est Spes Mea". The figure of a woman in a landscape, leaning on an anchor with her hands clasped to her breast and her gaze turned heavenwards, is clearly resembling the usual representation of this theological virtue in early modern iconography.²⁵ The entire allegory is surrounded by the motto and placed in a richly decorated frame, with figures and masques that clearly recall decorative cartouches used in books and prints throughout the Baroque world. Such an ornate *impresa* was quite common in 17th century publishing and was used to present the publisher's identity; it was meant to be not only the adornment of the book, but also the symbolic portrait of its maker. According to Marianna Iafelice (2006), in the 17th century it was habitual to use a symbolic or allegorical image for the publisher's mark (like one of the theological or cardinal virtues, a classical deity, a saint, an animal, etc.), so that Ginammi's Hope is clearly a part of that tradition.²⁶ Apart from our *Psaltir*, the same *impresa* appears on a large number of their editions that were published in Venice in 1630s.²⁷

Beside the publisher's mark printed in the 1638 *Psaltir*, during their career the Ginammi used seven other versions of the same *impresa*, as was usual practice at the time.²⁸ Each of them displayed the allegory with its right attribute (an anchor), accompanied with the same motto (with the exception of one case). The main changes concerned the background and the position of the allegory.²⁹ The use of such plurality of versions was customary to other publishers who, like the Ginammi, modified the design of their marks quite often. They

25 For the Baroque allegory of Hope see Ripa 1603: 63-4.

26 For an overview on the characteristics of the marks used by 17th century publishing houses see Zappella 2009. A quite good study on the subject, which comprises a description of each mark and their analysis, is provided in Iafelice 2006. Also useful is the monograph by D.B. Land (1958).

27 For example, this particular *impresa* appears in *Saggi di Michel Sig. Di Montagna*, printed by Marco Ginammi in 1633, as well as in *Istoria o della brevissima relatione della distruzione della India Orientale* di Monsig. Reverendis, printed by Marco Ginammi in 1630. This exact version of Ginammi's *impresa* is catalogued under no. 169 at Archivio MAR.T.E. (Marche Tipografiche Editoriali - Marche Tipografiche Editoriali) a large database on publishers' marks, which was compiled by the Biblioteca Nazionale Centrale di Roma. The catalogue is available online at <http://193.206.215.10/marte/intro.html>.

28 For more description of Ginammi's *impresa* see M. Napoli (1990).

29 Out of the eight versions, only one differs significantly from the described templet. This mark represents an entire scene, in which Hope resides amidst a city of plenty, with a big stone tied to her robes. Also, this is the only version which does not have a motto inscribed. This particular version is catalogued under no. 171 at Archivio MAR.T.E.

changed it according to the format of the book, to the importance of its subject matter and often due to the occasion upon which the volume was printed.³⁰

To further complicate the matter, during the 16th and 17th centuries the allegory of Hope was a favoured choice for publishing houses, not only in the Republic of San Marco, but throughout the other Italian states. Among the publishers that in the 17th century, like the Ginammi, chose to use the allegory of Hope as their *impresa*, were Bartolomeo Zanni from Cremona, Giuseppe Imberti from Venice, Giacomo Facciotti and Piero Antonio from Rome, Angelo Tamo from Verona and many others.³¹ Some of them, like Angelo Tamo, even used a similar motto (“*Spes Mea in Deo Est*”) and an almost identical iconography to the *impresa* printed in our *Psaltir*. Angelo Tamo’s allegory of Hope was also represented in a landscape, as a young woman with her hands clasped to her breast and with her face turned towards the sun.³²

However, the real reason which led the Ginammi to choose the allegory of Hope as their *impresa* still remains a complex and entirely open question. According to Maria Napoli, both Ginammi and Zagurović had inherited a printing and publishing house of long standing (Napoli 1990: 33). In the 15th century, the workshop belonged to the order of the “Nuns of Hope” (Suore della Speranza). Using the allegory of Hope (Speranza) for a monastic publishing house was not unusual at all. Often, Ginammi publishing house was referred to as “Della Speranza” or “Alla Speranza”, which obviously meant that the establishment was widely known under that name. Together with Ginammi’s, many other publishing houses in Venice had the bookshops devoted to the allegory of Hope, as many also had this renowned allegory upon their *impresa*.

While the real meaning of the allegory of Hope in Ginammi’s mark is still highly contested among scholars, some conclusions are more plausible than others. Most likely, this allegorical *impresa* was meant to indicate the divine patronage of the publishing house, but also to refer to its deeper Venetian origins (Napoli 1990: 17). However, there is one, quite specific image that the Ginammi’s *impresa* could have echoed – the allegory of Hope by Jacopo Sansovino.³³ Sansovino’s statue of the allegory of Hope, very similar to the one used by Ginammi, is placed on the tomb of the Doge Francesco Venier in the Church of Our Saviour in Marzaria San Salvador, one of the oldest streets in Venice. The church was situated near the Ginammi’s headquarters, so it is possible to assume that the family had close ties to its community. In addition, both allegories of Hope have clasped hands to indicate her humility and underline her supplicant nature. Although it is impossible to prove the absolute connection between the two figures, it is probable that the statue in the local church was well known to the family and could have served as an inspiration.

The last image in the *Psaltir* and the one which closes the publisher’s afterword (p. 275r), i.e. the little vignette with the representation of *Christ Carrying the Cross* (Fig. 5), is another curious example of cultural hybridity and of an adaptation of “Catholic”, inherited

30 For the custom of a publishing house to have several versions of one mark at the same time see Iafelice 2006: 247-248.

31 In the 16th century the allegory of Hope was one of the common motifs for publishers to use as their *impresa*: in the second half of the century, for example, it was representative (in different designs) of more than 17 publishers. At the time of the publishing of Ginammi’s *Psaltir* at least 10 publishing houses throughout the Italian states used this allegory as their mark. For more details see Archivio MAR.T.E. (<http://193.206.215.10/marte/intro.html>).

32 See Archivio MAR.T.E. image no.297.

33 This idea of the figure of Hope being appropriated from Sansovino’s statue was first argued by M. Napoli (1990: 33). Although it is a loose hypothesis, it still gives one possible answer to the real reason of using this particular virtue.

material in an Orthodox ecclesiastical book. It represents Christ carrying the Cross, enclosed in an oval medallion made of floral motifs, which was prolific in book decoration of the Renaissance. The style of the figure represented is very coarse, almost resembling popular print common in Renaissance and Baroque humbler works of art. Flanking the figure itself, as integral part of the print, appear two letters in the medallion: S. and A. Such placing of the letters would indicate the identity of the figure represented as St. Andrew, yet the style of the cross is not the one usually represented with this saint. As a matter of fact, in usual iconographic treatments of the subject St. Andrew is represented with the X shaped cross, in order to deliberately distinguish it from the one carried by Christ, both in the Western and Eastern iconography.³⁴

The presence of these letters misled previous scholars to wrongly interpret the figure as St. Andrew³⁵. Most probably, this figure was previously *indeed* used to denote St. Andrew, but it assumed an entirely different role in the 1638 *Psaltir* and was not placed accidentally at the end of the publisher's afterward. Not unlike the initial "H" previously discussed, this little vignette testifies of the same process of cultural appropriation and amalgamation which was so current in the age of the Baroque. As the "H" before it, this image was most likely part of the material that the Ginammi family inherited from Zagurović and then used for their own needs. The re-interpretation of this little vignette was done very directly, by printing on its sides the Cyrillic letters "IS HS" (ИC XC), which were used by the Orthodox Church to denote Christ's name starting from Byzantine times.³⁶

The prominent position of these letters leaves no doubt of the identity of the figure and the intention of the publishers. The figure was to be interpreted as Christ and as such recognised by the Orthodox audience. However, the remaining letters S.A. and their interpretation in the new context leave an open field for discussion.³⁷ The presence of Christ in the *Psaltir* could be interpreted dually. On the one hand, the image of Christ going to Calvary is the image of the Saviour, just as the image of King David indicates him as Christ's precursor; on the other hand, the image of the Saviour refers to the Church of Our Saviour, to which the Ginammis were particularly close, and from which the image for the allegory of Hope of their *impresa* might derive. Further research would shed more light on many questions left open in this text (the previous usage of visual material, the real meaning of the allegory of Hope for the Ginammis, etc...), as well as look into the reception of our *Psaltir* by its Orthodox audience.

Ginammi's *Psaltir s posledovanjem* is a telling proof that some of the most powerful examples of the cultural hybridity were created on the very borders of the Baroque world, where the process of amalgamation was at its strongest. Unlike previous styles in the history of art, Baroque possessed a high level of permeability that allowed the influences of different cultures and styles to be seamlessly incorporated into a new entity, as polyvalent as the visual imagery present in this book.

34 Among famous examples we would like to recall the *Crucifixion of St. Andrew* by Mattia Preti (Basilica di Sant'Andrea della Valle, Rome), which is part of an entire cycle devoted to the saint, as well as El Greco's *St. Andrew and St. Francis* (Prado museum, Madrid) and the sculpture by Francois Duquesnoy at the crossing in St. Peter's basilica in Rome. In the Eastern tradition the saint is often present with the X shaped cross behind the saint, like in the frescoes of St. Andrew's chapel at the Royal Compound in Belgrade.

35 For former interpretations see Pantić 1994: 389, footnote 117.

36 For former interpretations see Pantić 1994: 389, footnote 117.

37 The letters however could not be erased as it would damage the vignette, so they had to remain as they are.

Literature

Čoralić 1994: Lovorka Čoralić, "Dubrovčani u Veneciji od XIII. do XVIII. stoljeća", *Anali Zavoda za povijesne znanosti HAZU u Dubrovniku*, n. 32, 15-57.

Čurčić 2006: Laza Čurčić, *Ishodi i staze srpskih knjiga 18. veka*. Novi Sad: Matica Srpska.

Davidson 2007: Peter Davidson, *The Universal Baroque*, Manchester: Manchester UP.

Fin 2015: Monica Fin, *Centri srpske kulture XVIII veka. Kijev-Budim-Venecija*, Novi Sad: Akademaska knjiga.

Horvat 1998: Vladimir Horvat, "Ginammi, Marko (Degli Alberti, Marco)", in *Hrvatski Biografski Leksikon*, vol. 4, Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 682-683.

Iafelice 2006: Marianna Iafelice, "Marche dei tipografi e degli editori del XVII secolo (Milano-Venezia)", *La Capitanata, Quadrimestrale della Biblioteca provinciale di Foggia*, XLIV, no. 19 (April 2006), 247-278.

Land 1958: David B. Land, *A history of book illustration*, London: Faber and Faber.

Leschinkohl 1957: Franz Leschinkohl, "Venedig, das Druckzentrum serbischer Bücher im Mittelalter", *Gutenberg Jahrbuch*, 1957, 116-121.

Marinković 1989-1992: Borivoj Marinković, *Bibliografija o našem ćirilskom štamparstvu, štamparijama i knjigama XV, XVI i XVII stoleća*, 4 voll., Cetinje: Centralna narodna biblioteka SR Crne Gore „Đurđe Crnojević“.

— 2007: *Ogledi o starom srpskom štamparstvu*, Novi sad: Dnevnik.

Napoli 1990: Maria Napoli, *L'impresa del libro nell'Italia del Seicento. La bottega di Marco Ginammi*, Napoli: Guida.

Nemirovskij 1993: Evgenij L. Nemirovskij, *Crnogorska bibliografija: [1494-1994]*. Vol. 1, book 2, *Izdanja Božidara i Vičenca Vukovića, Stefana Marinovića, Jakova od Kamene reke, Jerolima Zagurovića, Jakova Krajčova, Đovana Antonia Rampaceta, Marka i Bartolomea Dinamija: 1519-1638*. Cetinje: Centralna narodna biblioteka Crne Gore "Đurđe Crnojević".

Pantić 1990: Miroslav Pantić, *Književnost na tlu Crne Gore i Boke Kotorske od XVI do XVIII veka*, Beograd: SKZ.

— 1992: "I libri serbi e croati e l'attività tipografica a Venezia", in *Il libro nel bacino adriatico, secc. XV-XVIII*, a cura di S. Graciotti, Firenze: Olschki, 51-63.

— 1994: (ed.), *Pet vekova srpskog štamparstva 1494-1994*, Beograd: SANU.

Pelusi 2000: Simonetta Pelusi, *Le civiltà del libro e la stampa a Venezia: testi sacri ebraici, cristiani, islamici dal Quattrocento al Settecento*, Padova: Il poligrafo.

— 2005: Simonetta Pelusi, "Libri e stampatori a Venezia – un ponte verso i Balcani", *Ponti e frontiere*, n. 2004: 61–78.

Plavšić 1959: Lazar Plavšić, *Srpske štamparije od kraja XV do sredine XIX veka*, Beograd: Udruženje grafičkih preduzeća Jugoslavije.

Ploumides 1969: Georgios Ploumides, *To Venetikon typographeiontou Dēmētriou kai tou Panou Theodosiou 1755–1824*, Athēnai: s.e.

Psaltir 1569: [s. a.], *Psaltir s posledovanjem*, Venezia: Jerolim Zagurović.

Psaltir 1638: [s. a.], *Psaltir s posledovanjem (Psaltir Davidov)*, Venezia: Bartolomeo Ginammi.

Radonić 1950: Jovan Radonić, *Rimska kurija i južnoslovenske zemlje: od 16. do 19. veka*, Beograd: Naučna knjiga.

Revignas 1961: A. Saitta Revignas, "La raccolta Praga di manoscritti e libri liturgici in caratteri cirillici", *Accademie e Biblioteche d'Italia*, n. 29/2, 106-113.

Ripa 1603: Cesare Ripa, *Iconologia overo descrizione di diversi imagini cavate dall'antichitta et di propria invenzione*, Roma: Lepido Facii.

Rosand 2001: David Rosand, *The Myths of Venice - A Figuration of a State*, Chapel Hill (NC): The University of North Carolina Press.

Schmitz 1977: Wilhelm Schmitz, *Südslawischer Buchdruck in Venedig (16–18 vek)*. *Istraživanja i bibliografija*, Giessen: Wilhelm Schmitz Verlag.

Sopikov 1813: Vasilij S. Sopikov, *Opyt Rossijskoj Bibliografii*, Sankt-Peterburg: Tip. Imperatorskago teatra.

Stipčević 2008: Aleksandar Stipčević, „Hrvatske knjige u inventaru Mletačkog tiskara i knjižara F. Brogiollija iz 1678. god“, *Croatica et Slavica Iadertina*, n. IV, 279-308.

Šafarik 2004³: Pavle J. Šafarik, *Istorija srpske književnosti*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva; Vukova zadužbina/Novi Sad: Matica Srpska (*Geschichte der südslawischen Literatur*. Vol III, *Das serbische Schriftum*. Prag 1865).

Štefanić 1933: Vjekoslav Štefanić, “Mletački popisi hrvatskih knjiga”, *Obzor*, n. 74, 2-3.

Todorović 2014: Jelena Todorović, “The Baroque Has no Metropolis – Peter Davidson and the Universal Baroque”, in *European Theories in Former Yugoslavia: Trans-theory Relations between Global and Local Discourses* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing), 187-192.

Zappella 2009: Giuseppina Zappella, “La marca del Seicento tra invenzione e continuità. Un'introduzione”, in G.G. Cicco and A.M. Vitale (eds) *Le seicentina della Biblioteca Provinciale di Salerno*, vol. IV, *Le marche*, Salerno: Provincia di Salerno.

Žic 1935: Nikola Žic, “Hrvatske knjižice Aleksandra Komulovića”, *Vrela i prinosi*, n. 5, 162-171.



зволкнїемъ ѿца ѿпоспѣше
никмъ сна ѿсвршенїемъ
стго дха • ѿже ѿнебытіа
въбытіе словомъ приведн
въсачьская създавчлѣка
ѿплсжн иго въранпнщїн
бжстѣннїк паслаждатнсе • пакыже прѣ
строупльша ѿвержена бѣвша • ѿвсѣмъ
родомъ ѿжепонемъ бѣвшнмъ ѿсходатаїн
ѿбѣ вндѣтн рода члѣа ѿдіакола моучн
маа • нъсздавїн неѿстави • езданїе
своє доконца погѣбноутн • пррѣкы по
сла проречїн тогово прншьствїе ѿже прѣ
даше намъ писанїа • вънхже ѿзещнѣн
шїн црже ѿгѣо ѿць пррѣокъ двѣдъ • прншь
ствїемъ стго дха въспрнємъ • темже
ѿпрѣдасть намъ дше спсною сїю кннгоу
глїмїн ѿалтїрь • славо словнтн сїнмъ
ѿже вътронцн бѣа • ксть бо сїа кннга цѣ
ло моудрію настаєннїкъ • ѿтѣлесннмъ
ѿдшєвннмъ , страстємъ • ѿсѣлнтєль

Fig. 1: Psaltir s posledovanjem (Psaltir Davidov), Venezia: Bartolomeo Ginammi, 1638.
Biblioteka Matice Srpske, Rsr II 7.1, 126v

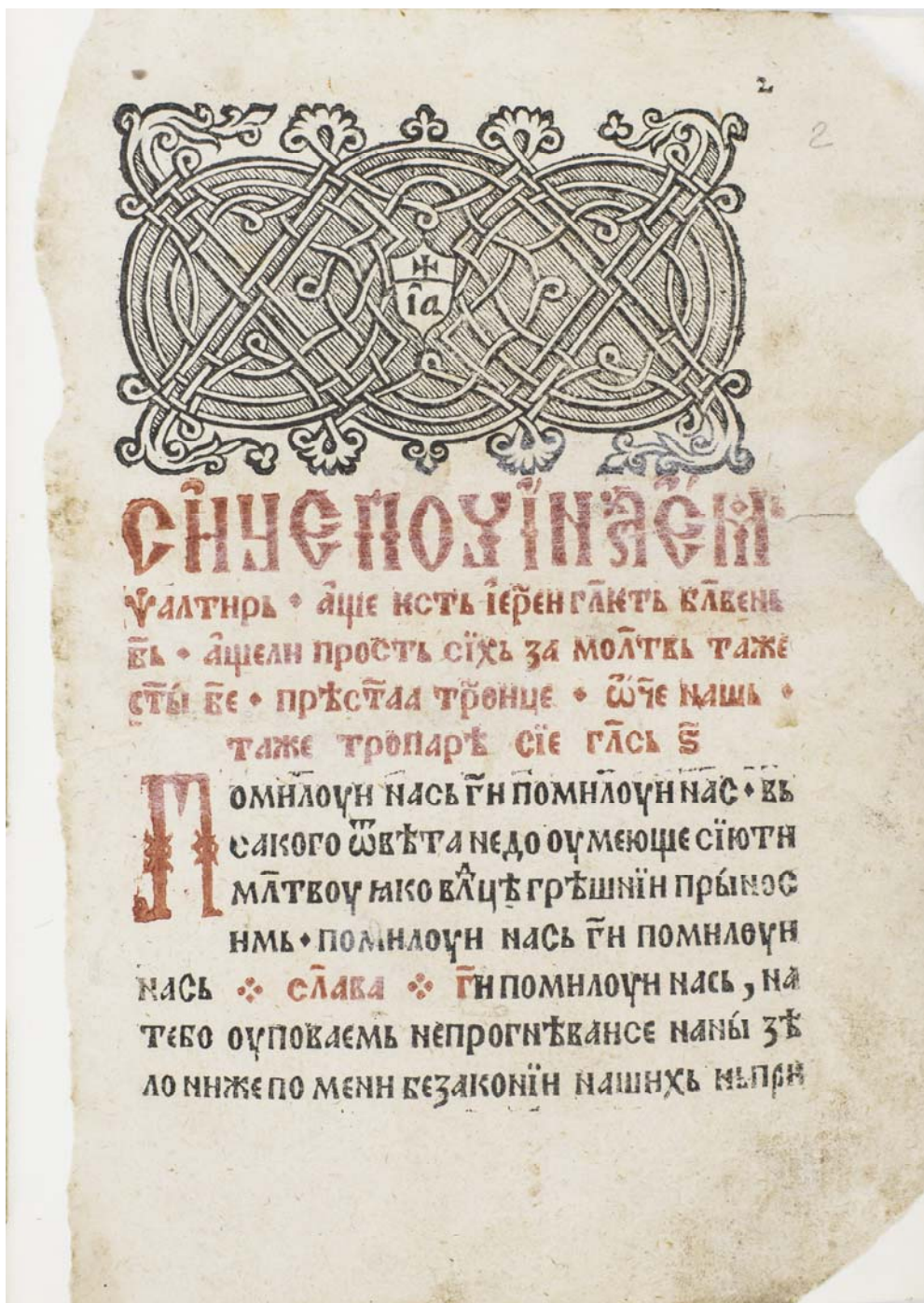


Fig. 2: Psaltir s posledovanjem (Psaltir Davidov), Venezia: Bartolomeo Ginammi, 1638.
 Biblioteka Matice Srpske, Rsr II 7.1, 2r



ИАА ѿ аломъ дѣдоу а ненадѣ
 ✠ писанъ ѿ крѣуи ✠
Б ѡужь ѿже ненадѣтѣ насѣвѣтѣ не
 чѣстѣвнѣхъ ѿнапоути грѣшнѣхъ нестѣ
 ѿнаседѣлнѣхъ гоубѣтѣлѣ нестѣде ѿ
 ѿзаконѣ гнѣ волюмѣго ѿ ѿзаконѣ кго
 по оучитѣсе днѣ ѿнощѣ ѿбоудѣтѣ мко дрѣ
 во сѣжденое прѣсходѣщнѣхъ водѣ ѿже плодѣ
 А

Fig. 3: Psaltir s posledovanjem (Psaltir Davidov), Venezia: Bartolomeo Ginammi, 1638.
 Biblioteka Matice Srpske, Rsr II 7.1, 4r

Бѣдѣо не прѣзри насъ грѣшнихъ , трѣ
 бующи твою помощи ѿтвоего + за
 столѣбїа натеко оупова дшѣ наше ѿпо
 мнлоуи насъ оупованїемнѣбѣ ѿнадеждами
 хс покровителмнбѣ дхъ стѣи тронце стѣа
 слава тебе ♦ достѣпноѣ ѿпоу ♦



сѣръши сын ѿалтирь господнѣ Барто
 ♦ Гинамми ѿположи свои бѣлѣ ♦



Fig. 4: Psaltir s posledovanjem (Psaltir Davidov), Venezia: Bartolomeo Ginammi, 1638.
 Biblioteka Matice Srpske, Rsr II 7.1, 274v

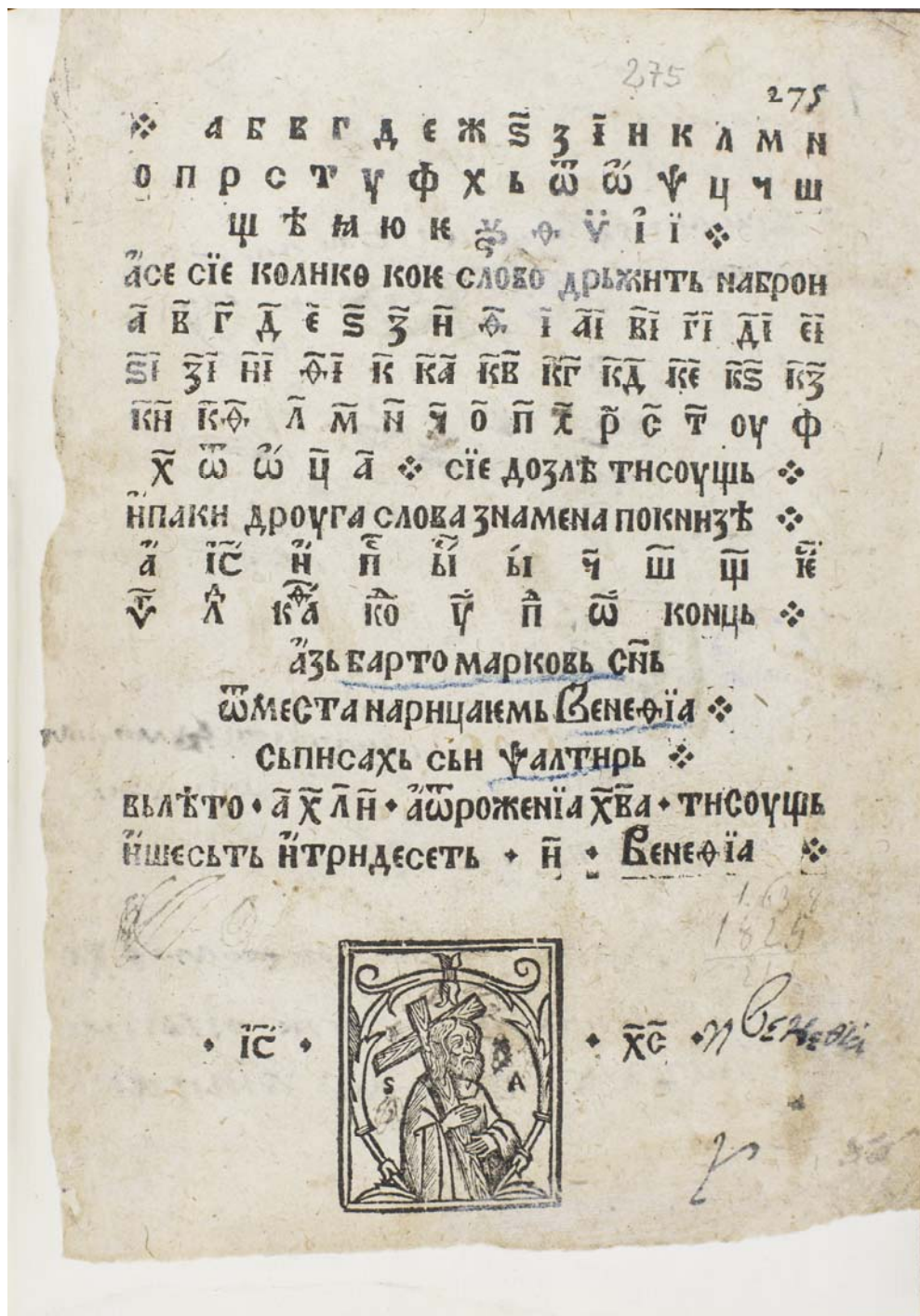


Fig. 5: Psaltir s posledovanjem (Psaltir Davidov), Venezia: Bartolomeo Ginammi, 1638.
Biblioteka Matice Srpske, Rsr II 7.1, 275r

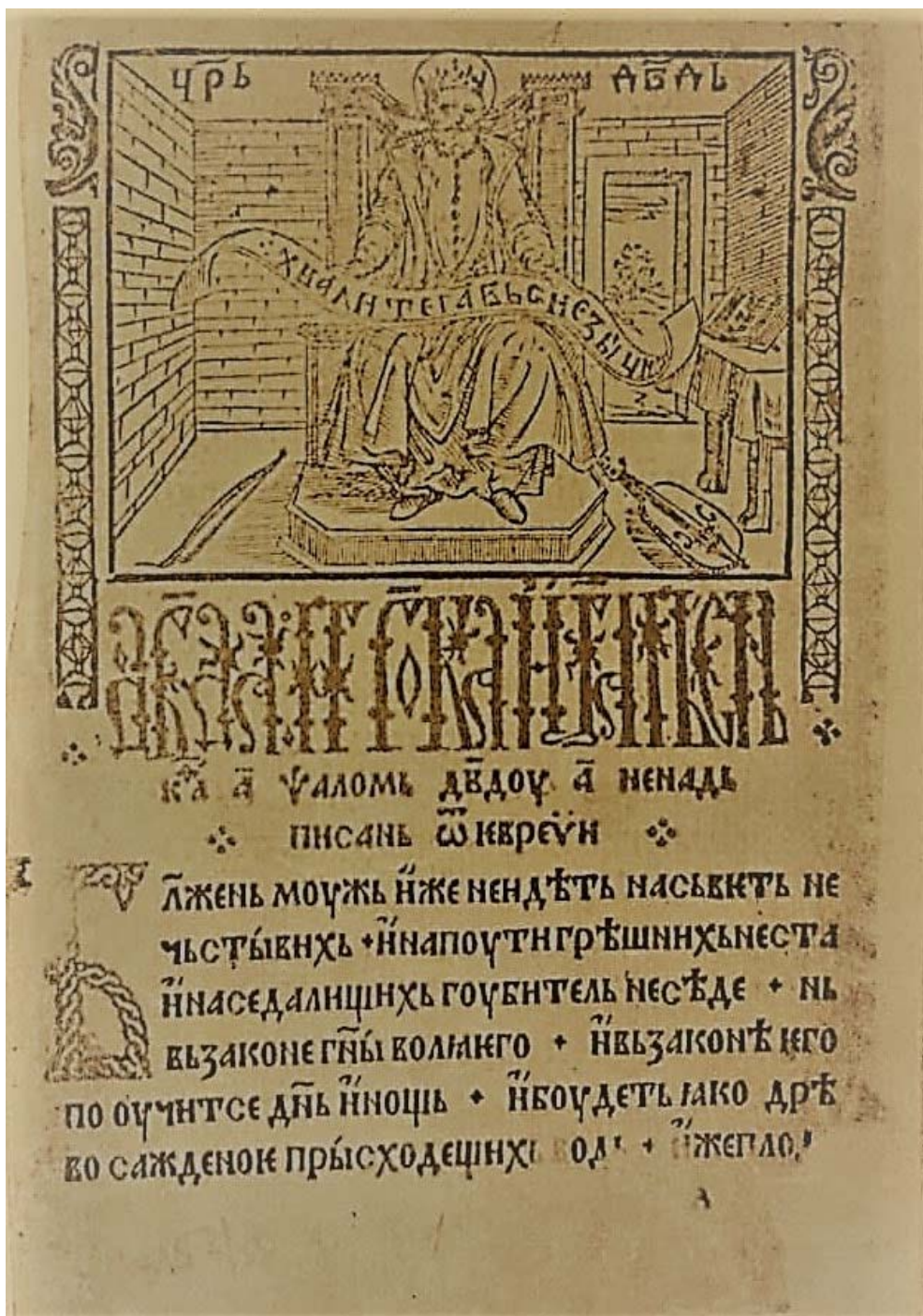


Fig. 6: Psalter s posledovanjem, Venezia: Jerolim Zagurović, 1569.
Miroslav Pantić (ed.), *Pet vekova srpskog štamparstva 1494-1994*, Beograd: SANU, 1994, p. 353

**ПРАВО ДЕЛО ХИБРИДНЕ БАРОКНЕ КУЛТУРЕ:
ЋИНАМИЈЕВ *ПСАЛТИР С ПОСЛЕДОВАЊЕМ* ИЗ 1638.**

Већ од 15. века, Венеција је постала главни центар штампарства за Словене са подручја Балкана. Кад су у питању српске књиге, веза са венецијанским издавачима и штампарима је почела већ крајем 15. века и наставила се у наредним вековима са великим успехом. Поред тога што су имале велики утицај на духовну климу и развој модерне мисли у српској култури 16-19. века, српске књиге штампане у Венецији представљају драгоцену културно наслеђе и сведоче о умећу венецијанских штампара. Поред породица Вуковић и Теодосије, чије су штампарије биле једне од најуспешнијих у продукцији и дистрибуцији српских књига у 16. и 18. веку, многи други мањи венецијански штампари су били једнако успешни на том пољу.

Овај рад је посвећен венецијанској штампарији куће Ћинами, која је кроз велики део 16. и 17. века штампала књиге на српском и хрватском и имала неоспорни примат на балканском тржишту. Године 1638. штампарија Ћинами је објавила драгоцену књигу, *Псалтир с последовањем*, која се сматра последњом штампаном српском књигом на славеносерпском објављеном у Венецији. Ћинамијев *Псалтир* је необична књига, то је хибридно дело и прави пример универзалности барокне културе. Он поседује све елементе оних драгоцених дела која сажимају неколико културних идиома у једно, ново, барокно дело. Ово дело је посебно важно због својих илустрација које сведоче о директном утицају италијанске ренесансне и барокне културе.

Први део овог текста разматра делатност куће Ћинами током 17. века, и сагледава је у контексту венецијанског штампарства. У другом делу анализирају се текст и илустрације *Псалтира с последовањем* из 1638, и показује се како је настао овај чудни амалгам средњовековне српске, ренесансне и барокне визуелне културе.

Станоје Бојанин

Византолошки институт САНУ, Београд – Србија

e-mail: sbojanin@gmail.com

ЕПИТИМИЈНИ НОМОКАНОН ГОРАЖДАНСКОГ МОЛИТВЕНИКА (1523) У СВЕТУ ШТАМПАНЕ И РУКОПИСНЕ КЊИГЕ*

Анстракт: У раду је представљен недовољно познат састав Горажданског молитвеника, Епитимијни номоканон Псеудо-Зонаре. Његова појава у штампаној књизи сагледана је у неколико равни. Указано је на значај избора издавача Теодора Љубавића да објави састав који није преовладавао у рукописним требницима XIV и XV века и да њиме истовремено обогати постојећу понуду штампаног текста. У основним цртама анализирани су садржај и структура Епитимијног номоканона у односу на његову старију и каснију јужнословенску рукописну традицију. Наведене појаве су сагледане у светлу реверзибилног процеса преноса текста из штампане у рукописну књигу која је доминирала у свету писане речи током XVI и XVII века.

Кључне речи: Стара српска штампана књига, Горажданска штампарија, требник (молитвеник), Епитимијни номоканон Псеудо-Зонаре, парохија, Османско царство, XVI век.

Обавезне књиге средњег века и прве српске штампарије

У средњем веку је успостављен основни инвентар богослужбених књига парохијских цркава. У кратком црквеноправном саставу *Из законика светих отаца на потребу поповима и свим људима* који потиче вероватно из времена Стефана Душана, наведено је седам основних књига: „апостол, јеванђеље, литургија, триод, номоканон, псалтир и октоих“. Те су књиге, истакнуто је, биле неопходне ради обављања „службе господским празницима“ и дате су „на поуку људима“.¹ Сличан попис књига садрже и други текстови. У једном пенитенцијалном зборнику наводи се обавеза свештеника да поседује „јеванђеље, апостол, молитвеник, октоих, псалтир, литургију, минеј, триод, часловац“. У супротном, сматрало се да „није достојан поповства“.²

Поменуте заповеди преносе опште схватање о књизи као основном средству свештениковог позива и неопходном услову за обављање пастирске делатности. Не би их требало сматрати као део неког програма који су у средњовековној хришћанској држави систематски спроводиле црквене власти. Оне су пре подсетник, нека врста

* Рад је резултат истраживања на пројекту Традиција, иновација и идентитет у византијском свету (бр. 177032), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

1 Соловјев 1934/1935, 37.

2 Наведено из требника са епитимијним номоканоном БАН №53, л. 161б из шесте деценије XV века.

коректива локалном свештенству на које се одговарало различито, у зависности од конкретних услова и прилика. Уосталом, знатан број рукописних књига настао је трудом парохијских клирика. Истовремено, заповеди су и непотпуне, јер не садрже једнообразан списак неопходних књига. У оба текста постоје варијанте и међусобно се разликују у четири важна наслова. У првом је наведен „номоканон“, а у другом „молитвеник“ тј. требник, минеј и часловац.

Појавом штампарства у српским земљама није напуштен постојећи концепт неопходних књига. Штампана књига с краја XV и током XVI века остала је у највећој мери средњовековна, подражавајући по свом спољашњем изгледу рукописну књигу (облик слова, употреба скраћеница, киноварна слова у наслову и приликом истицања одређених речи и сл.), док је по садржају остала, углавном, црквена и богослужбена, намењена парохијама и манастирима. У Југоисточној Европи су се штампарске радионице оснивале углавном при црквама и манастирима у којима су се умножавале рукописне књиге.³ Октоих је била прва штампана ћирилична књига на српскословенском и њу је објавила штампарија војводе Ђурђа Црнојевића на Цетињу јануара 1494. године.⁴ Са штампањем служабника или литургијара („литургија“ у средњовековним текстовима) у Венецији отпочињу рад штампарије трговачких и предузетничких породица Љубавића и Вуковића (око 1519/1520 године).⁵ У наредних неколико деценија различите штампарије у Венецији и Југоисточној Европи објавиле су једно или више издања служабника, октоиха, четворојеванђеља, псалтира с последовањем (у којем се обично налази и часловац), минеја, триода, апостола и молитвеника са или без „номокана“.⁶

Падом Зете крајем 1496. нестало је политичке власти која је финансијски стајала иза рада штампарије. Касније основане штампарије од краја друге деценије XVI века заснивале су се на појединачним напорима заинтересованих лаика и свештеника.⁷ Као власници штампарија појављују се имућнији трговци и предузимачи, који су у складу са својим пословним схватањима на штампарију гледали као на сваку другу радионицу, а на њен производ као на робу.⁸ Истовремено, представљали су се и као мецене, спремни да се ухвате у коштац с несташницом црквених књига у времену које је следило иза османских освајања⁹ и да по угледу на „Фруге“, Грке и друге „језике“ уведу

3 Уп. Чурчић 1974, 54.

4 *Пет векова српског штампарства 1494–1994*, 155–159. Штампане исте књиге неколико година раније, 1491, отпочела је са радом штампарија Швајполта Фиола у Кракову, Чурчић 1994, 15.

5 *Исто*, 192–193.

6 О наведеним књигама видети одреднице под њиховим именима у „Лексикону српскословенског штампарства“ који је приредио М. Пешикан у: *Пет векова српског штампарства*, 71–218. Треба скренути пажњу да у *Лексикону* не постоји одредница „Апостол“, вероватно зато што је књига штампана у штампарији Димитрија Љубавића у Трговишту и припада историји румунског штампарства. У *Лексикону* не постоји ни одредница „Номоканон“, односно „Епитимијни номоканон“.

7 Уп. Чурчић 1974, 53–57.

8 Својевремено је Сима Ђирковић 1997, 459 указао на поговор из Служабника браће Љубавић из којег сазнајемо да је књига била намењена продаји и да јој је цена снижена зарад вечног помена њених издавача, *Литургија 1519*, 100'. О финансијској страни старог српског штампарства, в. Пантић 1967, 52; Чурчић 1991–1992, 196. Детаљну анализу о мотивима штампања књига Божицара Вуковића, в. Лазић 2013, 49–102.

9 То је најчешћи топос у поговорима штампане књиге, још од времена војводине штампарије на Цетињу, Немировски 1996, 291–293 који је у ранијој историографији био дословно тумачен, о томе в. Лазић 2013, 77–81, *passim*.

штампану књигу у српску културу.¹⁰ У штампарском подухвату нису били усамљени, пошто су се о одабиру књиге, организовању њеног садржаја и коначног изгледа текста старали клирици, углавном јеромонаси. Тако су се у одређеном историјском тренутку, на истом послу увођења нових технологија у службу писане речи нашли представници трговачког и предузетничког слоја с једне стране, и свештеници у монашком завету, ђакони и дијаци, с друге.¹¹

Венеција је била веома јак центар европског штампарства и њено присуство на Источном Јадрану давало је снажан подстрек оснивању штампарија са српским књигама, било у самом граду било у њој суседним крајевима Османског царства. Једна од првих штампарија XVI века са српскословенским књигама у Венецији била је штампарија Љубавића, основана старањем Божидача Љубавића Горажданина, у науци позната као Горажданска штампарија. Божидар, некадашњи угледни трговац,¹² који је старачке дане проводио у Манастиру Милешеви, послао је своје синове Ђурђа и јеромонаха Теодора у Италију да изуче занат и организују посао у вези са штампањем књига. Штампарија је, као што је поменуто, са радом отпочела 1519. године и већ приликом рада на првој књизи, Служабнику, Ђурађ је преминуо. Био је то један од разлога да се штампарија пресели из Италије у отаџбину, у Горажде, где је наставила са радом под јеромонахом Теодором, који је објавио Псалтир с последовањем (1521) и Молитвеник (1523). Тим књигама је завршена горажданска фаза рада штампарије Љубавића. Рад је обновила двадесетак година касније под руководством Божидаревог унука Димитрија Љубавића у другачијем политичком и језичком окружењу, у Трговишту, у Румунији.¹³

Једно од важних питања у истраживању старог српског штампарства, према томе и Горажданског молитвеника и његове „покајничке књиге“ или епитимијног номоканона, тиче се начина на који је вршен одабир текстова који би се репродуковали новом техником и њиховог каснијег утицаја у средини којој су били намењени. Због богослужбеног и црквеног карактера књиге, с таквим изазовима су се суочавала црквена лица, па и гораждански штампар јеромонах Теодор Љубавић и његов сарадник *дијак* Радоје. Њихови погледи на садржај требника били су у приличној мери другачији од цетињског састављача књиге, јеромонаха Макарија и његовог мецене војводе Ђурђа Црнојевића.

10 Из говора Вуковићевог „Зборника за путнике“, Nemirovskij 2001, 304, 350.

11 Уп. Медаковић 1958, 41–62 поглавље „Мајстори старих српских књига“ или „Лексикон српскословенског штампарства“, *Пет векова српског штампарства*, 71–218 где су поименце наведени сви познати учесници штампарске делатности.

Веома је мало података о улози више црквене хијерархије у изради штампане књиге. На то посредно указује усамљени пример Никанора, митрополита Новог Брда, значајног градског привредног центра, чија је штампарија радила у Манастиру Грачаници (1539) објавивши једну књигу, или Данила, игумана Милешевице који је подстицао штампарску активност, и чији се манастир налазио на значајној раскрсници путева који су повезивали територије венецијанске републике и Дубровника са престоницом османског царства. Ова појава је одавно примећена у науци и различито је тумачена, уп. Радојичић 1967, 35; Чурчић 1974, 54.

12 Пантћ 2008, 17–25 је указао на дубровачки документ који сведочи о пословним везама Божидача Љубавића у последњој деценији XV века.

13 Радојичић 1958, 289–290; *Пет векова српског штампарства*, 92–98; Мано-Зиси 2008, 169, 208; Чурчић 2008, 335–360.

Требник Љубавића штампан „при храму“ Св. Ђорђа у Горажду

У корпусу књига које су објављене током краткотрајног рада штампарије Црнојевића налази се и требник или молитвеник (1495–1496), како су ту књигу назвали њени издавачи и корисници.¹⁴ Било је то последње, данас сачувано, издање војводине штампарије.¹⁵ Отпочињањем нових штампарских активности од краја друге деценије XVI века, требник се поново нашао на репертоару. Али, по садржају то није била иста књига. Постојећи Молитвеник Ђурђа Црнојевића није послужио за штампање књиге која је објављена 1523. године „при храму“ Св. Ђорђа „у месту Горажду на реци Дрини“.¹⁶ Произашла из штампарије Љубавића, нова књига је имала извесног утицаја у круговима штампарских предузетника и двадесетак година касније поново је штампана, овог пута у Трговишту, у Румунији (1545) и у Манастиру Милешеви (1546).¹⁷ Појавом Горажданског молитвеника, Требник цетињске штампарије није замењен, нити се за њега изгубило интересовање. Божидар Вуковић га је у Венецији изнова штампао 1538–1540. године,¹⁸ а 1570. доживео је још једно издање у венецијанској штампарији которског властелина Јеролима Загуровића.¹⁹

Пошто други молитвеници нису штампани, можемо говорити о два типа српског штампаног требника. Треба их разликовати од књиге која се појавила 1520. године у Вуковићевој штампарији и која је у науци не баш срећно названа „Молитвеник“.²⁰ По својој структури и намени књига није требник и представља извесну новину у односу на средњовековну традицију зборника.²¹ Штампана технологија је учинила да буде опремљена низом илустрација које су мање или више пратиле текст, као што су слике Распећа, Богородице и светаца.²² Таква књига није имала посебно име и од издавача је представљена описно, навођењем садржаја којег су чиниле и одређене молитве. Божидар Вуковић јасно разликује ову књигу од молитвеника, који је касније штампао. У поговору издању из 1520. образлаже намеру да књигу штампа не „великим словима“ као друга „писанија црковна“ (у које спада и требник), већ „мањим словима“ да би „удобно“ било за оне „који на пут иду“.²³ Одатле је у науци скован, исто тако дуго присутан и не баш прецизан, али мање збуњујући назив „Зборник за путнике“.²⁴

14 Употреба назива молитвеник за требник је средњовековна и прихваћена је била од стране издавача штампане књиге, в. *Молитвеник 1523*, 296'; за друге штампане књиге, в. Немировски 1996, 442; Nemirovskij 2003, 388. Оба назива сматрана су синонимима: sJa knJga gl#emQ trebnik#. es# mlitvnik#, Райков 1986, 78.

15 Немировски, 1996, 442–462; *Пет векова српског штампарства*, 146.

16 *Молитвеник 1523*, 296'; Nemirovskij 2001, 384.

17 О штампарији у Трговишту в. нап. 13. За Милешевски требник, уп. *Пет векова српског штампарства*, 97, 148.

18 Немировски 1993, 95–102; Nemirovskij 2003, 387–413. На основу Вуковићевог требника учињена је реконструкција изгубљених текстова Црнојевићеве књиге (в. ниже нап. 31).

19 Немировски 1993, 175–182.

20 Nemirovskij 2001, 301, 341 ову књигу назива „Molitvenik (Gebetbuch)“, док у српским издањима прави разлику између „Молитвеника – Требника“ и „Молитвеника – Зборника за путнике“, Немировски 1993, 34, 40, 95.

21 Осврт на њен другачији садржај и намену у односу на средњовековне књиге, Мано-Зиси 1986, 151–171.

22 Немировски, 1993, 29, 39; Nemirovskij 2001, 301, 341; уп. С. Петковић 1994, 29–33.

23 Немировски, 1993, 28; E. L. Nemirovskij 2001, 304, 350.

24 Новаковић 1877, 129–167.

Ранија истраживања су указала на разлике у садржају између Црнојевићеве и горажданске књиге. Немировски је изнео запажање да је прва била намењена монашкој средини, а друга мирјанима. Та различитост је приметна већ на појавној равни – цетињска богослужбена књига отпочиње чиновима намењеним монашком напредовању и монашким опелом, а горажданска обредима животног циклуса.²⁵ Разлике, ипак, нису формалне. Оне значајније примећују се у изостављеним или унесеним текстовима. Цетињска књига садржи обреде и молитве које су намењене напредовању појединца у црквеној и државној хијерархији. Обухваћени су сви клирикални степени, од свећеносца и чтеца до епископа, митрополита и патријарха. Световна хијерархија власти представљена је обредима „постављења“ (крунисања) цара и „постављења“ деспота, кесара, кнеза и других представника власти.²⁶ Садржај јасно указује на књигу која је произашла из владарског окружења и била намењена не само монашкој средини, већ и потребама државне и црквене власти. Супротно томе, Молитвеник јеромонаха Теодора Љубавића састављен је у сасвим другачијим историјским околностима, у земљама којима је владало Османско царство. Нова књига је била испуњена обредима, молитвама и другим саставима који су већим делом намењени „обичним“ верницима и пастирској пракси свештеника (јереја и архјереја), садржећи и важније монашке обреде. Љубавић се придржавао основног обрасца средњовековног требника као вишенаменске књиге, старајући се истовремено да штампарски подухват његове радионице буде и финансијски исплатив.

Можемо се сложити са примедбом Немировског да Требник јеромонаха Теодора посвећује знатну пажњу обредима који се тичу живота мирјана. Он указује на чинове крштења, веридбе и венчања, погребца и помена умрлом, којима отпочиње Гораждански молитвеник.²⁷ Осим наведених, постоји и низ других чинова и молитви који потврђују свеобухватни карактер ове књиге. У првом реду то су „молитве за сваку потребу“. Оне се односе на конкретне активности и предмете човекове свакодневице, било да су намењене одласку у риболов или почетку сваког посла, било благосиљању новог дома, грождја и рибарске мреже или се тичу ритуалног очишћења „нечистог студенца“ или показују старање о младом вину и другим врстама пића, али и о купусу. Гораждански требник садржи и Чин литије намењен обредним обиласцима атара парохије, као и три Молитве Св. Трифуна које се читају на њивама, у виноградицама и житницама.²⁸ Због њене практичне намене, књига је опремљена тако да буде једноставна за руковање у свим приликама. Приступ је олакшан поделом садржаја на тридесет поглавља, чији је редослед штампан на самом њеном крају. Наслови поглавља су посебно истакнути црвеним словима, са почетним речима штампаним у верзалу и редним бројем отиснутим на маргини.²⁹

25 Немировский 1998, 394. Симић 2008, 157–160 је невелику пажњу обратио Горажданском требнику, прилично уопштено представљајући његов садржај.

26 Уп. Мано-Зиси 1993, 25–27; Немировскиј 1996, 245–253; Симић 2008, 157–158. Немировски 1996, 453–455 сматра да наведени тип Цетињског требника има своје образце у рукописној традицији које проналази у садржају требника Московске синодалне библиотеке №374 из прве половине XV века. Могли бисмо указати и на друге примере, као што су два дечанска требника, један са краја XIV и другу из 1422. године, Дечани №69 и Дечани №68, *Опис*. 238–255.

27 Немировский 1998, 394.

28 Молитве Св. Трифуна из штампаног Милешевског требника објавила је Цибранска-Костова 2007: 182–186 у прилогу своје књиге у којој се није детаљније бавила Горажданском и Милешевском штампаријом. Реч је о уобичајених три молитви, мада их је могло бити више (до пет), и све њих је, на основу рукописа Хил. №167 из друге четвртине XV века, објавила Димитрова 2012, 328–351, указујући на варијанте из милешевске књиге.

29 Слично решење је примењено и у Црнојевићевом требнику, што је олакшало његову

поклона. Био је то један од непосредних начина преношења црквеног концепта греха, покајања, опроста и казне у свет лаичке културе и морала. Епитимијни номоканон је, дакле, представљао основни и најважнији састав по којем се Требник Теодора Љубавића издвајао у односу на постојећу књигу војводе Ђурђа Црнојевића и касније штампане молитвенике Божицара Вуковића и Јеролима Загуровића.

Епитимијни номоканон Псеудо-Зонаре

Правни састав који је штампао Љубавић познат је у науци под именом Епитимијни номоканон „Псеудо-Зонаре“. То је словенска верзија грчког епитимијног номоканона анонимног (или анонимних) састављача, који је понео назив према свом издавачу Котелеријусу из XVII века.³⁴ Његов наслов је свеобухватан, свечан и ауторитативан: *pravila st#Qh aps#lq i st#Qhq z# sxborq rrp#dwbnQh i bg#onosnQh wt#cq na[i]h. w eps#kpyh I w ierewh I w mnihwh# i w ldlx mirskQh zapovyd vsakQe i Ustavq i rgydanJa st#Qih.*³⁵ У наслову се позива на ауторитет правила светих апостола и васељенских сабора светих отаца и исказује његова севоухватна намена навођењем различитих друштвених слојева као што су епископи, попови, монаси и „мирски људи“.

Алексеј Павлов је својевремено изнео мишљење да грчки текст није настао пре XII века, а за *terminus post quem non* узима време појаве његових првих словенских верзија.³⁶ Најстарији сачувани словенски рукопис писан је бугарском редакцијом на хартији која се датира у четврту деценију XIV века (ГИМ Хлудов №76).³⁷ Из девете деценије истог столећа потиче један други зборник црквеноправног садржаја бугарске редакције, ЦИАИ №1160, који је преко фототипског издања доступан за истраживање.³⁸ Најстарији сачувани српски преписи настали су нешто касније, и у оне садржајније и боље очуване убајају се требник из седме деценије XV века (БАН №53)³⁹ и „Законик“ из око 1500. године (САНУ №29).⁴⁰ Узето у целини, број сачуваних словенских текстова

34 Cotelierius 1677, 68–158. Име словенске верзије Епитимијног номоканона потиче из руске рукописне традиције која је, за разлику од јужнословенске, ауторство приписивала византијском правнику Јовану Зонари из XII века и назвала га је „Зонарџ“ или „Зинарџ“. Ово је посебно битно нагласити када се зна да постоје и јужнословенски састави групе канона из Синтагме у 14 наслова са тумачењем Јована Зонаре (*skazanje sry; q protlqkq lwana monaha zonnare*). Један од најстаријих рукописа са овом компилацијом је требник српске рецензије из око 1350. године који се чува у Архиву ХАЗУ (ЈАЗУ), Мошћин 1955, № 174, 231–233, Бојанин 2005, 117 са старијом литературом. За новије истраживање, видети Белякова 2009: 235–242.

35 Читање према БАН №53, л.101а; уп. *Архивски номоканон*, 346; Cotelierius 1677, 68.

36 Павлов 1897², 40–42. За новија језичка и текстолошка истраживања у вези са Епитимијним номоканоном Псеудо-Зонаре, в. Белякова 2007, 114–131; Цибранска-Костова 2011, 259–410. О значају овог састава за друштвену историју, Бојанин 2005, 26–27, *passim*.

37 Рукопис се чува у Државном историјском музеју у Москви. Павлов, 1897², 41, имао га је у виду као један од два најстарија рукописа и датирао га у крај XIV века. Каснија анализа водених знакова показала је да потиче из нешто раније историјске епохе. Преглед истраживања филигран, в. Турилов 2005, 319.

38 *Архивски номоканон*. Листа најстаријих рукописа бугарске редакције који садрже „Номоканон“ Псеудо-Зонаре овим није исцрпљена. Она укључује још два црквеноправна зборника, један из треће четвртине XIV века и други из око 1400. године, Найденова 2011, 62; Цибранска-Костова 2011, 272, 545, 546.

39 Писан је на хартији која садржи филигране из 1447. 1465 и 1455. год, Х. Кодов 1969, 95–96.

40 На основу воденог знака *Рукавица састављених прстију са цветом* могући настанак рукописа смешта се у прве године XVI века. Филигранска анализа чува се у архиви Археографског одељења НБС и у овом раду је наведена захваљујући љубазности археографског саветника мр

релативно је велик – поготово оних из XVI и прве половине XVII века – наспрам једва приметног броја грчких, што је својевремено подстакло Павлова, Алмазова и друге на закључак да је овај тип епитимијног номоканона био знатно присутнији у пастирској пракси словенских цркава.⁴¹ Павлов је указао и на податак да је поменути црквеноправни састав ушао у требнике штампане у Горажду и Милешеву.⁴²

Епитимијни номоканон Псеудо-Зонаре не садржи систематски одабир званичних, канонских првила светих отаца, васељенских и помесних сабора (са или без тумачења), већ представља „покајничку књигу“ са црквеноправним текстовима који се тичу, као што је у наслову истакнуто, различитих друштвених слојева и група.⁴³ У пастирску праксу Цркве непосредније је укључен здруживањем са требничким садржајем у једну рукописну књигу (БАН №53), познату у науци као „требник са епитиминим номоканоном“.⁴⁴ Јеромонах Љубавић је ишао стопама својих претходника. Истовремено, нашао се пред избором – који од више различитих састава пенитенцијалне садржине шампати? Од краја средњег века „Номоканон“ Псеудо-Зонаре је углавном умножаван у посебним зборницима црквеноправног садржаја.⁴⁵ У требницима је, најкасније од половине XIV века, преовлађивала једна друга врста епитимијних текстова знатно мањег обима („номоканунци“) и лако уклопљива у већу рукописну књигу.⁴⁶ Теодор се определио за садржајније и боље организовано штиво са прилагодљивом структуром због ограниченог обима књиге на чију су израду утицале конкретне финансијске прилике.⁴⁷ Структуру „Номоканона“ чини више тематских целина раздвојених на посебна поглавља која су се међусобно могла комбинovati. Релативно слободан однос према садржају омогућава, као што је напред речено, неканонско обележје ове врсте књижевног текста. У рукописној традицији присутне су његове дуге и краће верзије или су се поједина поглавља уклапала у различите црквеноправе текстове.⁴⁸ Највећим делом текст садржи заповеди, забране, упутстава и

Миланке Убипарип. За датирање поменутог типа филиграна, видети Станковић 2010, №700–707.

41 Павлов, 18972, 41–42; Алмазов 1902, 81. Истог мишљења је био и Zachariä von Lingenthal 1881, 23–24. У новије време сличне ставове је изрекла и Белякова 2007, 127 сматрајући овај правни споменик „важним извором по историји правове традицији славјанских цркви“.

42 Павлов 1987, 42.

43 Можемо се сложити са Белякова 2007, 126 која каже да „таким образом, пред нами собрание церковных правил разного происхождения, объединенных в устойчивое собрание. Среди них есть как псевдоэпиграфические, так и действительные соборные правила“.

44 „Номоканон“ представља углавном издвојен, други део требника, што је преузето касније и у горажданској радионици. Постоји више требника српске редакције из XV века који садрже мањи или већи део грађе из „Номоканона“ Псеудо-Зонаре. У НМО М–96 из прве трећине столећа, текст није јединствен и целовит, већ измешан са различитим црквеноправним саставима, Мошин 1971a, 118–120. Слично је и са друга два рукописа из истог столећа – ЦИАИ №177 (филиграну из 1468), Гошев 1927, 346–347; Райкова 2008, 32 и Хил. №169 из последње деценије XV века (за датирање Станковић 2007, 340) – у којима није учињена јасна подела на требнички и црквеноправни део рукописа.

45 О томе сведоче сви поменути бугарски рукописи XIV века и рукопис САНУ №29.

46 Jagić 1874, 127–151; за поменуте саставе в. Бојанин 2012b, 163–181.

47 За разлику од раније две књиге, приликом израде ове последње штампарија Љубавића са суочавала са извесним потешкоћама, о чему сведочи, како је приметила Мано-Зиси 2008, 205, „штедљивост простора у слогу и скоро потпуно одсуство декоративних елемената“.

48 Класификација „скраћени“ (епитимијни) номоканон устаљена је у описима и инвентарима рукописа. Словенске рукописе Номоканона Псеудо-Зонаре који се чувају у Бугарској пописала је Найденова 2008, 57–58. У свом сводном инвентару Богдановић 1982, 69–70, 108–113 не прави разлику међу епитимијним номоканонима.

поуке, указујући на практични значај књиге чије су теме одговарале свакодневици парохије средњег века и касније Османског царства. Описујући његов садржај, руски научник Алмазов је изнео не баш ласкаво мишљење да је „Номоканон“ намењен друштвима удаљеним од „цивилизованог центра“, тј. „сеоској средини“.⁴⁹ За издавача штампаних књига из XVI века то је била садржајна и поучна, економски исплатива књига намењена да попуни празнине у књижном фонду парохијских и других цркава.

Епитимијни номоканон у Горажданском молитвенику

„Номоканон“ јеромонаха Теодора има нешто другачији наслов: Sq bм#q ро;паcmq правило st#Qih ap#slq. i stJihq pypod#bnJihq i bg#onosnihq wt#cq naJihq z#, go sqbora w erezhiq i w lJdehq mīrskQhq. zapovydq vsakQE.⁵⁰ Он отпочиње вербалним зазивањем Божјег имена и уместо позивања на ауторитет свих седам васељенских саобра истиче само седми, а намену књиге сужава на јереје и „људе мирске“. Иако измењен, наслов не указује на други пенитенцијални састав. У употребу улази већ првих деценија XVI века, о чему сведочи Гораждански требник, и тек од друге половине истог столећа преовлађује у јужнословенској рукописној традицији. Занимљиво је приметити да из времена штампања Требника потиче шест рукописних књига, три „Законика“ и три требника, у којима је садржај „Номоканона“ Псеудо-Зонаре различито представљен и који се сви заједно, по наслову и структури текста разликују од „Горажданског номоканона“.⁵¹

Већина карактеристичних поглавља нашла се у Љубавићевом требнику.⁵² Њихов садржај је издвојен насловима штампаним црвеним словима (осим првонаведеног): №1 азъ петръ и павъ апстлы хъвъ. заповѣдоуемъ ракомъ хъвѣмъ ѿ дѣлани члѣскихъ (267’); №2 w pinoJeni cr#kovnymq (268’); №3 slovo tako/de w st#ymq pri;e(en)Ji (268’); №4 pakQ se zapovydi inQ i zakonJihq knigq i sqrodstvQ (269’); №5 w vqzbranenJihq (270’); №6 stepenq prqvJi (271); №7 a se w bra;nQihq ro/dakohq (272’); №8 w stepenyhq (273); №9 w dh#ovnomq wc#i (275’); №10 stepenQ sqrod'stvomq i w bracy zakonomq. i/c bezakona posagaJimq i w razli;Ji sqrodstva (276); №11 w mīrqcinahq E/c ne Jsti (278); №12 w pametotvorenJi mīrqtvJihq (281); №13 O piJnstvy slovo (285’); №14 w /enahq stepenq prqvaa

49 Алмазов 1902, 82. Слично мишљење о садржају ове књиге исказала је Белякова 2007: 126 примећујући „что эти тексты создавались специально для христианизированного населения Балкан с целью адаптации христианской культуры к нормам варваров.“

50 *Молитвеник 1523*, 265’.

51 „Законик“ САНУ №29 нема сачуван наслов и по садржају припада старијем типу, док је наслов „Законика“ Дечани №116 (филигран из 1525–1535, *Опис*, 482–485) контаминиран једним од поглавља које преовлађује такође у старијим преписима („о родитељима и деци“). „Законик“, други део тзв. Барањског рукописа УБ №39 из двадесетих година XVI столећа (за датирање Стефановић, 1997: 84–85) садржи одабране делове поглавља и мање групе заповести уклопљене са другим пенитенцијалним текстовима. На сличан начин инкорпориране делове (без наслова) има и поменут требник Хил. №169 (в. нап. 44). Друга два рукописа, исто требници, један из 1526. године (БСП №171, за датирање Ранковић 2012, 45) и други из око 1530. године (МСПЦ Грујић, 3-1-63, за датирање Гроздановић-Пајић 2015, 35) имају старију верзију наслова, али не и исту структуру текста.

52 Наведена поглавља, ако не сва заједно, налазе се у највећем броју старијих рукописа Епитимијног номоканона Псеудо-Зонаре. Њих садрже најстарији сачувани рукописи, као што су ГИМ Хлудов №76, ЦИАИ №1160 и БАН №53. Увид у садржај првопоменутог рукописа на основу описа Белякова 2007, 117–119 и више фотографија објављених у Николова 1999, фото 76–81.

(286); №15 w erewhq zapovydQi (293).⁵³

Попис наслова указује на пенитенцијални састав који је био намењен мирјанима и световном окружењу, онако како је оно било сагледано из црквеног угла. Његове текстове не представљају само заповеди и епитимије, већ добрим делом, уобичајено за ову врсту састава, и упутства свештеницима за обављање њихове пастирске праксе. Тридесето поглавље Горажданског молитвеника отпочиње једним од најкарактеристичнијих текстова Псеудо-Зонаре, а то је посебна верзија *Правила Св. Петра и Павла* из Осме главе Апостолских конституција.⁵⁴ Апостоли се обраћају верницима свечано и одлучно, при том веома карактеристично, употребом личне заменице у првом лицу јединине (како у грчком тако и у словенском тексту): азъ петръ и павль апстлы хѣбѣ. заповѣдоуѣмъ рабомъ хѣбѣмъ ѿ дѣлани члѣскыхъ.⁵⁵ Апостоли поручују да се празници морају поштовати безусловним прекидом обављања свих послова да би се време благодана провело у молитви. За разлику од првобитне верзије *Правила*, субота је представљена као радни дан, али није у потпуности изједначена са другим данима седмице. Тог дана се са послом престајало већ у подне или рано поподне („осмог часа“) и са њиме изнова отпочињало тек у понедељак ујутро. На овај је начин у Епитимијном номоканону Псеудо-Зонаре дефинисан један „дуги дан“ који је обележавао почетак и крај седмичног циклуса.⁵⁶ Нерадно време недеље издвојено је као основни модел за поштовање благодана на годишњем нивоу – пописани су Господњи, Богородичини и већи светачки празници – које је требало такође хрании такође и недѣлю.⁵⁷

Сегментација времена на нивоу седмичног и годишњег циклуса имала је и приватно обележје, сагледано у контексту животног циклуса појединца. Посебна пажња посвећена је сећању на преминуле у времену непосредно после сахране покојника и на годишњем нивоу. У тексту који се може сврстати у оне особене за наш „Номоканон“ (№12), наведени су помени у трећи, девети, двадесети и четрдесети дан по смрти, на пола године и годину дана, док су за задушнице одређене суботе месопусна и сиропусна, као и субота пред Педесетницу.⁵⁸ То је верзија која се налази у скоро свим преписима, независно од времена њиховог настанка.⁵⁹ Међутим, постоји и једна друга, са садржајнијим списком, у који је убројана Лазарева субота и са извесним термилолошким особеностима, као што је назив „русална субота“ за задушнице пред

53 *Молитвеник 1523*. Садржај „Номоканона“ објавили су Немировский 1998, 393; Nemirovskij 2001, 384 и Мано-Зиси 2008, 221–222. Преглед садржаја поново штампаног текста у Милешевском требнику, Цибранска-Костова 1994, 67–82.

54 Бојанин 2005, 47–48; Бојанин 2011, 311–314. Основна верзија се налази у Светосавском номоканону, *Законоправило*, 162–167, мада је текст преведен у првом столећу словенске писмености и у другачијој редакцији превода садрже је различити зборници, међу којима је и ЦИАИ №1160, *Архивски номоканон*, 107б.

55 *Молитвеник 1523*, 265^в; Cotelerius 1677, 68. Ова појава није карактеристична за цео текст, те је у њему употребљен и одговарајући облик заменице – „ми“, *Молитвеник 1523*, 292, 295. Слично обележје има и најстарији сачуван препис ГИМ Хлудов №76, уп. Белякова 2007, 123.

56 Бојанин 2011а, 312–313. Словенски текст је знатно садржајнији од грчког, v. Cotelerius 1677, 68.

57 Бојанин 2005, 48. Већи или мањи празници у години разликовали су се по дужини празновања: *Молитвеник 1523*, 266. Поређење листе празника коју садржи верзија из Светосавског номоканона и рукописа ГИМ Хлудов №76, Белякова 2007, 121–122.

58 *Молитвеник 1523*, 281. У *Правилима Петра и Павла* из Светосавског номоканона објашњена је симболика одржавања помена у трећи (успомена на Васкрсење), девети (ради успомене живих и умрлих) и четрдесети дан (као што су Јевреји туговали за Мојсијем), *Законоправило*, 165. О данима одређеним за даћу и задушнице у хришћанској цркви, Мирковић 1961, 281–282.

59 Исти текст у другачије организованом саставу Псеудо-Зонаре објавио је Смирнов 1914, 144.

Духове (БАН №53 и САНУ №29).⁶⁰ Поштовање прописаних дана у вези с даћом сматрано је „убичајеним“, али су неки дани (као двадесети дан) могли бити и прескочени. Обе праксе су забележене у изворима из нешто раније епохе, у документима Стефана Лазаревића (1389–1427) и Ђурђа Бранковића (1427–1456).⁶¹

Скоро половина садржаја „Горажданског номоканона“ (№4–№10) посвећена је дефинисању и регулисању сродничких односа. Изгледа да је за јеромонаха Теодора сродство била необично важна, не само црквена већ и шира друштвена тема. Познато је да су сроднички односи били уткани у темеље друштвеног деловања појединца. Брак и кумство су се налазили у центру стратегије „умрежавања“ породица и за црквене ауторитете било је од посебног интереса да контролишу поменуте области друштвеног живота које су, са своје стране, сматрали посебно светим (Света тајна крштења, Св. тајна брака). Број брачних веза требало је ограничити, указати на забрањене бракове и инцестуозне односе („крвомешенија“). Утврђена је старосна граница за ступање у брак (за мушкарца 15, жену 12 година), а његово склапање стављено у надлежност родитеља или родитеља и јереја.⁶² Неопходно је било познавање основне класификације сродничких односа – крвно, афинално (сродство по браку, „сватство“) и духовно сродство – као и њихово одређивање рачунањем према степену, односно броју рођења, које није преовлађивало у свету лаика.⁶³

Другу групу чине текстови који се углавном тичу непосредне покајничке праксе. Она је представљена у епитимијама (забране причести), покајању, посту и дневним поклонима. Реч је углавном о тарифном систему кажњавања где је за одређени грех прописана одређена дужина поборе. Пошто је грех сагледан као стање болести, можемо употребити Брандичев израз о „покајничким књигама“ као о некој врсти „духовне фармакопеје“ (*spiritual pharmacopeia*).⁶⁴ У појединим случајевима претило се анатемом и Божјим гневом, или су могле бити присутне и световне казне (имовинска, телесна и смртна казна), било као алтернатива било као допуна прописаној епитимији.⁶⁵ О режиму поштовања посних дана од стране покајника посвећено је једно од поглавља (№3), основна улога духовника у пенитенцијалној пракси описана је у посебном поглављу (№9) или су на још неколико одвојених места (№3, №14) дати духовнику важни савети, на пример, како исповедити жену.⁶⁶

60 Бојанин 2005, 203–210. За разматрање појма русалија на основу других извора видети раад Јовановић-Стипчевић 1981, 231–298.

61 Јовановић 1999–2000/2001, 131–133 у свом раду је анализирао четири документа поменутих владара и њихову лексику.

62 *Молитвеник* 1523, 270', 276', *passim*.

63 О рачунању сродства према степену и колену у средњовековној Србији, в. С. Бојанин 2012а, 434–437.

64 Brundage 1995, 25.

65 Има неколико таквих заповеди: ко се не ожени девојком коју је обљубио, кажњаван је деветогодишњом епитимијом уз 300 дневних поклона и одузимањем имања у корист остављене особе, *Молитвеник* 1523, 283, док је смртна казна прописана за жену која би напустила хришћанску веру, Исто, 291. На основу материјала из старијих преписа Псеудо-Зонаре разматрани су могући извори из световног права, Белякова 2007, 125–127; Цибранска-Костова 2011, 280–292. Поједини аутори вероватно с правом сматрају, Белякова 2007, 120, 126 да „Номоканон“ Псеудо-Зонаре не би требало означавати као „епитимијни“, пошто представља компилацију црквених епитимија и световних казни. У том погледу, питање није сасвим једноставно, јер је таква врста штива била превасходно намењена духовнику и свештенику. Највећи број епитимијних компилација садржи извесне световне казне, често и јавну осуду преступника, што је одговарало историјским и друштвеним приликама у којима су ти састави компилирани и коришћени.

66 *Молитвеник* 1523, 287.

Највећа група забрана тиче се основне тематике пенитенцијалних зборника, а то су сексуални преступи. У њих спадају „малакија“ (мастурбација), блуд, прељуба, „кромешеније“, „мужелоство“ и „женска малакија“ (истополни односи), скотолоштво и др. Они су у Горажданском требнику детаљно обрађени и класификовани у његовом трећем и тридесетом поглављу, односно у упитнику Чина исповести и у више поглавља Епитимијног номоканона. Духовник је био у обавези да се распита о свим детаљима, како би прописао одговарајућу епитимију.⁶⁷ Тежина греха је зависила не само од учињеног дела, већ и од узраста починиоца, његовог брачног статуса и улоге у сексуалном чину.

Особено поглавље горажданског Псеудо-Зонаре представља оно у којем се актуелизује концепт чисте и нечисте хране (№11). У основи, концепт не обухвата хигијенске услове чувања хране и њене обраде, већ исказује верске и моралне ставове и погледе.⁶⁸ У саставу се понавља новозаветна забрана једења крви, удављене животиње (која није убијена испуштањем крви) и хране жртвоване идолима (Дап 15: 20), која води порекло из Старог завета (1 Мој. 9) и које су усвојене у канонском праву.⁶⁹ Из канонског права су преузете и забране заједничког обедовања са нехришћанима, Јеврејима, и неправославним верницима, као што су Јермени, Павликијани и други јеретици. Оне су детаљно представљене у виду опомена, претњи изопштењем и неопходног „очишћења“ кроз црквени обред.⁷⁰ У појединим елементима концепт нечистог у исхрани знатно је проширен у „Номоканону“ Псеудо-Зонаре, обухвативши месо многих животиња. У тарифном систему кажњавања нечисто месо није било подједнако нечисто, што се истовремено одражавало на моралну квалификацију учињеног дела. У мањи грех се убрајало узимање меса „нечистих“ птица (једногодишња епитимија) и све су оне побројане ради упозорења верницима. То су гавран, врана, чавка (*галица*), кукавица, крагуј, орао и галеб. Четвороструко тежим грехом се сматрала употреба меса „нечистих“ животиња које се крећу по земљи и оне су, из истих разлога, детаљно пописане: вук, лисица, мечка, пас, мачка, јеж, пацов, куна, веверица, змија, корњача, питоми и дивљи коњи и магарци.⁷¹ Наведени концепти чистог и нечистог, пренети на раван друштвене комуникације означавали су поделу на људе са којима се није смело обедовати и поделу хране на ону која се није смела јести. Забрана конзумирања крви и листе нечистих животиња пружали су могућност свештенику да утиче на састављање дневних obroка својих парохијана, изван уобичаје цикличне смене посних и мрсних дана. Наравно, уколико са њима није делио сличне вредности и погледе.

Карактеристичним текстовима Епитимијног номоканона припада и листа грехова који на посебан начин описују друштвене односе у локалној средини руралног обележја (№13) у каквој је живела огромна већина људи средњег века и, касније, Османског царства. Листа обухвата мање и веће преступе, као и извесне карактерне особине људи, представљене у лику грешника и дужини епитимије: „паметозлобник“, тј. злопамтило (једна година и 12 поклона), клеветник (две године и 18 поклона), ко

67 *Молитвеник 1523*, 287’.

68 О категоријама чисто и нечисто као моралним концептима у друштвеном и верском животу, в. *Daglas 2001²*, *passim*.

69 О проблематици једења крви, в. *Бојанин 2011b*, 268–271.

70 *Молитвеник 1523*, 280–280’. Подаци из овог текста су сагледани као део шире проблематике в. *Найденова 2013*, 319–329; *Naydenova 2014*, 88–93.

71 *Молитвеник 1523*, 279. Забрана конзумације нечистих животиња из „Псеудо-Зонаре“, представљена је у оквирима основних истраживања две недавно објављене књиге, *Цибранска–Костова 2016*, 285–300 и *Николов 2016*, 152–153. У првој је сагледана у контексту утицаја сатрозоветне Треће Мојсијеве књиге, у другој, у светлу антилатинских текстова.

лажно сведочи (3 године и 24 поклона), „ругатељ“ (једна година и 15 поклона); или онај који је „преорао туђу њиву ралом“ (4 године и 16 поклона), крао стоку (пет година и 300 поклона), крао кокошке или јаја (једна година и 36 поклона) или воће (шест месеци и 15 поклона на дан).⁷² Наведене заповеди прилично добро илуструју одавно изречене ставове о утицају народних схватања на ову врсту црквеноправног штива намењеног лаицима, које је, како каже Гуревич, било „инфицирано“ фолклором.⁷³

Прожимање клирикалних и општих, лаичких погледа, недвосмислено је исказано у класификацији греха заснованој на родним разликама. У посебном поглављу (№14) издвојени су греси означени као женски, својствени само женама. Углавном су представљени као сексуални преступи, пре свега прељуба и као умеће руковања биљем, намењено тровању мужа или абортусу.⁷⁴ За клирике који су познавали Свето писмо грешница се поистовећивала са Далидом и Језавељом,⁷⁵ док је на нивоу општег знања била изједначена са вештицом и мором, натприродним женским бићима које је свештеник, такође, „везивао“, прву на деветогодишњу а другу на петогодишњу епитимију.⁷⁶ Ипак, најтежи женски греси захтевали су казну анатеме, потпуно одстрањење преступнице из црквеног и друштвеног живота заједнице. У њих углавном нису спадала кривична дела, већ одређени видови понашања жене који су обележени као „ђаволски“, јер су реметили устаљене концепте и односе у патријархалној средини – шишање косе на кратко, „непослушност“ према мужу или бекство од мужа због, како се каже, „мржње“ према животу „у заједници са мушкарцем“,⁷⁷ да наведемо неке од њих.

„Гораждански номоканон“ у штампаној и рукописној књизи

У науци је својевремено изречена тврдња да је штампарија Љубавића била монашка и да је штампала књиге „монашког карактера“. Тада је указано на неколико уобичајених књижевних израза из поговора њених књига и на чињеницу да је њен власник Теодор Љубавић боравио у Хиландару у потрази за текстовима које ће штампати.⁷⁸ Међутим, постојање Горажданског молитвеника са епитимијним номоканонем о чијем је саставу, намени и функцији било речи, такву тврдњу чини ирелевантном. Та је књига, видели смо, била намењена пре лаичким срединама него затвореним монашким заједницама.⁷⁹ У поговорима својих књига јеромонах Теодор се представио не само као несвакидашње образован свештеник већ и као даровит књижевник. У науци је указано на књижевну вредност његовог састава „Мољеније Ђура Љубавића ка часним презвитером“ који је написао у име свог преминулог брата и штампао у поговору Служабника 1519. године.⁸⁰ Несумњиво добар познавалац писане речи, Теодор је пажљиво радио на стварању садржаја својих књига, не штедећи личног труда и материјалног трошка. У поговору Псалтира с последовањем обавештава читаоца

72 *Молитвеник* 1523, 285–285’.

73 Гуревич, 1987, 22.

74 Трвачица је била осуђена на кајање до краја живота, а жена која је учинила абортус, на осам година и 367 поклона дневно, с тим да је лишена погребња уколико би преминула у току наведеног периода, *Молитвеник* 1523, 291’.

75 *Молитвеник* 1523, 288’.

76 *Молитвеник* 1523, 291’.

77 *Молитвеник* 1523, 288’, 289.

78 Медаковић 1958, 31.

79 Не би требало занемарити општепознату чињеницу да у време Османског царства локални манастири добијају све већу улогу у одржавању црквеног живота у свету лаика.

80 *Литургија* 1519, 97. О овом књижевном саставу, Трифуновић 1967, 55–57. Уп. Летић 2008, 78–95.

да је посетио Хиландар на Светој Гори Атонској, где је одабрао одређене текстове (чија имена наводи) које је уврстио у своју књигу.⁸¹ Овај сажет, али прилично информативан податак недвосмислено показује да се у пословима штампања Теодор није одређивао за једну рукописну књигу чији би садржај умножио новом технологијом. Вероватно је са сличном пажњом одабрао и саставе за Молитвеник, међу њима и Епитимијни номоканон Псеудо-Зонаре. Можда је у тој фази посла од знатне помоћи био *дијак* Радоје, који је потписан у последњој реченици необично кратког поговора.⁸²

Гораждански молитвеник је производ једне приватне штампарије и напора њеног власника и његових сарадника. Укључивши у његов састав епитимијни номоканон, јеромонах Теодор је понудио нови образац штампаног требника. Књига је била релативно добро прихваћена у штампарским круговима и изнова је штампана у румунском граду Трговишту (1545. године)⁸³ и у нешто проширеном издању у Манастиру Милешеви (1546. године).⁸⁴ О њеном даљем животу углавном нема непосредних података, те је од необичне важности запис из 1581. године према којем је, „Молитвеник Љубавића“ (molitavnik ljubavica), заједно са друге четири рукописне књиге био поклоњен Манастиру Шудикову.⁸⁵ Не знамо какав је одјек имао Молитвеник са „Номоканоном“ у круговима српских црквених власти пре и после обнове Пећке патријаршије, нити о односу представника српске цркве према поменутом два типа требника. Вероватно је штампани требник делио судбину српске ћириличне штампане књиге, која није доживела ни приближно сличан успех (број штампаних наслова, тираж, учесталост нових издања) као штампана књига у земљама западне и централне Европе XVI века. Она није постала средство „масовне“ репродукције одређених схватања, погледа, правила и образаца, те су домети њеног утицаја остали у оквирима раније, средњовековне рукописне књиге.

Напред је указано на то да у рукописном наслеђу које је непосредно претходило и следило штампању Горажданског требника није познат Епитимијни номоканон Псеудо-Зонаре са истим одабиром и сличним распоредом садржаја. Тим поводом не би требало извлачити далекосежне закључке, али оно што изазива пажњу јесте податак да од друге половине XVI столећа постоји све већи број преписа Епитимијног номоканона са познијим типом наслова и веома сличном, чак и истом структуром какву има „Гораждански номоканон“.⁸⁶ Постоји ли директна веза између штампане књиге и позније рукописне традиције ове „покајничке књиге“? Односно, да ли се старија рукописна традиција преносила независно од штампане књиге? Одговор зависи од сваког појединачног рукописа. У садашњој фази истраживања важно је указати на две битне појаве – на преписе епитимијног номоканона који садрже исти текст као гораждански састав и на значај Љубавићевог штампаног требника у традицији рукописне књиге. У том погледу, можемо указати на неколико веома занимљивих и поучних примера.

Постоји више различитих података који показују да штампана књига није била

81 *Псалтир с последовањем 1521*, 350'–352.

82 Молитвеник 1523, 296'. Помињање дијака Радоја у последњој реченици поговора подстакло је Мано-Зиси 2008, 204 да изнесе претпоставку да је Љубавић у току штампања књиге преминуо и да је посао завршио поменути Радоје.

83 Радојичић 1958, 290; *Пет векова штампарства*, 97–98; Чурчић 2008, 359.

84 Видети примерак књиге Милешевски требник, НБС И 14.

85 Nemirovskij 2001, 386; Чурчић 2008, 344.

86 Треба приметити да је извесан број нама познатих рукописа са Епитимијним номоканоном Псеудо-Зонаре уопштено датирани у XVI век и да њихово прецизније датирање може да укаже на нове чињенице.

изолирана у свету рукописне књиге. Заправо, она је у њега била инкорпорирана.⁸⁷ То је важна чињеница коју треба имати у виду приликом разматрања утицаја штампаног текста у култури и друштву у којем се књига умножавала преписивањем. Нама је данас познато више рукописа који поседују исту структуру поглавља као „Горажански номоканон“. Требник Копитар №26 са воденим знацима из шездесетих година XVI века поседује текст који се од штампаног разликује по својој дужини, пошто се излагање материје продужава изван „горажданских“ оквира.⁸⁸ Друга два рукописа позната су нам само делимично, на основу њиховог описа, према којем садрже „Номоканон“ исте структуре као и штампана књига.⁸⁹ Значајнији пример је рукописни део из конволута старе збирке Архива САНУ №79, који је вероватно настао током девете деценије XVI века⁹⁰ и садржи у потпуности исти текст какав је објавио јеромонах Теодор. Почиње истим насловом, редослед поглавља је исти као и њихов садржај у којем је распоред забрана исти (неке су изостављене, као у горажданском или милешевском тексту), и све то са једном разликом (а да није реч о ортографији или омашкама у преписивању), која се препознаје у завршној формули рукописа: *kwncq semou zakon#wku.*⁹¹ Ствар чини још занимљивијом податак да је други део конволута штампани Требник Божицара Вуковића (1538–1540). Тако је, у одређеном историјском тренутку, венецијанска књига била допуњена саставом који никад није поседовала, а можда јој је недостајао.

Утицај штампане „покајничке књиге“ сагледава се сразмерно значају који је имао Љубавићев требник, а тај се значај препознаје у реверзибилном порцесу репродуковања штампаног текста у рукописну књигу. У науци је недавно показано да део конволута БСП №7, на хартији из 1550/1560, садржи одређене чинове и молитве преписане из Горажданског или Милешевског требника.⁹² Сличних примера има више, што се може препознати у појединим описима рукописних фондова.⁹³ Најзначајнији пример на основу којег процењујемо значај Требника из Горажда у црквеном животу XVI и XVII столећа представља рукопис БСП №32, датиран оквирно у средину XVI века.⁹⁴ Он у целини представља препис Требника јеромонаха Теодора Љубавића, и то не обичан препис, јер садржи више штампаних листова (30 листова из поменуто књиге)

87 Ова појава је примећена у више наврата, углавном у вези са књигама из цетињске штампарије. Тако, на основу једног записа знамо да је постојало штампано Четворојеванђеље Црнојевића које је послужило као предлогак рукописној књизи, *Пет векова српског штампарства*, 208–210. Слично је било са штампаним Октоихом првогласником преписаним 1518. године, Медаковић 1958, 183 или са пасхалијама из Црнојевићевог псалтира, Грбић 1989/1994, 127–138. За још неке примере в. Грбић 2015: 277–278.

88 Уп. Мошин 1971б, 177–178.

89 Један требник потиче из осме деценије XVI, Мошин 1955, №175, 233–234, а други из друге четвртине XVII века, Мошин 1971б, №52, 57–58.

90 Мано-Зиси 1984–1985, 304 рукопис је идентификовала као „Крмчију“ и датирала према филигранима из 1569. до 1580. године.

91 САНУ №79, л. 299б.

92 Грбић, Шкорић 2015, 232–233, 272–284. За датирање према филигранима в. Станковић 2015: 341–353. Овом приликом се захваљујем госпођи мр Душици Грбић која ми је указала на постојање фототипског издања поменутог требника: *Евхологион. Фототипско издање*, Библиотека Српске Патријаршије, Београд 2011.

93 На основу описа можемо издвојити три требника, поменути Мошин 1971б, №52, 57–58 (в. нап. 89), НБИБ №84 из 1592. године (Цонев 1920, 52–53) и ЦИАИ №55 (Спространов 1900, 88–89) писан на хартији из 1610/1620 (Станковић 1999, 224), који садрже више чинова, молитви са истим насловима (у другој књизи је јаче присуство говорног језика) и редоследом, и епитимијни номоканон као у Горажданском и Милешевском требнику.

94 Бодановић 1982, №1590, 110; Ранковић 2012, 35 са примедбом „има штампане додатке српских штампарија XVI века“. Приликом нашег истраживања користили смо микрофилм НБС А 2825.

према којима је „кројена“ страница рукописне књиге.⁹⁵ Ти подаци недвосмислено указују на значај горажданског типа требника и истовремено документују процес преноса текста између два слична и истовремено различита медија. Са своје стране, постојање требника БСП №32, заједно са штампаним књигама у Трговишту и Милешеви, на упечатљив начин потврђује чињеницу да је јеромонах Теодор саставио прилично утицајну књигу.

Извесно је то да је штампани Молитвеник Теодора Љубавића са ограниченим тиражом и поновљеним издањима различитих штампарија представио Епитимијни номоканон Псеудо-Зонаре као важну књигу у пастирској пракси јужнословенских цркава у првим вековима Османског царства. Љубавић је вероватно преузео – питање о његовом учешћу у стварању компилације је и даље отворено – постојећи текст „Номоканона“ и штампањем га умножио, што представља његов допринос у ширењу овог типа „покајничке књиге“. Штампани текст је за последицу имао присутност састава у поменом облику у јужнословенским рукописним књигама каснијег времена. Можда је одлука некадашњег венецијанског штампара и власника горажданске радионице допринела да ова пенитенцијална књига не буде потиснута од једне друге, која се у српскословенском преводу појавила у XVI веку и штампала више пута у руским земљама током прве половине XVII века. У науци је та друга књига позната по њеном савременом издавачу Алексеју Павлову⁹⁶ и наслову који је понела у Павловљевом издању, „Номоканон при Великом Требнику“.⁹⁷

Извори и литература

Скраћенице

БАН – Бугарска академија наука, Софија.

БСП – Библиотека Српске Патријаршије, Београд.

ГИМ – Государственный исторический музей, Москва.

Дечани – Манастир Дечани.

ЈАЗУ (ХАЗУ) – Југославенска (Хрватска) академија знаности и умјетности, Загреб.

МСПЦ – Музеј Српске православне цркве, Београд.

НБИВ – Народна библиотека „Иван Вазов“, Пловдив.

НБС – Народна библиотека Србије, Београд.

НМО – Народни музеј, Охрид.

САНУ – Српска академија наука и уметности, Београд.

Синај – Манастир Св. Катарине на Синају.

УБ – Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“, Београд.

Хил. – Манастир Хиландар на Светој Гори.

95 Рукопис је садржавао приближно исти број листова (данас неки недостају) као и штампани требник, а на његовој страници исписан је отприлике исти број редова текста. Многи састави, а међу њима и Епитимијни номоканон, налазе се на истим страницама обе књиге. Рукопис садржи и додатна 4 штампана листа преузета из Горажданског служабника.

96 Павлов 1897²; Zachariä von Lingenthal 1881, 23 га је зове „der von Pawloff herausgegebene Nomokanon“.

97 Као самостална књига штампана је у Кијеву и Лвову, да би касније од стране московских патријарха била придодата требнику, Павлов 1897², 55–60.

ЦИАИ – Църковноисторически и архивен институт към Българската патриаршия, София.

Извори – Необјављени

БАН №53 – Требник са Епитимијним номоканонот Псеудо-Зонаре.
БСП №32 – Требник са Епитимијним номоканонот Псеудо-Зонаре (микрофилм НБС А 2825).
БСП №171 – Требник са Епитимијним номоканонот Псеудо-Зонаре (микрофилм НБС А 4026).
Дечани №68 – Требник.
Дечани №69 – Требник.
Дечани №116 – „Законик“.
Копитар № 26 – Narodna in univerzitetna knjižnica – Kopitarjeva zbirka, Ljubljana.
МСПЦ Грујић, 3-I-63 – Требник са Епитимијним номоканонот Псеудо-Зонаре.
НБИВ №84 – Требник са Епитимијним номоканонот.
НМО М-96 – Требник са „скраћеним Номоканонот“ Псеудо-Зонаре.
САНУ №29 – „Законик“.
САНУ №79 – Требник.
Синај №17 – Требник.
УБ №39 – Барањски рукопис са текстовима Душановог законодавства и других црквеноправних састава.
Хил. №169 – Требник.
ЦИАИ №55 – Требник са Епитимијним Номоканонот Псеудо-Зонаре.
ЦИАИ №177 – Требник са Епитимијним Номоканонот Псеудо-Зонаре.

Извори – Објављени

Архивски номоканон. Български рѣкопис от XIV век. Фототипно издание. Изданието подготвиха А. Кръстев и Ц. Янакиева. Шумен 2007: Университетско издателство

Законоправило светого Саве I, приредили и превели М. М. Петровић и Љ. Штавланин – Ђорђевић, Београд: Историјски институт, 2005.

Литургија 1519. Фототипско издање. Приредила К. Мано-Зиси, Горажданска штампарија 1519–1523. Књ. I. Београд – Источно Сарајево 2008: НБС – Филозофски факултет Универзитета у Источном Сарајеву (даље у тексту ФФ УИС).

Молитвеник 1523. Фототипско издање. Приредила К. Мано-Зиси. Горажданска штампарија 1519–1523. Књ. III. Београд – Источно Сарајево 2008: НБС – ФФ УИС.

Молитвеник Бурђа Црнојевића 1495/1496. Приредила К. Мано-Зиси. Фототипска издања 17. Подгорица–Џетиње 1993.

Псалтир с последовањем 1521. Фототипско издање. Приредила К. Мано-Зиси. Горажданска штампарија 1519–1523. Књ. II. Београд – Источно Сарајево 2008: НБС – ФФ УИС.

С. Смирнов (1914): *Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины (Тексты и Заметки).* Москва: Издание Императорскаго Общества Истории и Древностей Российских при Московском универистете [Reprint: Gregg International Publishers Limited, England 1970].

- А. Соловјев (1934/1935): Српска црквена правила из XIV века, *Гласник Скопског научног друштва XIV*, 33–42.
- J. B. Cotelerius (1677): *Ecclesiae Graecae Monumenta I*. Paris, 68–158.
- V. Jagić (1874): Sitna gradja za crkveno pravo. *Starine JAZU VI*, 112–156.

Литература

- А. И. Алмазов (1902): *Законоправиљник при русском Требнике*. С.-Петербург.
- Е. Бељакова (2007): О составе Хлудовског Номоканона (К историји сборника „Зинар“). *Старобългарска литература*, 37–38, 114–131.
- Е. Бељакова (2009): О сербском переводе правил с толкованиями Иоанна Зонары. *Црквене студије* 6, 235–242.
- Д. Богдановић (1982): *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (IX–XVII века)*. Београд: САНУ.
- С. Бојанин (2005): *Забаве и светковине у средњовековној Србији (од краја XII до краја XV века)*. Београд: Историјски институт – Службени гласник.
- С. Бојанин (2011a): Недеља као нерадни дан у средњовековној Србији. Р. Срђан (ур.). *Споменица академика Симе Ђирковића*, Београд, 307–335.
- С. Бојанин (2011b): „Сказаније о писменех“ Константина Философа Костенечког као извор за народну културу средњег века. *Зборник радова Византолошког института* 48, 259–286.
- С. Бојанин (2012a): Бракне одредбе Жичке повеље између црквеног и народног концепта брака. Б. Крсмановић, Љ. Максимовић, Р. Радић (ур.). *Византијски свет на Балкану I–II*. Београд: Византолошки институт САНУ, 425–442.
- С. Бојанин (2012b): Пенитенцијални састави у дечанским требницима № 68 и № 69. Т. Суботин-Голубовић (ур.). *Дечани у светлу археографских истраживања*, Београд, 163–181.
- С. Бојанин (2015): Рачvasti дуб и грбава крушка: дрвеће и сегментација друштвеног простора у средњовековној парохији. У: *Зборник радова у част академику Десанки Ковачевић-Којић*. Бања Лука: Академија наука и умјетности Републике Српске, 449–472.
- Д. Грбић (1989/1994): Два преписа пасхалије из „Џетињског псалтира“ у србуљским рукописним књигама. *Црнојевића штампарија и старо штампарство*. Радови са научног скупа, Цетиње 11. и 12. мај 1989, Подгорица: ЦАНУ, 127–138.
- Д. Грбић, К. Шкорић (2015): О Детлачком евологиону из 1550/1560 и 1628 године. Р. Кузмановић (ур.). *Културно-историјски комплекс Детлак*. Бања Лука: Академија наука и умјетности Републике Српске, 231–287.
- М. Гроздановић-Пајић (2015): *Рукописи Музеја Српске православне цркве. Збирка Радослава М. Грујића. Књ. II: Филигранолошки албум*. Београд: НБС.
- И. Гошев (1927): Стари записки и надписи, *Годишник на Софийския университет, Богословски факултет* 4 (1926–1927) София, 335–378.
- М. Димитрова (2012): Молитве на св. Трифон в требник № 167 от Хилендарския манастир. Светци и свети места на Балканите. Материали от международната конференция София, 14–16 јуни 2012. г., 2: Историја, културна антропологија, изкуствовзнание. *Старобългарска литература* 48 (2013) 328–351.
- Г. Јовановић (1999–2000/2001): Обредна лексика у повељама деспота Стефана Лазаревића и деспота Ђурђа Бранковића. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, књ. 65–66, св. 1–4 (1999–2000) Београд, 131–133.
- Б. Јовановић-Стипчевић (1981): Русална среда у српском рукопису XIII века. У: *Текстологија средњовековних јужнословенских књижевности*. Београд: САНУ, 231–

В. Качановский (1897): Молитва с апокрифическими чертами „отъ злаго (вредоноснаго) дождя”. *Известия отделения русскаго языка и словесности ИАН* II–3, 608–610.

Х. Кодов (1969): *Опис на славянските ръкописи в Библиотеката на Българската академия на науките*. София: БАН.

М. Лазић (2013): Између патриотизма, побожности и трговине: мотиви издавачке делатности Божидача Вуковића. *Археографски прилози* 35, 49–102.

Б. Летић (2008): Књижевност у Херцеговини у првој половини 16. века. *Горажданска штампарија 1519–1523*. Књ. IV. Београд – Источно Сарајево: НБС – ФФ УИС, 63–96.

К. Мано-Зиси (1984–1985): Старе ћириличке штампане књиге у Архиву Српске академије наука и уметности. *Археографски прилози* 6–7, 291–335.

К. Мано-Зиси (1986): Зборници за путнике Божидача Вуковића у светлу сачуваних примерака. Ј. М. Миловић (ур.). *Штампарска и књижевна дјелатност Божидача Вуковића Подгоричанина*, Радови са научног скупа 29. и 30. септембар 1983, Титоград, 151–171.

К. Мано-Зиси (1993): Издање требника Ђурђа Црнојевића. Д. Ј. Мартиновић (ур.). *О Молитвенику Ђурђа Црнојевића из 1495/96*, Подгорица–Цетиње, 14–36.

К. Мано-Зиси (2008): Књиге Горажданске штампарије (1519–1523). *Горажданска штампарија 1519–1523*. Књ. IV. Београд – Источно Сарајево: НБС – ФФ УИС, 163–223.

Д. Медаковић (1958): *Графика српских штампаних књига XV–XVII века*. Београд: САНУ.

Л. Мирковић (1961): *Хеортологија или историјски развитак и богослужење празника православне источне цркве*. Београд.

В. Мошин (1964): Још о реконструкцији Црнојевићева Требника 1495. године. *Библиотекар XVI/3/4* (1964) 199–204.

В. Мошин (1971а): *Словенски ракописи во Македонија I*, Скопје: Архив на Македонија.

В. Мошин (1971б): *Ћирилски рукописи у Повијесном музеју Хрватске. Копитарева збирка словенских рукописа и Џојсов ћирилски одломак у Љубљани*. Опис јужнословенских ћирилских рукописа, том I. Београд, 177–178.

Д. Найденова (2008): Каноничноправни текстове в състава на славянски ръкописи, съхранявани в български книгохранилища. *Palaeobulgarica* XXXII/4, 53–70.

Д. Найденова (2011): О работе над каталогом славянских юридических рукописей из собраний болгарских библиотек. *Современные проблемы археографии. Сборник статей по материалам конференции, проходившей в Библиотеке РАН 25–27 мая 2010 г.* Санкт-Петербург, 55–63.

Д. Найденова (2013): Евреите в каноничноправните текстове (Ръкописи 3-I-63 и 3-I-68 от сбирката на Груич в Музея на Србската православна църква в Белград). А. Николов, Г. Николов (съст.). *Средновековният българин и „другите“*. Сборник в чест на 60-годишнината на проф. дин Петър Ангелов. София: УИ „Св. Кл. Охридски“, 319–329.

Е. Љ. Немировски (1993): *Издања Божидача и Вићенца Вуковића, Стефана Мариновића, Јакова од Камене Реке, Јеролима Загуровића, Јакова Крајкова, Ђованиа Антониа Рампацета, Марка и Бартоломеа Ђинамиа, 1519–1638*. Црногорска библиографија Том I, књ. 2. Цетиње.

Е. Љ. Немировски (1996): *Почеци штампарства у Црној Гори (1492–1496)*.

Цетиње.

Е. Немировский (1998): Горажданский требник 1523 года. *Археографски прилози* 20, 379–398.

А. Николов (2106): *Между Рим и Константинопол. Из антикатолическата литература в България и славянския православен свят (XI–XVII в.)*, София.

С. Николова, М. Йовчева, Т. Попова, Л. Тасева (1999): *Българското средновековно културно наследство в сбирката на Алексей Худов в Държавния исторически музей в Москва. Каталог*. Консултанти Л. Мавродинова и Х. Миклас. София: Кирило-Методиевски научен център.

С. Новаковић (1877): Божидара Вуковића зборници за путнике. *Гласник Српског ученог друштва* 45, 129–167.

Опис ћирилских рукописних књига манастира Високи Дечани, приредила, Н. Синдик, Београд 2011.

А. Павлов (1897²): *Номоканон при Большом Требнике*. Москва.

М. Пантић (1967): Прилози за историју старе српске књиге. *Зборник Музеја примењене уметности* 11, 51–54.

М. Пантић (2008): Српска књига у Горажду и Дубровнику до средине 16. века. *Горажданска штампарија 1519–1523*. Београд – Источно Сарајево: НБС – ФФ УИС, 17–25.

Пет векова српског штампарства 1494–1994: раздобље српскословенске штампе XV–XVII века, приредили М. Пешикан, К. Мано-Зиси, М. Ковачевић, Београд 1994: САНУ, Матица српска, НБС.

С. Петковић (1994): Илустрације и књижни украс у српским штампаним књигама XV–XVII века. М. Пешикан, К. Мано-Зиси, М. Ковачевић (ур.). *Пет векова српског штампарства 1494–1994: раздобље српскословенске штампе XV–XVII века*, приредили, Београд: САНУ, Матица српска, НБС, 25–52.

А. Попов (1872): *Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А. И. Худова*. Москва, 200–201.

Ђ. Сп. Радојичић (1958): Горажданска штампарија, *Библиотекар* X, 289–290.

Ђ. Сп. Радојичић (1967): Манастир Милешева и сатаро српско штампарство прве половине XVI века. *Зборник Музеј примењене уметности* 11, 35–40.

З. Ранковић В. Вукашиновић, Р. Станковић (2012): *Инвентар рукописа Библиотеке Српске Патријаршије*. Београд: Библиотека Српске Патријаршије – ЈП Службени Гласник.

Б. Райков, Х. Кодов, Б. Христова (1986): Славянски ръкописи в Рилския манастир. Том I. София: Издателство наука и изкуство.

М. Райкова (2008): За един југозападнобългарски паметник от XV в, *Македонски преглед* XXXI/3, 29–46.

П. Симић (2008): Литургијске особености књига Горажданске штампарије. *Горажданска штампарија 1519–1523*. Књ. IV. Београд – Источно Сарајево: НБС – ФФ УИС, 131–161.

Е. Спространов (1900): *Опис на ръкописите в библиотеката при св. Синод на Българската църква в София*, София.

Р. Станковић (1999): Датирање српских рукописних књига у софијском Црквеном историјско-археолошком музеју III. *Археографски прилози* 21, 213–297.

Р. Станковић (2007): *Водени знаци хиландарских српских рукописа XIV–XV века*. Београд: НБС.

Р. Станковић (2010): *Водени знаци хиландарских српских рукописа XVI века*.

Београд: НБС.

Р. Станковић (2015): Водени знаци и датирање Евхологиона БСП №7. Р. Кузмановић (ур.). *Културно-историјски комплекс Детлак*. Бања Лука: Академија наука и умјетности Републике Српске, 231–287.

Д. Е. Стефановић (1997): Опис Барањског рукописа. *Законик цара Стефана Душана*. Књ. III. Београд: САНУ, 83–87.

Х. Тончева (2000): *Старобългарските молитви за всяка потреба в развоја на славјанската рѣкописна книжнина (до краја XIX в.)*. Пловдив.

Ђ. Трифуновић (1967): Мољеније Теодора Љубавића. *Зборник Музеја примењене уметности* 11, 55–57.

А. А. Турилов (2005): К истории тырновского „царского“ скриптория XIV в. *Старобългарска литература* 33–34 (2005) 305–328.

С. Ћирковић (1997): Ћириличко штампарство и култура Балканских Словена. *Работници, војници, духовници. Друштва средњовековног Балкана*. Београд: Equilibrium, 455–469.

М. Цибранска-Костова (1994): Към характеристиката на първите печатни кирилски Номоканони (Номоканонът в Милешевския требник). *Македонически преглед* XVIII/3, 67–82.

М. Цибранска-Костова (2007): Етюди върху кирилската палеотипия XV–XVIII век. София: Издателство „Гутенберг“.

М. Цибранска-Костова (2011): *Покаяната книжнина на Българското средновековие IX–XVIII век. Езиково–текстологични и културологични аспекти*. Софија: БАН.

М. Цибранска-Костова (2016): *Старият завет като юридически източник. Наблюдения върху славјанската рѣкописна традиција*. София: „Издателство Валентин Трајанов“.

Л. Чурчић (1974): Старе српске штампарије у Турској и Аустрији. *Споменица посвећена 130-годишњици живота и рада Библиотеке Српске академија наука и уметности*. Београд: САНУ, 53–60.

Л. Чурчић (1991–1992): Српске штампане књиге до обнове Пећке патријаршије. *Зборник Матице српске за ликовне уметности* 27–28, 185–212.

Л. Чурчић (1994): Видови и огранци раног словенског штампарства. М. Пешикан, К. Мано-Зиси, М. Ковачевић (ур.). *Пет векова српског штампарства 1494–1994: раздобље српскословенске штампе XV–XVII века*, Београд: САНУ, Матица српска, НБС, 9–24.

Л. Чурчић (2008): Горажданска штампарија у Трговишту у Румунији. *Горажданска штампарија 1519–1523*. Књ. IV. Београд – Источно Сарајево: НБС – ФФ УИС, 335–360.

J. A. Brundage (1995): *Medieval Canon Law*, London and New York: Longman.

M. Daglas (2001): *Čisto i opasno. Analiza pojmova prljavštine i tabua*. Prevod I. Spasić. Beograd 2001: Biblioteka XX vek.

A. Gurevič (1987): *Problem narodne kulture u srednjem veku*. Prevod L. Subotin. Beograd: Grafos.

D. Naydenova (2014): Anti-Armenian Polemics in Slavic canon law miscellany. *Études Balkaniques* L/3: Institut d'Études balkaniques & Centre de Thracologie, Sofia, 82–95.

E. L. Nemirovskij (1996): *Gesamtkatalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift. Band I: Inkunabeln*. Bibliotheca bibliographica Aureliana CXL. Baden-Baden: Verlag Valentin Koerner.

E. L. Nemirovskij (2001): *Gesamtkatalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift*.

Band IV: Die Druckerei von Božidar Goraždanin in Goražde und Venedig; Die erste Druckerei von Božidar Vuković in Venedig. Bibliotheca bibliographica Aureliana CLXX. Baden-Baden: Verlag Valentin Koerner.

E. L. Nemirovskij (2003): *Gesamtkatalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift, Band VI: Die zweite Druckerei von Božidar Vuković in Venedig.* Bibliotheca bibliographica Aureliana CLXXXVII. Baden-Baden: Verlag Valentin Koerner.

K. E. Zachariä von Lingenthal (1881): *Die Handbücher des geistlichen Rechts aus den Zeiten des untergehenden byzantinischen Reiches und der türkischen Herrschaft.* St. Pétersbourg.

Stanoje Bojanin

THE PENITENTIAL NOMOKANON OF THE GORAŽDE PRAYER BOOK (1525) IN THE WORLD OF PRINTED AND MANUSCRIPT BOOKS

The well not known text of the Goražde Prayer Book in the scholar circles of the early Cyrillic printed books – the Penitential Nomokanon of Pseudo-Zonaras – is presented in this study. Its importance has been examined on the several different issues. Firstly, the decision of hieromonk Theodor Ljubavić to print the Nomokanon which was not prevailing among the Penitentials of the late medieval Prayer Books is pointed out. Subsequently, the content and structure of the *Goražde Nomokanon* is analyzed and compared with the older and later South Slavic manuscript tradition of the Penitential Nomokanon of Pseudo-Zonaras.

There are a significant number of the manuscripts of the Penitential Nomokanon of Pseudo-Zonaras since the middle of the 16th century which have the same structure and content as the printed one. Whether or not using an already existing text of the Nomokanon, Theodor's printing shop published a book which became very influential. This book was reprinted in Trgovište, Romania (1545) and the monastery of Mileševa (1546). Presumptions of a possible influence of the *Goražde Nomokanon* on the late manuscripts could be supported by the existence of the printed Prayer Book in the same manuscripts tradition. The most striking evidence is Trebnik of the Library of the Serbian Patriarchate N. 32, dated around mid-16th century. It represented a complete copy of the printed Goražde Prayer Book altogether with its Nomokanon. This instructive example shows us that there were no greater barriers between the printed and manuscript books in the Serbian lands during the Ottoman era, where printing could not be sustained and a reversible process in book publishing took place. In this context, the manuscript heritage of the *Goražde Nomokanon* is possible, with or without the manuscript version of the Goražde Prayer Book.

Georgios Ploumidis

Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia - Italia

e-mail: ploumidisgeorgios@gmail.com

STAMPANDO GRECO A VENEZIA

Abstract: *La posizione coloniale di Venezia nel Mediterraneo orientale e la creazione già nel 1498 della Confraternita (greca) di San Nicolò a Venezia, nonché il posto di prim'ordine che allora la Serenissima deteneva nel campo della stampa sono i fattori che determinarono la fondazione e la prosperità nella città lagunare delle tipografie di libri greci. La produzione dei secoli XV e XVI è caratterizzata dal libro umanistico, il quale però diede molto presto il posto al libro scolastico-ecclesiastico. Ma la vera espansione della produzione libraria greca si verificò verso la fine del secolo XVII, quando le tipografie passarono nelle mani di grossi mercanti di commercio generale. Sebbene il libro di Venezia non risentisse della nuova era dell'Illuminismo, dato il carattere piuttosto conservatore esistente in città, è tuttavia incontestabile che la cultura neoellenica deve gran parte della sua sopravvivenza e rinascita alle tipografie greche di Venezia.*

Parole chiave: *Venezia, libro antico greco, slavo e armeno*

Le congiunture storiche verificatesi nell'area sud-est europea e mediterranea orientale durante il Quattro e Cinquecento spinsero il mondo ellenico a ricercare un nuovo centro, oltre Costantinopoli, in cui si svilupperebbe una seconda metropoli della nazione. Senza esagerare, possiamo appunto considerare la città di Venezia come la seconda capitale dell'ellenismo dopo la scomparsa dell'impero bizantino. Il carattere tuttavia di Venezia rimase per i greci sempre prettamente culturale, nel più ampio significato della parola, e non rivestì nessun aspetto politico, come si potrà dire per Costantinopoli. D'altronde, se considerassimo le difficoltà in cui versava nei primi tempi il patriarcato di Costantinopoli, si oserebbe affermare che l'ambiente veneziano per certi aspetti ebbe una maggiore funzione nel campo della cultura neogreca. Questo stretto rapporto tra i paesi greci e Venezia si deve evidentemente anche alla presenza coloniale di quest'ultima nel Mediterraneo, come pure tale rapporto veniva rinforzato dalla posizione dominante che la cultura veneziana manteneva in Europa. In questo quadro di reciproche strette relazioni, le quali si esprimevano in vari settori della vita sociale ed economica, si deve porre la nascita e lo sviluppo straordinario della stampa greca a Venezia.

Non è casuale che i primi libri greci videro la luce a Venezia contemporaneamente, possiamo dire, alla costituzione della Confraternita greca nella città nel 1498, fatto che dimostra tanto l'esistenza ivi di una considerevole popolazione ellenica, quanto la volontà della Serenissima di proteggere e favorire tale comunità. Infatti, i tipografi veneziani che verso la fine del '400 intrapresero la stampa dei testi classici, quando il mercato era saturo di testi latini, si appoggiarono con maggiore sicurezza alla collaborazione dei dotti profughi greci, come Marco Musuro, Arsenio Apostoli, Menandro Nucio, Giovanni Griporopulo e Demetrio Duca.

Il primo libro in greco (testo continuo in greco) è uscito nel 1474 a Brescia, ma già prima a Venezia (dal 1471) si stampavano libri con caratteri greci. Però, il primo testo di un contemporaneo greco venne stampato a Milano nel 1476; si tratta della Grammatica di

Costantino Lascaris, edita a cura di Demetrio Damilas, ed è considerata come il primo libro dell'era neoellenica. Il preminente posto di Venezia nel campo dell'arte tipografica e le comunicazioni regolari e fitte tra la città e i Balcani, nonché con il Vicino Oriente, dettero un immenso impulso alle tipografie che si erano dedicate alla produzione di libri in greco (come pure nello slavo antico, armeno ed ebraico) di modo che nel corso di tre secoli (sino alla fine del Settecento) si stampò a Venezia l'85% dei libri greci.

Una fondamentale osservazione può sorgere al lettore: Perché il primo stampato edito da un «neogreco» ha un contenuto grammaticale e non affatto religioso, come successe per le altre lingue, addirittura la stessa Bibbia? Per rispondere bisogna riportarsi alle necessità di allora, per un pubblico che ancora era tenuto vicino al manoscritto, non solo per motivi di scarsa circolazione monetaria. I testi della liturgia si moltiplicavano e si diffondevano a mano rapidamente, mentre l'istruzione e la formazione della persona era basata più sulla trasmissione orale. I testi teologici e filologici, spesso di gran lusso, del '500 appassionavano e interessavano un stretto circolo di dotti. Ancora, le prime grammatiche avevano come destinatari gli universitari e gli umanisti. La Chiesa era più propensa a diffondere trattati esegetici e interpretativi, accanto ai brani degli evangelii delle domeniche.

Nell'editoria del libro greco lavorarono tanto italiani che greci. Entrambi si valsero dell'aiuto di collaboratori dotti, nella loro maggioranza uomini di chiesa, e si occuparono sia della confezione del libro che del commercio librario. Nei primi tempi il pubblico era composto dai grecisti dell'Europa, dagli universitari e dai letterati della diaspora ellenica, come pure dai pochi dotti, quasi tutti religiosi, rimasti in patria. Sul finire però del sec. XVI il pubblico diventò più numeroso, visto il miglioramento del livello di vita in Oriente. La proliferazione delle scuole comunali e private e la richiesta più insistente di testi teologici e liturgici, che servivano tanto in chiesa quanto a scuola, spinsero molti a dedicarsi agli affari concernenti la produzione libraria; il mercato balcanico era prettamente promettente.

Da articolo di lusso e di carattere scientifico-professionale il libro greco diventava col passare del tempo uno strumento di uso scolastico popolare o di pura divagazione, in una società, come quella ellenica, che s'imborghesiva progressivamente. La prima tipografia di proprietà di un greco fu quella di Nicolò Vlastò e Zaccaria Calliergis. Ambedue cretesi, essi trovarono a Venezia il terreno propizio per stampare il *Mega Etymologicon* (lessico della lingua greca) che uscì nel 1499 ed è un capolavoro per la bellezza degli ornamenti e dei caratteri fusi appositamente. L'opera fu sovvenzionata da Vlastò e patrocinata da Anna Notarà, nobildonna bizantina residente a Venezia. Calliergis, «uomo veramente geniale» secondo Follieri, stampò nel 1509 un *Horologium*, che doveva essere il primo volume di una collana di libri liturgici, e introdusse in Roma la stampa greca. Probabilmente Calliergis diede alle stampe l'opera letteraria di *Apokopos*, nel 1519. Durante lo stesso periodo la tipografia di Aldo Manuzio e dei suoi eredi promosse con grande serietà le edizioni di testi classici, inaugurando i caratteri greci in corsivo. Intorno all'Accademia Aldina s'incontrarono i filologi greci ed italiani, i quali offrirono ai posteri non solo le cosiddette «*editiones principes*» ma anche diverse opere che interessano l'ellenismo più moderno. Testimonianza dello spirito con cui i greci promossero allora le pubblicazioni di queste prime tipografie stanno le prolusioni in molte di esse, nelle quali si fa espressamente accenno alla futura rinascita della nazione: il territorio veneziano fungeva da intermediario.

Il circolo dei greci dotti oppure progressisti stabiliti a Venezia si allargò coll'avanzare del sec. XVI. Nel 1520/21 Andrea Cunadis, mercante originario di Patrasso, decise di stampare una serie di libri e si mise a cercare un tipografo esperto e lo trovò nella persona di Stefano da Sabio e i suoi fratelli. Purtroppo il Cunadis morì appena aveva finito il primo libro, il *Salterio*, ma il suo genero Damian di Santa Maria da Spici continuò le edizioni ecclesiastiche e quelle di testi in greco volgare. Tra di esse si annoverano notevoli opere di letteratura neoellenica, come

il *Penthos thanatou* di Glicos, l'*Historia di Tagiapiera* di Trivolis, l'*Historia ton gynaiikon* di Ventranos, l'*Illiade* di Lucanis e la *Teseida*. Presso detta tipografia collaborarono come correttori Costantino Paleocapa, Ercole Giraldo e Demetrio Zeno. Quest'ultimo fu per più di un decennio la vera anima promotrice della tipografia, perché egli era colui che proponeva le opere da pubblicare, correggeva e preparava i manoscritti su cui basarsi e curava attentamente le bozze di stampa. La sua competenza nel campo filologico è dimostrata dai versi da egli aggiunti nell'Orologio del 1524, il che provocò l'intervento degli Inquisitori, come pure dal manoscritto, bene elaborato, del testo della Teseida, che poi andò alle stampe. Lo Zeno stampò anche, in società con Nicandro Nucio, la Liturgia di San Giovanni Crisostomo in una forma destinata agli eruditi, di uso filologico.

Nel 1544 appare nella stampa il nome di Nicolò Sofianòs, corfiota. Umanista e filologo, egli aveva prima lavorato a Roma nel circolo del cardinale Cervini e aveva collaborato all'edizione degli Scholii dell'Eustazio (1542). Egli fu a Venezia maestro pubblico della lingua greca e per soli due anni, 1544-1545, pubblicò ben quattro libri. I caratteri tipografici che egli usò sono quelli dell'edizione dell'Eustazio. La tipografia era in società con Marco Samariari, commerciante di rilievo della comunità greca di Venezia, e con Antonio Eparchos, noto uomo di lettere. Dieci anni più tardi, nel 1553/1554, si fa viva una nuova tipografia, dei fratelli Bareli. La sua prima pubblicazione è custodita oggi nel monastero di Pantocratoros a Monte Athos ed è un Triodion (1555) stampato «εν οικία Βασιλείου ιερέως του Βαλέριδος», riporta cioè il nome di Basilio. Egli, originario di Corfù, era copista e cappellano della chiesa di San Giorgio dei Greci a Venezia. Tutte le altre successive pubblicazioni portano il nome di Ippolito Bareli, copista anch'egli. La famiglia comprendeva altri tre fratelli, Nicolò, che era copista e fornitore di codici ai monarchi di Spagna, Giovanni, stradioto e cavaliere di Malta, e Maneo, ricco mercante. Ancora, Basilio aveva lavorato come correttore presso la stamperia Spinelli. Da un atto notarile apprendiamo che Basilio aveva una collaborazione con Nicolò Malaxòs circa la vendita di una considerevole quantità di libri da parte di quest'ultimo in Grecia. Si trattava di Orologi, Ottoechi, Liturgia «*in rotulis*», Salteri, Spanos, Calendario e Lunario. Di grande interesse è questa Liturgia «*in rotulis*», della quale si è oggi reperita una copia a Lindos (Rodi) da Linos Politis. Questo libro usa caratteri tipografici simili a quelli della edizione dell'Eustazio, usati poi dal Sofianòs, in modo che si può attribuire detto libro alla tipografia di quest'ultimo. Secondo il sunnominato atto notarile questi libri appartenevano personalmente a Basilio Bareli. Questa indicazione ci conduce alla certezza che tra la tipografia di Sofianòs e quella dei Bareli ci fu allora qualche vincolo. I fatti sono questi: L'ultima edizione di Sofianòs a Venezia è del 1545. Un anno dopo il finanziatore di questa tipografia Marco Samariaris morì e così il Sofianòs perdette l'appoggio finanziario. In quel proprio momento, secondo le conclusioni di F. Mavroidis, subentrarono Matteo e Basilio Bareli; il primo doveva essere il finanziatore del secondo. Dopo la partenza del Sofianòs per Roma la tipografia deve essere passata a Basilio Bardi, il quale usò anche i caratteri tipografici greci lasciati dal Sofianòs; così si spiega la presenza di questa Liturgia «*in rotulis*» tra i libri del Bareli. È interessante constatare che questa grande famiglia di stampatori, cioè Cunadis, Sofianòs, i fratelli Bareli, Marco Samariari e Antonio Eparchos, era iscritta alla Confraternita di San Nicolò, mentre Damian di Santa Maria da Spici e lo Zeno risultano molto legati alla comunità greca: il Damian aveva donato dei libri alla Confraternita e lo Zeno alloggiava presso il cappellano di San Giorgio dei Greci. Nel futuro la Confraternita affitterà immobili di sua proprietà alle tipografie greche.

Alla Confraternita di San Nicolò erano confratelli pure Antonio Vergi, che stampò (1578) due libri liturgici, Nicolò Cuvli e Emmanuele Glyzunis, i quali finanziarono diverse edizioni; il Glyzunis era anche iscritto all'Arte degli stampatori. Il noto teologo Massimo Margunio non riuscì a portar in porto la sua stamperia, perché essa venne distrutta da un

incendio. Questo stretto legame tra la comunità greca di Venezia e le tipografie greche della città risultò di reciproca utilità, avvalorò di prestigio la prima e diede l'indispensabile base economica e culturale alle seconde. Infine un problema da risolvere sono le edizioni fatte εν τη οικία di certi tipografi. Con ogni probabilità in questo caso si dovrebbe parlare che si tratti di una distinzione tra tipografo ed editore, il quale delle volte stampa «in casa sua».

A fianco degli stampatori greci nella produzione del libro greco lavorarono numerosi italiani. Altri se ne occuparono saltuariamente, come Melchiorre Sessa, i Ravani, Luca Antonio Giunta, Geronimo Scotto, Francesco Giuliani e Federico Torresano (quest'ultimo fu grande amico e parente di Aldo Manuzio), mentre non pochi videro nel libro greco un mercato promettente e per riuscirci chiamarono in loro aiuto letterati greci e con essi allacciarono stretti legami. In questo quadro lavorarono gli stampatori Zanetti, Spinelli, Rampazzetto e Leoncini. La confusione che si presenta parecchie volte sul frontespizio, con la marca tipografica accanto al nome del finanziatore dell'edizione, dimostra appunto tanto l'inscindibile legame di comune responsabilità editoriale quanto la maniera con cui le stamperie, assieme al loro personale, materiale e opere da stampare, passavano (in collaborazione o acquistate) da tipografo a tipografo, come p.e. da Cunadis-Damian di Santa Maria da Spici a Leoncini.

Verso la fine del sec. XVI si registra una depressione nella produzione del libro, la quale perdurerà fino al 1680 circa, quando sorgerà la tipografia di Glykys. Tra un periodo che dimostrò una grande perfezione tecnica, cioè il '400-'500, e un altro il quale è caratterizzato dal sorgere a Venezia di vere imprese tipografiche in mano di greci, nei secc. XVIII e XIX, il secolo diciassettesimo occupa un posto di mediazione. Nel '600 sono citate dai repertori bibliografici quattordici stamperie: Pinelli (Giannantonio 1600-1630; Giampiero 1632-1659), De Polonio Domenico (1599-1603), Zanetti Pietro e eredi (1601-1610), Dusinelli Pietro (1609), Ceruti Giovanni (1608-1610), Giuliani (Giannantonio 1631-1656; Andrea 1656-1690), Savioni Giovanni Vittore (1642-1645), Salicata (1643-1646), Albrizzi Orsino (1663-1670), Glykys Nicolò (1670 ss.), Mortali Valentino (1672-1679), Barboni Michelangelo (1681-1690), Saro Nicolò (1686 ss.), Pezzana Nicolò (1684). Tra le suddette tipografie tre sono quelle che dimostrarono un maggior impegno, mentre le altre stamparono in greco senza continuità.

La prima tipografia è dei Pinelli. Nel 1619 Giannantonio chiese il privilegio «di ristampare li sottoscritti libri nelli quali v'andrà di spesa più de ducati quattromille cinquecento, non essendo il dovere ch'altri sentino il fruto di questa mia così dispendiosa fatica,.. che niuno possi per anni vinti prossimi stampar li sottoscritti libri, né stamparli vender, sotto pena della perdita dei libri e ducati 500 ... Li libri sono: Li *Minei* de tutto l'anno, l'*Antologio*, l'*Efcologio*, l'*Orologio*, l'*Apostolo*, l'*Ottoicho*». Il Senato concesse tale permesso. Complessivamente la casa Pinelli stampò libri greci per cinquantanove anni. La seconda tipografia è dei Giuliani, i quali per mezzo secolo diedero alle stampe opere di grande peso e di autori come Margunios, Caludis e Vlacos. Ancora, i Pinelli osarono di pubblicare opere di polemica con la Chiesa cattolica, come lo prova una «doglianza» pervenuta dall'Uffizio degli Inquisitori. Infine Andrea Pinelli entrò in contesa con Glykys per l'esclusività dell'edizione di libri liturgici.

La terza tipografia stampò libri greci per soli quattro anni, ma per un numero complessivo di ben 20 pubblicazioni, di cui quindici sono di carattere liturgico, due di contenuto liturgico e tre di carattere scolastico. Sul frontespizio dei libri si riporta: Εν τη Σαλικάτη. Nel 1643 il fondatore e proprietario Altobello Salicata era già morto e gli eredi preferirono questa scritta anonima. Da una ricerca di archivio si rivelò con quasi assoluta certezza che i finanziatori, figuranti sul frontespizio come Η ιερά των φίλων ξυνωρίς, erano due greci. In una sua richiesta presso il Senato veneto l'arcivescovo greco ortodosso di Filadelfia (con sede a Venezia) Atanasio Valeriano implora la concessione di un privilegio di quaranta anni ai libri che Angelo Benizelos si propone di stampare a Venezia. Infatti Angelo e il suo fratello Nicolò (originari di Atene) avevano tutti i presupposti (cultura e ricchezza) per

assumere tale responsabilità; si potrebbe dunque affermare che la tipografia Salicata era di proprietà greca.

Sarebbe lungo annotare i correttori dei libri greci. Tra di loro spiccano personalità tra le più eminenti dell'ellenismo del tempo. Due, T. Xenakis e G. Vlaco, sono stati elevati alla sede arcivescovile ortodossa di Filadelfia (con sede a Venezia), altri cinque servirono come parroci la chiesa di San Giorgio dei Greci e due vennero assunti come maestri alla scuola della comunità greca della città, mentre A. Caludis fu direttore del Collegio Cottunio di Padova e predicatore a Corfù. La maggioranza dei libri stampati (i due terzi) sono di contenuto religioso seguiti in ordine decrescente dai testi letterari, di storia, di filologia, di geografia, di filosofia, di scienze naturali e di matematica. Di maggior spicco sono le opere di Margunio (trattati teologici), di Doroteo (Libro storico), di Vlaco (Encyclopedia, testi filosofici), di Caludi (Guida del peregrino a Gerusalemme) e di Scufo (Arte retorica). Le edizioni di maggior diffusione e di basso costo andavano ovviamente pubblicate a spese degli stessi tipografi, le opere però destinate al pubblico limitato degli studiosi, siccome comportavano maggiori oneri, si stampavano dietro un accordo tra l'autore e lo stampatore. Una tale situazione riproducono i pochi contratti pervenutici nei registri notarili. L'autore fornisce la carta e, oltre ad un acconto, salderà tutta la fattura alla consegna di tutte le copie. Il tipografo si obbliga a non stampare altre copie oltre quelle stabilite e consegnerà l'opera compiuta entro quattro mesi dalla stipulazione del contratto. L'autore rimane (con i suoi eredi) l'unico proprietario dell'opera.

Il secolo XVII è caratterizzato da notevoli oscillazioni della produzione libraria. Certamente le avverse situazioni createsi durante la guerra di Candia (1645-1669) e la guerra di Morea (1684-1688) ebbero un ruolo determinante; infatti si registra un forte calo della produzione libraria nel periodo 1646-1660 e nel decennio 1691-1700. Le precarie condizioni economiche in cui versavano ancora i paesi greci ebbero il loro riflesso nella qualità di presentazione e nella confezione in genere del libro. La parte illustrativa, la carta e la rilegatura lasciano molto a desiderare di fronte alla produzione italiana del tempo. I begli esemplari, destinati agli umanisti del Rinascimento e creati da uomini pieni ancora della visione di Bisanzio, ora sono sostituiti da prodotti che sono destinati al pubblico di mediocre livello economico, senza che dette edizioni possano raggiungere la diffusione che si registrerà nel secolo successivo.

La costituzione della tipografia di Glykys segna l'inizio di un periodo totalmente diverso: la vera unione della produzione libraria al commercio generale. Questa nuova situazione si realizza quando il libro è divenuto oggetto di semplice utilità, cioè di uso prettamente scolastico ed ecclesiastico o di pura divagazione. Questa realtà coincide coll'aumento del commercio tra Venezia e la Grecia, in relazione all'espansione del mercato interno greco e la sua organizzazione specialmente con le regolari fiere locali. Un secondo fattore è il passaggio della stampa nelle mani di greci mercanti, i quali operavano in base al profitto che dava lo scambio di prodotti greggi con altri rifiniti. In queste condizioni si è arrivati al libro «economico» e standardizzato, aprendosi così una nuova era per la cultura neoellenica.

Il miglioramento dell'economia dei paesi greci portò parecchi mercanti a Venezia, tra i quali si notano gli epiroti Nicolò Glykys, Nicolò Saros e Demetrio Teodosio. Tutti e tre portavano fino a Venezia i prodotti del loro paese (valanie, cuoio, cera, olio, seta, lana, etc.) e ne esportavano nei paesi balcanici prodotti lavorati. Il libro, che non era prodotto in patria, si annoverava tra questi articoli. Il continuo progresso economico fece sì che queste imprese tipografiche raggiungessero una vita ultrasecolare. La tipografia di Glykys durò un secolo e mezzo, di Saros (la sua marca tipografica) quasi un secolo e di Teodosio settanta anni.

Nicolò Glykys cominciò la sua carriera di tipografo acquistando la stamperia di Orsino Albrizzi e nel 1670 uscì il primo libro, l'Orologio, con la marca illustrante l'ape e le iniziali N.Γ. Nel 1693 la tipografia passò al fratello erede Michele sino al 1721, quando questa

divenne possesso di Nicolò, figlio di Michele. Fino al 1742 l'impresa ebbe molti sbalzi nella produzione, dovuti sia alla concorrenza del Giuliani, del Bortoli e del Saros, ma soprattutto al malandamento dell'impresa familiare di commercio generale. Secondo G. Veloudis, il primo periodo felice fu quello degli anni 1742-1788. Allora i torchi erano aumentati a 5 e il personale a 20 lavoratori e sono stati stampati 320 libri. Dopo una breve pausa, la tipografia si riprese e tra 1802 e 1820 videro la luce ben 406 libri. Da allora cominciò una lenta ma costante riduzione della produzione, fino alla chiusura definitiva della tipografia nel 1854. L'eccezionale spirito professionale che animava la tipografia è dimostrato dai ben quindici cataloghi pubblicitari e il campionario dei caratteri tipografici greci che in essa erano in uso. La casa Glykys risultò la più intraprendente nella storia del libro greco durante la turcocrazia. L'accuratezza che nel complesso caratterizzò le edizioni è notata già nel primo documento della fondazione della tipografia: «15 juli 1671. Con ovatione che io Nicolò Glichì, mercante greco, humilissimo servo e volontario suddito di Vostra Serenità, sono stato aggregato all'Arte de'Stampatori de'libri greci de'quali ne possedo qualche distinta cognitione, ho avuto a comprendere con somma afflitione gl'errori grandissimi che corrono in varii libri della medesima stampa così nell'ortografia come nelle dicioni, che corrompendo il vero senso diventano bestemie formali di questi libri se ne faceva estratione in gran copia da questa città, ma correndo un grande e fastidioso sconcerto per tutta la Grecia, a causa degl'errori gravissimi predetti, fa che il comertio si distrugge e la Grecia tutta reclama a monsignor reverendissimo arcivescovo, che risiede in questa inclita metropoli, sono stati repplicati gl'avvisi da sommi prelati che lo evitano ad opportuno rimedio, sì per la riputatione della stampa veneta, che induce molti mercanti a farne l'estractione e mandare sue mani in questa città, come per non succedere (il che Dio tolga) che la stampa si porti in altri stati come in altri tempi successe. La stampa è arte e si come la mente publica è stata sempre che le cose siano di tutta perfettione, così la nation greca si accendeva il cuore nell'affetto e devotione verso la Serenissima Republica leggendo nel frontispitio de'libri il glorioso nome di Venezia ... Mirando il zelo del predetto reverendissimo nostro arcivescovo al servitio publico e privato, mi persuade di pormi all'impresa con la faccitura di nova e corretta stampa ...» Come abbiamo già accennato nel sec. XVIII non si notano tipografi italiani di qualche rilievo, come ne era successo nel passato. Soltanto Antonio Zatta pubblicò pochi libri, come p.e. la Geografia di Georgio Facea, arcivescovo di Filadelfia, mentre Francesco Zucchi stampò un calendario perpetuo di 532 anni, esemplare unico per la sua concezione tecnica.

Il secondo tipografo, Nicolò Saros, si trova già a Venezia nel 1657, anno in cui s'iscrisse alla Confraternita di San Nicolò. La propria attività di tipografo cominciò nel 1681 servendosi dell'assistenza del Barboni, pure egli stampatore di libri in lingua greca. Nel 1697 il Saros morì lasciando l'officina tipografica ai figli. Essi, non essendo del mestiere, vendettero (1707) le attrezzature della tipografia ad Antonio Bortoli, il quale era obbligato di conservare il nome di Nicolò Saros sui frontespizi dei libri. I fratelli si dedicarono da allora solo al commercio librario. Col nome del Saros furono stampati complessivamente 212 libri. La prima edizione di Antonio Bortoli interamente in greco apparve nel 1708. Pare che gli affari andassero bene, cosicché il Bortoli acquistò nel 1712 il negozio di libri della tipografia Zuliani. Nel 1738 il figlio Girolamo Bortoli ottenne un privilegio di venti anni per i suoi libri liturgici, fatto che suscitò le proteste del Glykys. La casa Bortoli nel corso di 86 anni pubblicò 237 libri col proprio nome. Possiamo affermare con certezza che tra Borrali e Saros occorreva sempre una stretta collaborazione, tanto che il Saros manteneva continui rapporti commerciali coll'Oriente. Non sappiamo con quale criterio il Bortoli assegnava la propria marca tipografica o quella di Saros sui libri; forse non ce n'era distinzione. Pare intanto che il Bortoli destinava la sua marca alle edizioni più imponenti, come la Geografia di Notaràs, la Matematica di Anthrakitis o le «Ἀνθη Ευλαβείας».

Nella tipografia di Glykys aveva imparato il mestiere Demetrio Teodosio, il quale nel 1755 fondò la propria casa, probabilmente approfittando allora di qualche difficoltà dello stesso Glykys. Quest'ultimo protestò a suo tempo, ma il Teodosio poté sormontare le divergenze e cominciò con molto slancio, moltiplicando le edizioni e nel 1760 pubblicò ben sette libri. Contemporaneamente all'edizione di libri greci il Teodosio chiede al Senato Veneto il permesso di stampare libri in lingua paleoslava per le popolazioni della costa adriatica e dell'Europa centrale. Il governo veneto capì subito il vantaggio economico di una tale impresa e diede presto il permesso: «Sopra la suplica alla Signoria Nostra rassegnata da Demetrio Teodosio suddito, ch' esibisce d'instituire in questa Dominante a proprio interesse una nuova stamperia di caratteri in idioma illirico per introdurre un nuovo traffico de' libri necessari alla officatura delle Chiese in Bossina, Servia e Bulgaria, e degl' Ungari e Valacchi secondo i vari dialetti di quelle nazioni, prudenti quanto zelanti si riconoscono l' informazioni da' Refformatori dello Studio di Padova con merito loro prodotte a questo Consiglio nella ora letta scrittura. Alla utilità del progetto, che come nuovo prodotto interessa le ragioni del commercio, somministra mezzi di dare maggior impiego a sudditi ed accresce credito alla stessa libraria professione, addattatesi dal Magistrato le proprie considerazioni, trova la maturità pubblica di pienamente secondarie ... ». Più tardi, nel 1772, il Teodosio cominciò a stampare anche libri in armeno. All'inizio del suo lavoro il Teodosio usufruì dell'aiuto di una ricca casa mercantile epirota, di Maruzzi, e non trascurò l'occasione di commerciare libri di moda, come successe nel 1755 con le opere di Pietro Giannone. Essendo già nel 1754 (da quando era nella tipografia di Glykys) possessore di torchi e caratteri greci, il Teodosio si mise allora ad acquistare pure caratteri tipografici slavi, che li fece portare dalla Russia e da Roma. D'altra parte nel 1762 esce il primo suo libro in testo bilingue, italiano e greco. La tipografia tuttavia non riuscì a superare il medio volume di produzione dell'epoca, con due torchi in attività, anche se non risentirà subito la cattiva situazione creatasi a causa della guerra russo-turca del 1768. Ma dal 1785 sino al 1809 si registra un peggioramento nella qualità delle edizioni, le quali peraltro non diminuiscono. Sulla prolusione del Salterio del 1810 il Teodosio avverte i lettori che la tipografia si è rinnovata e oramai sono adoperate carta migliore e diversa qualità d'inchiostro e soprattutto sono usati nuovi caratteri tipografici. Ancora, la situazione economica della stamperia è migliorata e si prospetta una nuova edizione delle Vite di Cornelio Nepote, perché la precedente, del 1801, risultava esaurita.

Sia Glykys che Teodosio si servirono in larga misura del sistema degli abbonati ed in questo modo ebbero la possibilità di promuovere edizioni in tirature maggiori. L'applicazione di un tale sistema si è resa possibile grazie alla densità delle comunicazioni come pure ad una catena di rappresentanti commerciali. Gli abbonati sono di estrazione borghese: maestri, medici, mercanti, mentre la maggior parte è tenuta da uomini di chiesa. I luoghi di residenza si distribuiscono in tutta la penisola balcanica, l'Asia Minore, il Vicino Oriente e le colonie greche dall'Italia e l'Europa centrale sino alla Russia; vengono menzionate anche tre scuole: delle isole Scio e Paros e della comunità greca di Trieste. Le difficoltà andavano certe volte agevolate da mecenati. Nel 1809 la compagnia di Giorgio Turturi Marinuglu, mercanti epiroti stabiliti a Venezia, non solo sovvenzionò l'edizione della Geografia del metropolita Melezio ma s'impegnò a smerciarla servendosi dei suoi agenti in patria. Nel 1788 il Teodosio e il suo collaboratore Blandis, per l'opera di M.L. de Beaumont, *Magasin des enfants*, si rivolgono alla ditta Ralli di Trieste, come anche nel 1801 il Teodosio loda il fervore per le lettere dei mercanti Zosimades. Allo scopo di promuovere le vendite, seguendo l'esempio del suo compatriota Glykys, il Teodosio procede alla pubblicazione di cataloghi pubblicitari per le proprie edizioni, nel 1802, 1812 e poi nel 1815. In questi egli prospetta le qualità della tipografia e promette che manterrà i costi al livello più basso. Pochi anni prima di chiudere il Teodosio tenta di salvare l'impresa associandosi a Michele di Basilio,

mercante dotto, ma nel 1824 dovette cessare le pubblicazioni. Dopo la chiusura la tipografia passò ai greci Spiridione Melanòs (mercante corfiota) e Nicolò Anastasio (mercante epirota) senza che essi facessero qualche pubblicazione e perciò la vendettero a Francesco Andreola, il quale nel 1830 stampò il suo primo libro. Una recente ricerca stabilì che l'ultima e unica pubblicazione del 1824 da parte del Teodosio (si tratta della Konstantinias) è identica a quella del 1820, eccetto il foglio del frontespizio. In realtà la tipografia restò ferma sin dall'anno 1820.

L'impresa dei Teodosio, come abbiamo suaccennato, fu pioniera anche nel campo del libro slavo ed armeno. Abbiamo catalogato 80 pubblicazioni in (paleo)slavo, la prima uscita nel 1759 e l'ultima stampata nel 1815. Per il periodo fino all'anno 1800 ci siamo appoggiati al repertorio di G. Mihailović (*Srpska bibliografija XVIII veka*, Belgrad 1964). Per le pubblicazioni dell'800 ci siamo avvalsi delle opere sulla letteratura di P. Safarik, come pure delle licenze per la stampa custodite presso l'Archivio di Stato di Venezia, nonché dello schedario delle biblioteche Marciana e Universitaria di Padova. Lo stesso Teodosio pubblicò nel 1800 un catalogo delle proprie edizioni in slavo. Come di solito per i libri in greco, il tipografo incentrò l'attività sulle opere di carattere religioso, liturgico e scolastico, che si rivolgevano al vasto pubblico. Due sono gli autori di cui le opere appaiono spesso, Zaharije Orfelin e Pavle Solarić, molto popolari nella cultura del tempo.

In armeno abbiamo repertoriato 19 pubblicazioni, che coprono il periodo 1772-1789. La maggioranza, testi 14, ha carattere catechistico-religioso: Inni alla Madonna, Salterio, Sinopsi di preghiere, Rosario, Preghiera a San Giuseppe, Testamento Nuovo. Gli altri cinque sono: Grammatica della lingua armena, Aritmetica, calendario (due), e Chrestoetheia (Trattato di etica). Il Teodosio cessò la stampa in armeno l'anno in cui iniziò la tipografia dei Mechitaristi nell'isola di San Lazzaro a Venezia.

La tradizione nella stampa greca che perdurò a Venezia per più di tre secoli rese possibile la rianimazione dell'arte anche nel secolo decimonono fino agli inizi del sec. XX. Sebbene la comunità greca della città fosse in declino, la presenza di alcuni dotti offrì la possibilità alle tipografie di realizzare un notevole lavoro editoriale. Tra tutti spicca il nome di Giovanni Veludo, il quale, dopo aver insegnato in varie scuole veneziane, divenne direttore della Biblioteca Marciana. Gli altri dotti sono: Spiridione Blandis, Anthimos Mazarakis, Bartolomeo Kutlumusianòs, Polychronis Philippidis. Ancora, Venezia fu la mèta per numerosi letterati dalle isole ionie, dal nuovo stato ellenico e dai paesi della diaspora: Andrea Mustoxidi, Emilio Tipaldo, Costantino Sathas, Andrea Papadopulo-Vreto.

Le tipografie che lavorano nel sec. XIX (oltre quelle di Glykys e di Teodosio) sono: di Andreola (1830-1838), della Fenice (1839-1897 ca.), di San Giorgio (1850-1882); pochi libri sono stati stampati dalla tipografia di Alvisopoli. In una prolusione del 1830 Francesco Andreola ci informa che da pochi mesi aveva istituito la propria tipografia, la quale aveva in programma di fornire alla Chiesa greco ortodossa e alla gioventù ellenica i libri necessari e i manuali di scuola. Andreola si associò nel 1836 a Giorgio Diamantidis il quale nel 1839 diede all'impresa il nome della Fenice. Nel 1846 il Diamantidis morì e la Fenice venne acquistata da Cristo Triantafyllu e quando quest'ultimo, nel 1891, morì gli succedette il figlio Giorgio.

Nel 1850 l'italiano Antonio Filippi costituì una società per azioni di lire 1000 ciascuna e con capitale di 50.000 lire, per la durata di dieci anni. Principali finanziatori erano greci di Trieste e Spiridione Veludo, il quale diventò anche il curatore delle edizioni della nuova casa editrice di San Giorgio. Spiridione, assieme al fratello Giovanni, era prima correttore presso la tipografia della Fenice, ma se ne allontanò. Nel 1864 Spiridione Veludo acquistò la tipografia che poi passò ai suoi fratelli Giovanni e Costantino. Mentre i fratelli Veludo erano i coordinatori delle iniziative editoriali ed i curatori dei testi, Antonio Filippi fu la persona centrale nella parte tecnica. Egli è stato per un lungo periodo il «maestro» del libro

greco. Suo padre Tommaso lavorava già presso Glykys nel 1791 e si trova come «proto» nel 1819. Da Glykys il Filippi si staccò per passare nel 1830 alla tipografia di Andreola (in seguito nominata La Fenice), nella quale oltre al padre sicuramente Antonio aveva un posto rilevante. Infine Antonio si mise in proprio e fondò la tipografia di San Giorgio. Si ritirò nel 1864, restando però come consulente del nuovo proprietario Veludo, e quando quest'ultimo si ritirò nel 1882, Filippi acquistò il materiale e ricominciò le pubblicazioni col proprio nome. Sapendo la fortuna che ebbe il materiale tecnico della tipografia di Teodosio (passando ad Andreola ed alla Fenice), si potrebbe egualmente pensare che la tipografia di San Giorgio si servì del materiale di Glykys.

La floridezza della stampa greca a Venezia in un periodo in cui nello stato greco e in Oriente lavoravano molte tipografie è, in un primo tempo, inspiegabile. In un «memorandum» di Spiridione Veludo si afferma che le tipografie di Venezia erano in posizione avvantaggiata perché usufruivano di carta a buon mercato in confronto alla Grecia, i salari in esse erano bassi e vi riusciva meglio la stampa all'inchiostro rosso. Nei primi anni del sec. XX s'incontrano sporadicamente edizioni in greco come della tipografia «Il Tempo», ma l'indebolimento della comunità della città e le sopravvenute guerre balcaniche fecero cessare ogni attività.

Venezia fu la culla del libro greco. Nella città lagunare vennero fusi (1471) i primi caratteri greci ed in essa si stamparono per la prima volta le opere di letteratura neoellenica. I tipografi veneziani erano al corrente della pubblicistica negli altri paesi e ancora sul finire del '700 tentarono di ampliare la stampa ellenofona con opere del pensiero del tempo (come di Locke, di Madame de Beaumont). Ma oramai erano sorte nuove comunità greche, particolarmente nell'area germanofona, attraendo nuove stamperie. Il libro, sebbene rappresentasse il 3% nel commercio generale verso i paesi greci (secondo le conclusioni di Asdrachas), diede la possibilità ad un notevole numero di greci di dar vita ad un vivace commercio, offrì alla classe intellettuale greca l'occasione concreta di esercitarsi nell'arte tipografica e di diffondere le proprie idee, come pure fornì alla nazione greca gli strumenti necessari per il suo risorgimento culturale.

Nota bibliografica

Asdrachas, Spyros (1971): *Faits économiques et choix culturels: à propos du commerce de livres entre Venise et la Méditerranée orientale au XVIIIe siècle*, «Studi Veneziani» 13 (1971), 587-621.

Follieri, Enrica (1969), *Su alcuni libri stampati a Venezia nella prima metà del Cinquecento*, in *Contributi alla storia del libro italiano. Miscellanea in onore di Lamberto Donati*, Firenze: Olschki, 119-126.

Follieri, Enrica (1977), *Il libro greco per i greci nelle imprese editoriali romane e veneziane della prima metà del Cinquecento*, in *Venezia centro di mediazione tra Oriente e Occidente (secoli XV-XVI)*, a cura di H.G. Beck, M. Manussacas, A. Pertusi, Firenze: Olschki, 483-508.

Ηλιού, Φίλιππος (1975a), *Βιβλία με συνδρομητές. I. Τα χρόνια του Διαφωτισμού (1749-1821)*, «Ο Εραμιστής» 12, 101-179.

Ηλιού, Φίλιππος (1975b), *Σημειώσεις για τα τραβήγματα των ελληνικών βιβλίων τον 16ο αιώνα*, «Ελληνικά» 28, 102-149.

Infelise, Mario (2016), (a cura di), *Aldo Manuzio. La costruzione del mito*, Padova: Marsilio.

Κακλαμάνης, Στέφανος (1990), *Τρεις πρώτες εκδόσεις (1548-1549) από το τυπογραφείο του Βασιλείου Βάρελη και ο Μητροφάνης Καισαρείας*, «Θησαυρίσματα» 29, 218-252.

Κόκκωνας, Γιάννης (2008), *Τα δεηματολόγια των ελληνικών τυπογραφείων της Βενετίας (1800, 1812)*, «Τεκμήριον» 8, 9-68.

Layton, Evro (1979), *The first Printed Greek Book*, «Journal of the Hellenic Diaspora» 5, 63-79.

Layton, Evro (1994), *The Sixteenth Century Greek Book in Italy: Printers and Publishers for the Greek World*, Venezia: Istituto ellenico di studi bizantini e postbizantini.

Maltezos, Chryssa (2001) (a cura di), *La stampa e l'illustrazione del libro greco a Venezia tra il Settecento e l'Ottocento*, Venezia: Istituto ellenico di studi bizantini e postbizantini.

Mavroidis, Fani (1973), *Inquisitio patriarchale sopra un Orologio greco, 1524-1527*, «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» 27, 43-53.

Μαυροειδή, Φανή (1975), *Ειδήσεις για τα ελληνικά τυπογραφεία της Ιταλίας τον 16ο αιώνα*, «Δωδώνη» 4, 237-252.

Михаиловић, Георгије (1964), *Српска дублюографија XVIII века*, Београд: Народна Библиотека Србије.

Μπάνου, Χριστίνα (2001), *Αι δε των χαλκογράφων αμαρτίαι. Πρόλογοι και αφιερωματικά κείμενα σε ελληνικές εκδόσεις της Ιταλίας, 1476-1521*, «Θησαυρίσματα» 31, 137-156.

Μπάνου, Χριστίνα (2008), *Ο κατάλογος του τυπογραφείου του Francesco Andreola 1833*, «Θησαυρίσματα» 38, 453-484.

Παπαδάκη, Ειρήνη (2007), *Συνέταιροι κι έμποροι: Η οργάνωση μιας εταιρείας για την έκδοση ελληνικών βιβλίων στα τέλη του 16ου αιώνα*, «Θησαυρίσματα» 37, 193-249.

Παπαδάκη, Ειρήνη (2008), *Ο αετός και οι κρίνοι: βιβλιακά αποθέματα και τυπογραφικός εξοπλισμός του Ανδρέα Giuliani (Βενετία 1680)*, in *Philanagnostes. Studi in onore di Marino Zorzi*, a cura di Ch. Maltezos, P. Schreiner e M. Losacco, Venezia: Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini, 265-284.

Πλουμίδης, Γεώργιος (1969), *Το βενετικό τυπογραφείο του Δημητρίου και Πάνου Θεοδοσίου, (1755-1824)*, Αθήνα.

Πλουμίδης, Γεώργιος (1970), *Το βενετικό τυπογραφείο του Αγίου Γεωργίου (1850-1882)* «Ο Ερανιστής» 8, 169-185.

Ploumidis, Georgios (1971a), *La stampa greca a Venezia nel secolo XVII*, «Archivio Veneto» 93, 29-39.

Ploumidis, Georgios (1971b), *Tre tipografie di libri greci: Salicata, Saro e Bortoli*, «Ateneo Veneto» 9, 245-251.

Ploumidis, Georgios (1983), *Le tipografie greche di Venezia*, «Il Veltro», 27 (3-4 maggio-agosto 1983), 455-466.

Ploumidis, Georgios (1992), *Il libro liturgico (-biblico) greco e slavo. Scelte ecclesiastiche e tecnica editoriale*, «Rivista di Bizantinistica» 2, 65-79.

Πλουμίδης, Γεώργιος (1996), *Παρατηρήσεις στα εκκλησιαστικά βιβλία του 16ου αιώνα*, «Δωδώνη: Ιστορία και Αρχαιολογία» 25, 103-110.

Ploumidis, Georgios (2002a), *La pubblicistica religiosa durante la turcocrazia*, in *Storia religiosa della Grecia*, a cura di L. Vaccaro. Milano: Centro Ambrosiano, 207-218.

Ploumidis, Georgios (2002b), *Le tipografie greche di Venezia*, in *I Greci a Venezia*. A cura di M. F. Tiepolo ed E. Tonetti, Venezia: Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 365-379.

Πλουμίδης, Γεώργιος (2005), *Πρόταση για την κατηγοριοποίηση της εικονογράφησης των λειτουργικών εκδόσεων Βενετίας*, «Ηπειρωτικά Χρονικά» 39, 9-49.

Politis, Linos (1977), *Venezia come centro della stampa e della diffusione della prima letteratura neoellenica*, in *Venezia centro di mediazione tra Oriente e Occidente (secoli XV-XVI)*, a cura di H.G. Beck, M. Manussacas, A. Pertusi, Firenze: Olschki, 443-482.

A. Raes (1964), *Les livres liturgiques grecs publiés à Venise*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, vol. III: *Orient Chrétien* (2), Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 209-222.

Σκλαβενίτης, Τριαντάφυλλος Ε. (1980-82), *Βιβλιολογικά Α΄. Για την τυπογραφία Θεοδοσίου. Αθησαύριτος κατάλογος του 1802*, «Μνήμων» 8, 349-358.

Σκλαβενίτης, Τριαντάφυλλος Ε., Στάϊκος, Κωνσταντίνος Σπ. (2004), *Το έντυπο ελληνικό βιβλίο, 15ος-19ος αιώνας: πρακτικά διεθνούς συνεδρίου, Δελφοί, 16-20 Μαΐου 2001*, Αθήνα [su Venezia vedere gli articoli: Κ. Στάϊκος (caratteristiche tipografiche), Evro Layton (Andrea Kounadis e Nicolini da Sabbio), Silvia Curi Nicolardi (Melchiorre Sessa e Pietro di Ravani), Χρ. Μπάνου (illustrazione del libro), Ειρ. Παπαδάκη (Manolis Glyzounios), Γιάννης Κοκκώνης (il trattato: Regole et ordeni, Padova 1634), Τρ. Σκλαβενίτης (il libro liturgico), Caterina Carpinato (lessici bilingui), Letterio Augliera (periodici a Venezia), Πηνελόπη Στάθη (Karamanlidika), Στέση Αθήνη (traduzioni)].

Τσιόδουλος, Στέφανος (2005), *Σχόλια σε μια χάρτινη εικόνα του Βόρτολι*, «Μνήμων» 27, 245-250.

Veloudis, Georg (1974), *Das griechische Druck- und Verlaghaus «Glikis» in Venedig (1670-1854): das griechische Buch zur Zeit der Turkenherrschaft*, Wiesbaden: O. Harrassowitz.

Βελουδής, Γεώργιος (1987), *Το ελληνικό τυπογραφείο των Γλυκίδων στη Βενετία (1670-1854): Συμβολή στη μελέτη του ελληνικού βιβλίου κατά την εποχή της Τουρκοκρατίας*, Αθήνα.

Vranoussis, Leandros (1977), *Les imprimeries vénitiennes et les premiers livres grecs*, in *Venezia centro di mediazione tra Oriente e Occidente (secoli XV-XVI)*, a cura di H. G. Beck, M. Manussacas, A. Pertusi, Firenze: Olschki, 509-519.

PRINTING IN GREECE IN VENICE

The colonial position of Venice in the eastern Mediterranean and the as early as 1498, of the Confraternity of St. Nicholas in Venice, as well as the primacy that the Venetian Republic then held in printing, are factors which determined the establishment and the prosperity in the city of Greek printing presses. Production in the 15th and 16th is mainly of humanistic works, but soon gives place to that of scholastic-ecclesiastical works. But Greek book production really expanded towards the end of the 17th century, when printing presses passed into the hands of big general merchants. While it is true that the production of Greek books in Venice did not really feel the effects of the new Age of Enlightenment, owing to the rather conservative character of the city, it is yet undeniable that modern Greek culture largely owes its survival and revival to the Greek printing presses of Venice.

Васиљ Јововић

Филозофски факултет, Никшић – Црна Гора

e-mail: vasilj@ac.me

ПОМЕНИ БОЖИДАРА И ВИЋЕНЦА ВУКОВИЋА У ЦРНОГОРСКОЈ ПЕРИОДИЦИ (1835-1941)¹

Апстракт: У периодици која је излазила на простору Црне Горе у периоду од 1835. године, када се појавила прва периодична публикација – алманах Грлица, до 1941. године, почетак Другог свјетског рата, један број историјских текстова односи се на штампаре Божидара Вуковића Подгоричанина и његовог сина Вићенца који су своју дјелатност обављали у Венецији. У овом раду биће приказани најважнији текстови заступљени у периодичним публикацијама које су излазиле на простору данашње Црне Горе у посматраном периоду о овим штампарима из Венеције. Текстови су дати хронолошки и по публикацијама у којима су излазили.

Кључне ријечи: штампарија, црногорска периодика, Божидар и Вићенцо Вуковић, Венеција.

У дугом временском периоду од 1835. до 1941. године простор данашње Црне Горе био је у склопу различитих државних формација. Црна Гора Петровића са престоницом Цетињем, временом је ширила своје границе тако да су се у њеном саставу 1878. године нашли градови Подгорица, Никшић и Бар. За вријеме Балканских ратова (1912, 1913) Црна Горе је такође проширила своје границе. Подручје Боке Которске било је до 1918. године у склопу Аустро Угарске монархије. Писање у периодици из периода теократске заједнице Његошевог времена, Књажевине/Краљевине Црне Горе одражавало је мишљење званичне политичке елите, пошто су периодичне штампане публикације већином исказивале став званичне државне политике. У том контексту су обрађиване и средњовјековне теме. Од 1918. године сви ови простори улазе у састав Краљевине СХС/Краљевине Југославије. Улазак Црне Горе у састав Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, силазак са историјске позорнице династије Петровић Његош, страначке борбе између два свјетска рата, увођење шестојануарске диктатуре (1929), стварање Зетске бановине, убиство краља Александра Карађорђевића (1934), сукоб између фашизма и марксизма у идеологији, обиљежили су политички живот у Црној Гори, што се одразило и на писање у периодичним публикацијама у међуратном периоду. Простор данашње Црне Горе био је у склопу Зетске бановине (1929-1941). Писање у периодици одражавало је тадашње политичко стање и било је већином са позиција југословенског унитаризма.

Божидар Вуковић Подгоричанин (1466-1540) је значајна личност из српске културне историје. Оснивач је прве ћирилске штампарије у Венецији. Божидар Вуковић

¹ Овај рад је проистекао из једног дјела докторске дисертације: В. Јововић, *Средњовјековне историјске теме у периодици Црне Горе од 1835. о 1941. године*, Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет, одбрањене 23. 06. 2016. године.

је заједно са Ђурђем Црнојевићем, пред Турцима, напустио Црну Гору 1496. године и дошао у Венецију, гдје је основао своју штампарију 1519. године. У периоду од 1519. до 1540. године Божидар Вуковић је издао седам књига: „Псалтир“, „Служабник“, два „Зборника за путнике“, „Октоих петогласник“, „Празнични Минеј“ и „Требник“. Прва књига изашла из његове штампарије је „Псалтир“ (завршен 7. априла 1519. године). Ово издање допуњено је новим поглављима „Посљедовањем“ и „Часловцем“ (завршено 12. октобра 1520. године). „Зборник за путнике“ завршен је 6. марта 1520. године (друго издање 1536). У периоду од 1520. до 1535. године није позната ни једна нова Божидарева књига. Године 1535. Божидар почиње да штампа „Октоих петогласник“ који је завршен 27. јула 1537. године, а 19. јануара 1538. године завршава „Празнични минеј“. Последња књига коју је издао Божидар Вуковић је „Требник“, изашла из штампе између 1538. и 1540. године, јер је прије те године Божидар умро.² Дјелатност штампања књига у Венецији наставио је Божидарев син Вићенцо (1518-1575). Током свог двадесетогодишњег рада у Вићенцовом штампарско-издавачком предузећу прештампано је шест ранијих Божидаревих књига: „Псалтир са посљедовањем“ (1546), „Зборник за путнике – Молитвеник“ (1547), „Служабник“ (1554), „Зборник за путнике“ (1560), „Псалтир с посљедовањем“ (1561) и „Октоих петогласник“ (око 1560).³

Период од 1835. до 1918. године

У периоду од појаве прве периодичне публикације *Грлице*, 1835. године, до краја Првог свјетског рата о Божидару Вуковићу и његовом сину Вићенцу највише се писало у часописима *Просвјета* и *Глас Црногорца*.

Часопис који је доносио највише података о српским старинама је била цетињска *Просвјета* која је излазила од почетка 1889. до краја 1901. године. У току тринаестогодишњег излажења *Просвјета* је имала три редакције: Јована Павловића (1889-1891), Јована Сундечића (1892-1894) и Јована Љепаве (1895-1901).⁴ Програм часописа је објављен у виду књижевног огласа у *Гласу Црногорца* – званичном органу црногорске државе.⁵ Знатну пажњу *Просвјета* је посвећивала описима и сакупљању грађе о црквама и манастирима.⁶

Црногорска журналистика почиње недељним листом *Црногорац*, који се бавио политичком и културном проблематиком. Излазио је на Цетињу од 23. јануара 1871. до 15. фебруара 1873. године. Уредник му је био Симо Поповић, а власник Јован Сундечић.

2 Вујошевић 1981, 10-14. Душан Мартиновић наводи девет књига: „Псалтир са посљедовањем“ (1519), „Служабник“ (1519), „Зборник за путнике“ (1520), „Псалтир са посљедовањем“ (1520), „Зборник за путнике - Молитвеник“ (између 1520 и 1527), „Зборник за путнике - Молитвеник“ (1536), „Октоих петогласник“ (1537), „Празнични минеј – Саборник“ (1538) и „Молитвеник - Требник“ (око 1538-1540), в. Мартиновић 2006а, 75-80.

3 Мартиновић 2006б, 93-95.

4 Мартиновић 1979, 5.

5 „Потреба је Митрополији Црногорској као и Министарству Просвјете и свештенству и учитељству нашем да имају у земљи свој лист...Просвјета ће бити службени лист Митрополије Црногорске и књ. Министарства Просвјете, а биће подијељен на двоје: на службени дио, у којем ће се доносити закони, наредбе, правила, упуства, расписи и уопште сва званична саопштења Митрополије Црногорске и књ. Министарства Просвјете; и на неслужбени дио, који ће доносити поучне, популарно писане чланке из свијех струка просвјете, нарочито пак из предмета који се тичу цркве и религиозног морала, школе, наставе и васпитања“, *Просвјета лист за цркву и школу*, Глас Црногорца, XVIII/ 1889, бр. 9, 3-4; бр. 10, 3; бр. 11, 3-4.

6 Мартиновић 1979, 7.

Иако није носио никакав званични поднаслов, лист је био, у ствари, орган ондашње црногорске државне управе и један од органа Уједињене српске омладине. *Црногорац* је без резерве пропагирао идеје Уједињене српске омладине, а посебно идеје Светозара Марковића. Због Марковићевих идеја дошло је до полемике са неким присталицама Уједињене омладине, између осталих са Миховилом Павлиновићем, који је веома замјерио *Црногорцу* што напада Ватикан и папу.⁷ Због антитурског и антиаустријског писања *Црногорац* је био забрањен на турској и аустријској територији. Не одричући се подстрекавања српског народа на устанак против Турске, нити антиаустријске пропаганде, *Црногорац* је промјенио име и појавио се 21. априла 1873. године под именом *Глас Црногорца* и излазио до 1. октобра 1877. године (бр. 62) када прави прекид због ратне ситуације. Од 6. јануара 1879. године продужује редовно излажење до 20. децембра 1915. године. Тада опет због ратних прилика, престаје да излази, али га црногорска влада у избјеглиштву обнавља од 22. јануара 1917. до 18. јуна 1922. године, у Неју код Париза, а затим у Риму. *Глас Црногорца* је црногорски лист с најдужим излажењем. У периоду самосталне црногорске државе лист је излазио на Цетињу. Цетињско издање (2277 бројева) излазило је једанпут седмично, а бројеви изашли у иностранству (96 бројева) објављивани су према службеној потреби. Наслов листа се није мијењао, сем што је од 1917. године носио упоредни назив на француском језику. Поднаслов је до почетка 1879. године био „Неђелни лист за политику и књижевност“, а од тада до краја 1915. године „Лист за политику и књижевност“ (на првој страници има рубрику „Службени дио“).⁸ За педесет година излажења *Гласа Црногорца* четворица уредника били су са простора Црне Горе (Лазар Томановић, Живко Драговић, Алекса В. Мартиновић, Иво Јовићевић), а остали су били из разних других јужнословенских крајева (Симо Поповић, Стево Чутурило, Јован Павловић, Божо Новаковић, Лаза Костић, Милош Живковић, Филип Јерговић, Милан Рамадановић, Славо Рамадановић, Иво Јовићевић, Милан Павловић, Вељко Милићевић, Перо Богдановић, Борислав Сл. Минић).⁹ *Глас Црногорца* није био само званични орган црногорске владе. Он садржи изванредан материјал за проучавање политичких, културних, просвјетних, научних и књижевних прилика друге половине XIX и прве двије деценије XX вијека. Овај лист је први у Црној Гори почео да систематски објављује ретроспективну библиографију (1886. и 1913. године). Без овог листа се у цјелини не би могла, за овај период, писати политичка и културна историја Црне Горе, јер је велики дио архивске документације пропао у ратовима. У ствари, све важније покрете и друштвена гibaња у Босни и Херцеговини, Далмацији, Србији, Војводини, Бугарској *Глас Црногорца* је пратио својим коментарима. Лист је отворено позивао на борбу против анексије Босне и Херцеговине 1908. године. Осим црногорске интелигенције која се бавила књижевношћу и журналистиком, а која је започињала бављење научно-истраживачким радом и оглашавала се у *Гласу Црногорца*, странице овога листа биле су доступне и другим сарадницима и људима од пера из свих јужнословенских крајева. Лист је доносио и преводе познатих свјетских класика. Због недостатка или помањкања архивске грађе и других докумената *Глас Црногорца* је често главни, понекад једини извор за проучавање прошлости Црне Горе са разних аспеката.¹⁰

У часопису *Просвјета*, у рубрици „Старине“, објављивани су многи текстови о старим српским црквеним споменацима. У једном од тих текстова Иларион Руварац је у

7 Мартиновић 1965, 64.

8 Мартиновић 1995а, 379.

9 Мартиновић 1995а, 381-382.

10 Мартиновић 1965, 66-68; Мартиновић 1995а, 383

оквиру описа манастира у Скадарском басену, писао и о цркви на Старчевој Горици, која се везује за име Божидача Вуковића.¹¹ Наводећи да је манастир Старчеву Горицу основао старац Макарије у вријеме Тураћа I Балшића, Иларион Руварац наводи да је у њој сахрањен штампар Божидар Вуковић и да манастир и црква на Страчевој Горици 1440. године нијесу били пусти, већ се у њима држала служба.¹²

Руски научник Павле Аполонович Ровински у оквиру своје „Историје о Црној Гори“, коју доноси *Глас Црногорца*, говорећи о Ободској штампарији наводи да се штампање књига није зауставило на овоме, већ је дјело штампања књига продужио Божидар Вуковић од Турића Подгоричанин, који је отворио штампарију у Венецији, гдје су се штампале различите црквене књиге.¹³ Подгоричанин Божидар Вуковић у поговору књиге „Синаксар“ („Зборник за путнике“) из 1520. године, прича да кад је дошао у град Млетке и видио Нијемце и Грке и друге народе гдје састављају божанска „писања“ зажелио се и он да се и „наша српска“ састави.¹⁴ Причајући о Подгорици, Ровински наводи да је Подгорица је припадала средњој Зети, а данас каже Ровински, Зетом се назива равница између ријеке Цијевне и Скадарског језера. Ровински истиче да

11 Иларион (Јован) Руварац (1832, Сремска Митровица – 1905, манастир Гргетег) је био први школовани српски историчар, побуњеник против романтичарских заблуда у историји и предводник критичког правца у историографији, в. Р. Самарџић 2009, 563. Гимназију је учио у Сремским Карловцима и двије последње године у Бечу. Студирао је права у Бечу (1852-1865), упоредо се бавећи и историјом. Карловачку богословију завршио је 1859. године, поставши затим професор у гимназији у којој је и сам учио. Године 1861. Јован Руварац се замонашио у манастиру Крушедол узевши монашко име Иларион, под којим је објавио највећи број својих историјских расправа. Од 1872. године је професор Карловачке богословије, чије је, једно вријеме, био и ректор. Због неприлика са патријархом Германом Анђелићем остао је до своје смрти као настојатељ манастира Гргетега. Године 1869. Руварац је изабран за члана Српског ученог друштва, а почетком 1888. године међу првима је постао редовни члан Српске краљевске академије, в. Веселиновић 1997, 627-629. Руварац је од 1867. године до своје смрти, готово четири деценије, проучавао сва раздобља српске историје. Био је непоколебљив у свом схватању да без критички испитане грађе нема историје и на првом мјесту је објављивао изворе, в. Самарџић 2009, 563-568.

12 Руварац 1894, 478-479. Син Божидача Вуковића, Вићенцо, 1540. године пренио је очеву тијело на „баштину“ и сахранио га на острву Старчева Горица у Скадарском језеру, в. Стојановић 1902, I, бр. 438, 443, 444, 445 и 534.

13 Павле Аполонович Ровински (1831, Гусевка – 1916, Петроград). Након завршетка Филолошког факултета на Казанском универзитету, био је неко вријеме, предавач историје књижевности. Због револуционарних идеја протјеран је у Сибир, али је успио да побјегне и преко Монголије, стигао је 1867. године у Србију, гдје је остао до 1870. године. Око пола године 1878. је био у Босни и Херцеговини, али је и одатле прогнан. Маја 1879. године доспио је у црногорску престоницу Цетиње, и у њој, с мањим прекидима, провео је око 27 година. Павле А. Ровински се преко тридесет година (све до краја живота) интензивно бавио научно-истраживачким радом о Црној Гори. Његова научна радозналост и преокупација задиру у више научних грана: археологију, географију, историју, етнографију, фолклористику, филозофију, филологију, историју књижевности, спелеологију, ботанику и др. Овај неуморни истраживач написао је више о Црној Гори него ико прије и после њега. Нарочит значај свакако имају његове посебне студије, поготову његово лично и вишетомно дјело: „Црна Гора у прошлости и садашњости“. Ово његово капитално дјело у три тома са шест свезака, на преко 3700 страница, објавила је Руска академија наука (I том је штампан у Петрограду 1888, четири свеске II тома објављене су 1897, 1901, 1905 и 1909, док је III том изашао 1915. године). У овом дјелу је након прилично исцрпног географског приказа, дат историјски преглед Зете и Црне Горе до почетка XIX вијека. Његов приступ у оцјени историјских извора је у основи исправан и са доста критичког становишта. Његова историја Црне Горе излазила је у наставцима у *Гласу Црногорца*, в. Мартиновић 1983, 127-141.

14 Ровински 1891, 17, 2-3.

географска имена свједоче да је то чиста српска земља. Појава Божидача Вуковића Подгоричанина на пољу штампања књига довољно говори о култури која је владала у Подгорици. Зато су Подгоричани и остали вјерни својој православној цркви, а подгорички потурчењаци као и у Зети већином су дошљаци.¹⁵

Филип Радичевић је писао о „Барском Псалтиру“ Вићенца Вуковића. „Барски псалтир“ је писан славеносрпским нарјечјем и штампан је у Венецији. Псалтир садржи у себи (без изгубљених) 261 лист. Радичевић га је пронашао у цркви Св. Николе у Барском приморју.¹⁶ Филип Радичевић је по дозволи мјесног пароха о. Василија Вукотића ради проучавања понио псалтир на Цетиње, у намјери да се ради очувања преда или митрополијској библиотеци или Зетском дому.¹⁷ О књигама Божидача и Вићенца Вуковића које је нашао у манастиру Пива, писао је такође Радичевић у *Просвјети*.¹⁸ Филип Радичевић је истовремено писао о Божидару и Вићенцу Вуковићу и у новосадској штампи, посебно у часопису *Јавор*.¹⁹

Колики је значај уживао Божидар Вуковић у тадашњем црногорском друштву указује чињеница да је једна штампарија у Подгорици носила његово име. Ријеч је о „Акционарској штампарији Војвода Божидар Вуковић“, у којој су се штампале новине *Слободна ријеч* (политички лист, који је важио као полувластичан орган црногорске владе, Подгорица, 1907-1908). Приликом прославе четиристогодишњице Ободске штампарије Павле А. Ровински је написао текст „Ободска штампарија и њен значај на словенском југу“ (1895) у коме је нарочито пажњу посветио Божидару Вуковићу. Ровински истиче да Вуковић наставља у Венецији рад Ободске штампарије, што се види из чињенице да он своју прву књигу „Октоих“ штампа почев од петог гласа, док су прва четири гласа била штампана у оквиру „Октоиха“ штампаног на Ободу. Од Божидача рад прелази на његовог сина Вићенца Вуковића. Ровински казује да је Божидарев унук Димитрије у Трговишту (Румунија) штампао књигу „Апостол“.²⁰ Ровински такође наводи да је у Вуковићевој штампарији у Венецији радио Пахомије, без сумње један од оне осморице који су штампали ободски „Октоих“.²¹ Монах Пахомије био је главни штампар Божидача Вуковића у Венецији од 1519. до 1529. године. Под његовим „рукођелисањем“ штампане су три ћириличне литургијске књиге: „Служабник“ (1519), „Псалтир са посљедовањем“ (1519) и „Зборник за путнике“ или „Молитвеник“ (1520).²²

15 Ровински 1891, 16, 3. Касније је као мала књижица објављено писање Ровинског о Божидару Вуковићу, в. 3. Г. 1925.

16 Радичевић 1889, 4-5, 132-134. Филип Радичевић (1839, Цетиње - 1917, Бар). Међу истакнутим сакупљачима народних умотворина из Црне Горе, признатим и познатим просвјетним и културним посленицима Цетиња и Црне Горе друге половине XIX и почетком XX вијека, спада и Филип Радичевић. Потомак је старе зетске породице Радичевића из села Бериславаца, коју крајем 15. вијека помиње господар Зете Иван Црнојевић у свом „Крусоволу“, познатом у историографији још и под именом „Цетињски летопис“. Круг Радичевићевих интересовања био је прилично широк. Истакао се као сакупљач усменог народног стваралаштва и историјске грађе (записа, натписа, старих писама и др.). Пописивао је и описивао ријетке рукописне и штампане књиге, сакралне објекте и црквене знаменитости. Посебно значајно тематско подручје Радичевићевог рада су археографска истраживања, бављење старом рукописном и штампаном књигом, те описивањем старина уопште. Иако су његова тумачења често некритички интонирана, карактер васколиког материјала који је приредио није за потцењивање, в. Мартиновић 1987, 69-90.

17 Радичевић 1889, 132.

18 Радичевић 1893а, 8, 279-281; Радичевић 1893б, 11, 411-412.

19 Радичевић 1885, 38, 1211-1213; 39, 1241-1144; Радичевић 1887, 36, 575-576; Радичевић 1888а, 17, 269-270; Радичевић 1888б, св. 20, 314-315.

20 Ровински 1895а, 40-46.

21 Ровински, 1895б, 283.

22 Мартиновић 1995б, 42-45.

О томе колики су значај заузимали Божидар и Вићенцо Вуковић у српској историји говоре и бројна историографска дјела објављена у XIX вијеку и почетком XX вијека. Прегледом библиографије Божидара и Вићенца Вуковића од 1728. до краја 1918. године регистровано је 365 библиографских јединица који се односе на њих.²³

Период између два свјетска рата (1918-1941)

У периоду између два свјетска рата о Божидару и Вићенцу Вуковићу највише је писано у часописима: *Зета*, *Зетски гласник* и *Записи*.

Маја мјесеца 1930. године појавио се недељни лист *Зета* који је излазио до 24. јуна 1941. године у Подгорици.²⁴ *Зета* је доносила политичке чланке, третирала економске и културне проблеме, доносила историјске и књижевне прилоге. Услед слабог уређивања лист није успио да добије већи број читалаца. Растурао се у малом броју примјерака по варошима, док се нешто више читао у Подгорици и подгоричком срезу. Недељни лист *Зета* имао је и посебне осврте на културни и просвјетни живот у Бановини. Странице *Зете* биле су отворене за све припаднике бивших политичких странака које се укинуте 6. јануара 1929. године. *Зету* је уређивао Јован П. Вукчевић, који је истовремено био и власник штампарије у којој је лист штампан. Мали тираж омогућавао је излажење листа у дужем периоду. Иако се није радило о „великој новини“, која се углавном читала у Подгорици, на њеним страницама промовисане су идеје Комунистичке партије Југославије и Федералистичке странке.²⁵

Зетски гласник (Цетиње, 1931-1941) доносио је политичке чланке, репортаже, књижевне, историјске и етнографске прилоге. Био је званични орган Зетске бановине. Након конституисања органа Банске управе приступило се и прилагођавању *Службеног листа* потребама увођења југословенске идеологије у унутрашњи простор Зетске бановине. Рјешењем и одобрењем бана, *Службени гласник* је априла 1931. године промјенио назив у *Зетски гласник*. Садржај листа је проширен дјелом који је био информативног карактера. За уредника *Зетског гласника* умјесто Милана Рамадановића постављен је дописник Централног прес-бироа из Зетске бановине Вуко Митровић. У *Зетском гласнику* редовно је објављивана грађа Државног архива на Цетињу, коју је сређивао и објављивао Душан Вуксан, као и прилози из историје и етнографије. *Зетски гласник* је био добро уређиван лист и имао је препознатљиву југословенску концепцију коју је задржао до краја 1941. године.²⁶

У публицистичком тексту, у часопису *Зета*, заснованом на историјским подацима, изнијето је јавно предавање министра у пензији Сава П. Вулетића држано у Подгорици 10. априла 1938. године.²⁷ Вулетић је о војводи Божидару Вуковићу

23 Маринковић 1989, 61-96.

24 У литератури је забиљежено да је лист *Зета* престао да излази 6. априла 1941. године. Његово поновно излажење, када се отворено ставио у службу италијанских окупационих власти, прећутано је, в. Мартиновић 1965, 80.

25 Бабовић – Распоповић 2002, 172-173.

26 Бабовић – Распоповић 2002, 165-166.

27 Саво П. Вулетић (1871, Голубовци - 1945) просвјетни радник, књижевник, политичар и један од најистакнутијих црногорских економских мислилаца. Гимназијско и стручно-педагошко образовање (учитељску школу) стекао је у Београду. Пројеран је из Београда 1898. године последице ивањданског атентата на краља Милана Обреновића. У Црној Гори бавио се просвјетно - образовним радом. Између два рата био је члан Црногорске федералистичке странке. Вулетић је писао радове из области педагошке теорије и праксе, методике наставе, из историје, фолклористике, права и нарочито из области економике. Писао је о Скадру у српској историји и

Подгоричанину излагао поводом стварања Одбора за подизање споменика војводи Божидару Вуковићу у Подгорици. Како Вулетић истиче: „Врлом српском патриоти и у Европи истакнутом културном раднику из друге половине XV и прве половине XVI вијека“.²⁸ На почетку текста, Вулетић износи значај открића Гутембергове штампарије (1452) и значај штампара Божидара Вуковића Подгоричанина, који је био међу првим штампарима у Европи. Вуковић се родио нешто иза 1450. године, у Подгорици, мјесту Ђулићима, гдје се како каже аутор, виде и данас остаци двора властеоске породице Вуковића. Вулетић наводи да је Божидар Вуковић као млад напустио Зету и отишао у Венецију, гдје је и умро 1538. године. Вулетић сматра да је трудом и трошком Божидара Вуковића, који се у Венецији бавио словенском типографијом и стекао знатно материјално богатство, настала у Зети штампарија којом је руководио калуђер Макарије, који се под Вуковићевим руководством усавршио у Венецији штампарству. Вулетић је мишљења „да је Вуковић фактички отац те наше прве штампарије“ и он за почетак рада Ободске штампарије узима 1483. годину. Вулетић наводи да се код Чепурака, са јужне стране старе подгоричке вароши и данас налази махала која носи име Вуков бријег, ту су се по његовом мишљењу налазили дворови племићке породице Вуковића, а њихово пољско имање налазило се у Ђурићима, данашњим Ђулићима сјеверно од Подгорице. Вулетић износи претпоставку да је у родном мјесту Божидара Вуковића, постојала штампарија, јер су на том локалитету пронађена слова каква су се налазила на Ободу и то прије 1478. или 1479. године када је овај крај потпао под Турке, као и да је у времену прије него што је прорадила штампарија на Ободу, Божидар Вуковић у Венецији био до крајности и својом личношћу и својим иметком ангажован за словенску типографију.²⁹

У публицистичком тексту програмског карактера, који потписује новинар Блажо Ђуровић, објављеном у часопису *Зета* приликом откривања споменика Божидару Вуковићу, истакнут је његов значај у „југословенским“ оквирима. У тексту је дат осврт на његов живот и рад, напомињући да је он на самртној постељи оставио у аманет свом сину Вићенцу да га сахрани у домовини. Вићенцо је испунио очеву жељу и сахранио га на острву Старчеву у Скадарском језеру.³⁰ Ђуровић казује да је спомен биста војводи Божидару Вуковићу, црногорском просветару и штампару, откривена у Подгорици 25. јуна 1939. године. Аутор истиче да је војвода Божидар Вуковић први југословенски штампар. Божидар је рођен у Подгорици, око 1450. године, у мјесту Ђулићима, у имућној српској породици Вуковића. Двори Вуковића били су на лијевој обали Мораче и њихове темеље видио је Блажо Ђуровић. Божидарева је тежња да се ширињем књига не угаси вјера српског народа, као што се угасио његов политички живот, истиче Ђуровић и наглашава да Божидар Вуковић полази са гледишта, потпуно исправног, да се један народ може одржати и под најтежим околностима само ако је културно подигнут и изграђен. Ђуровић уочава Божидаров жал за домовином и цитира његове ријечи: „Јако да будет воља Божја, мислим да ову штампарију изнесем у своју отаџбину, дако Бог изволи и по мојој смрти да се неко потруди да штампа своме роду књиге, које су нам безбожници уништили.“ Ђуровић сматра да је Божидар Вуковић кратко вријеме имао штампарију у Горажду, али пошто се није могао тамо одржати,

односу Црне Горе према њему у *Записима*, о Божидару Вуковићу Подгоричанину у *Зети* и о наставним плановима за основну школу у *Гласу Црногорца*, в. Мартиновић 1990, 195-199.

28 Вулетић 1938, 16, 4.

29 Вулетић 1938, 4.

30 Божидар Вуковић је сахрањен у Богородичном манастиру на острву Старчеву, у јужној бочној капели, чије су мошти по његовој жељи, забиљеженој у тестаменту, биле ту пренесене из Венеције, в. Ђурић 1970, 419.

опет се вратио у Венецију. Као годину упокојења Божидача Вуковића аутор наводи 1528. Истичићи значај Црнојевића штампарије и Вуковићеве штампарије, Ђуровић на крају текста закључује: „Ако дакле, по Волтеру, оцу новинарства, свијет припада перу а не мачу, онда Црној Гори у Словенству припада и мач и перо.“³¹

У једном тексту публицистичког карактера, објављеном у часопису *Зета*, говори се о књизи Савића Марковића Штедимлије „Црногорске штампарије у XV вијеку“. Аутор овог приказа напомиње да је Штедимлија из намјере да обиљежи два важна културна датума (400-то година од смрти штампара Божидача Вуковића и 455 година од како је Иван Црнојевић подигао Ободску штампарију) написао расправу о црногорским штампаријама у XV вијеку. Књига је изашла у библиофилском издању књижаре Ђорђа Ђелапа (Трг краља Александра 8) у Загребу 1938. године.³²

Поводом откривања спомен бисте Божидару Вуковићу у Подгорици и четиристогодишњице његове смрти писано је и у *Зетском гласнику*.³³ Текст идеолошког карактера преноси дјелове из књиге Савића Марковића Штедимлије „Црногорске штампарије у XV вијеку“. У тексту се наводи да је Божидар Вуковић био логотет Ђурађа Црнојевића и да је заједно са њим напустио Црну Гору 1496. године пред најездом Турака и склонио се у Венецију. Штедимлија наводи ријечи Божидача Вуковића, који за себе каже да је „од земље Диоклетиске, која је у предјелима македонским, од града званог Подгорица, који је близу града Диоклетије, који је негда сазидао Диоклетијан ћесар у име своје“ и који се потписивао „Божидар Вуковик' от' Гиурик' Подгоричанин“. Штедимлија наводи мишљење Андрије Јовићевића који на основу народног предања сматра да је Божидар Вуковић из села Ђулићи које се налази у Момишићима (с десне стране Мораче, према Везировом мосту, на један километар од Подгорице) и да је ту била Вуковићева штампарија. То мишљење усвојио је и Александар Соловљев тврдећи да се Божидар Вуковић родио у околини Момишића.³⁶ Штедимлија истиче да о томе ко је био Божидар Вуковић постоји неколико претпоставки, али да се ниједно мишљење не може бранити вјеродостојним аргументима, наводећи Илариона Руварца који се пита да ли је Божидар Грк (који се помиње 1486. године као логотет) истовјетан са Божидаром Вуковићем који је штампао књиге. Штедимлија наводи Д. Поповића који сматра да је он могао бити заиста прави Грк, који је своје име Теодор, превео на српски. Поповић се у својој тврдњи позива на ријечи Вићенца Вуковића који као свог претка означава грчког цара Константина Великог. Штедимлија наводи и Ровинског који сматра да је тај логотет био Божидарев отац и сарадник Ивана Црнојевића и закључује да је Божидар Грк, логотет, истовјетан са штампаром Божидаром Вуковићем.³⁷

У *Зетском гласнику* Влажо Ђуровић је писао о Црногорцима као првим штампарима у Румунији,³⁸ а Василије Драговић о утицају штампарије Божидача

31 Ђуровић 1939, 25, 1.

32 Црногорске штампарије 1938, 8, 3.

33 Штедимлија 1939б, 784, 2.

34 Савић Марковић Штедимлија (1906, Подгорица – 1971, Загреб), публициста. Гимназију је завршио у Лесковцу (1930). У Загребу започиње плодну новинарску, публицистичку и књижевну каријеру. До 1941. године објавио је преко 500 текстова и сарађивао у преко 80 листова, часописа и посебних публикација. Као страстан полемичар водио је бројне полемике и расправе у штампи и стручним публикацијама, в. *Istorijski leksikon* 2006, 4, 854-856.

35 У преговорима и поговорима својих књига Божидар Вуковић каже да је из Ђурића код Подгорице („Подгоричанин от' Гиурик“), в. Штедимлија 1939б, 2.

36 Соловљев 1934, 78, 10; Јовићевић 1926, 382

37 Штедимлија 1939б, 2.

38 Ђуровић 1937, 10.

Вуковића у Бугарској.³⁹ Такође се поводом четиристогодишњице смрти Божицара Вуковића, откривања његовог споменика у Подгорици и издавања „Споменице“ појавио извјестан број текстова у *Зети* и *Зетском гласнику*.⁴⁰

Активност државе у области културе у Зетској бановини била је усмјерена преваходно на главне институције културе (Државни музеј, Државни архив, Позориште Зетске бановине, Соколи), као и на главно информативно гласило *Зетски гласник*. Приватном иницијативом није се могао надомјестити претежно оскудан званични информативни простор, како због материјалних околности тако и због ограничења која је правио Закон о штампи. Са становишта учешћа приватне иницијативе у креирању културног живота Бановине, у врло тешким економским и социјалним условима, врхунац је достигнут покретањем часописа *Записи* на Цетињу.⁴¹

Часопис *Записи* покренут је јула мјесеца 1927. на иницијативу културних и јавних радника са Цетиња. Часопис је имао двије редакције. У првој, док је часопис био научни и књижевни, редакцијски колегијум су сачињавали професори Душан Д. Вуксан, Илија Зорић, Радосав Меденица, Милан Вукићевић и Видо Латковић. Часопис је излазио у мјесечним свескама од 1. јула 1927. до 1. априла 1933. године. Укупно је изашло 70 свезака ове серије. Главни уредник био је Душан Д. Вуксан. У другој редакцији часопис је излазио као гласник Цетињског историјског друштва у мјесечним свескама, почев од 1. јануара 1935. године до 1. априла 1941. године. Уредник је био Душан Д. Вуксан, мада се у то вријеме као пензионер преселио у Београд. Одговорни уредник је био Ристо Ј. Драгићевић, професор са Цетиња. Укупно ова серија има 76 свезака. Све до априла 1933. године *Записи* су излазили као часопис за науку и књижевност. Посебну озбиљност часопису је давало објављивање чланака, мемоара и других текстова у вези са црногорском културом и политичком историјом. Редовно је уређивана рубрика „Грађа за историју и фолклор“, која је била изузетно значајна јер је пред читаоце износила много докумената из Цетињског архива, која су преко *Записа* први пут јавно публикована, а и многа сачувана до данас. *Записи* су услед недостатка одговарајуће шире сарадње и материјалне потпоре запали у кризу. То је условило да током 1933. године, након седам година излажења, часопис буде обустављен.⁴² Рад часописа је обновљен послје двогодишње паузе. Под пресједништвом митрополита црногорско-приморског др Гаврила Дожића, одржана је оснивачка сједница Цетињског историјског друштва на којој је митрополит образложио потребу за оснивањем друштва, подвлачећи нарочито „слабо познавање прошлости Црне Горе“, али и то да „многобројна драгоцјена изворна грађа пропада те је треба што прије сачувати за науку“.⁴³ По конституисању Историјског друштва, на сједници од 7. марта 1935. године која је била посвећена часопису, одлучено је да *Записи* „који су досадашњим излажењем и уређивањем стекли добар глас да буду орган Друштва“. У току излажења од јануара 1935. до априла 1941. године, *Записи* су на 4864 стране објавили око три хиљаде нових архивских докумената. Сви чланци, расправе, па и коментари рађени су углавном на основу до тада непознате архивске грађе. И многи прикази књига и чланака попуњавани су подацима из архивских докумената. Почетком Другог свјетског рата и италијанске

39 Драговић 1939, 9.

40 Маринковић 1989, 109, 110-111, 112-113.

41 Бабовић - Распоповић 2002, 176.

42 Поводом престанка излажења *Записа* њихов дотадашњи уредник Душан Вуксан је записао: „Њих је убио немар наших људи, који су не водећи много рачуна о образу годинама примали часопис не плаћајући га. Ја нарочито кажем примали, а не читали, јер да су га читали, вјерујем да би им било теже допустити да пропадне“, в. Пејовић 1967, 391-403.

43 Драгићевић 1967, 405-421.

окупације Црне Горе, уредник *Записа* Ристо Ј. Драгићевић није се одазвао позиву Привременог црногорског комитета и италијанских окупационих власти да настави издавање часописа. Овим чином ускратио је могућност стварања привида нормалног културног и научног живота у Црној Гори под италијанском окупацијом, а са друге стране, очувао је високо мјесто које је овај часопис у културној баштини Црне Горе заузимао.⁴⁴

Српски историчар Ђорђе Сп. Радојичић (1905-1970) је у часопису *Записи* писао о „тобожњем“ зборнику Вићенца Вуковића. Радојичић пише да је Љубомир Стојановић један од својих „Прилога ка библиографији старих српских штампаних књига“ (шести по реду) посветио „Новом зборнику“ Вићенца Вуковића (*Глас СКА*, 66, 1903, 21-22). Одломак тог Зборника Стојановић је нашао у збирци Народне библиотеке у Београду. По њему, та стара српска штампана књига до сада није позната у библиографији. Да је она из штампарије Вићенца Вуковића, Стојановић је закључио по начину обиљежавања кватерниона. Тај свој закључак он није сматрао за поуздан, па је због тога у наслову свога прилога ставио знак питања поред имена Вићенца Вуковића. Радојичић истиче да је Стојановић погријешио што је одломак огласио за неки „Нови зборник“ који је можда из штампарије Вићенца Вуковића. Радојичић закључује да је тај одломак уствари дио Зборника, који је, с благословом Стефана игумана храма Пречисте Богородице, штампао јеромонах Сава од манастира Дечана. Књига је довршена 19. маја 1597. године, а штампана је у штампарији Ђована Антонија Рампацета у Венецији. Како је та штампарија она иста коју је основао Божидар Вуковић, а од Божидара наследио његов син Вићенцо, није ни мало чудновато, истиче Радојичић, што је Зборник из 1597. године штампан словима Божидареве штампарије.⁴⁵ Млечанин Рампацето је 1597. године објавио два издања буквара, првог штампаног буквара у историји српске писмености.⁴⁶

У првој фази своје штампарско-издавачке дјелатности Вићенцо Вуковић је првих година постигао добре пословне резултате благодаречи солидно постављеној организацији штампарског рада и књижарској мрежи, да би убрзо, због нелојалне конкуренције домаћих штампара на Балкану, запао у економску кризу. Другу фазу штампарског предузећа Вићенца Вуковића чини само штампарски рад, пружање графичких услуга другим издавачима (Стефан Мариновић „од Скадра“ 1561-1563; Јеролим Загуровић Которанин 1569-1570). Да ли је Вићенцо своју штампарију отуђио прије истека рока његове монополске привилегије (1571) не може се поуздано утврдити. Извјесно је, међутим, да ју је отуђио тих година. Већ 1597. године Вићенцова типографија је била у власништву Млечанина Ђованиа Антониа Рампацета, а почетком XVII вијека у посједу браће Гинами.⁴⁷

У *Записима* се појавио још један интересантан податак да су у манастиру Св. Николе у селу Крстецу у околини Прилепа нађене, уз „Октоих – првогласник“ из Црнојевића штампарије (1494), и двије књиге из штампарије Божидара Вуковића: „Служабник“ и „Триод“.⁴⁸

Уочи Другог свјетског рата обиљежена је четиристогодишњица смрти Божидара Вуковића Подгоричанина. Поводом јубилеја 1939. године у Подгорици је изашла „Споменица војводе Божидара Вуковића – Подгоричанина: поводом четиристогодишњице од његове смрти“. „Споменицу“ је издао Одбор за подизање

44 Бабовић - Распоповић 2002, 179.

45 Радојичић 1940б, 57-58.

46 Краут 1985, 28.

47 Мартиновић 2006б, 96-98.

48 Влаховић 1940, 252.

споменика и издавање споменице.⁴⁹ У оквиру јубилеја подигнута је спомен-биста, постављена на обали Рибнице у градском парку на Немањиној обали, рад академског вајара Риста Стијовића.⁵⁰ У „Споменици“ је Саво П. Вулетић дао опширан текст о војводи Божидару Вуковићу износећи већ позната сазнања о његовом животу и дјелу.⁵¹ Штедимлија је у години јубилеја у Загребу објавио једну омању брошуру о Божидару Вуковићу.⁵² Крсто В. Марковић је Божидару Вуковићу Подгоричанину посветио пјесму, која је први пут објављена 1903. године у Загребу, а касније је штампана и у „Споменици“.⁵³ У пјесми, између осталог, говори о Божидаревом поријеклу и његовом значају у српском народу:

„Теб' који се сад убрајаш
Међ' први ни великане.
Што је Зета одњихала
Од кад своје броји дане.

Кој' борцима Подгорице
Истрајности с' примјер био,
Теби који Српству цјело
Користи си допринио.“⁵⁴

На свечаности поводом откривања споменика Божидару Вуковићу Подгоричанину (1939), поред осталих, говорили су представници Цетињског историјског друштва, редакције „Записа“, културно-просвјетне секције Уједињеног радничког синдикалног савеза и студентске задруге „Самопомоћ“. У говору овог последњег који је једини објављен у цјелини, документовано је изложено схватање о културном наслеђу и значају које оно има у борби напредних снага за прогрес у сваком погледу. Новчаним прилозима је омогућено подизање споменика и издавање „Споменице“.⁵⁵

О Божидару Вуковићу се писало и у тадашњој штампи Краљевине Југославије. У црквеном часопису *Богословље* које је излазило у Београду, Ђорђе Сп. Радојичић је писао о томе да ли је у XV вијеку постојала штампарија у Подгорици. Радојичић наводи да је забиљежено народно предање о штампарији у Ђулићима код Подгорице. Говорило се о словима која су тамо наложена. На основу тог предања и на основу причања о тим словима, којих је било „доста па чак и много“, а која се нијесу сачувала, конструисана је Подгоричка штампарија. Затим су тако протумачени текстови Божидара Вуковића да је он проглашен за оснивача те штампарије, и то у времену прије 1478. или 1479. године. Из Подгорице је касније штампарије пренијета на Обод, а затим на Цетиње. Тако би штампарија Црнојевића уствари била та првобитна Подгоричка штампарија. На крају текста Радојичић закључује да се не може сматрати као вјероватно да је та штампарија уопште постојала. Да је она била Божидара Вуковића, он би, очигледно, сматра Радојичић, то поменуо у предговорима или поговорима својих штампаних књига.⁵⁶

49 *Споменица* 1939.

50 *Споменица* 1939, 8-9.

51 Вулетић 1939, 19-58.

52 Штедимлија 1939а.

53 Марковић 1939, 59-61.

54 Марковић 1939, 59.

55 Пејовић 1982, 203.

56 Радојичић 1940а, 13-28.

Увидом у библиографију Божидара и Вићенца Вуковића у периоду између два свјетска рата уочава се да је више писано о њима у часописима и објављивано књига ван простора Зетске бановине, него на њеном подручју. У периоду од 1919. до 1941. године регистровано је 157 библиографских јединица које се односе на Божидара и Вићенца Вуковића.⁵⁷

Након Другог свјетског рата много компетентније, систематскије и студиозније расвијетљени су личност и штампарско-издавачка продукција Вуковића. Прво је у ширем контексту своје докторске дисертације о ћириличком штампарству XV-XVI вијека Дејан Медаковић, са новим подацима, научно представио штампарско-издавачку дјелатност овог нашег штампара и просвјетитеља, настављача Црнојевића штампарског умијећа у Венецији у XVI вијеку, оновременој метрополи европског штампарства.⁵⁸ Године 1981. приређена је репрезентативна изложба Вуковићеве штампарско-издавачке дјелатности у Титограду (Подгорици), која је исте године пренесена у Београд (Народна библиотека Србије) и Нови Сад (Матица српска). Ову изложбу је пратио веома успјешни Каталог који је урадила Рајка Иванишевић – Вујошевић, историчар умјетности.⁵⁹ Двије године касније (1983) Црногорска академија наука и умјетности организовала је научни симпозијум посвећен Вуковићевом штампарском раду. Зборник радова са овог научног скупа објављен је 1986. године.⁶⁰ У склопу мултидисциплинарног пројекта „Црногорска библиографија 1494-1994. године“, универзитетски професор Боривоје Маринковић издао је свеобухватну библиографију о штампарима Божидару и Вићенцу Вуковићу која садржи 1673 библиографске јединице.⁶¹ Руски слависта и библиолог Е. Љ. Немировски је у оквиру истог пројекта објавио књигу о Божидару Вуковићу и његовим настављачима, а објављене су му и двије књиге о Божидару Вуковићу на њемачком језику.⁶²

У временском периоду између 1835. до 1941. године на простору који обухвата данашњу Црну Гору излазио је велики број периодичних публикација. У једном броју публикација писано је о Божидару Вуковићу Подгоричанину и његовом сину Вићенцу. О Божидару Вуковићу писано је како у оквиру текстова који се директно односе на њега, тако и у оквиру текстова који обрађују друге теме. Највише се о Божидару Вуковићу писало поводом 400-то годишњице његове смрти. О Божидару Вуковићу и његовом сину Вићенцу највише се писало у часописима: *Гласу Црногорца*, *Просвјети*, *Зетском гласнику*, *Зети*, *Записима*. Од аутори који су писали животу и раду штампара Вуковића истичу се: Филип Радичевић, Иларион Руварац, Павле Аполонович Ровински, Савић Марковић Штедимлија, Саво Вулетић, Ђорђе Сп. Радојичић и др. Аутори су се највише бавили мјестом гдје се родио Божидар Вуковић, његовим поријеклом, да ли је имао штампарију и на подручју Зете, да ли је он помогао да се покрене прва штампарија на словенском југу - Ободска штампарија. Писало се о дјелатности Вуковића у Венецији, њиховим књигама, као и о њиховим настављачима. Аутори истичу српско поријекло штампара Вуковића из Венеције, као и да они потичу из Подгорице - Зете.

57 Маринковић 1989, 96-116.

58 Медаковић 1958.

59 Вујошевић 1981.

60 *Штампарска и књижевна дјелатност* 1986.

61 Маринковић 1989.

62 Немировски 1993; Nemirovski 2001; Nemirovski 2003.

Литература

Бабовић - Распоповић, Сенка (2002): *Културна политика у Зетској бановини 1929-1941*. Подгорица: Историјски институт Црне Горе.

Влаховић, В. (1940): „Још један Октоих из штампарије Црнојевића“. у: *Записи*. Цетиње, XXIII, 4, 252.

Вујошевић, Рајка (1981): *Божидар Вуковић Подгоричанин*. Титоград: Музеји и галерије Титоград.

Вулетић, Саво (1938): „О животу и раду војводе Божидара Вуковића“. у: *Зета*. Подгорица, 16, 4.

Вулетић, Саво (1939): „Војвода Божидар Вуковић“. у: *Споменица Војводе Божидара Вуковића Подгоричанина: поводом четиристогодишњице од његове смрти*. Подгорица, 19-58.

Глас Црногорца (1889). Цетиње, 9, 3-4; 10, 3; 11, 3-4.

Драгићевић, Ристо (1967): „Записи – гласник цетињског Историјског друштва (1935-1941)“. у: *Историјски записи*. Титоград, XXIV, 3, 405-421.

Драговић, Василије (1939): „Штампарија Божидара Вуковића и Бугари“. у: *Зета*. Подгорица, 13-14, 9.

Ђурић, Војислав (1970): , у: *Историја Црне Горе*. Титоград: Редакција за историју Црне Горе, II-2, 411-531.

Ђуровић, Блажо (1937): „Црногорци као први штампари у Румунији“. у: *Зетски гласник*. Цетиње, 1-4, 10.

Ђуровић, Блажо (1939): „Откривање споменика Божидару Вуковићу, црногорском просвјетару и штампару“. у: *Зета*. Подгорица, 25, 1.

З., Г. (1925): *Војвода Божидар Вуковић Подгоричанин од Ђурића: По Павлу Аполоновичу Ровинском*. Подгорица.

Istorijski leksikon Crne Gore (2006). Podgorica: Daily Press, 4, 854-856.

Јовићевић, Андрија (1926): „Зета и Љешкопоље“. у: *Српски етнографски зборник*. Београд, XXXVIII.

Краут, Вања (1985): *Историја српске графике од XV до XX века*. Горњи Милановац: Дејче новине, Београд: Народни музеј.

Маринковић, Боривоје (1989): *Библиографија о нашем ћириличком штампарству, штампаријама и књигама XV, XVI и XVII столећа. Божидар и Вићенцо Вуковић (XVI)*. Цетиње: Централна народна библиотека СР Црне Горе „Ђурђе Црнојевић“, II.

Марковић, К. В. (1939): „На гробу Божидара Вуковића“. у: *Споменица Војводе Божидара Вуковића Подгоричанина: поводом четиристогодишњице од његове смрти*. Подгорица, 59-61.

Мартиновић, Душан (1979): *Просвјета 1889-1901, библиографија*. Цетиње: Централна народна библиотека СР Црне Горе „Ђурђе Црнојевић“, Титоград: Републички завод за унапређивање школова.

Мартиновић, Душан (1987): „Павле Аполонович Ровински (1831-1916)“. у: *Портрети*. Цетиње: Централна народна библиотека СР Црне Горе „Ђурђе Црнојевић“, 127-141.

Мартиновић, Душан (1987): „Филип Радичевић (1839-1917)“. у: *Портрети*. Цетиње: Централна народна библиотека СР Црне Горе „Ђурђе Црнојевић“, II, 69-90.

Мартиновић, Душан (1990): „Саво П. Вулетић“. у: *Портрети*. Цетиње: Централна народна библиотека СР Црне Горе „Ђурђе Црнојевић“, III, 195-199.

Мартиновић, Душан (1995а): „Глас Црногорца (1873-1922) - црногорски лист са најдужим излажењем“, у: *Луча тамо обузета - библиолошки есеји*. Цетиње: Обод, ЦНБ „Ђурђе Црнојевић“, 378-385.

Мартиновић, Душан (1995б): „Инок Пахомије „От Реке“ (Црнојевића)“, у: *Луча тамо обузета, библиолошки есеји*. Цетиње: Обод, ЦНБ „Ђурђе Црнојевић“, 42-45.

Мартиновић, Душан (2006а): „Штампарија војводе Божидара Вуковића Подгоричанина у Венецији (1519-1540). у: *Наука о књизи у Црној Гори. Пола Миленијума у Гутенберговој галаксији*. Подгорица: ЦИД, 62-90.

Мартиновић, Душан (2006б): „Штампарија Вићенца Вуковића у Венецији (1546-1566)“, у: *Наука о књизи у Црној Гори. Пола Миленијума у Гутенберговој галаксији*. Подгорица: ЦИД, 90-99.

Мартиновић, Нико (1965): *Развитак штампе и штампарства у Црној Гори 1493-1945*. Београд: Југословенски институт за новинарство.

Медаковић, Дејан (1958): *Графика српских штампаних књига XV-XVI вијека*. Београд: Научно дело.

Немировски, Е. Љ. (1993): „Издања Божидара и Вићенца Вуковића, Стефана Мариновића, Јакова од Камене реке, Јеролима Загуровића, Јакова Крајкова, Ђованиа Антониа Рампацета, Марка и Бартоломеа Гинамиа. Цетиње“, у: *Црногорска библиографија 1494-1994. година*. Цетиње: Централна народна библиотека Црне Горе „Ђурђе Црнојевић“.

Nemirovskij, E. L. (2001): „Die Druckerei von Božidar Goraždanin in Goražde und Venedig“, in: *Gesamtkatalog der frühdrucke in kyrillischer schrift*. Baden-Baden: Verlag Valentin Koerner, IV.

Nemirovskij, E. L. (2003): „Die zweite Druckerei von Božidar Vuković in Venedig“, in: *Gesamtkatalog der frühdrucke in kyrillischer schrift*. Baden-Baden: Verlag Valentin Koerner, IV.

Пејовић, Ђоко (1967): „Записи, часопис за науку и књижевност, (1927-1941)“, у: *Историјски записи*. Титоград, XXIV, 391-403.

Пејовић, Ђоко (1982): *Просвјетни и културни рад у Црној Гори 1918-1941*. Титоград: Историјски институт СР Црне Горе.

Радичевић, Филип (1885): „Стара минеја Божидара Вуковића у пивском манастиру“, у: *Јавор*. Нови Сад, 38, 1211-1213; 39, 1241-1144.

Радичевић, Филип (1887): „Полу(у)став црквени Божидара Вуковића“, у: *Јавор*. Нови Сад, 36, 575-576.

Радичевић, Филип (1888а): „Зборник Божидара Вуковића у Бару“, у: *Јавор*. Нови Сад, 17, 269-270.

Радичевић, Филип (1888б): „Одговор на „још нешто“ о „Зборнику“ Божидара Вуковића“, у: *Јавор*. Нови Сад, 20, 314-315.

Радичевић, Филип (1889): „Барски Псалтир Вићенца Вуковића“, у: *Просвјета*. Цетиње, 4-5, 132-134.

Радичевић, Филип (1893а): „Осмогласник Божидара Вуковића у манастиру пивском“, у: *Просвјета*. Цетиње, 8, 279-281.

Радичевић, Филип (1893б): „Триод посни Викентија Вуковића у манастиру пивском“, у: *Просвјета*. Цетиње, 11, 411-412.

Радојичић, Ђорђе Сп. (1940а): „Да ли је у XV веку постојала штампарија у Подгорици?“, у: *Богословље*, 1, 13-28.

Радојичић, Ђорђе Сп. (1940б): „О тобожњем новом зборнику Вићенца Вуковића“, у: *Записи*. Цетиње, XXIII, 1, 57-58.

Ровински, Павле А. (1891): „Црна Гора“. у: *Глас Црногорца*. Цетиње, 16, 2-3; 17, 2-3.

Ровински, Павле А. (1895а): „Ободска штампарија и њен значај на словенском југу“. у: *Прославна Споменица четиристогодишњице Ободске штампарије*, Цетиње: Државна штампарија, 40-46.

Ровински, Павле А. (1895б): „Д-р В. Јагић: Прва цетињска црквена штампана књига од године 1494“. у: *Прославна Споменица четиристогодишњице Ободске штампарије*, Цетиње: Државна штампарија, 280-284.

Руварац, Иларион (1894): „Старчева Горица“. у: *Просвјета*. Цетиње, IX, 478-479.

Самарџић, Радован (2009): *Писци српске историје*. Београд: Александрија.

Соловјев, Александар (1934): „Попис црногорских племена из године 1592.“. у: *Споменик СКА*. Београд: Српска краљевска академија, 78, 10.

Споменица Војводе Божидара Вуковића Подгоричанина: поводом четиристогодишњице од његове смрти (1939). Подгорица.

Стојановић, Љубомир (1902): *Стари српски записи и натписи*. Београд, Сремски Карловци, I.

Веселиновић, Андрија (1997): „Иларион Руварац“. у: *Енциклопедија српске историографије*. Београд: Knowledge, 627-629.

„Црногорске штампарије у XV вијеку, Фрагмент из културне повијести Црне Горе од С. М. Штедимлије“ (1938). *Зета*. Подгорица, 8, 3.

Штампарска и књижевна дјелатност Божидара Вуковића Подгоричанина (1986). Титоград: ЦАНУ.

Штедимлија, Савић М. (1939а): *Божидар Вуковић и млетачки штампари у XVI вијеку*. Загреб.

Штедимлија, Савић М. (1939б): „Ко је и одакле је био Божидар Вуковић“. у: *Зетски гласник*. Цетиње, 784, 2.

**BOZIDAR VUKOVIC AND VICENZA VUKOVIC IN THE MONTENEGRIN
PERIODICALS (1835-1941)**

In the period between 1835 until 1941 (the start of World War II), when it appeared the first periodical almanac *Turtle Dove*, on an area that includes present-day Montenegro, coming out a large number of periodicals that are written numerous articles about Bozidar Vukovic Podgoricanin, the first Serbian printing press in Venice. About Bozidar Vukovic and his soon Vicenza is written to within the texts that are directly related to them, and also in the texts dealing with other topics. About Bozidar Vukovic the most written on the 400 years after his death. About Bozidar Vukovic and Vicenza Vukovic the most has been written in magazines: *Voice of Montenegrins*, *Education*, *Zeta Gazette*, *Zeta*. Among the authors who have written about the life and work of the printer Vukovic stand out: Filip Radicevic, Ilarion Ruvarac, Apolonovič Rovinski, Savic Markovic Stedimlija, Savo Vuletić, Djordje Sp. Radojicic et al. The authors were most interested in the place where Bozidar Vukovic was born; did he have a printing press and in the area of Zeta, did he help to initiate the first printing house in the Slavic south - Obod printing. Written about his activity in Venice, and of his son Vicenza and his successors. The authors point out the Serbian origin of Venice printers, as well as their important role in the cultural history of the South Slavs.

плѣть въ ѿрочѣннѣ. унѣтотѣ
ѡтѣстоушенѣ побѣжѣи ѡбѣрага :
ннѣ глѣ. н. салмоглѣ на :

Прѣще себѣ раи плѣть сеи н.
постѣнмѣ сеахѣоно. разрѣрѣ
шнмѣ сеахѣоноузѣ беззаконнѣ.
разрѣрѣлѣ трѣплѣтѣ маѣ.
побѣтѣннѣхѣ прѣннѣ сеахѣононѣ
ннѣ беззаконѣ нараѣтрѣжнмѣ.
даднмѣ аѣуоушнмѣхѣтѣ.
ннѣ сеи маѣ ннѣ сеахѣононѣ.
дапрѣмѣлѣ ѡхѣ сеахѣононѣ.
глѣ. ннѣ. бѣ. глѣ. н :

Унѣтѣ маѣ сеахѣононѣ. бѣ вышѣ
наго мѣтѣ ннѣ сеахѣононѣ :
прѣ. бѣрѣ. глѣ. з. нѣ ѡвѣражнѣ
цаѣтѣ оиго ѡѡтроѣтѣ оиго :
ннѣ ннѣтѣ оиго бѣпрѣнѣтѣ маѣ :
попрѣолянѣ. (трѣ. бѣтѣ оиго маѣ. н.
салмоглѣано. рѣцнѣ поѣащн :

Прѣидѣтѣ ѡунѣтѣ ннѣ себѣ раи.
мѣлѣтѣ ннѣ маѣ ннѣ сеахѣононѣ
ннѣ ннѣ маѣ. нѣтрѣтѣ оигоуѣнѣ
ѡѣаѣуѣаѣиѣ маѣ сеахѣононѣ :



П

Зоран Деврња

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет – Србија

e-mail: zdevrnja@bfspc.bg.ac.rs

ДИЈАЛОШКИ ИДЕНТИТЕТ ЦРКВЕ И ПОСЛЕДИЦЕ ЊЕГОВОГ УРУШАВАЊА

Апстракт: Црква је по својој природи дијалошка. Она је оваплоћени израз дијалога који је Бог остварио са светом који је створио, кроз личност Његовог Јединорођеног Сина Исуса Христа. Црква не само да је носилац Христовог идентитета већ је остварење и циљ Христове икономије. У том смислу она је позвана да свој унутарњи дијалог испољи и према свету као реалности која је вредна очовечења Сина Божијег, као и према свим креативним садржајима целокупне историје човечанства који су достојни светотајинског преображаја и спасења. У овом чланку се анализира дијалошко искуство Цркве испољено на свим нивоима њене егзистенције као јединство мноштва светодуховске мистириолошке праксе пројављене, између осталог, и кроз њено литургијско и канонско предање.

Кључне речи: Црква, свете тајне, Оваплоћење / Дијалог, Спасење / Дијалог, литургијско предање

Увод

У савременом свету тема дијалога је веома присутна, а понекад је и пренаглашено експлоатисана испољавајући на тај начин извесне идеолошке обресе. Дијалог данас поседује одређене елементе политичке коректности и потребан је, било у стварном било само у декларативном виду, да би се оправдали и замаскирали одређени интереси, односно, политички, национални, финансијски или било какви други партикуларни циљеви. Међутим, дијалог као феномен и искуство има изразиту егзистенцијалну димензију, која је данас у многome запостављена или готово искључена из јавног дискурса, а која превасходно изражава потребу за узајамним обједињавањем међусобно одељеног (индивидуализованог) искуства живљења на психолошком, социјалном, културном, емоционалном, научном, језичком, цивилизацијском, религијском или неком другом нивоу човековог биолошког, психолошког, духовног и друштвеног постојања. Овим радом бих желео да скренем позорност управо на конститутивни и интегративни карактер искуства дијалога који пре свега одликује постојање овог феномена унутар живота Христове Цркве, као и на дијалошки идентитет црквених служби, упркос чињеници да се аспекти секундарног дијалога као начина испољавања и остваривања партикуларних идентитета науштрб идентитета целине створеног света пројављеног кроз Ипостас Исуса Христа, Оваплоћеног Божијег Сина као носиоца вечног идентитета творевине, често (пре)наглашавају и у теолошком саморазумевању Цркве фаворизују¹.

¹ Данас је акценат на тзв. спољашњем дијалогу, односно, на комуникацији Цркве са друштвеним

Божије творачко дело у форми дијалога

а) Дијалошки потенцијал стварања света

Сагледавајући бројне специфичности језика и појмова старозаветног сведочења о стварању света учавамо да текст Библије указује на дијалошку димензију свештеног исказа са директним егзистенцијалним последицама по постојање творевине. Приповест о стварању открива Бога који се својом стваралачком енергијом отвара према онтолошки другачијој егзистенцији (свету) са којом жели да оствари трајан однос. Наиме, Бог стварајући свет добрим жели исти тај свет таквим заувек, што имплицира нераскидиво јединство света са Суштим Добрим. Без тог дијалошког јединства свет не само да није „добар“ већ не може ни да постоји, односно, свет као творевина нема у себи потенцијал за живот као искуство трајног превазилажења и исцељења од ентропије и смрти². Сама реалност заједничког постојања овакве две апсолутно онтолошки различите и природом несличне стварности, Прве (божанске) која је *ипостасно* иницирана у неисказиво постојање³ као и постојање оне друге (створене) природе која, са друге стране, своје биће поима као дар Божије љубави⁴, имплицира асиметрични узајамни дијалог као егзистенцијалну претпоставку живота света као природне другости у односу на природу Творца.

Дијалошка димензија односа Бога и света разоткрива се објавом богостварања неба и земље (Пост1,1). Догмат стварања је први и основни на којем почива читава структура старозаветног и новозаветног односа човека и Бога, и представља чињеницу која суштински одређује наше постојање. Црквена егзегеза нам даје неколико ерминевтичких кључева којима можемо разумети дијалошки потенцијал Божијег творења. Чин стварања (Пост1,1) има вишезначни ерминевтички смисао којим се, са једне стране, онемогућавају егзистенцијалне импликације философске савечности света и божанства док се, са друге, наглашава битијна несамосталност и зависност створеног. Егзегетска бременитост овог места указује још на Божије стварање ни из чега⁵ чиме се успоставља битијна везаност света и времена⁶ и наглашава њихово исто узрочно начело. Однос света и времена, њихова егзистенцијална блискост и емпиријска (појавна) различитост су веома важни јер се време као феномен створеног у егзистенцијалном смислу испољава као логичка претпоставка и задати емпиријски оквир за дијалог Бога и света. Бог је трансцендентан у односу на природу коју ствара, свет је природом другачији од божанства, а између ових природа је онтолошки расцеп⁷. Међутим, иако суштински другачија, творевина је израз Божије љубавне воље и одраз Онога који ју је створио (Пс8,1-3)⁸, односно, свет у времену изражава вечну славу и премудрост Божију (Пс136,5)⁹. Све што је створено је „добро“ (Пост 1,8-25;1,31) што наглашава

феноменима који су изван ње, као што су биоетика, други религијски системи, људска права итд. Сматрајући наведене форме дијалога изузетно важним, ипак смо на становишту да је унутарцрквена комуникација по преимућству важнија и као таква претежнија, а о њеном значју управо се говори у овом тексту.

2 Pannenberg 1994, 131.

3 Григорије Богослов (2006а), 111.

4 Василије Велики 2001, 58-59.

5 Самарџић 2005, 9.

6 Василије Велики 2001, 63.

7 Максим Исповедник 2012, 151.

8 Григорије Богослов (2006а), 111-112.

9 Флоровски 2005, 150.

теоцентрични дијалогски карактер његовог бића¹⁰. То указује да је свет створен да би се непрекидно уподобљавао Творцу и да би се Бог (Творац) огледао у њему¹¹. Важно је нагласити да је тај однос императивна претпоставка за афирмацију и остварење творевине. Однос тварног и Нетварног омогућава да се лепота и добро створеног и видљивог остваре у сагласју са својствима Невидљивог¹². То значи да је Бог активан не само иницијално стварањем, већ и у трајању творевине, односно у историји. Наиме, Он је у перманентном дијалогу са светом да би свет у свом унутарњем природном динамизму био „оправдан“ и освећен Његовим благодаћу. За усавршавајућу комуникацију Бога и света неопходно је постојање бића које у дијалогу даје личносни идентитет свету. Ради тога Бог ствара човека.

б) Дијалогска димензија стварања човека

Сведочанство Старога Завета о стварању човека је пребогато егзегетским значењем и симболиком који имају одлучујуће егзистенцијалне и дијалогске последице. Бог довршава процес стварања творењем човека (Пост1,26–27). Свештени текст говори о стварању човека од праха земаљског што указује на јединственост, по природи, човека и света. Именица „адам“ указује на природну сродност човека са целокупном творевином што, опет, изражава посебну дијалогску сврховитост његовог постојања¹³ у свеобухватном утемељењу целокупне твари у човеку, и у том контексту назначује јединственост човековог односа са Творцем¹⁴. Човек, дијалогски се уподобљавајући лепоти Прволика, афирмише даровано достојанство возглавитеља творевине, украшавајући сопствену природу праведношћу и врлином¹⁵.

Особена последица стварања човека односи се на његов начин постојања. Човек добија идентитет Божијим удахњивањем „духа животног“ (Пост 2,7). Стицањем „духа“ човек оживљава, улази у дијалог са Богом и светом, стиче појам о њима изграђујући узајамни однос и на тај начин стиче свест о сопственом идентитету. Разликовна идентитетска специфичност у стварању човека испољава се у вољи Божијој да га створи по Својој „слици“. Човекова иконичност је најважнија егзистенцијална чињеница хришћанске антропологије. Бог идентификује човекову природу утискивањем Свога лика¹⁶, чиме омогућава да човек постоји као Личност. Постојање начином Личности испољава се као љубавни дијалог и однос са Другим¹⁷. Будући да су Божанска Тројица у вечном и појмовно несводивом личносном дијалогу, тако је и човек призван својом иконичношћу да постоји као личност у слободној заједници и дијалогу, у вертикалној перспективи са Богом, а у хоризонталној са светом. Човекова иконичност чини Бога присутним у свету кроз личност човека¹⁸. Бог се открива свету кроз човека који се, опет, односи према свету изражавајући Божију љубав, за све што је створено, као своју¹⁹. Иконичност омогућава човеку динамичан дијалогски однос како са Богом

10 Григорије Богослов (2006a), 120; Флоровски 2005, 149.

11 Јевремовић 1997,27-34.

12 Григорије Богослов (2006a), 118-120.

13 Григорије Богослов (2006b),270.

14 Григорије Нисијски 2003, 39.

15 Григорије Нисијски 2003, 13.

16 Јанарас 2000,91.

17 Григорије Нисијски (Grguriz Nise) 1982,110.

18 Григорије Нисијски 2003, 13.

19 Григорије Нисијски 2003, 13.

тако и са светом. То је начин како човек афирмише даровано му достојанство владара²⁰ створене природе са циљем да је узноси доњене коначне усавршености, односно, Небеског царства као вечне заједнице са Богом²¹.

Човека одликује екстатички потенцијал уподобљавања Прволику, којим надилази створеност, као и отвореност за свет чиме га спасава од смрти. Његова вертикална и хоризонтална упућеност на Бога и свет нису два независна процеса, већ прожимајуће и узајамно детерминишуће искуство. Човек је делатан унутар света (Пост 2,15) тако да својим односом према творевини испољава уподобљеност Богу. Удостојивши човека именовања свега постојећег, Бог му додељује егзистенцијалну одговорност за творевину (Пост 2,19).

О значају ових текстуализованих свештених исказа о стварању света и човека говори и чињеница да су одговарајуће место нашли и у богослужењу Цркве, нарочито у периоду Великог поста када се интензивира црквена мистагошка служба. Старозаветни списи су по себи најаутентичнији извор богослужбених молитвених форми²², као по преимућству најпотпунија и најсадржајнија пројава светотајинског искуства наведеног богочовечанског (еклисијалног) дијалога. Богонадахнуто старозаветно казивање о стварању света и човека је на овај начин уграђено у темеље благодатног живота Цркве и Њеног космолошког и антрополошког веровања, те стога не може бити заобиђено или занемарено у покушају богословске анализе феномена унутар-црквеног дијалога Бога, са једне стране, и човека и света, са друге. Старозаветно сведочење доводи у директну егзистенцијалну везу начин човековог постојања у заједници са Богом са постојањем читавог света. Оно је у основи свештеног живота Цркве и представља чврст темељ њеног литургијског и канонског предања. Анафора Светог Василија Великог навођењем, у маниру хронолошки континуираног Божијег чињења, свих догађаја спасења од стварања и изгнања из Раја до Христовог Очовечења и Васкрсења, као еклатантних и непатворених исказа љубавног одношења Бога, света и човека, управо указује на дијалошку димензију спасења, односно, изражава Цркву као комуникациони свештени канал егзистенцијалног карактера са ултимативним последицама по живот света.

Литургијска (богослужбена) димензија дијалога

Црква је богослужбена стварност. Начин њеног постојања и испољавања у историји јесте Света Литургија и, у литургијском контексту, целокупно богослужбено искуство. Чињеницом одређености бића Цркве богослужењем намеће се феномен структуралности као одликујући за њено организовање, првенствено као богослужбеног догађаја. Наиме, сама чињеница да Цркву чине службе, односно, њихов међусобни саодношајни колоплет, доводи до закључка да се она изражава кроз њихов међусобни дијалог²³. Све службе се међусобно прожимају, узајамно зависе једна од друге и

20 Григорије Нисијски 2003, 12.

21 Григорије Богослов(2006b), 270.

22 Успенски 2002,5-32;

Паримије, катизме, *амин* (као јединствени израз саглашавања са молитвословљем и славословљем Цркве, односно са вољом Божијом), као и свеобухватна структура црквеног богослужења, а у ужем смислу пројављена кроз евхаристију, изражава утемељење на стеријејевској богослужбеној традицији;

23 64. кан. Трул.саб.;

Оспоравајући лаицима право догматског поучавања у Цркви, овај канон по преимућству (као најважније) и врло прецизно изражава међусобну зависност црквених служби.

одређују на тај начин, како идентитет носиоца службе тако и идентитет целе заједнице²⁴. Присуство свих литургијских служби је конститутивно за Цркву и, тако посматрано, ниједна се не може издвојити и наметнути другима будући да је присуство и корелација са другим службама за сваку понаособ егзистенцијално условљавајућа чињеница²⁵. Не полазећи од савременог организационог концепта који носи патину многих историјских процеса и трансформација, већ са освртом на темељније и старије црквено предање и канонску свест, увиђамо да свештене службе у Цркви нису саморазумљиве као такве (само/свака за себе) (1 Кор12)²⁶.

а) Дијалогски идентитет епископске службе

Епископска служба, као данас садржајно форматирана и инокосно заокружена, теолошком, литургичком и канонском анализом се не може издвојити из контекста свештеничког колегијума као оквира у којем она светотајински и институционално настаје и у оквиру којег се може особено идентификовати и спецификовати. Епископ као богослужбени возглавио Цркве (Први Цркве, Началствујући Цркве) се као литургијски предстојатељ издваја у оквирима и унутар свештеничког колегијума²⁷. И не само то, већ његов литургијски ауторитет као надзиратеља Цркве када се простире у постлитургијску димензију црквености потребује структуралну аутентичност унутар свештеничког колегијума да би се изразио као ауторитативно неоспорив. У том смислу дијалогска везаност епископа са свештеничким колегијум је не само литургијски конститутивна већ и организационо. Свој пастирски, учитељски, управни и судски ауторитет епископска служба црпи из ауторитета свештеничког колегијума којем органски припада²⁸, којем началствује и чије свештене надлежности апсорбује²⁹. Овакав еклисијални контекст не може да избледи ни чињеница да већ веома дуго егзистира и доминира променљивим историјским приликама прилагођена црквена свест која место аутентичног испољавања епископске службе види у (митрополитанском, патријаршијском) сабору епископа, а не у сабору свештеника локалне Цркве за коју је у службу епископа и рукоположен. Томе је значајно допринео и спонтани процес измештања догађаја избора епископа из контекста локалне Цркве, када су одлучујући утицај имали сам колегијум свештеника и пуноћа сабрања лаоса³⁰, у оквиру обласног сабора где ауторитет избора преузимају суседни епископи на челу са епископом највећег града (митрополитом). Међутим, наведено измештање канонске свести не редукује епископски дијалогски потенцијал који ова служба поседује, како раније тако и данас, да би активно комуницирајући са свим осталим црквеним структурама и идентитетима све њих хармонизовала и форматирала у њиховом оригиналном виду, који је и другим црквеним заједницама препознатљив као аутентичан, што је и основни смисао институције епископског сабора.

24 Васиљевић 2015, 287-288.

25 Balthasar 2005, 92-93.

26 Дионисије (Псеудо) Ареопagit 2009, 60-67.

27 Афанасјев 1996, 353-362.

28 29. кан. IV вас. саб.; Сама чињеница да је постојала пракса да се кажњени епископ сведе у ред презвитера, која се овим каноном укида, говори да је презвитерски колегијум „природно“, или боље рећи, оригинално обитавалиште епископа који му (презвитерском колегијуму) предстоји.

29 Афанасјев 2002, 66-67.

30 Иполит Римски 2009, 107.; Афанасјев 2003, 22-25.;

б) Дијалогски карактер свештенства

Дијалогски идентитет је на исти начин препознатљив и у црквеним службама презвитера, ђакона, читача, појаца, и свих оних које су некада постојале, а чија је функционална препознатљивост и особеност временом апсорбована идентитетом раније наведених. Данас је, када се свештеничка служба доминантно испољава у оквирима парохије и парохијског духовништва, и када је као таква наглашено индивидуализована и истргнута из свог саборно-литургијског контекста презвитерског колегијума и тиме одузетог конститутивног значаја у успостављању свештеног ауторитета епископа, веома тешко уочити њену дијалогску и тестимонијалну функцију³¹. Тако посматрано, служба презвитера је на изванредан начин задржала интензивнији литургијски идентитет који је усмерен да се остварује у парохијским заједницама, али је његовом индивидуализацијом он отргнут од себи својственог динамизма који ова служба има потребу да изрази у односу са осталим црквеним структурама³², нарочито епископском, са којом је данас у односу субординације, и лаичком, са којом је опсег односа, свођењем њеног аутентичног идентитета на ниво задовољавања индивидуалних потреба верника, преведен на социјално условљавајући план. Колико год такав процес сматрали историјски нужним и неизбежним, морамо указати да је данашња измештена позиција презвитера у сагласју структуралних идентитета Цркве један од важнијих узрока њене (црквене) функционалне укочености и мисијске недовољне успешности, нарочито на просторима њеног традиционалног организовања. Од наследника апостолског ауторитета у процесу сведочења Будућег Царства и Христовог божанског и царског идентитета, што је по преимућству дијалогски дефинисана литургијска служба свештеничког сабора (презвитерског колегијума), презвитерска служба се временом уобличила у форми интензивних свештених покушаја екслисијализације индивидуалних потреба верника, са једне, и опосредованих поступака за остваривања епископових идеја и пројекција о начинима управљања дисперзивним лаичким заједницама са којима он као начелствујући Цркве има, присилом дугог процеса организационог укрупњавања, веома површан и неактиван однос. То значи да се на оба плана свог функционалног простирања и остваривања свештеничка служба испољава на неаутентичан начин безуспешно покушавајући да пронађе свој *raison d'être*, са једне стране утапајући се у агонијски процес задовољавања социјалне достатности, што се некритички узима као доминирајући разлог њеног моралног оспоравања унутар ширег друштвеног окружења, са друге упуштајући се у дуготрајне и исцрпљујуће грађевинске подухвате који често превазилазе реалне црквене потребе, и са треће гуруизацијом свога духовног ауторитета чиме се ствара варљиви утисак поновног враћања фокуса црквене пажње на „институцију“ свештеника и стиче се осећај њене обновљене осмишљености и оправданости унутар црквеног организма. Оно што обједињује све три варијанте покушаја оправдавања свештеничке службе у њеном савременом изразу јесте њихова ванлитургијска димензија. О урушености дијалогског идентитета презвитеријата говори чињеница да стичући интензивну и наглашено индивидуализовану литургијску функцију на нивоу парохијског живота Цркве свештеници, парадоксално, губе од свог литургијског идентитета јер губе видљиву, опипљиву, емпиријски исказиву и дијалогску везу, са осталим црквеним службама, која је за све њих (те службе) узајамно конститутивна³³.

31 Афанасјев 2002, 108-110.

32 Лебедев 2002, 60-63.

33 Афанасјев 2002, 115-117.

в) *Ћаконат и дијалог*

Са ђаконском службом и њеним идентитетом у контексту литургијског дијалога ситуација је, донекле, још радикалнија. Наиме, својим настанком и историјским развојем ђаконска служба се никада до краја није спецификовала као служба клира или, насупрот томе, као лаичка, већ је својим садржајем и формама испољавања остала дуална, припадајући и једном и другом свештеном идентитету. О томе најизразитије говори пракса Цркве да се приликом упокојења ђакона служи лаичко опело. Такође, у свом литургијском изразу ђакон преузима или свештенички идентитет, црпећи га из светотајинских оквира епископске службе са којом је у конститутивној и условљавајућој вези³⁴, наступајући у литургијском молитвеном дијалогу предстојатеља и народа као „уста епископа“, док са друге стране, често иступа у литургији и као возглавиатељ лаичке пуноће преносећи епископу, окруженом колегијумом презвитера, веру и сагласност народа. Када се данас испољава у овом виду, а то је на архијерејским литургијама, онда је наведена дуалност ђаконске службе, поред своје унутарње и изражајне парадоксалности ипак разумљива, међутим када се она истргне из тог контекста и пренесе у данас доминантан оквир постојања ђаконске службе као парохijske (у виду парохийских, *сталних или хонорарних*, ђакона) онда се јавља читав низ дефинишућих проблема будући да је са обе стране истргнута из свог оригиналног идентитета и начина постојања, раскидањем везе са епископом³⁵, са једне, и везе са народом, са друге, везујући се, не толико ни за службу свештеника, колико за организациони и административни оквир парохийских заједница³⁶. У том контексту сагледавана ова црквена служба је већ потпуно изгубила свој првобитни значај и улогу и постала је део црквене структуре без јасног литургијског садржаја, осим проузношења јектенија што може да чини и свештеник без ђакона, док о каритативној служби ђакона или организационо-управној на епархијском нивоу, готово да нема ни помена.

г) *Дијалошка димензија лаиката*

У потрази за својим аутентичним дијалошким идентитетом свештена служба лаика данас испољавасвоју највећу кризу. Бити лаиком у савременој Цркви значи затећи и искусити изразито пасиван, дијалошки неактиван положај у односу на друге црквене службе и пристати на њега. Другачије речено, лаици су од припадајућих литургијских ингеренција задржали само саглашавајуће „Амин“ изражавајући, на тај начин, своју перцепцију свештеничког служења и сведочења, као сагласне вољи Божијој³⁷. Поред ове конститутивне службе за целу Цркву, лаици су већину других прерогатива своје свештене улоге у литургији и богослужењу, или препустили службама клира, као што је избор епископа и осталих клирика, или су их се лишили у неповрат препуштајући их историјском забору, као што је организована милосрдна делатност и мисијска служба у виду афирмативне прокламације и сведочења вере (у) свету. Поражавајућа је чињеница, а као таква и урушавајућа за све црквене службе, да је служба лаика данас сведена на конзумирање светотајинских плодова свештеничког активизма без свести о њеној конститутивној улози у постојању и организовању Цркве. Наиме, савремено учешће лаика у црквеном животу је сведено на аспект задовољавања индивидуалних

34 Лебедев 2002, 43-45.

35 Афанасјев 2002, 68-72.

36 Лебедев 2002, 51; Лебедев наводи древност наведеног процеса.

37 Дионисије (Псеудо) Ареопажит 2009, 14.

религиозних потреба унутар традиционалног вероисповедног организационог система са којим се лаик, појединачно или као члан групе, поистовећује без јасне свести да га својом вером, присуством и служењем конституише, односно, чини да организам Цркве као такав постоји у историји³⁸. На тај начин, иако дубоко свесни ризика и промашености које је донела средњовековна подела на посвећене и непосвећене чланове Цркве, од којих би лаици били ови други, ми данас имамо на делу управо тријумф ове квази-теолошке и црквено-идеолошке поставке на практичном плану црквеног организовања³⁹. Својом индивидуализацијом црквене службе клира данас не само да не потребују једна другу да би биле то што јесу, већ не требају ни лаичко сведочење да би се уопште могла конституисати Црква као светотајинско тело Христово⁴⁰. Овај процес, колико год изгледао на први поглед искључиво клерикалистички, фаворизујући улогу клира унутар црквеног организма и искључујући улогу лаика, у својој суштини водика секуларизацији јер негира црквену пуноћу којој је служба лаика неопходна да би се изразила као аутентична, односно, као мистириолошки налик Небеском царству. То значи да последице дијалогског раскида служби клира и лаоса могу водити у два смера: прво, према клерикализацији суженог оквира црквеног идентитета сведеног само на ритуализам као експресију вере, и друго, према протестантизацији црквеног тела где ће се у покушају свог обновљеног осмишљавања служба лаика наћи у ситуацији да, услед раскинутог односа са свештеничким службама, сама се пројави као критеријум веровања и сведочанство Христовог обитавања у историји, а изван контекста клира и литургије у којој већ дуго нема активну улогу.

Унутар-црквени статусни дијалог

Црква је једна од ретких друштвених заједница, или боље речено, микро друштво, која у себи окупља и обједињује припаднике свих социјалних скупина и категорија. Будући да је вера један од кључних предуслова учествовања у свештеном животу Цркве, тако сви који су је удостојени, независно од својих природних, социјалних, интелектуалних и каквих других особина, могу бити њени чланови. Друштвена различитост, вишеслојност, комплексна вредносна структуралност и социјална раслојеност су присутне у Цркви кроз присуство њених верника као носилаца ових идентитетских особености⁴¹. Ове особености имају тенденцију да се вредносно апсолутизују и да се наметну као трајно одређење појединаца или група. У том смислу оне могу врло разарајуће деловати на „црквени организам“, односно, могу довести до унутарњег колапса литургијских структура и служби, од лаичке до епископске, и

38 Афанасјев 2008, 16-26.

39 Дионисије (Псеудо) Ареопажит 2009, 16-22;

Код Ареопажита имамо управо супротно идеологији посвећених и непосвећених поимање тајне Посвећења (крштења), која представља почетак освећења божанском благодаћу која се свима (свакоме човеку који верује независно од његовог функционалног места у Цркви/литургији) исто дарује, само што нису сви на истом степену духовне отворености и пријемчивости да ту благодатну светлост освећења и приме;

40 Васиљевић 2015, 296.;

Аутор наводи исправан еклисиолошки контекст црквених служби који се састоји у њиховој посебности, јединствености, једнакости и недељивости.; Будући да је служба појаца или чтечева из реда (нижег) клира сведена на ниво лаичког служења (без хиротесије) данас је довољно да на литургији буду појци за певницом или чтчеви у олтару и да се служи литургија, док присуство народа није неопходно (јер газамењују појци и чтчеви).

41 Кипријан Картагински 2009, 261.

темељно угрозити саборну димензију Цркве. Унутар-црквени дијалог је једини начин да се овај ентропијски феномен превазиђе, односно, да се разарајући потенцијал наших ванцрквених идентитета које као појединци или припадници групе уносимо у Цркву дијалогски анулира⁴². Милосрђе, дарежљивост, каритативна делатност, емпатија према убогим и потребитима нису само средства за задовољавање хришћанских максималистичких вредносних императива, већ су темељна одлика хришћанског идентитета⁴³. Љубав Божија оваплоћена у Исусу Христу се унутар Цркве експлицитно изражава управо наведеним средствима као есенцији врлине. Оскудевајући у врлини замире у нама дијалогски потенцијал вере, а последице су погубне тако што за оне којима су потребни плодови љубави наступа социјална смрт, а онима који су призвани да испоље дела љубави овладава духовна смрт (Мт 6,1-4; 19, 24-35; 25; Лк 16,19-31; 18, 1-8;). Интервенција Апостола Павла унутар животне свештене свакодневице Коринтске Цркве (1 Кор 11, 17-34) није био само покушај моралног исправљања њихове себичности и равнодушности спрам социјалних разлика које су их одликовале, већ чињеница да са таквим етосом Црква престаје да буде Црква и, утапајући се у свет, постаје његов интегрални и неразликујући део, односно, Христово ипостасно присуство у историји престаје да буде њено (црквено) искуство. Приговор који је у првим данима после Христовог Васкрсења упућен младој Јерусалимској Цркви да су удовице јелинског порекла запостављене унутар заједнице (ДА пб,1-7) не само да делује драматично, већ на акцију покреће целу Цркву побуђујућу унутар ње свештени креативан потенцијал који исходом доводи до увођења службе ђаконa као специфично усмерене на амортизацију социјалних разлика и неправедности. „Ђаконство“ (*διακονία*) се као одлика и обавеза целе Цркве (1 Кор 16), увођењем службе ђаконa (и ђакониса), преноси у одговорност једне црквене службе⁴⁴ и пројављује се као њена спецификујућа одредница остајући и даље у одговорности пуноће црквеног тела⁴⁵. Ефикасност унутар-црквеног дијалога на тему ублажавања статусних неравноправности и социјалних немоћи чланова Цркве је унапређена посредничком улогом ђаконa који проносећи ауторитет епископа изражавају одговорност и љубав целе Цркве према убогим и немоћнима унутар и изван ње (2Кор9). Занемарујући данас своје призвање да амортизује и апстрахује социјалне и личне одликујуће специфичности које су се некада сводиле на узајамно превазилажења разлика код припадника патрицијског, плебејског и гентилног сталежа, као и слободних грађана, робова⁴⁶ и бескућника⁴⁷, а данас разлика између богатих и сиромашних, образованих и необразованих, запослених и незапослених, Црква ризикује да буде препозната као још једна у низу друштвених институција која не само да није у стању да афирмише достојанство свих својих чланова, већ је и једна од оних које њихову неправедност наглашавају и конзервирају⁴⁸. Трагична судбина Православне Цркве у Руској Империји, а на извештајан начин и код нас средином XX века, је у многоструким последицама игнорантског става ових црквених заједница према социјалним идентитетима својих чланова, који су плод друштвене неправде, правне репресије и дискриминације. Аутентична обнова црквене

42 38. Апостол. кан.

43 59. Апостол. кан.

44 41. Апостол. кан.

45 Лебедев 2002, 42.

46 3. кан. IV вас. саб.; 85. кан. Трул. саб.; 82. Апостол. кан.

47 8. кан. IV вас. саб.

48 *Основи социјалне ...*(2007), 85-88; На овом месту се у документу декларативно наглашава каритативна и милосрдна обавеза Цркве.

„*diakonia*“ јесте сигурна предохрана разарајућем деловању сукобљених социјалних идентитета које чланови Цркве уносе у исту заједницу.

Закључак

Овај рад је покушај да се укаже на чињеницу да дијалошка димензија постојања прати свет од самог његовог настанка и да је спецификујућа одлика живота у Цркви као аутентичном наговештају и предукусу Будућег века. Афирмацију дијалошке праксе у искуству Цркве не треба доживљавати као њен позитиван одговор на доминирајуће дијалошке императиве унутар савременог друштва по разним основама (који су често сасвим исфабриковани, утилитарни и стерилни), већ као једини начин њеног светотајинског сведочења, испољавања саборне свести, као и целовитог (католичанског) идентитета њених служби и личних идентитета њених чланова. Као што смо показали, последице урушавање релационог идентитета црквених служби и унутар-црквеног дијалога на тему социјалних и друштвених неправди, могу довести до озбиљне кризе у процесу континуираног сведочења Цркве свету да је Христос Бог који уласком у историју исцељује немоћи људске, као и саму смрт. Указавши да се у овом историјском тренутку делимично већ налазимо у средишту кризе урушености црквеног дијалошког идентитета, са свим припадајућим последицама, наговештавамо потенцијал и обавезу савремених црквених генерација да се са тим феноменом креативно сусретну и на основама вековног црквеног предања, као и садејством увек у Цркви присутне божанске благодати, врате њеном аутентичном постојању и сведочењу које је увек кроз историју, па тако и данас, било утемељено на догађају Христовог васкрсења као, *par excellence*, дијалошком искуству са најексплицитнијим егзистенцијалним последицама по живот света.

Извори

- Василије Велики (2001), *Шестоднев*, Беседа, Епархија бачка, Нови Сад.
- Григорије Богослов (2006а), *О богословљу* – друга, беседа 28., у *Сабрана дела II*, Хришћанска мисао, ур. М. Средојевић, Београд.
- Григорије Богослов (2006б), *На Богојављење*, беседа 38., у *Сабрана дела II*, Хришћанска мисао, ур. М. Средојевић, Београд.
- Григорије Нисијски (2003), *О стварању човека*, Зборник *Господе, ко је човек?*, Образ светачки, ур. Ј. Србуљ, Београд.
- Григорије Нисијски (1982), (Grgur iz Nise), *Velika kateheza*, Služba Božja, Makarska.
- Дионисије (Псеудо) Ареопагит (2009), *О црквеној јерархији*, Истина, Епархија далматинска, Шибеник.
- Иполит Римски (2009), *Апостолско предање*, Хришћанска мисао – библиотека Свечаник, *Том III* (Григорије Чудотворац, Иполит Римски и Кипријан Картагински) 107-131., ур. Радомир Поповић, Београд.
- Кипријан Картагински (2009), *Писма*, Хришћанска мисао – библиотека Свечаник, *Том III* (Григорије Чудотворац, Иполит Римски и Кипријан Картагински) 253-299., ур. Радомир Поповић, Београд.
- Максим Исповедник (2012), *О црквеној Мистагогији*, у *Живот и избор дела (Максима Исповедника)*- са уводима, схолијама и студијама, превео и приредио Атанасије Јевтић, Требиње.

Основи социјалне концепције Руске Православне Цркве (2007), званични документ САСа РПЦ, Беседа, Епархија бачка, Нови Сад.

Литература

Афанасјев, Николај (1996), *Трпеза Господња*, Светигора, Митрополија црногорско-приморска, Цетиње.

Афанасјев, Николај (2002), *Еклисиологија ступања у клир*, Епархија банатска, Вршац.

Афанасјев, Николај (2003), *Црква Духа Светога*, Епархија банатска, Вршац.

Афанасјев, Николај (2008), *Трпеза Господња*, Епархија жичка, Краљево.

Balthasar, Hans Urs von (2005), *Teologija povijesti – Kerigma i sadašnjost*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.

Васиљевић, Максим (2015), *Човек заједнице у Христу*, докторска дисертација, Православни богословски факултет - Институт за теолошка истраживања, Београд – Лос Анђелес.

Јевремовић, Петар (1997), *Тријадолошки оквири персонологије Светог Григорија из Нисе*, часопис *Градац* N° 122-123.

Јанарас, Христо (2000), *Азбучник вере*, Беседа, Епархија бачка, Нови Сад.

Лебедев, Алексеј Петрович (2002), *Свеиштенство древне Васељенске Цркве*, Zepter Book World, Београд.

Pannenberg, Wolfhart (1994), *Systematic Theology 2*, W. Eerdmans Publishing Company & T.T. Clark Ltd., Michigan, USA.

Самарцић, Предраг (2005), *О иконичности човека – ка теологији лепоте и достојанства*, Хришћанска мисао, Београд.

Успенски, Николај (2002), *Анафора*, Епархија банатска, Вршац.

Флоровски, Георгије (2005), *Црква је Живот*, Образ светачки, Београд.

**DIALOGICAL IDENTITY OF THE CHURCH
AND THE CONSEQUENCES OF ITS RUINING**

The Church is dialogical in its very nature. It is *the* embodiment of the dialogue which God established between Himself and the created world. The Church not only possesses the identity of Christ but it is the accomplishment of His economy of salvation. All levels of ecclesial clergy are in the mutual dialogue which constitutes their genuine identity. Church mission is to exteriorize its own authentic inner dialogue and direct it toward the world which is honoured by Christ's incarnation. Also, Church is obliged to amortize all kinds of social inequalities that exist on its members. At the same time, the Church is open-minded about creative contents of the entire human history which are worthy of the sacramental transfiguration and salvation.

Зоран Кинђић

Универзитет у Београду, Факултет политичких наука – Србија

e-mail: zoran.kindjic@fpn.bg.ac.rs

О СТРАХУ БОЖИЈЕМ

Апстракт: Уверен да је разлог све веће распрострањености страха у савременом свету недостатак једног специфичног страха – страха Божијег, аутор приступа разматрању овог религијског феномена. За разлику од профаног страха, који у нама изазива негативне емоције, страхопоштовање је суштинско обележје овог светог страха. Појам страха Божијег покрива широку лепену осећања, од страха пред Богом као праведним судијом до љубављу испуњене стрепње да својом непажњом не увредимо Бога. Након поређења Сократове изреке „Знам да ништа не знам“ и старозаветне изреке „Почетак мудрости је страх Господњи“, аутор истиче да је чиста љубав према Богу свакако најплеменитији религијски мотив, али да не смемо гајити илузију да смо на самом почетку духовног развоја способни за такву несебичну љубав. Ослањајући се на светоотачку метафору о три могућа начина човековог односа према Богу, као роба, најамника и сина, као и на разликовање уводног и савршеног страха Божијег, аутор сматра да је и у наше време могуће да се човек постепено уздигне од почетног до савршеног страха Божијег, који је идентичан са љубављу. Иако је страх Господњи дар Божији, човек га својим морално-подвижничким начином живота у неку руку мора заслужити.

Кључне речи: страх, Бог, мудрост, љубав, грех

I

Осећање страха одувек је у већој или мањој мери обузимало човека. Баш као и у древна времена, када је као слабо и непросвећено створење био изложен надмоћној и непредвидивој природи, и данас се човек плаши свега онога што би могло да угрози његов живот и здравље, његову имовину, његов друштвени статус, као и њему блиске особе. Оптимистичко очекивање просветитељства, које је иначе одувек „слиједило циљ ослобађања људи од страха и постављања људи за господаре“¹, да ће страх ишчезнути у просвећеном добу, самим тим што ће, захваљујући напредовању знања, ишчезнути све непознато и непредвидиво, показало се као илузорно. Упркос томе што у иманенцији рашчараног света више нема места за оно што би се својом тајанственом, трансцендентном природом начелно опирало познатости, данашњи човек није мање изложен страху него некада. Напротив, могло би се рећи да су страхови данашњег човека израженији више него икада. Данашњи човек се прибојава како природних катаклизми, непредвидивих последица климатских промена, економских криза, тако и непознатих болести, терориста, криминалаца, неурачунљивих особа итд. Психолози

1 Horkheimer – Adorno 1989, 17, подвукао ЗК.

данас имају пуне руке посла у настојању да излече своје пацијенте од бројних фобија.² Упркос све израженијој научно-технолошкој контроли над природом, као и обавештајно-полицијском надзору над асоцијалним и потенцијално субверзивним особама, човек повремено осећа да је његов живот изложен не само све већој опасности него и неподношљивој неизвесности. У покушају да одгонетнемо разлог све израженијим страховима савременог човека, могли бисмо се запитати није ли у нашем рашчараном, секуларизованом свету недостатак једног специфичног страха – страха Божијег, узрок таквог стања.

Иако је за многе особе које се диче својом просвећеношћу, односно својим атеизмом или агностицизмом, карактеристично да са индигнацијом одбацују осећање страха Божијег не само као пуког остатка наводног празноверја и сујеверја, него и као израза неслободе, одважићемо се ипак на разматрање феномена страха Божијег, тим пре што смо уверени у теоријску лимитираност сваког покушаја разумевања савременог света који се ослања искључиво на природно светло људског ума. Но много већи теоријски проблем од одустајања од научно-филозофских критеријума у разумевању феномена страха Божијег, представља чињеница да сами нисмо у довољној мери искусили страх Божији, те је самим тим наш говор о њему у великој мери осуђен на тумачење оног што су други доживели, што је другима познато из властитог искуства. Упркос те отежавајуће околности, покушајмо ипак, имајући у виду потенцијалну корисност, како за појединце тако и за друштво, од реafirмисања осећања страха Божијег, да у извесној мери теоријски осветлимо овај изузетно важан религијски феномен, користећи светоотачке увиде.

II

Приметимо најпре да се страх Божији суштински разликује од уобичајених страхова, будући да је „предмет“ страха Божијег сâм Творац, док оно што изазива уобичајене страхове спада у сферу творевине. Док је осећање страха од оног што припада оностраној сфери познато свима, за палог човека, за разлику од првобитног Адама, страх Божији није нешто природно и саморазумљиво. Наиме, у мери у којој је Бог стран и далек човеку, у тој мери му је и страх Божији непознат. Отуда се може тврдити, поготово у наше време, да страх Божији представља својеврстан дар Божији човеку. Иако је Бог, услед своје преобилне љубави, спреман да сваког дарује овим светим страхом, Он води рачуна о томе да ли су људи достојни да га приме, тј. да ли ће желети да овај дар искористе како би преобразили своју палу природу, или ће га, усредсређени на свет и властити его, занемарити. Спремност да се стрпљиво и мукотрпно сарађује са Богом на очишћењу свог срца предуслов је да се у неког усели страх Божији. Иако је страх Божији у неку руку незалужени дар Божији, човек се мора морално-подвижничким начином живота припремити да би га примио, тј. у извесном смислу мора га ипак „заслужити“.³ Уколико се успостави плодотворна синергија Божије благодати и човекове аскезе, квалитет и интензитет страха Божијег у човеку ће бити све већи. Као што страх Божији омогућава човеку да „осећа присуство Божије“, да буде духовно будан и клони се греха, тако се „од осећаја присуства Божијег појављује (...) свети осећај страха“.⁴ Што је неко на духовно вишем нивоу, што је више испуњен

2 Постоје различити приручници за суочавање са страхом и превладавање бројних страхова. Види: Цеферс 2001

3 Имајући у виду оба ова момента, Св. Игњатије Брјанчанинов каже: „Страх Божији је дар од Бога. Као дар, он се задобија молитвом“ (Св. Игњатије Брјанчанинов, 2008, 510).

4 Исто

благодању Светог Духа, то је у њему израженије осећање страха Божијег, чак и уколико је љубав према Богу његово доминантно осећање. Нема сумње да су ово свето осећање у највишем степену искусиле свете особе. Зато ћемо се у нашем покушају да осветлимо феномен страха Божијег пре свега ослањати на њихове увиде.

Самим тим што се ради о *светом осећању*, наука, која се превасходно базира на разуму и која се бави оним што је предметно, није у стању да га разуме. Будући да је страх Божији заправо страх пред оним нуминозним, оним што је свето, што није од овога света, он неизбежно измиче свим покушајима да се научно објасни. Имајући у виду, што би рекао Јасперс, да се наука бави оним што је предметно, док јој је непредметно као такво начелно недоступно, није тешко сложити се старцем Софронијем који о страху Божијем каже: „Његова природа се психологијом не да објаснити.“⁵ Наиме, психологија се бави душевном сфером, док је страх Божији везан за духовну сферу.

Ослањајући се на увиде Рудолфа Ота, сматрамо да је само оно разматрање које почива на дубоко проживљеном религиозном искуству у стању да осветли овај свештени страх.⁶ Као што је познато, у покушају да нам приближи осећање светог, Ото је истакао да га, између осталог, карактеришу антиномични моменти страха и привлачности. Човек се боји оног светог, које је толико моћно да га, уколико није довољно чист, уколико није обредно припремљен за сусрет са њим, може уништити⁷, али га у исти мах и неодољиво привлачи. Као што могућност да види лице Божије старозаветног човека испуњава страхом, будући да је за смртнике немогуће видети лице Божије а остати жив, тако у њему живи чежња да гледа Бога лицем у лице, ако не овде а оно макар у оностраниности.⁸ Док профани страх „изазива код човека жељу, неодољиву тежњу, за бежањем и удаљавањем од предмета који страх изазива“⁹, свети страх подразумева поштовање тзв. нуминозног објекта и макар потајну жељу да му се приближимо. За разлику од профаног страха, који је лишен поштовања према ономе што га изазива, страхопоштовање је суштинско обележје страха Божијег. Као што се може разабрати из псалмске поруке „Служите Господу са страхом, и радујте се Њему с трепетом“ (Пс. 2, 11), свештени страх је увек здружен са извесном радошћу, те би се могло рећи да су антиномични моменти страха и радости конститутивни за осећање страхопоштовања, односно страха Божијег, што сматра и Лазар Милин, који каже: „То је религијско страхопоштовање: страх и радост!“¹⁰

Што се тиче страха Божијег, старац Софроније је свакако у праву када истиче да постоје „многи његови степени и облици“.¹¹ Наиме, појам страха Божијег покрива широку лепезу осећања, од страха пред Богом као праведним судијом, као Оним који

5 Архимандрит Софроније 2001, 16

6 На почетку разматрања феномена светог, Ото упозорава потенцијалног читаоца да није довољно ослањати се само на разум да би се разумео религиозни феномен. Стога он онима који су лишени религиозног доживљаја саветује да не читају његову студију о светом. Види: Otto, 1983, 27.

7 Парадигматична је погибија Узе, који је, покушавајући да спречи пад Заветног ковчега са кола, страдао зато што га је дотакао. Види: 2. Сам. 6, 6-7. Библија наводи примере колико је страшно и тешко издржати суочавање са оним светим. Човек тада, од силине онострани појаве, напосто бива принуђен да ницице падне на земљу. Види: Дан. 8, 17-18, Отк. 1, 17. Што би рекао Рилке, „Сваки анђео је страхан“ (Рилке, „Прва девинска елегича“, у: 1968, 129).

8 Иако је Бог тврдио да Га „не може човјек (...) видјети и остати жив“ (2. Мојс. 33, 20), те се због тога људима, како не би погинули, појављивао у огњу или облаку, разговор Мојсија с Богом лице у лице (2. Мојс. 33, 10; 5. Мојс. 34, 10) сведочи да је за оног ко је духовно припремљен тако нешто ипак могуће.

9 Лазар Милин 2002, 122

10 Исто

11 Архимандрит Софроније 2001, 16

грешника може осудити на паклене муке, па до љубављу испуњене стрепње да својом непажњом нехотично не увредимо Бога и услед тога будемо лишене Његове благодати. Но пре него што осветлимо наизглед непремостиве крајности страха од Бога и љубави према Њему, обратимо пажњу на чувену библијску тврдњу да је страх Божији почетак мудрости, и испитајмо да ли она одиста одговара истини.

III

Да у питању није случајна и необавезујућа тврдња, већ дубоки духовни увид, може се наслутити већ из чињенице што се ова изрека у Светом писму јавља на више места. Не само што пророк Давид истиче: „Почетак мудрости је страх Господњи“ (Пс. 110, 20), него се са њим слаже и премудри Соломон: „Почетак је мудрости страх Господњи, и знање светијех ствари разум“ (Прич. 9, 10)¹². За разлику од пуког телесног мудровања, које је лишено страхопоштовања према оном светом, које је као пуко интелектуално бављење бивствујућим везано за свет, мудрост је духовне природе, те претпоставља страх Божији као своје полазиште. Иако је страх Божији тек почетак а не пуноћа мудрости, он је ипак назаобилазан као почетак. Онај ко није искусио страх Божији, ко није сагледао понор који га дели од Божијег савршенства, ко се није суочио са својом палом природом, прелест у којој се налази лако ће побркати са мудрошћу.¹³

Уколико бисмо сучелили старогрчко и старозаветно уверење о томе шта представља почетак мудрости, тако што бисмо упоредили наведну старозаветну изреку са чувеном Сократовом тврдњом да зна да ништа не зна, захваљујући којој је од Делфијског пророчишта проглашен за најмудријег човека на свету, могли бисмо да закључимо да је, упркос извесних сличности у погледу неопходности надилажења пуког знања из друге руке и достизања стања испражњене, чисте свести, старозаветна изрека несумњиво дубља од оне филозофске. Наиме, грчка филозофија је, самим тим што се опредељује за умно а не надумно сазнање, у мањој мери усредсређена на духовну сферу од старозаветне религије.

Надовезавши се на Хераклитов увид да се многозналаштво суштински разликује мудрости¹⁴, Сократ је искусио да знање из друге руке додуше омогућава ученост, али не и мудрост, јер она почиња на личном духовном увиду. Наиме, тек када одбацимо све оно што смо претходно мукотрпно усвојили, што није ни мало лако, тек када смо, испражњени од сувишног знања, способни да сами, без ослонаца на друге, долазимо до духовних увида, ми ступамо на праг мудрости. Дакле, егзистенцијални увид да заправо суштински ништа не знам, којим доспевам до чисте, спољашњим знањем неоптерећене свести, означавао би почетак мудрости.¹⁵

12 Упореди: Прич. 1, 7

13 Св. Јустин Ћелијски истиче да су мислиоци и ствараоци данас заправо немудри јер превиђају да се телесна мудрост суштински разликује од духовне: „Нестрах од Бога = немудрост и лудост и глупост. Ђаво – нестрах од Бога = овалпоћење глупости, лажи, немудрости. Без страха од ствари и појава пишу данас писци и зато су немудри“ (Јустин Ћелијски, 2007, 212).

14 У чувеном Хераклитовом 40. фрагменту се каже: „Многознање не учи разуму јер би научило Хезиода и Питагору и надаље Ксенофана и Хекатеја“ (Diels 1983, 153).

15 Детаљније о Сократовој изреци „Знам да ништа не знам“ види: Зоран Кинђић, „О Сократовој изреци 'Знам да ништа не знам'“, у: 2016, 131-141. Иначе, одрицање од знања препоручују и религиозни учитељи, истичући да након тога следи молитвени подвиг, да бисмо, чистећи властито биће од страсти, доспели до надумног стања духовне једноставности: „Одречи се знања ради мудрог незнања и у овом незнању ћеш кроз молитву стећи највише знање. Одречи се шљаштеће светлости разума [интелекта] због које је недоступан духовни свет, погрузи се у мрак незнања и

Ово испражњавање властите свести од поседовања спољашњег знања, које као такво, уколико није освећено „надима“ (1. Кор. 8, 1),¹⁶ неизбежно подразумева борбу против свог ега. Духовни императив „Спознај самог себе“ немогуће је следити уколико нисмо усредсређени на сагледавања властитог бића, које такође често прати покушај да се морално и духовно преобразимо. Још радикалније од отржењујућег увида у властито незнање, страх Божији доводи у питање наш его тиме што уздрмава нашу самодопадљиву, а самим тим искривљену представу о нама самима, што нас суочава са нашим истинским стањем, које би морало пре бити повод за стид и бригу него за било какав понос и узношење. Важно је истаћи да управо страх Божији доприноси нашем смирењу, пре свега тиме што нам омогућава да сагледамо бесконачну раздаљину између Бога и нас. Наиме, док нас увид у наше потпуно незнање лишава сигурности и теоријског ослободила, те нам отвара могућност за дубље, духовно сагледавање нашег истинског ја,¹⁷ страх Божији чини да осетимо не само да смо крхки и безначајни, да смо пуки „прах и pepeo“ (1. Мојс. 18, 27), него и да смо због своје грешности на самом дну лествице бића, нижи чак и од бесловесне творевине. Ако бисмо сагледавање нашег апсолутног незнања, које уздрмава наш его, одредили као децентрирање, које се ипак одиграва у хоризонталној димензији, онда бисмо страх Божији могли представити као успостављање вертикалне димензије, као крајње неравноправан однос између нашег ја и Бога, при чему је Бог тајанствени трансцендентни центар, а наше ја пуко дно, крајња низина.¹⁸ „Овај страх се на нас спушта Одоzго“, у исти мах чинећи нас свесним како Божије бесконачне величине и моћи, тако и наше грешности и ништавности. У ономе ко искуси страх и трепет пред Богом одиграва се драматичан потрес његовог поствареног бића. Некада окамењено срце особе која је следила себичне импулсе и била обузета профаном садржином, наједном почиње да подрхтава, те бива спремно да у себе прими духовну садржину. Ако бисмо стање у коме смо се налазили пре него што нас је обузео страх Божији, пре него што смо искусили присуство Божије, представили као стање несвесности и уснулости, онда бисмо свети страх могли описати као „наше пробуђење из дуготрајног сна у греху“.¹⁹ Страх Божији, дакле, има како сазнајну тако и практичку димензију, јер „нам доноси светлост разумевања: са једне стране нашег погубног стања,

одсуство мисли како би кроз молитву у твом срцу заблистала духовна светлост“ (Рафаил Каралин, „Небеска светлост у срцу“, у: *Књига о Исусовој молитви: исихастички приручник за савременог човека* 2010, 376).

16 Иако не пориче да су знање и образовање корисни, Св. Пајсије истиче да, „ако нису освештани, штетни су и воде у пропаст“. Као разлог, он наводи: „Спољашње образовање у многим случајевима шкоди, јер у човеку подстиче високо мишљење о себи самом. Ово високо мишљење представља запреку која спречава благодат Божију да се приближи“ (Старац Пајсије Светогорац 2011, 75).

17 Св. Пајсије Светогорац с правом тврди да „самопознање вреди више но сва знања овог света“ (Исто, 69).

18 „Смирење светаца не потиче од тога што су завирили у своју душу и видели да су рђави, већ од тога што су видели величанственост Божију и могли само ничице да падну“ (Митрополит сурoшки Антоније Блум, „Чистим срцем и умом пред Богом“, у: *Књига о Исусовој молитви: исихастички приручник за савременог човека*, 2010, 329). Тако праведном Јову, након што је имао прилику да види страшну и величанствену појаву Бога, преостаје само да одустане од сваког покушаја да разуме тајанствене путеве Божије и скрушено изусту: „Ушима слушах о теби, а сада те око моје види. Зато поричем, и кајем се у праху и пепелу“ (Јов, 42, 5-6).

19 Архимандрит Софроније 2001, 18. За разлику од сагледавања властитог апсолутног незнања у погледу оног што је суштинско, осећање грешности, које побуђује страх Божији, испуњава нас стидом и кривицом. Наиме, „грех не може постојати за човека, за кога не постоји Бог, јер је грех – грех пред Богом“ (Јустин Поповић, 2009, 85).

а са друге, осећање светости Бога“.²⁰ Онај коме овлада страх Божији, неизбежно ће се трудити да савлада своју склоност ка греху, те ће се понашати моралније него раније. Док нас сократовски увид у апсолутно незнање препушта нама самима у борби са сопственим егом, страх Божији нам указује и на могућност божанске помоћи уколико се одлучимо за морално-духовни преображај свог бића. Отуда је Св. Исаак Сиријски потпуно у праву када каже: „Страх Божији је почетак врлине.“²¹

Наравно, страх Божији је тек почетак мудрости, али не и пуноћа мудрости. Њу човек може да наслути тек када је преиспуњен благодаћу Светог Духа. Будући да је бесконачна мудрост својствена само Богу, човек је у стању да партиципира у њој у мери у којој је способан да у себи прими нетварну божанску енергију. Када је неко испуњен благодаћу Светог Духа, он тада не мисли више својом главом, не ослања се на своје скромне интелектуалне могућности, већ из њега говори сам Бог.²² Но да би неко био преиспуњен даровима прозорљивости и расуђивања²³, он претходно мора да прочисти и преобрази своју палу природу, да сагори свој его и досегне стања бестрасности. Речи Св. ап. Павла, „А живим – не више ја, него живи у мени Христос“ (Гал. 2, 20), сведоче о бестрасном стању особе која је сагорела властити его, која заиста има „ум Христов“ (1. Кор. 2, 16)²⁴.

IV

Као мотиви за религијску праксу, за поштовање Бога и његових заповести најчешће се наводе страх од Божије казне, поготово уколико се има у виду могућност мучења у паклу, очекивање награде, пре свега оне која се тиче нашег будућег оностраног живота, и несебична, безрезервна љубав. Док су прва два мотива карактеристична за човека на ниском духовном нивоу, једино чиста љубав има истинску духовну вредност. „Бити добар због страха од Бога, а не из љубави према Њему – у томе

20 Архимандрит Софроније 2001, 18

21 „Подвижничке поуке преподобног Исаака Сирина“, у: *Добротољубље*, II том, 2000, 479

22 Након што је апостолима саопштио да ће бити гоњени и извођени на судове због проповедања Његовог учења, Христос их поушава: „А кад вас поведу да вас предаду, не бините се унапријед шта ћете говорити, нити се припремајте, него што вам се даде у онај час оно говорите; јер нећете ни говорити него Дух Свети“ (Мк. 13,11).

23 За разлику од телесне мудрости, која најчешће супсумира појединачан случај под опште правило, благодатни дар расуђивања оспособљава онога ко га поседује да понуди најбоље решење за конкретан случај, за одређену особу. Наиме, иако нам се може чинити да се код различитих личности ради о истом проблему, будући да оне нису исте, да је свака непоновљива и несводива, самим тим ни решења нису иста. „Расуђивање долази од божанског просветљења“, истиче Св. Пајсије (Старац Пајсије Светогорац, *Чувајте душу*, стр. 68).

24 Захваљујући томе што се света особа више не ослања на властити ум, већ је потпуно препуштена вољи Божијој, она изриче поуздане судове. При том она, свесна да из ње говори Бог, не уображава да сама поседује мудрост. Тако је Св. Серафим Саровски одбијао похвале посетиоца, задивљених његовим одговорима, да је најмудрији човек на свету, говорећи скромно да заправо ништа не зна, већ да напросто пренеси оно што му Господ говори: „Прву помисао која се јави у мојој души ја сматрам за указанье Божије.“ Уколико би расуђивао по свом разуму, без прибегавању Богу, грешио би (Н. Левитски, *Свети саровски старац Серафим*, стр. 103). Но и особама које се нису уздигле до духовних висина, али које поседују страх Божији, Бог помаже у њиховом деловању. Св. Пајсије Светогорац наводи пример богобојажљивог адвоката који је, заступајући праведну ствар, надахнутом одбраном добио тешку парницу, те закључује: „Пошто је поседовао страх Божији, Бог га је просветлио и он је поступио ваљано“ (Старац Пајсије Светогорац 2011, 414).

баш и нема неке вредности“, с правом примећује Св. Порфирије. Наиме, уколико смо у свом односу према Богу усредсређени искључиво на то да избегнемо пакао и заслужимо рај, приступамо Му са рачуницом, „као да идемо на неку трговину, на неку размену услуга“. ²⁵ Уместо таквог ропског, односно најамничког односа, свети оци су као идеал истицали чисту љубав верника према свом небеском Оцу. Тако Св. Василије Велики подсећа да на три начина „угађамо Богу: због страха од мука као робови, тражећи награду само ради сопствене користи – као најамници, или ради љубави према Богу чинимо добро ради самог добра – као синови“. ²⁶ Није тешко сложити се са светоотачком тврдњом да је чиста љубав према Богу једини племенити религиозни мотив, будући да је лишена сваког егоистичког интереса. Но, поставља се питање да ли је човек заиста способан за њу, поготово на самом почетку свог духовног пута.

Можда због тога што је страх од паклених мука, поготово у западној Европи, исувише оптерећивао психу не само средњовековног него и модерног човека ²⁷, данас се на страх од Бога, готово по правилу, поготово код либералних теолога, гледа као на непримерен религиозни мотив. Да бисмо се ослободили сваке примесе тог страха, олако се позивамо на новозаветни увид да је Бог љубав, занемарујући при том да је Он уједно и праведни Судија. Ако је Бог љубав, резонујемо, онда заправо и нема разлога за страх, онда је љубав једини исправан однос према Њему. У дискредитовању страха као покретача за религиозни живот, могли бисмо навести и речи љубљеног Христовог ученика Јована: „У љубави нема страха него савршена љубав изгони страх напоље; јер је у страху мучење, а ко се боји, није се усавршио у љубави“ (1. Јн. 4, 18). Ма колико истините биле те речи, морамо ипак бити свесни опасности да олако поверујемо да смо заиста, поготово на почетку свог духовног пута, способни за чисту, несебичну, духовну љубав према Богу.

Описујући духовну ситуацију нашег времена, архимандрит Лазар с правом указује на чињеницу да је данас човечанство опијено „идејом неке апстрактне човечанске љубави“. Ова хуманистичка, душевна, природна љубав обично се брка са духовном, натприродном љубављу. Многи данашњи верници, „чувши за узвишеност љубави, за њену светост, за то да је она изнад свих врлина и да је без ње све мртво, почињу да је траже у себи“ и на силу покушавају да „исцеде ту љубав у готовом облику не схватајући да су наш пад, наше удаљавање од Бога, све оне болести душе које смо стекли, страсти, зле навике – једном речју, зло у нама највише погодили оно наше својство – да волимо“. ²⁸ Уместо да будемо свесни дубине нашег пада, неопходности да се кроз покајање и аскезу постепено ослобађамо најразличитијих страсти, које су се као уљези угнездиле у нашем нечистом срцу, често се одлучујемо на самозаваравање, обмањујући и друге и себе тако што глумимо тобоже несебичну хришћанску љубав. Наиме, ма колико се трудили да чинимо дела из чисте љубави, уколико претходно не преобразимо своје биће, наша љубав ће ипак бити осуђена на то да остане само душевна, тј. природна. Наравно, и таква љубав је свакако боља од мржње или пуне равнодушности према ближњима, али важно је немати илузију о њој, јер нас она спречава да се уздигнемо до духовне љубави, која је, као круна човековог духовног уздицања, на врху лествице врлина. ²⁹ За разлику од духовне љубави, које нема без

25 *Живот и поуке старца Порфирија Кавсокаливита* 2005, 232

26 Наведено према: Архимандрит Лазар (Абашидзе) 2014, 102. Уп. *Поуке аве Доротеја* 2009, 43-44.

27 Види: Делимо 1987, као и Динцелбахер, „Страховање и нада : средњи век“, у: *Историја европског менаталитета* (прир. П. Динцелбахер), 2009.

28 Архимандрит Лазар (Абашидзе) 2014, 103-104.

29 У чувеној лествици врлина Св. Јована Лествичника, љубав је означена као крајњи, „тридесети ступањ мислене лествице“ (Св. Јован Лествичник 2008, 202), који је својствен за савршеног

смирења, „душевна љубав је егoистична“. И када је уверена да несебично воли ближњег, она заправо, као што увек изнова подсећају свети оци, „не воли ближњег него саму себе, утврђујући се преко ближњег“. Св. Игњатије Брјанчанинов је с правом упозоравао да заповест о љубави према ближњем није блиска срцу палог човека. Наиме, „заповест је духовна, а нашим срцем су завладали плот и крв, *заповест је нова, а наше срце је старо*“.³⁰ Исто што важи за однос палог човека према ближњем, важи и за његов однос према Богу. Ма колико себе заваљавао, он заправо ипак више воли себе него Бога. Иначе, да је другачије, одустао би од своје воље и препустио би се вољи Божијој. Блажени Августин је тврдио да постоје две врсте људи: они који више воле себе него Бога и они који више воле Бога него себе.³¹ Уколико се ослободимо илузија о својој љубави, бићемо принуђени да признамо да је само светитељ у стању да заиста више воли Бога него себе. Он је то одувек доказивао спремношћу да положи живот за Бога, било мучеништво било подвижништвом.

Разобличавање хуманистичке заблуде о љубави као пукој химери свакако не доводи у питање примат љубави над страхом, већ само подсећа на неопходност поступности на духовном путу. Наиме, Божији дар савршене, духовне љубави већ на самом почетку, који је поседовала Пресвета Богородица, толико је редак, поготово у нашем времену, да га напросто готово можемо занемарити. Имајући у виду опасност прелести, у коју западају они који су некритични према себи, који умишљају да су одмах спремни за духовну љубав, да могу прескакати ступњеве на духовном путу, Св. Игњатије сматра да је неопходно реafirмисати страх Божији: „Узалуд се занесењаци испуњени умишљеношћу и самообманом гнушају страха Божијег као нечега што је својствено презреним слугама, када нас на тај страх позива Бог, објављујући да ће Он Сам бити наш учитељ страха и да ће нам дати духовни дар страха Божијег.“ Оне који сматрају да страх као такав одише неслободом, он подсећа да је страх средство које нам помаже да се уздигнемо до духовне љубави: „*Страх очишћује човека, припрема га за љубав*: ми постајемо слуге, да бисмо постали законита деца.“³²

Имајући увиду оно што је речено, нема сумње да је страх Божији основ, почетак и подстрекач духовног пута, а љубав према Богу круна и врхунац. Свети оци су сагласни да „свеколико добро дело започиње од страха Божијег и завршава се у љубави према Богу, која је свеза савршенства и најузвишенији степен добрих дела, јер је љубав већа од свега. Али да би когод достигао љубав према Богу, неизоставно треба да има најпре страх Божији. Јер одавде започиње свеколико добро дело: да се човек боји Господа“.³³ Описујући духовни пут, који се протеже од страха до љубави, Св. Максим Исповедник каже: „Љубав се рађа од бестрашћа, а бестрашће од наде на Бога, нада пак од трпљења и дуготрпеливости; ове пак од свеобухватног уздржања, уздржање од страха Божије, а страх од вере у Господа.“³⁴ И заиста, онај ко не верује у Бога, ко нема

човека, оног који је досегао духовни раст висине Христове. Маштати о врхунцу врлина, а не трудити се око досезања претходних ступњева, што је иначе за већину нас изузетно тежак подвиг, знак је крајње неразумности.

30 Архимандрит Лазар (Абашидзе) 2014, 107, подвукао ЗК.

31 Коплстон 1989, 89. Старац Јефрем истиче: „кад себе не бисмо волели више него Бога, не бисмо стремили ка греху“ (Старац Јефрем Филотејски и Аризонски „Поуке очинске љубави на путу спасења“, у: *Сузе за свет* 2010, 513).

32 Св. Игњатије Брјанчанинов 2008, 510, подвукао ЗК.

33 Старац Клеопа 2004, 55

34 Св. Максим Исповедник, „400 глава о љубави“, у: *Византијска филозофија у средњовековној Србији* (прир. Б. Милосављевић) 2002, 312. Св. Антоније такође истиче да страх претходи љубави: „Ако човек жели да стекне љубав Божију, дужан је најпре да задобије страх Божији. Од страха се

духовно искуство Његове присутности, и не може да има страх од Њега. Он остаје везан за чулни свет и не одважује на духовну авантуру. Али, такође не треба превидети чињеницу да се тешко може очекивати да неко поверује у Бога на основу пуких теоријских аргумената. Можда би управо драматично искуства страха понекад могло водити вери у Бога или је макар ојачати, као што показује чувени Лутеров случај, када се он као младић, преплашен грмљавином, заветовао да ће постати монах уколико преживи. Да је Богу вера која исходи из емпиријске очигледности Његовог постојања или од пуког страха драга, да Он не даје предност слободном људском опредељивању³⁵, могао би својом бесконачном моћи у тој мери да уздрма и потресе свет, да би свако, прожет ужасом и страхом, напосто морао бити уверен у Његово постојање.³⁶

На основу реченог, јасно је да нас страх Божији, који почива на вери, подстиче на будност, преиспитивање, покајање, труд. Без страха Божијег, по речима Св. Пајсија Светогорца, незамислив је побожан живот: „Побожност је страх Божији, смерност, духовна осетљивост“.³⁷ Особа у којој пребива страх Господњи свему приступа са доличним пажњом, бди над собом, труди се да не почини грех, те се захваљујући таквом понашању усавршава у врлини. Управо због израженог страха Божијег, који га штити од сујете и надмености, подвижник је у стању да допре до мрачних дубина своје пале природе и сагледа сам корен греховности. „Као што зрак сунца, који кроз прозор уђе у кућу, све осветљава, тако да се може видети и најситнији трун прашине што лебди у ваздуху, тако и страх Господњи који уђе у срце, показује све његове грехе.“³⁸ Сагледавање властите грешности не само што подвижника води смирењу, што га подстиче на борбу са својом палом природом, него такође представља предуслов за услишавање његове молитве. Наиме, као што примећује ава Мојсије, Бог не услишава молитву особе која не осећа да је грешна: „Ако човек нема у срцу своме осећање да је грешан, Бог га неће услишити.“³⁹

Говорећи о односу страха и љубави, старац Клеопа примећује: „Док нас прати страх Божији ми чинимо добра дела, али не без труда.“ У нама се одвија мукотрпна духовна борба између наше старе (пале) и „нове“ (изворне) природе, тела и духа, добра и зла, при чему каткад бивамо поражени, али нас страх Божији увек изнова подстиче на покајање и ревност. Међутим, „када човек задобије љубав Христову, не улаже више труд“.⁴⁰ Он тада напосто, испуњен благодаћу Светог Духа, спонтано извршава Божије заповести. Дакле, док је на духовном путу страх Божији неопходан, духовни циљ достижемо тек онда када се у нас усели чиста, натприродна љубављу према Богу.

рађа плач, а од плача храброст“ (*Добротољубље*, I том, 2002, 38). Св. Јован Лествичник каже: „Са порастом страха Божијег, у човеку се јавља и љубав“ (Св. Јован Лествичник 2008, 200).

35 „Да је постојање Бога несумњиво као што је постојање сунца, онда би вера као морални чин нестала. Њу би заменила очигледност у којој нема алтернатива, односно Бог би у извесној мери постао спољашњи предмет познања, што би било недостојно љубави Божије према човеку, јер Бог хоће слободно самоопредељење човека према Себи и, као круну љубави, – љубав према Богу“ (Архимандрит Рафаил Карелин 2011, 20-21).

36 Оспоравајући тврдњу да страх рађа веру, у чијој основи је просветитељска илузија да ће човек, чим буде ослобођен страха од надмоћне и неразумљиве природе престати да верује у онострана бића, архимандрит Софроније се саглашава са оценом Св. Максима Исповедника, те каже: „Вера рађа страх, (а не страх веру).“ На основу разумевања духовног пута Св. Силуана Атонског (у свету Симеона), он истиче да је „Симеонова жарка вера породила (...) у његовој души страх да ће бити осуђен за многе и велике грехе којих је био свестан“ (Архимандрит Софроније 1998, 49).

37 Старац Пајсије Светогорац 2005, 135

38 Свети Јован Лествичник 2008, 174

39 *Старечник* 2008, 248

40 Старац Клеопа 2004, 71

Бројна места у Светом писму у којима се на различите начине говори о страху Божијем могла би неког навести на закључак да су она међусобно противречна, будући да се у њима каже и да је „страх Господњи чист и остаје у век века“ (Пс. 18, 10), као и да „савршена љубав изгони страх напоље“ (1. Јн. 4, 18). Поставља се питање да ли су страх и љубав антиподи, или је примеса страха Божијег сачувана и у самој љубави. У одговору на то питање Свети оци подсећају да је страх Божији двојак. По Св. Максиму Исповеднику, „један се рађа у нама од претње казном, због којег настају у нама по реду: уздржавање, трпљење, нада на Бога, бестрашће из којег је љубав“. Што се тиче другог страха, он „спојен са овом љубављу непрекидно прибавља души побожност, да не би од смелости љубави дошла до презирања Бога“. Док „први страх 'изгони напоље' савршена љубав (1. Јн. 4, 8) душе која ју је стекла и која се више не боји казне“, други страх она „увек има сједињеног са собом“.⁴¹

О две врсте страха Божијег говори и ава Доротеј, разликујући при том уводни и савршени страх. Док је уводни страх својствен „почетницима у богопоштовању“, други страх је карактеристичан за свете и савршене особе, за оне „који су достигли меру савршене љубави“. Наиме, „онај ко испуњава вољу Божију ради страха од мука, јесте (...) почетник, јер оно што чини, не чини ради самог добра, већ ради страха од батина“, за разлику од савршеног, који „испуњава вољу Божију из љубави према Богу: љуби га и тиме му угађа“. Ава Доротеј се не задовољава само констатацијом да „није могуће достићи савршени страх ако се заобиђе уводни страх“, већ појашњава и развој страха Божијег од његове уводне до савршене форме. Ослањајући се на учење Св. Василија Великог да човек може да угађа Богу као роб – због страха, као најамник – због награде, и као син – из љубави, ава Доротеј показује да нечији духовни развој може прећи путању од роба преко најамника до сина, мада се то ипак, поготово у наше време, ретко дешава. Почетни страх је најчешће стање већине религиозних особа, али и такав страх је драгоцен и не треба га омаловажавати, јер су многи људи лишени чак и њега. Он душу почетника чува од чињења зла, о чему сведочи и премудри Соломон: „Страхом Божијим се свако уклања од зла“ (Прич. 15, 27).⁴² Онај ко се уздржава од греха „због страха од мука, као роб који се боји господара, постепено долази до тога да чини добро. Чинећи добро, мало по мало, он почиње и да се нада и на награду за чињење добра, као што је [случај] код најамника“, да би постепено, искусивши, услед стицања навике чињења добра, сладост пребивања уз Бога, благодат мира и блаженства, најзад доспео до мере сина, „који воли ради самог добра, и боји се зато што воли“. Управо такав страх из љубави је, по ави Доротеју, „онај велики и савршени страх“.⁴³

Примесу страха у осећању љубави према Богу, односно савршени страх Божији, с правом свети оци пореде са односом детета према оцу, кога оно неизмерно воли. За разлику од роба који се плаши строгог господара, који каткад, уплашен за свој живот, задрхти пред њим, па и најамника који гаји прорачунат однос према послодавцу, однос детета према родитељу је крајње присан и нежан. Но иако је љубав у том односу доминантно осећање, дете се ипак помало прибојава могућности да својим недоличним понашањем нехотично повреди или разочара оца. Сличан однос има и верник који

41 Св. Максим Исповедник, „400 глава о љубави“, у: *Византијска филозофија у средњовековној Србији* 2002, 322.

42 Иако се залаже да наш однос према Богу буде одређен љубављу а не страхом, Св. Порфирије признаје: „Појам страха је добар за прве духовне кораке. Он је за почетнике, за оне у којима још живи стари човек. Такав човек, почетник, који још није духовно истанчан, помоћу страха савлађује у себи тежњу ка злу“ (*Живот и поуке старца Порфирија Кавсокаливита* 2005, 232).

43 *Поуке аве Доротеја* 2009, 43-44

безгранично воли Бога. Мада је љубав према Богу духовно стање његовог бића, он зна да такво стање треба одржавати, да би оно могло бити поремећено уколико се олењи и препусти небрижности. Шта би се тада догодило? Па љубав би почела да слаби, а њу би заменили страх или погубна равнодушност. Св. Јован Лествичник каже: „У сразмери са ишчежавањем љубави, јавља се у нама страх. Јер, човек у коме нема страха – или је пун љубави, или је душевно већ мртав.“⁴⁴

V

Након што смо размотрили шта се подразумева под страхом Божијим, питајмо се има ли га у нашем секуларизованом свету. Није тешко уочити да је он веома редак, да се заиста за многе данашње људе с пуним правом може рећи: „Нема страха Божијег пред очима њиховим“ (Пс. 13, 3). Огреховљеност неких људи у нашем времену досегла је такве размере да се готово граничи са демонским понашањем. Лишени страха Божијег, многи се не устежу од крајње неморалних чинова, те живе без икаквог стида и гриже савести.⁴⁵ Себичност, разврат, превара, корупција, у тој мери су карактеристични за савремена друштва, да није претерано рећи да морално и духовно стање данашњег човечанства подсећа на оно уочи потопа.⁴⁶ Не само што је велики број људи равнодушан према Богу, што не верује у Њега, него је чак и верницима у великој мери стран страх Божији. О томе сведочи млак и немаран однос већине верника према Богу. Сама чињеница да се немарно, на спољашњи начин, односимо према светињама, да не испуњавамо Божије заповести, да много тога више не доживљавамо као грех, јасно показује да нам је страх Божији постао туђ. Иначе се не би дешавало да верници праве буку током литургије, а поготово не да се повремено чак зачује и смех из олтара, свештеног простора на коме се одиграва Св. тајна приношење бескрвне Христове жртве.

Да заиста имамо страх Божији, трудили бисмо се да узалуд не узимамо у уста име Господње⁴⁷, пазили бисмо да се мишљу, речју и делом не огрешимо о Бога и ближе. Поготово бисмо се трудили да будемо што достојнији за евхаристијски сусрет са Богом. Иако човек никада не може бити сасвим достојан да у себе прими светињу тела и крви Христове, од изузетне важности је да причешћу, коме претходи долична припрема постом и молитвом, као и покајање и искрена исповест, приступамо „са страхом Божијим, вером и љубављу“. Св. Јован Златоусти, имајући у виду немаран однос појединих верника према евхаристији, упозорава: „Када приступате овој божанској, страшној Трпези, приступајте са страхом и трепетом, чисте савести, постећи и молећи се; не правите буку, не трупкајте ногама и не гурајте онога поред себе: Јер такво понашање одаје најгоре ниподаштавање: показује ниподаштавање светих Тајни. Због таквог понашања следује таквима тешка казна.“⁴⁸ Светитељ с тугом уочава да се

44 Св. Јован Лествичник 2008, 198

45 За разлику од времена када су људи грешили, али су притом своје грехе крили, стидећи се околине, данас грех као да је у моди. Старац Јефрем с тугом истиче да „ни у једној епохи грех није био до те мере друштвено прихваћен и легализован као данас“ (Јефрем Ватопедски 2011, 83).

46 О алармантном стању у коме се налази данашњи свет, огрезао у грех, довољно говоре речи Св. Пајсија Светогорца: „Чак је и Вавилон у Старом Завету био невин у односу на данашње стање“ (Старац Пајсије Светогорац 2011, 411).

47 Оне који се подвизавају, који се упуштају у духову борбу са невидљивим силама и својом палом природом, Св. Никодим Светогорац упозорава на опасност празнословља: „Када говориш, говори о Богу, особито о Његовој љубави и доброту, али говори са страхом и пази да не погрешаш...“ (Св. Никодим Светогорац 2004, 73).

48 Наведено према: Јеромонах Григорије Светогорац 2010, 293. Још Св. ап. Павле је упозоравао Коринћане на опасност којој се излажу они који се недостојно причешћују: „Јер који недостојно

људи често боље понашају на спортским борилиштима, „где се шепури ђаво“, него у храму, где нам је Царство Божије потенцијално најближе. Оне чије су мисли у приступању том светом чину усредсређене на свет, приземљене и расејане, Св. Јован Златоусти опомиње: „Јер ако у часу божанског Причешћа мислиш да стојиш на земљи, уместо да се налазиш у збору анђела, онда је то сигуран показатељ да ти је срце окамењено.“⁴⁹ Подсећање на старозаветне речи „Проклет био ко немарно ради дјело Господње“ (Јер. 48, 10) корисно је за све нас, јер увек нам прети опасност да због световних брига и телесно-душевних задовољстава изгубимо из вида да је однос са Богом неупоредиво важнији од свих других односа.⁵⁰ Није у питању само могућност да будемо кажњени због немарног односа према светињама.⁵¹ Ми се огрешујемо о Бога не само тиме што кршимо Његове заповести, већ и тиме што заборављамо да будемо захвални за све оно што је за нас учинио.⁵²

Имајући у виду оно што је речено, није тешко закључити да судбина данашњег света, који заиста све више „у злу лежи“ (1. Јн. 5, 19), зависи од тога да ли ће страх Божији бити обновљену срцима људи или неће. Као што показује пример Нинивљана, који су се покајали након проповеди пророка Јоне, осетивши изнова страхопоштовање према Богу, судбина света је у великој мери у људским рукама, будући да Бог не жели пропаст грешника већ њихово покајање и преображај. Уколико већи део човечанства и даље буде истрајавао и напредовао у злу, уколико се ништа суштински не промени, скори долазак Антихриста је неизбежан.⁵³ Међутим, уколико би дошло до покајања човечанства и обнове страха Божијег, долазак Антихриста био би одложен. Наиме, као што се каже у Светом писму, страху Божијем се човек може научити. Бог, који смерно куца на врата свачијег срца, свима нама посредством пророка Давида поручује: „Ходите чеда, послушајте мене, страху Господњем научићу вас“ (Пс. 33, 11). Наравно, да бисмо се научили страху Божијем, морамо се претходно ослободити заблуде да смо мудри, гордог уверења да телесном мудрошћу, научно-техничким овладавањем природом, пуким политичким споразумевањем, можемо спречити катастрофу која се из дана у дан

једе и пије, суд себи једе и пије, не разликујући тијела Господњег. Зато су међу вама многи слаби и болесни, и доста их умире“ (1. Кор. 11, 29-30).

49 Јеромонах Григорије Светогорац 2010, 293.

50 Св. Гаврило Грузијски упозорава: „Треба се молити са страхом и страхопоштовањем. Када се молиш сети се пред Ким стојиш, с Ким беседиш!“ (*Јуродиви човек Божији : живот и подвизи светог Гаврила Грузијског*, 2015, 337). Архимандрит Рафаил истиче да „човек са свештеним страхом треба да се односи према свакој речи молитве. Претварање људске речи у игру, шале, лаж, псовке и празнословље, наноси молитви штету која се тешко може надокнадити“ (Архимандрит Рафаил Карелин, „Небеска светлост у срцу“, у: *Књига о Исусовој молитви: исихастички приручник за савременог човека* 2011, 377).

51 Св. Пајсије Светогорац наводи пример неке жене која је постала ђавоимана због своје непажње, „јер је просула свету воду у судоперу“ (Старац Пајсије Светогорац 2005, 143).

52 О томе да наши греси повређују Христа, који је, жртвујући се за палог Адама, на себе преузео грехе човечанства, сведочи виђење човека која се молио пред иконом Богородице, спремајући се да након тога почини зло дело. Док се он молио, „одједном га спопаде страх и он – ван себе – угледа да се икона подиже и Пресвета Богородица показа му се жива са Сином у рукама... Код Богомладенца отворише се ране на рукама, ногама и ребрима, из рана потече крв као на Крсту... Видевши ово грешник од страха паде и завапи: 'О Владарко, ко је ово учинио?' Богородица одговори: 'Ти и други грешници, ви поново распињете мог Сина гресима, као Јудеји'" (*Акатисти пресветој Богородици* 2011, 17).

53 Св. Гаврило Грузијски метафорично тврди не само да је Антихрист већ пред вратима већ да на силу покушава да уђе: „Земља се до пола претворила у пакао, антихрист стоји пред вратима и не само да куца него проваљује“ (*Јуродиви човек Божији : живот и подвизи светог Гаврила Грузијског* 2015, 380).

све више надвија над нама. Услов да бисмо задобили страх Божији је, по мишљењу светих отаца, ослобађање од везаности за свет. Наиме, „нико не може стећи страх Божији све док се не ослободи свих житејских брига. Када је ум безбрижан, тада га покреће страх Божији и вуче ка љубави Божије благодати“.⁵⁴ Појашњавајући настајање овог светог страха, ава Доротеј тврди да га човек постепено стиче „ако има сећање на смрт и на муке, ако свако вече испитује себе како је провео дан, и свако јутро како је прошла ноћ, ако није дрзак, и најзад, ако се прилепљује [тј. присно везује] уз човека који се боји Бога“.⁵⁵ Док је свако од нас, уколико снагом своје воље и Божијом милошћу успе да савлада инерцију која га приземљује, у стању да у већој или мањој мери негује став самоиспитивања, да себе принуђује на сећање на властиту смртност, као и да се труди да избегне дрскост⁵⁶, имаће пред очима живог примера особе која одише страхом Божијим од непроцењивог је значаја, јер нас управо тај пример најбоље учи овом светом страху. Одговор који је неки старац дао на питање младог монаха шта да чини како би се бојао Бога, сам по себи довољно говори: „Иди, прибиј се уз човека који се боји Бога и његов страх Божији ће и тебе научити да се бојиш Бога.“⁵⁷ Могли бисмо рећи да се пребивањем уз особу која је преиспуњена страхом Божијим благодатна енергија овог светог страха прелива на друге, наравно у мери у којој су они очистили своја срца.⁵⁸

Они који покажу скромност и самокритичност, који су спремни да се одазову на Божији позив и препусте се Његовом вођству, који више нису опчињени чарима света, већ се труде да савладају своје старо ја, биће награђени спасоносним даром – „Даћу им страх свој у срце да не одступе од мене“ (Јер. 32, 40). Господ не само што штити оне који Га се боје и услишава њихове молитве⁵⁹, него им, с једне стране, помаже да тај свети страх прерасте у љубав, а с друге стране, да буду неустрашиви како према свим земаљским опасностима, тако и према демонским кушњама. Страшљивост је, наиме, карактеристика оних који се недовољно боје Бога, који се нису сасвим предали Божијем старању. Онима који су изложени демонским нартајима Св. Игњатије поручује: „Страхом Божијим побеђујте страх демонски.“ Његов савет не само њима него и свима нама гласи: „Потребно је предати се вољи Божијој и сматрати себе достојним сваког људског и демонског нартаја: тада ће страх проћи сам од себе“, захваљујући дејству божанске благодати.⁶⁰

Ако је спасоносни лек за личне проблеме сваког човека, као и за спас човечанства, обнова страха Божијег, на нама је да се потрудимо, да уз Божију помоћ, поново задобијемо тај свештени страх. Ма колико нам се каткад можда чинило да би живот био лакши без њега, да се не бисмо осећали спутани и оптерећени представом о греху, уколико боље размислимо, схватићемо да тај страх ипак није нешто негативно, да

54 Н. Левитски 1998, 413

55 *Поуке аве Доротеја* 2009, 46

56 Колико је значајно чувати се дрскости, било да се ради о речи, погледу или додиру, сведочи увид аве Доротеја да „ништа тако не одгони страх Божији као дрскост“. Позвавши се на речи аве Агатона: „Нема штетније страсти од дрскости. Она је родитељка свих страсти“, ава Доротеј каже да је дрскост родитељка свих страсти управо тиме што „одгони страх Божији од душе“ (Исто, 46-47).

57 Исто, 46.

58 О неочекиваном искуству преноса благодатног дара прозорљивости види: *Живот и мишљење страца Порфирија Кавсокаливита* 2005, 82-83.

59 Ево неколико места која о томе говоре: „А милост је Господња од века и до века на онима који Га се боје“ (Пс. 102, 17), „Вољу оних који Га се боји испуниће, и молбу њихову услишиће, и спашће их“ (Пс. 144, 19).

60 Св. Игњатије Брјанчанинов 2008, 512

нас управо он чува како од демонских замки тако и од нас самих. Осим тога, када осећамо страх Божији, уједно почињемо да осећамо како се у нама обнавља и нада, па тада ништа више у животу није ни одвише страшно ни бесмислено. Не само што нас страх Божији чува од напредујућег нихилизма него нас такође усмерава ка Богу, а самим тим и ка нама самим. Захваљујући страху Божијем отвара се могућност да се присетимо свог изворног назначења. Наиме, не само што смо створени по образу Божијем него такође имамо потенцијал, па и задатак, да се уподобимо Богу.

Литература

- Акатисти Пресветој Богородици* (прир. Јован Србуљ), (2011). Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског
- Антоније (Блум), митрополит сурошки, „Чистим срцем пред Богом“, у: *Књига о Исусовој молитви: исихастички приручник за савременог човека* (прир. Ј. Србуљ), (2011). Београд: Верско добротворно старатељство Архиепископије београдско-карловачке
- Григорије Светогорац, јеромонах (2010): *Тумачење божанствене литургије : духовни водич кроз свету литургију*. Београд: Верско добротворно старатељство Архиепископије београдско-карловачке
- Делимо, Жан (1987): *Страх на Западу (од XIV до XVIII века): Опседнути град*, I-II. Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада – Дневник
- Diels, Hermann (1983): *Predsokratovci*, I. Zagreb: Naprijed
- Динцелбахер, Петер (прир.) (2009): *Историја европског менаталитета*. Београд: Службени гласник, – Подгорица: ЦИД
- Добротољубље*, I том (2002): Манастир Хиландар
- Добротољубље*, II том (2000): Манастир Хиландар
- Живот и поуке старца Порфирија Кавсокаливита* (2005). Нови Сад: Беседа
- Јефрем Ватопедски (2011): *Реч са Атоса*. Београд-Шибеник: Истина
- Јуродиви човек Божији : живот и подвизи светог Григорија Грузијског* (2015). Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског
- Јустин Поповић (2009): *Православна црква и екуменизам*. Манастир Хиландар
- Јустин Поповић (2007): *Богоносни Христослов: изабрани списи оца Јустина*. Манастир Хиландар
- Кинђић, Зоран, „О Сократовој изреци ’Знам да ништа не знам’“, у: *Траг: филозофски огледи* (2016). Београд: Досије студио – Филозофска комуна
- Клеопа, старац, *Велики је Бог : разговори, поуке, беседе* (2004). Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског
- Коплстон, Фредерик (1989): *Историја филозофије, том II: Средњовековна филозофија*. Београд: БИГЗ
- Лазар (Абашидзе), архимандрит (2014): *О тајним болестима душе*. Подмаине: Манастир Успења Пресвете Богородице
- Левитски, Н. (1989): *Свети саровски старац Серафим*. Манастир Хиландар
- Милин, Лазар (2002): *Научно оправдање религије: Апологетика*, књ. 1. Шид: Графосрем
- Otto, Rudolf (1983): *Sveto*. Sarajevo: Svjetlost
- Пајсије Светогорац, старац (2005): *Духовно буђење*. Врање: Манастир Св. првомученика и архиђакона Стефана

- Пајсије Светогорац, старац (2011): *Чувајте душу*. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског
- Поуке аве Доротеја* (2009). Манастир Хиландар
- Псалтир: са девет библијских песама* (2000). Ман. Хиландар – Ман. Грачаница – Ман. Цетињски – Ман. Тврдош – Братство Св. Симеона Мироточивог
- Рафаил (Карелин), архимандрит (2011): *Пут спасења у XXI веку*. Београд: Верско добротворно старатељство Архиепископије београдско-карловачке
- Рафаил (Карелин), архимандрит, „Небеска светлост у срцу“, у: *Књига о Исусовој молитви: исихастички приручник за савременог човека* (прир. Ј. Србуљ), (2011). Београд: Верско добротворно старатељство Архиепископије београдско-карловачке
- Рилке, Рајнер Марија (1968): *Лирика*, Београд: Просвета
- Св. Јован Лествичник (2008): *Лествица*. Манастир Хиландар
- Св. Никодим Светогорац (2004): *Невидљива борба*. Ваљево: Глас цркве
- Свети Игњатије Брјанчанинов (2008): *Енциклопедија православног духовног живота*. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског
- Свети Максим Исповедник, „400 глава о љубави“, у: *Византијска филозофија усредњовековној Србији* (прир. Б. Милосављевић), (2002). Београд: Стубови културе
- Свето писмо Старога и Новог зајета* (2012). Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве
- Софроније, архимандрит (2001): *Видети Бога као што јесте*. Манастир Хиландар
- Софроније, архимандрит (1998): *Старац Силуан*. Манастир Хиландар
- Старечник* (2008). Нови Сад: Беседа
- Сузе за свет* (прир. Ј. Србуљ), (2010). Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског
- Horkheimer, Max – Adorno, Theodor (1989): *Dijalektika prosvjetiteljstva*. Sarajevo: V. Masleša – Svjetlost
- Џеферс, Сузан (2001): *Осетите страх и суочите се са њим*. Београд: Верба

ON THE FEAR OF GOD

Confident that the reason behind an increasing expansion of fear in modern world is lack of a specific fear – fear of God, the author commences consideration of this religious phenomenon. Unlike profane fear, that induces negative emotions within a person, awe is an essential trait of this holy fear. Notion of the fear of God includes a wide spectrum of emotions, from fear before God as the righteous judge to trepidation filled with love that one does not insult God in disregard. After comparison between Socrates saying „I know that I know nothing“ and Old Testament „The fear of the Lord is the beginning of wisdom“, the author emphasizes that pure love for God is certainly the most noble religious motive. However, we should not foster an illusion that we are capable of such love in the very beginning of our spiritual development. Relying on holy fathers' metaphor about three possible manners of a man's relationship with God, those of a slave, servant and son, as well as on difference between the elementary and the perfect fear of God, the author considers that in our time, too, it is possible for a man to gradually rise from the initial to the perfect fear of God, which is identical with love. Although fear of God is a gift from God, one needs to earn it in a certain way, by one's moral and ascetic life.

Милан Кострешев

Универзитет у Берну, Теолошки факултет,

Институт за Нови завет – Швајцарска

e-mail: milan.kostrescvc@gmail.com

ИДЕАЛ ДРУШТВЕНОГ МИРА И ХАРМОНИЈЕ У РАНОХРИШЋАНСКИМ ЗАЈЕДНИЦАМА И У ПРИВАТНИМ ЗАБАВАМА ГРЧКЕ ЕЛИТЕ. ПРИМЕР QUEST. CONV. И ЈАК 1–4

Анстракт: Иако умногоме различите, Јаковљева посланица и Плутархово дело *Questiones convivales* пружају довољно материјала за упоредну анализу односа ова два списка према правилима понашања у заједници, њеној хармонији и поретку. Овај рад бави се односом двају аутора према конкретним проблемима понашања у друштву и покушава да упутства и решења поменутих списка прикаже у ширем друштвеном контексту.

Кључне речи: апостол Јаков, Плутарх, дружење, поредак, оговарање, гнев, мир, част.

Упркос очигледној разлици између Плутараха и Јаковљеве Цркве, пажљивим увидом у Плутархове *Questiones convivales* (Συμπόσιακά) осветлиће се и нека питања постављена у Посланици Јаковљевој. У оба текста проблеми сукоба, праведног распореда седења и јавног лидерства јавно су изнети због велике забринутости за хармонију и друштвени мир. За разлику од Плутарха, Јаков не даје упутства за заједнички мир на основу свог пријатељства са заједницом, већ на основу етичких норми које је установио Бог.

Као што је савремена новозаветна наука адекватно показала, реконструкција социјалне матрице раног хришћанства није само битна за разумевање живота обичних хришћана у првом веку него је основ за правилно читање новозаветних текстова. Како су први преобраћени хришћани гледали на групу са којом су били повезани? Које су биле најближе друштвене аналогије Цркви? Како је Црква гледала на себе у актуелном друштвеном контексту? Ова питања добро су обрађена у научним истраживањима последњих неколико деценија, те је неопходно узети у обзир досад усвојене закључке. Делимична сличност између Павлових заједница и хеленистичких школа, на пример, није само осветлила контекст апостолске мисионарске активности него је, у исто време, осветлила филозофску позадину Павловог дискурса. На исти начин се поређење ранохришћанских заједница и античких добровољних друштава показало плодношним у истраживању структура и специфичних проблема младе Цркве, а истовремено је обезбедило дубље разумевање различитих новозаветних текстова. Међутим, слични модели никако нису довољни да објасне све аспекте раног хришћанства. Поређење неизбежно даје основу за прављење разлика, јер су паралеле постављене колико год је то могуће. Предност оваквих аналогија огледа се и у проширењу могућности разумевања текста модерним читаоцима.

Ова студија бави се још једним античким друштвеним феноменом битним и за рану Цркву. У питању је свечана вечера. Погодност овог поредбеног модела произлази из огромне популарности и значаја приватних вечера у оквиру друштвених мрежа грчко-римског света. Заправо, заједнички оброк са дијалогом после вечере пружао је погодан амбијент за филозофске дискусије о одређеној теми, као и *esprit de corps* окупљања.¹ Као што скоро сваки пажљив читалац *Новог завета* зна, ранохришћанске заједнице практиковале су прославу јавног оброка – Евхаристије. Закључивање у овом раду није засновано искључиво на формалној сличности хришћанског јавног скупа и приватних банкета. Све у раду наведене подударности између обичаја грчко-римских вечера и неумерености описаних у 1 Кор 10–14 не смеју водити ка неупитној тврдњи да је у првом веку одлазак у цркву свугде био исти као одлазак на банкет. С друге стране, није неразумно претпоставити да уверења и вредности одсликани у грчко-римским симпозионским обичајима дају користан увид у друштвене активности различитих античких група, укључујући и Цркву. На томе засновано пажљиво испитивање Плутархових дијалога у вези са пристojношћу на приватним окупљањима може пружити драгоцене податке и у вези са забавама грчке елите и у вези са хришћанским сабрањима, што је такође корисна испомоћ у разумевању једног новозаветног списка – *Јаковљеве посланице*.

Плутарх и хармонија дружења

Обимна је листа грчких и римских аутора који су писали о радости дружељубивих скупова. У њу су укључени лирски и елегички песници, као и класични филозофи попут Платона, Ксенофона, Аристотела и Епикура.² Али то није све, јер треба доћи до Плутархових питања о дружељубивости постављеним у делу *Συμπόσιακὸν προβλήματα* (*Quaestiones convivales*) међу разноврсним, слободно обликованим запитаностима о томе шта је било, а шта није било одговарајуће понашање за столом током вечере. Рођен у аристократској фамилији у северној Беотији средином првог века н.е., Плутарх се заинтересовао за психологију, а плодно перо га је начинило одличним извором за разумевање моралности образоване класе током новозаветног периода.³

У уводу наведеног дела Плутарх оправдава описивање разговора на гозбама побијањем пословице да је *боље заборавити оно речено уз вино*. Обрисати сећање на све што се десило на дружењима било би у супротности са оним што се назива *квалитет дат од пријатеља за столом* (612D; 621C; 660A–B; 697C–E). Овим Плутарх карактерише пријатељство као примарну мотивацију за вечеру, чиме не само да оправдава своје дело него даје и лајтмотив за урбане разговоре који следе.⁴

1 Уз банкете редовних прослава епикурејаца (Цицерон, Fin.101,103; Диоген Лаертије, 10.18; Плутарх, Non posse 1089C), разне филозофске школе имале су своја окупљања у стилу симпозиона (Атинеј, 547E–48A, 186AB). За значај вечера/пијанки за окупљања погледати: Fisher 1988, 167–225.

2 Видети листу код Плутарха (Quaest. Conv. 612D) са именима седморице највећих филозофа који су писали о разговорима на пијанкама. Она није имала намеру да буде коначна нити да опише природу цитираног рада. Диоген Лаерћанин наводи да су стоици много писали о симпозиону, посебно Персеј (7,1) и Клеант (7,175). Заправо, просуђујући на основу дела ранијих аутора, Персеј је изгледа писао примарно о оном што је пристojно на пијанкама (Атинеј 607 B–E, 162 B–E), то јест о ономе што је препоручено као *simpotike arete* (Плутарх, Quaest. Conv. 613C). Изгледа да је најранији познати пример симпотске литературе међу критичарима онај Менипијев (Атинеј, 629E–F). За детаље о овим радовима погледати: Martin 1931, 149–289; Tecusan 1993, 59–116.

3 И Плутархова заинтересованост за врлине веома је цењена. Види: Hirzel 1912, 23.

4 Да је циљ вечере/пијанке пријатељство указао је још Платон (Leges 640B–C), што је директно потврђено код стоика Диогена, али и оспорено код епикурејца Филодемаса. Он одговара Диогену

Плутарх је био строги традиционалиста без много разумевања за неселективну употребу језика пријатељства.⁵ У свом раду *De amicorum multitudine* жали се на моду свога времена према којој се неко назива пријатељем после једног пића или једног такмичења са лоптом (94A). По угледу на Аристотела, цену правог пријатељства одређује као *добру вољу и милост комбиновану са врлином* (93F; Аристотел, *Eth. Nic.* 1164a–b).⁶ Ово је пријатељство идеалног типа, које не тражи просто задовољство или личну предност, него је засновано на међусобној размени добротина (благодикљности) и моралне одличности. Као такво, оно је циљ који може да се постигне после дуготрајног напора. Поред тога, у својој расправи о симпозијуму Плутарх препоручује појединцу да се истрајно труди како би стекао нове пријатеље у ширем смислу речи (познанике) који нису непромењиви и чврсти него су само љубазни у опхођењу. Заправо, он сугерише да забаву не треба напустити пре него што се међу другим гостима не пронађе бар један такав, узгредан и благодикљност пријатељ (*Quaest. conv.* 660A).

Иако прихвата примереност површне употребе језика пријатељства у контексту вечере, Плутарх се ипак ослања на највише вредности традиције класичног пријатељства на распореду вечера. Од ових вредности, ниједна није апсолутнија од захтева за *хармонијом*. Захваљујући чињеници да пријатељство *долази до бића кроз сличност* (δι' ομοιότητος) (*De amic. Mult.* 96D), Плутарх сматра да прави однос међу пријатељима у сваком погледу мора бити као да је једна душа подељена на више тела (96F). У оваквом расуђивању засигурно није био усамљен, јер су међу најшире распрострањеним максимама класичног света биле оне које се односе на поистовећивање пријатеља са другим ја или на поимање пријатељства као *једне душе* (μία ψυχή).⁷ Усаглашеност, једнодушност међу окупљеним пријатељима неизбежно је била преобликована у идеал пожељан на свим нивоима: од дружељубивог окупљања до скупштине грађана. Узрок томе остаје у домену претпоставки. Можда су у питању биле вредности атинске демократије ојачане током периода царства под претњом римског уплитања. Или узрок можда треба тражити у суштински конзервативној природи грчко-римске цивилизације, у којој је ограничена моћ цара била допуњена локалном аристократијом. О чему год да је реч, друштвена хармонија (ὁμόνοια) била је веома високо цењена, а чињеничност (στέσις) страшно зло.⁸ Зато не треба да изненађује што је

како не сматра да је једина сврха симпозиона пријатељство. О томе погледати: Tescusan 1993, 45–56.

5 О Плутарховом ставу о пријатељству видети: O'Neil 1997, 105–22.

6 Мишљење да је идеално пријатељство могуће једино међу морално беспрекорним иде уззад бар до Платона (*Rep.* 1.335A; *Lysis* 214C–E) и доцније постаје аксиом грчко-римске филозофије: Цицерон, *Amic.* 18; 20; 28; Диоген Лаертије, 7.124; Сенека, *Ben.* 712.2; *Ep.* 81.12; Епиктет 2.22.3.

7 Аристотел, *Eth. Nic.* 1166a, 1169b, 1170b; Цицерон, *Amic.* 21; за израз *mia psihe* видети: Аристотел, *Eth. Nic.* 1168b; *Eth. Eud.* 1240b; Филон, *Mos.* 1.86; Плутарх, *De amic. mult.* 96F; *De frat. amor.* 478D; Диоген Лаерџанин 5.20

8 Плутарх, *Praec. Ger. Rip.* 824C–D: „Знајте да од највећих благослова које државе могу уживати – мир, слобода, обиље, мноштво људи, и сагласност [...] за грађанина остаје само ово, увек да подстакне сагласност и пријатељство у онима који живе заједно и да уклоне све раздоре, неслогу и сва непријатељства.“ Аелије Аристид *Or.* 24.4, обрађајући се Рођанима: „Прво, размотрите да је могуће дискутовати о оба начина у свакој ствари, али нико никад није оспорио чињеницу да је сагласност (слога) највећи благослов за градове (државе).“ Историјски корен грчког вредновања *homonoia* може се пратити у Moulakis 1973. Али упркос овде илустрованом одобравању *homonoia*, било би погрешно видети античку медитеранску жудњу за друштвеном хармонијом искључиво кроз објектив овог јединственог одобравања. Воља да се протера сва *stasis tarache epis* или *dismeneia* из јавне и приватне сфере у корист пријатељства, мира и спокојства била је доследна

у формулисању својих питања и одговора у вези са исправном организацијом вечере, Плутарх највећи део пажње поклонио стварима битним за јединство и солидарност у групи.

Упуштајући се у неговање духа љубазности међу онима који су се окупили око његовог стола, Плутарх предузима не тако лак задатак. Његови *Vitae Parallelae* испуњени су догађајима неслоге, разврата, непозваних гостију и увреда које на симпосионима доводе до насиља.⁹ Скуп античких извора омогућава нам увид у свет у коме су престиж, понос и добра репутација били од врхунске важности.¹⁰ Част је доносила утицај, а утицај је обезбеђивао богатство, услуге и још више части. У уређењу са тако много улога изгубити образ није била безначајна ствар. Зато је друштвена интеракција била пуна опасности. Свако је могао бити изложен потцењивачком оцењивању, увредљивом говору, чак и оговарању. Неко би за време вечере могао за столом намерно изјавити нешто недостојно чијег достојанства, чиме би се потценила његова изузетност и угрозила позиција у друштву. Листа потенцијалних слабости била је дугачка, а последице су биле озбиљне.¹¹ Част се морала заштити по сваку цену, јер – Сенека примећује – „неуспех да се постигне накнада изгледа као слабост“ (*Chem.* 1.7.3). И сам Плутарх слободно признаје да „због глупости и безобразлука [...] најпијаније стране трпе бродолом без правог вођства“ (*Quaest. Conv.* 622B).

У доба царства, грчка аристократија била је под контролом од детињства (σφοδρόντη).¹² Према кодексу тога времена, уздржаност у конфликту била је цењена, док је учествовање у свађи или изазивање нечијег беса изазивала немилост. Таква је била амбивалентност грчко-римских обичаја. Норме које су обесхрабривале жестоку одбрану части такође су осигуравале похвале онима који су зауздавали своје речи и свој бес. Стога се у свом писању Плутарх контролише, а пратеће друштвене манифестације – као нпр. *παιότης*, *επιείκεια* или *φιλανθρωπία* – чини неопходним компонентама образовања и моралности. Његова специфична препорука за спречавање беса дата је у *De cohibenda ira*. Чест излив беса, како је речено, доводи до зловоље (*ὀργιλότης*), стања у коме нерасположење лако буде изазвано чак и шалом или смехом. Преписани лек је сузбијање беса док је још мали, и то настојањем да се остане миран и да се не интензивира страст као у случају болести (455B). После предлога да се контролише љутња следи жртвовање богу. Плутархов саговорник Миниције Фунданус закључује „да милостив и племенит људски став није тако љубазан и драг и слободан од бола за друговима као за онима који га поседују“ (464D). То значи да племенит самоконтролишући карактер није само привлачан него промовише задовољство и, према томе, награду.¹³

особина грчког морала.

9 Видети: Paul 1991, 157–69. Слично томе Martin 1931, 127–39 идентификује *конфликт* као један од честих топова на симпосионима од Хомера до Лукијана.

10 Значајна литература постоји о важности части и срамоте у античком свету, између осталог: Lendon 1997 рад који се истиче по свом свеобухватном опису царског периода.

11 На пример, увреда части описана код Сенеке *Ira* 2.24.1; *Const.* 10.2. У контексту античког друштва такве увреде нису биле пуки израз личних емоција са мало законских или друштвених последица као што је то случај данас него су биле јавни сукоб са високим улогом.

12 North 1966, 94.

13 Да се не би погрешно схватиле препоруке које Плутарх даје о кривици, треба се окренути Дио Хризостому, Плутарховом савременику са друге стране Егеје, који саветује учеснике симпосиона: „Племенит човек (*praos*) и његови одговарајући манири спремно издржавају зловољу других и сам се понаша милостиво [...] својом спретношћу и упорношћу доводи присутне до веће хармоније (*emmelesteron*) и пријатељства (*fiikoteron*) са другима“ (*Or.* 27.49).

У оваквом друштвеном контексту неизбежног конфликта и резервисаности у мислима треба пажљивије погледати Плутархове расправе у *Quaestiones convivales*. Многа од овде разматраних питања тривијалне су природе, као што је употреба цвећа и венаца или оно о потреби да флаутисткиње свирају за време десерта. Али прва четири практична проблема (προβλήματα) очигледно су била одабрана због њихове програмске важности за хармонијски резултат вечери.¹⁴ Прво питање, које је очигледно постављено после вечере у Атини, тиче се погодних тема за разговор уз пехар вина. У оваквим расправама Плутарх не само да дефинише критеријуме који треба да руководе пријатељским разговором на забави него у својој литерарној збирци оправдава и благосрчану природу других разговора. Плутархов пријатељ Сосије Сенекион формулише пресудно питање. Разговор на скупу мора заобићи сва типично бучна препирања тако позната у античком свету још од Хомера, која забаву за вечером претварају у битку.¹⁵ Решење, како Плутарх објашњава, лежи у прилагођавању карактеру гостију, тако да тема може хармонично (ἁρμονικῶς) и корисно (ωφέλιμος) покренути душе учесника са намером да сачува добар однос који јесте циљ окупљања (614D–615A).¹⁶ Иако је овај дијалог јасно усмерен према специфичној дилеми филозофа у поставци дружељубивости, проблеми раздора и несагласја које дијалог наглашава и избирљива брига за хармонију коју подржава интегрални су у сваком разумевању грчко-римских друштвених група.

Друго и треће питање Плутархових *Quaestiones convivales* односе се на распоред места за седење гостију. Брижљиво степеновано разликовање у античком друштву раздваја млађе од старијих, оне који су племенитог рођења од потомака слабијих кућа, богате од оних који су једва доброг материјалног стања, слободно рођене грађане од ослобођеника и тако даље низ друштвену лествицу. Модеран начин транспорта, екстравагантно облачење и велика пратња издвајала је веома богате. Чак и њихови ситни рођаци опонашали су своје друштвено надређене као добру прилику, захтевајући поштовање од оних који су испод и спремно се бранећи од противничких захтева. Као резултат тога усталио се обичај који је захтевао да у свакој друштвеној прилици, било приватном обеду, било у клубу, седење буде организовано у складу са чашћу или чијом репутацијом.¹⁷ Могућност сукобљавања уистину је била тако велика да изгледа како је питање о постављању госта на одређено место постала стална тема у литерарним описима приватних окупљања.¹⁸ Зато после усмеравања ћаскања у отворен дијалог, Плутарх скреће пажњу на *casus belli*, који је претио да запали пламен непријатељства.

У *Questiones convivale* 1.2 (615C–619A), Плутархов брат Тимон игра домаћина значајном броју гостију и у томе дозвољава сваком посетиоцу да заузме које год место жели. У део окупљеног друштва Плутарх уводи фигуру богатог странца са екстравагантном одећом и свитом слугу (615D). Видевши да нема ниједног места

14 Сам Плутарх разликује *simpositika*, што укључује предмет одговарајућег понашања на симпосиону, и *simposiaka*, разговоре погодне за дати тренутак (629D).

15 Сличност између друштвене болести таквих клубова и питања око којих долази до сукоба на Плутарховим пријатељским вечерама показује да је тескоба због потенцијалних трвења отишла много даље од дате друштвене поставке.

16 Индикативно је за ово друштвено питање и конвенционалну природу Плутарховог савета да Климент Александријски говори хришћанским сабрањима против препознавање по спољашњости, позивајући се на логику сличну Плутарху. (Paed. 2.7).

17 О важности распореда седења код добровољних удружења види: Dittenberg, *Sylloge Inscriptionum*, 1109, и P Mich. 243.

18 Видети: Плутарх, *Conv. sept. sap.* 148EF; Лукијан, *Symp.* 9; Лк 14,7–12; 22,24–27.

вредног њега, странац се одмах окреће и одлази, остављајући тако тему за разговор који је уследио.¹⁹ Пошто се вечера завршила, Плутархов отац грди Тимона за немање склада (ἀταξία). На ово Тимон одговара да он не поседује ни мудрост ни претпоставку да учини себе поротником и судијом за оне који му нису од важности нити су сами на суђењу (616C). Пошто је одговорност домаћина да уклони сваку непријатност међу гостима, он инсистира на томе да би требало избегавати друштвене разлике о којима се води рачуна тако да амбициозним ривалством можемо да запалимо и оне који су било понизни било узвишени (616E). Тако су повучене линије између конкурентских вредности: уредност и пристojност морају да се сачувају, али истовремено, љубомора и ратоборност који би могли да буду пробуђени угошћавањем, док конвенционална очекивања за част нису прикладна за пријатељско окупљање. На крају, Ламприас, други од Плутархове браће, има завршну реч о овој ствари. Док одбија да дâ место уображенима, он паметно редифинише поредак окупљања заснивањем распоређивања гостију не на престижу него на нарави, постављајући брбљиве са уздржанима, а племените са зловољнима. Тиме је спречио неред, који је зло (618C).

Пошто је завршио дискусију о распореду седења, Плутарх прелази на четврто питање у својим *Questiones convivales*.²⁰ Сценографија се помера и у питању је симпозијум на безименом месту током кога су мангупи већ постали припити. С обзиром на стање приличне пијаности гостију, Плутарх указује на општу сагласност да се испуни традиционална дужност симпосијарха и стара, али очигледно по некој моди запостављена улога. Прихватајући ову одговорност, филозоф нуди веселаца да наставе своју забаву, али се онда окреће својим најближим друговима са захтевом да потпуније опишу особине, сврху и начин таквог избора. Одговори опет дају предност одржавању пристojности и хармоније међу присутнима, док се наглашава водећа функција проучавањем лидерства. Први говорник, Крато, приказује тражене особине симпосијарха. Он наводи Платона у вези са тим ко треба да влада међу чуварима државе. За Крата, вођа забаве треба суштински да буде дружељубива особа, неко ко не само да даје пример најбољег духа окупљања него препознаје да влада пријатељима са циљем да им не дозволи ни да се осрамоте нити да се лише задовољстава (ἡδονάς). Надовезујући се, други говорник – Теон – идентификује сврху окупљања са промоцијом пријатељства и предлаже мешавину заиграности и озбиљности са великом бригом о томе да се избегне горак безобразлук. Сумирајући опасност због које симпосијарх као чувар забаве непрекидно мора држати отворене очи, закључује: „Разуман човек ће се чувати непријатељства и беса што је на пијаци наметнуто као љубазност, у гимназији и рвачкој школи ривалством, код архонта и мунифиција љубављу према слави, а на вечери и пијанкама досеткама“ (*Quaest. conv.* 622B).

Ако се разгледа Плутархов избор тема за отварање дискусија на симпозијумима, уочиће се јасна схема. У дубоко подељеном друштву, где част остаје недодирљива само толико док уништава непријатеља, док истовремено постојање конфликта представља срамоту, друштвена интеракција захтевала је пажљива правила ангажовања. Међу могућим разлозима раздора главни је био неретко ниподаштавање части узроковано неизбежним прављењем распореда седења. Све док је постојала брига за прикладност и док је скупина настојала да избегне срамоту нереди, постојала је и потреба за руковођењем пријатељским консензусом, ако не и експлицитно показаним лидерством. Због тога Плутарх своју ризницу симпозијумских разговора које је сам

19 О увређеном госту као фигури акције видети: Martin, *Symposion*, 101–6.

20 Трећи дијалог (619B–F) продужетак је сцене уведене у другом дијалогу (615C–619A), где се конверзација помера до истраживања с обзиром на етиологију посебног места части.

назвао специфичним симпозијумским темама (629D) циљано започиње онима који се баве поретком у групи.

Јаковљева посланица и јавни мир

Ако се пажња сада усмери на *Јаковљеву посланицу*, не остављају се по страни само гурманске вечерње забаве, већ се залази и у типично јеврејски свет, који су отмени грчки филозофи сасвим ограничено разумевали.²¹ Увидом у јеврејску епистоларну традицију стару најмање као Јер 29, форми Јаковљевог писма даје се јавни карактер. Иако би се о аутентичности Јаковљевог ауторства могло дискутовати, сам документ представља посланичко писање које је требало бити гласно читано окупљеној заједници дијаспоре, нудећи утеху и савете у вези са обновом коју су обећали стари јеврејски пророци.²² Заједнице којима је ово кратко писмо упућено нису ад хок скупови пријатеља него скупови верујућих у Месију Христа, скупови који се редовно сазивају, и на старије (πρεσβύτεροι) и учитеље (διδάσκαλοι) гледају као на вође.²³ У наставку ћемо настојати да покажемо како су, упркос разликама између Плутархових банкета и Јаковљевих Цркава, упутства централног дела Јаковљевог текста (1,19–4,12) била мотивисана истом прилежном бригом за јавну хармонију коју се уочава и у *Quaestiones convivales*. Питања која су постављена о свађама, распореду седења и јавном лидерству, оштро су супротстављена проблемима приватних друштвених окупљања рефлектованих у Плутарховим симпозијумским разговорима. Чак и предложена решења – племенита љубазност, равноправан распоред седења и вођство које промовише слогу – нису без паралела. Највећа дивергенција између два аутора долази не из садржаја њиховог саветовања него из порекла њихових инструкција. Другим речима, за разлику од Плутарха, Јаков не заснива своје предлоге за мир у хришћанском сабрању на пријатељству у заједници него на етичким нормама које је поставио Бог.

Уздржавање од гнева (Јак 1,19–27)

διὸ ἀποθέμενοι πᾶσαν ῥυπαρίαν
καὶ περισσεῖαν κακίας ἐν πρᾶτῃτι δέξασθε
τὸν ἔμφυτον λόγον τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν.
(Јак 1,21)

Ради лакше дискусије поделићемо Јаковљев централни део текста на три дела који обрађују теме љутих препирки на јавном окупљању (1,19–27), деликатно питање преференцијалног седења (2,1–26) и, коначно, питање лидерства као делатне хармоније (3,1–4,12). Почетна тачка је Јак 1,19–27, где се аутор окреће од напомене о утеси у 1, 2–

21 Наставак Плутарховог неразумевања јудаизма показан је у *Quaest. conv.* 669E–672C.

22 Слична писма упућена заједницама јеврејске дијаспоре јесу: Јеремијине посланице, Масс 1.1–9; 1.10–2.18 и 2 *Варухово Откровење* (78–86). За њих се експлицитно каже: „Писмо доктрине и свитак наде са специфичним инструкцијама за пажљиво читање на вашим сабрањима“ (86.1). Напомена о Јаковљевом епистоларном жанру може се допунити подацима из: Windisch 1930. Видети и новије радове: Tsuji 1997, 5–50; Niebuhr 1998, 420–43; Bauckham 1999, 1–16; Burchard 2000, 9–10. За анализу форме и јавног уређења таквих писама видети: Versepunt 2000, 96–110.

23 У ономе што следи усаглашавамо се са већином интерпретатора да πολλοί у Јак 3,1 не треба да се схвати као прилог за време који може да указује на функционалније разумевање улоге учитеља. Супротно томе: Mussner 1975, 159.

18 ka почетку својих препорука црквама у дијаспори.²⁴ Пошто је централна порука овог сегмента често била замрачивана, потребно ју је испитати у неким детаљима. М. Дибелијус и Л. Џонсон, на пример, сваки на свој начин, инсистирали су на различитим разлозима по којима се првобитно истицање пасуса односи на активну рецепцију речи које утичу на спасење.²⁵ То је довољно као полазиште за питање да ли ово читање адекватно представља ауторово главно интересовање. Иако Јаков наглашава послушност у хришћанској поруци, то не ради само ради одржавања доследности између слушања и поступања, него у намери да оснажи свој позив ка избегавању пламена беса у заједници. За Јакова побожно учествовање на скупу захтева љубазност и срдачност, јер огорчено режање није у складу са Божјим заповестима и стога профанише богослужење заједнице.

Налазећи се између одређења *реч* и *истина* у Јак 1,18 и забране примања речи у 1,21, отварање посланице како би се брзо чула (1,19) најприродније је повезано са послушном пажњом ка божанској поруци.²⁶ Истовремено, читаоци се подстичу да буду спори кад говоре и спори на бес. Како је већ наведено, грчко-римски друштвени систем био је опседнут пристојношћу. Зато оба историјски условљена писма, као и компликовано усклађивање упозорења, представља јавни контекст у коме аутор подстиче своје читаоце да одговоре послушно на јавно излагање речи, док их истовремено упозорава на свађалачко расположење међу њима самима. У ствари, притисак представља ауторова брига о опасности од раздора тако да он пажљиво уобличава наредбу против љутог говора истицањем његове неусклађености са слушањем речи Божје, јер људски бес не постиже правилно уређење по Богу (1, 20).

Следећи корак аутора јесте закључак изведен из 1,20. Јаков наставља: Стога (διό) у благодати (ἐν πρᾶτῆτι) прима урођену реч.²⁷ Редослед обеју речи и контекст истичу фразу ἐν πρᾶτῆτι. Пошто је избегао да забранама изнесеним у 1,19 приступи како је то чинио Дибелијус, Џонсон бира да πρᾶτῆτι схвати као кротку пријемчивост према речи пре неголи као супротност напраситом понашању на сабрању заједнице.²⁸ Али контраст према ὀργῇ у 1,19–20 једва би могао да буде очигледнији.²⁹ Џонсон покушава избећи импликације ове опозиције свођењем претходног упозорења против обесног говора на често испразне разговоре.³⁰ Јаковљев протест из 1,19 није усмерен на причљивост. Он је против трвења и несагласности, против свађалаштва које неизбежно срамоти хришћански скуп и који, према ауторовом мишљењу, неспојив са речју Господњом. Стога Јаков, скоро као и Плутарх, као излаз из љутих свађа препоручује љубазност. Али насупрот свом паганском колеги, он темељи свој апел на божанској поруци превазилазећи тиме потенцијално утемељење само на жељи за пријатељством и на миру. Препирка се не може довести у везу са покорним одговором на божански захтевану праведност.

24 Да је М. Дибелијус био у праву у третирању Јак 1, 2–18 као „einen in gewisser Beziehung gerundeten Abschnitt“ (Dibelius 1957, 68), потврђује и кохерентност овог увода, како је показано поређењем са 4Q185. Видети: Verseput 1998, 691–707.

25 Dibelius, 1995, 198–214.

26 Hort 1909, 35–6; Ropes 1916, 168–9.

27 Пошто због недостатка простора недоумицу τὸν ἔμφυτον λόγον морамо оставити нерешеном, вредно је напоменути како је Burchard 1990, 522 зналачки препознао јавну поставку у Јак 1, 21.

28 Johnson 1995, 201–202.

29 Контраст између ὀργῇ и πρᾶτῆς опште је мести у грчко-римским моралним рефлексцијама: Аристотел, *EN* 2.7.1108; Филон, *Mos.* 2.279; Јосиф Флавије, *Ant.* 19.334; Дионисије Халикарнашки, *Ant.* 4.41.4; 7.2.4.

30 Johnson 1995, 205.

Тврдећи да прихватање речи мора потпуно бити пропраћено кротким понашањем, Јаков у 1,22–25 реафирмише нужност активне послушности. С обзиром на чињеницу да бити чинитељ речи не мења ранију наредбу како треба бити брз у томе да се чује, *δέ* у 1,22 снажно указује на напредак који се објашњава: „будите пак творци речи, а не само слушаоци“. Само они, каже Јаков, који својим господским понашањем остају у савршеном закону слободе јесу благословени у својим делима.

Али шта је са завршна два стиха поглавља? Они нису само неповезано прикачени на претходни текст. Ненадано, разликују се од познатог избора речи (као нпр. слушање, примање), и то по усвојеном необичном изразу *θρησκεία*. У питању је обавеза која произлази из богопоштовања.³¹ У овим стиховима долази до кулминације читавог одељка, а ауторова порука оснажује се снагом античких изрека. Плутарх је, што се не сме заборавити, закључио свој опис лечења беса у *De cohibenda ira* констатацијом како толеранција може бити прикладна жртва, омиљена богу и света (464C), као и пријатна ономе ко је приноси. На сличан начин Јаков закључује свој вапај за господским понашањем, указујући окупљеној заједници на последице неумерене приче по Божје прихватање њиховог богопоштовања. То је био веома убедљив аргумент. „Ако ко од вас мисли да је побожан, а не зауздава језика својега, него вара срце своје, његова је побожност узалуд“, пише Јаков у 1,26, још једном потврђујући и мишљење изнето у овом раду да је централно питање овог одељка вербални прекршај, те да је богопоштовање особе која га чини у потпуности безвредно. Своја размишљања окончава на начин познат из отачких текстова, попут Сир 34,23–35 и *De specialibus legibus* 1.271, Филон.

Као ехо строгог гласа старозаветних пророка (најближе томе је Ис 1,15–17), Јаков својим читаоцима отворено каже какво богопоштовање може бити прихватљиво: „То је побожност чиста и непорочна пред Богом Оцем: посећивати сироте и удовице у невољи њиховој, и чувати себе од неопогањена света“ (1,27). С обзиром на доследну тачку гледишта, овај одељак не пружа ниједан разлог сумњи да Јаков почиње увод намењен хришћанским заједницама у дијаспори отпочиње имајући на уму пошаст античких друштвених скупова – јавни неред који је изазван острашћеном препирком.

Седење на хришћанским скуповима (Јак 2,1–26)

Ἀδελφοί μου, μὴ ἐν προσωποληψίαις ἔχετε
τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης.
(Јак 2,1)

Ако се узму у обзир изложени друштвени односи на истоку Римског царства, не треба да изненади то што се следећа Јаковљева тема односи на организовање седења на хришћанским сабрањима. За Плутараха је овај нарочити сегмент социјалне етикеције високо на листи потенцијалних узрока неспоразума и заслужује помињање у *Questions convivales* одмах после разматрања о прикладним разговорима који су се водили после вечере. И Јаков такође уочава фундаменталну важност овог питања, желећи да реши проблем у складу са етосом групе. Али за разлику од Плутарха, ранохришћански се писац не бави пријатељским окупљањем (*Quaest. conv.* 616E) него окупљеним наследницима Царства (Јак 2,5) који су посвећени царском закону (2,8). На основу овога, он формулише своје савете.

31 Verseput 1997, 100–105.

Нови сегмент представљен је у 2,1 тако што Јаков наставља апел за доследност: „Браћо моја, не гледајући ко је ко, имајте веру у нашег Господа славе Исуса Христа.“³² Избор речи *προσωποληψία*, сложенице преузете из *Септуагинте*, указује на јеврејски начин говора у коме је одбачено питање дискриминације у сабрању. За Јакова, као и за Плутарховог брата Тимона, чин разликовања присутних на основу богатства и части захтева да неко буде поротник и судија (*Quaest. Conv.* 616C) преко нечијих другова. Јасно је како је метафора суђења очигледна да би била примењива у различитим контекстима који упућују на то да се, у оном што следи, види само најопштије јавно уређење.³³

Следећа три стиха, представљена речју *ῥῆς*, одсликавају ауторову парадигму случај дела пристрасности. Ако читаоци треба места на сабрању да доделе на основу очигледног показатеља статуса, зар нису – пита Јаков – постали судије обузете ђаволским мислима. Иако питање у 2,4 антиципира пристанак, Јаков ништа не препушта случају. У 2,5–7 пажљиво показује домет учињене неправде. Зар нису сиромаси од Бога одабрани наследници долазећег царства? Али су они понижени, сматра Јаков, мислећи на понашање описано у 2,2–3. Штавише, за њихов део богати треба да се ставе у улогу опаког опонента Богу. Стога се у оба случаја мора потврдити неправедност оваког понашања. Наоружан овим, Јаков суочава своје читаоце са немогућношћу ваљаног богопоштовања (2,8–11), јер се парадирва послушношћу према заповести љубави из Лев 19,18, а истовремено се неправедно суди и крши одредба из Лев 19,15. Позива да говоре и поступају пре као они којима треба судити по закону слободе (2,12–13). На крају, ово га доводи до трезвене дискусије о неефикасности вере у чувању тврде непослушност из пресуде (2,14–26). Целовитост Јак 2 тако представља пажљиво артикулисан аргумент против просуђивања заснованог на сили и утицају, што већина причасника Плутарховог света, укључујући и филозофовог оца, налази као рутину и правилност.

Неки тумачи отишли су много даље тврдећи да је пример у 2,2–4 непримерена карикатура, тако да се на нешто такво не сме ни помислити: „Sei in der Tat in einer Gemeinde so oder ähnlich vorgekommen.“³⁴ Али ни доследност по којој утицајни чланови грчко-римског друштва добијају почасна места – од еснафа, забава за вечером, чак и у синагоги – нити сам текст дозвољавају тако ослобађајући закључак. Пошто је оптужба из 2,6 сигурно имала намеру да конфронтира читаоце са борбеним стилем клеветничког говора, било би погрешно замислити да је пример на коме је оптужба заснована био намерно конструисан како би се допустило да се кривац извуче неокрзнут. Док је Јаковљев опис несумњиво утемељен на веродостојном догађају, проблем преимућства богатих у седењу јасно је уведен у текст као веродостојно питање пре неголи као очигледно претеривање. Јаковљева упућеност у проблеме друштвених окупљања широм медитеранског света присилила га је да неспретно третира оне ствари које су имале највећи потенцијал за конфликт. Међу њима је, као што Плутарх потврђује, правилан распоред седења.

32 Форма ове забране уочљиво одговара изразу *ἐν πραιτήρι δέξασθε τον ἐμψυτον λόγον* у 1,21, јер су оба модела понашања повезана у хришћанској привржености читалаца предлошкој фрази са *ἐν*, конструкцији која појачава смисао истоветности.

33 У светлу ове чињенице популарна је теза у Ward 1969, 87–97, која каже да употреба судског језика нужно имплицира суђење, тако да литургијски скуп није више изазован.

34 Mussner 1975, 116–17.

Очување мира у заједници (Јак 3,1 – 4,12)

Μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, ἀδελφοί μου,
εἰδότες ὅτι μεῖζον κρίμα λημψόμεθα.
(Јак 3,1)

Коначно се долази до завршног сегмента, а то је Јак 3,1 – 4,12. Често превиђан континуитет ових редова последица је схватања да је аутор окупиран избегавањем немира у заједници. Иако Јаков наставља да се обраћа читавој заједници, у овим моментима упозорава против прекомерног ослањања на квалификацију учитеља. „Не будите многи учитељи“, упозорава окупљене хришћане, а затим брзо објашњава разлог – „знајући да ћемо већма бити осуђени“ (3,1). Не треба инсистирати на превеликој одговорности, јер се сви спотичу на различите начине. Тако Јаков оштро суди о греховима језика, којим се „прља цело тело и пали пали ток живота нашег“ (3,6). Његов у потпуности негативан приказ коначно је закључен у 3,7–12, и то оптужницом која међу кривце убраја чак и самог аутора. Ако у овоме има поуке, онда она каже да немогућност чисте приче чини улогу учитеља заиста ризичним послом.

Повремено је, међутим, сугерисано да Јаковљево позивање на учитеље у 3,1–2 функционише као увод у општу расправу о етици причања у 3,3–12 и да се Јаков, пошто је обрадио предмет учитеља, више не враћа тој теми. Као последица, сматрало се да питање у 3,13 „τίς σοφὸς καὶ ἐπιστήμων ἐν ὑμῖν“ нема више ништа са овлашћењима учитеља. Међутим, једва да се наводи шта аутор сматра да је „für alle Fälle nützlich und nötig“.³⁵ Песимистичан тон у 3,1–12 указује на нешто друго. Пошто је ужасавајућом визијом божанског суда био одвраћен да се обуче у учитељско рухо, питање „ко је мудар и разуме међу вама“ најприроднији је почетак објашњења о томе ко може легитимно испунити ову суштинску лидерску улогу.³⁶ Квалификације учитеља које су истакнуте у 3,13–18 не изненађују, односе се пре на спречавање нестабилности и очување мира у заједници, што је фокус бриге Јаковљеве у овој посланици. Они који су компетентни да воде заједницу и сами су узор члановима заједнице (1,21). То су они који могу да покажу своју божански додељену мудрост у благости (πραῦτης) пре него у горкој љубомори и себичној амбицији која води једино „до нереда и сваке безвредне ствари“. Иако учитељ у хришћанској заједници у расејању представља веома различиту функцију од оне архисинагога у Плутарховом пријатељском окупљању, страх од хаоса и ремећења уједињује ове две улоге и истовремено одржава текст Јаковљеве посланице као целину.

Постоји благ прелаз између поглавља 3 и 4 у *Јаковљевој посланици*.³⁷ У својим рефлексијама о правом кандидату за лидерство, Јаков никад није прекинуо да се обраћа заједници као целини. У 4,1–10 наставља да демаскира извор дисхармоније у заједници, прелазећи са специфичних квалификација за лидерство на напад корена проблема међу обичним службеницима. Кривица се приписује потрази за задовољством, која доноси љубомору – узрок борбе у заједници. Такво понашање је повезано са непријатељством према Богу и захтева покајање. Уочљива је велика вредност овог поглавља, што је чињеница о којој су егзегети до сада дали веома мало објашњења. Али пратећи ауторову мисао кроз његова упутства, логика текста израћа све јасније. Још од 1,19 Јаков прецизно циља на познате конфликтне ситуације које преовлађују у античким

35 Dibelius 1957, 192. У својој оцени Дибелијуса следе Laws 1980, 158–159 и Moo 2000, 68.

36 Mussner 1975, 168–169; Martin 1988, 127.

37 Johnson 1983, 327–347.

друштвеним групама. Сада, после отвореног указивања на њихове мотиве, он претходно бескомпромисан начин излагања врхуни у пророчком позиву: „Да се приближите Богу и Он ће се приближити вама“ (4,8). Једино остаје осврт у 4,11–12, где се тражи да не причају једни против других (1,19–27), нити да суде једни другима (2,1–16), пре него што Јаков пређе на осуду одређених манифестација арогације против Бога, чиме и завршава своју посланицу.

Закључак

Ако се ишта постигло овим поређењем ранохришћанских окупљања како су описана у *Јаковљевој посланици* и приватних забава грчке елите, то је указивање на заједничко интересовање за одржавањем идеала мира и хармоније. Примарни сведок Плутарх из Херонеје није био само бенигни моралист, благ и хуман. Он је био и син царског доба које је ценило сагасност и проповедало уздржаност у друштву које је било опседнуто бригом о почастима. За овог образованог Грка, пријатељство је било непроцењива основа друштва, а сто за којим се вечерало био је битан елемент ове конструкције. Настојање у подстицању јединства и обесхрабтивању прекршаја било је опасно. У својим *Quaestiones convivales* Плутарх пружа привилегован увид у свој свет, јер читаоце упућује у праксу хармоничног разговора, као образложење за различите приступе распореду седења и правилно лидерство којим се промовишу пријатељски односи. Слично томе, аутор *Јаковљеве посланице* третира много истих проблема, при чему упозорава на обесне говоре у сабрањима, кори привилеговање богатих и препоручује лидерство које промовише сагласност. Али он ово чини из потпуно различитих побуда. Јаковљеве препоруке мотивисане су жељом за искреним испуњавањем завета Богу. Пријатељство са Богом прече је него пријатељство са светом. Чак и познавање уређења малих скупина у римском медитеранском свету значајно помаже у разумевању облика и мотивације за *Јаковљеву посланицу*.

Литература

- Bauckham, Richard (1999): *James*, London, Routledge
- Braund, D., Wilkins, J., (yp.) (2000): *Athenaeus and his world: reading Greek culture in the Roman Empire*, Exeter, Exeter University Press
- Burchard, Christoph (2000): *Der Jakobusbrief*, Tübingen, Mohr Siebeck, HNT 15.1
- Burchard, Christoph (1990): „Nachstenliebegebot, Dekalog und Gesetz in Jak 2, 8–11“, у: Blum, E., Macholz, C., Stefemann, E., (yp.) *Die hebraische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte: Festschrift für R. Rendtorff*, Neukirchner-Vluyn, Neukirchner Verlag
- Dibelius, Martin (1957⁹): *Der Brief des Jakobus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, KEK 15
- Dittenberger, Wilhelm (1883): *Sylloge inscriptionum graecarum*, Oxford, Oxford University
- Fisher, Nicholas (1988): „Greek Associations, Symposia, and Clubs, and Roman Associations, Dinner Parties, and Clubs“, у: Grant, Michael & Kitzinger, Rachel (yp.) *Civilization of the Ancient Mediterranean: Greece and Rome*, New York: Scribner's
- Hirzel, Rudolf (1912): *Plutarch: das Erbe der alten Schriften über Wesen und Wirkung der Antike*, Leipzig: Dieterichsche Verlagsbuchhandlung
- Hort, Fenton J.A. (1909): *The Epistle of St James*, London, Macmillan

- Laws, Sophie (1980): *A Commentary on the Epistle of James*, New York, Harper & Row, HTNC
- London, J.E. (1997): *Empire of Honour: The Art of Governance in the Roman World*, Oxford, Clarendon
- Johnson, Luke Timothy (1995): *The Letter of James*, New York, Doubleday, AB 37A
- Johnson, Luke Timothy (1983): „James 3:13 – 4:10 and the *Topos* ΠΕΡΙ ΦΘΟΝΟΥ“, y: *NovT* 25, 327–347.
- Martin, Josef (1931): *Symposion: die Geschichte einer literarischen Form*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, SGKA 17
- Martin, Ralph (1988): *James*, Waco: World Books, WBC 48
- Moo, Douglas J. (2000): *The Letter of James*, Grand Rapids, Eerdmans, Pillar New Testament Commentary
- Moulakis, Athanasios (1973): *Homonoia: Eintracht und die Entwicklung eines politischen Bewußtseins*, München, Paul List
- Mussner, Franz (1975⁴): *Der Jakobusbrief*, Freiburg, Herder, HTKNT
- Niebuhr, Karl-Wilhelm (1998): „Der Jakobusbrief im Licht frühjüdischer Diasporabriefe“, y: *NTS* 44, 420–443.
- North, Helen (1966): *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, Cornell University
- O’Neil, Edward N. (1997): „Plutarch on Friendship“, y: Fitzgerald, John T. (yp.) *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, Atlanta, Atlantol Scholars, RBS 34
- Paul, George (1991): „Symposia and Deipna in Plutarch’s Lives and in Other Historical Writings“, y: Slater, William (yp.) *Dining in a Classical Context*, Ann Arbor, The University of Michigan Press
- Ropeas, James Hardy (2015): *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*,
- San Nicolo, Mariano (1972): *Ägyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer und Römer*, Munich, Beck, Münchner Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte
- Tsuji, Manabu (1997): *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung: Eine Untersuchung zur literarischen Gestalt und zur inhaltlichen Kohärenz des Jakobusbriefes*, Tübingen: Mohr Siebeck, WUNT 2.93
- Verseput, Donald (2000): „Genre and Story: The Community Setting of the Epistle of James“, y: *CBQ* 62, 96–110.
- Verseput, Donald (1997): „Reworking the Puzzle of Faith and Deeds in James 2: 14–26“, y: *NTS* 43, 100–105.
- Verseput, Donald (1998): „Wisdom, 4Q185 and the Epistle of James“, y: *JBL* 117, 691–707.
- Ward, Roy Bowen (1969): „Partiality in the Assembly: James 2:2–4“, y: *HTR* 62, 87–97.
- Windisch, Hans (1930): *Die katholischen Briefe*, Tübingen, Mohr, HNT 15

**IDEAL OF SOCIAL PEACE AND HARMONY IN THE EARLY CHRISTIAN
COMMUNITIES AND IN THE PRIVATE PARTIES OF THE GREEK ELITE.
THE EXAMPLE: QUEST. CONV. AND JAMES 1–4**

If anything has been achieved with this comparison of early Christian meetings, as they are described in Epistle of James and private entertainments of Greek elite, it is pointing on a common interest for keeping the ideal of peace and harmony. Primary witness Plutarch from Chaeronea wasn't just benevolent moralist, gentle and humane. He was a son (participator) of royal epoch too, in which consent and where was predicted in society about abstention, which was obsessed with care about the honor. For this literate Greek friendship was the priceless core of society, and the dining table was one of important elements of this construct. Endeavoring in encouraging in unity and discouraging for delict was really dangerous. In his *Quaestiones convivales* Plutarch give privileged insight for his world because he guides the readers in the praxis of harmonic conversation as an explanation for different approaches for seating schedule and right leadership in which friendly relationships are promoted. Similar to that, author of Epistle of James treat many similar problems, whereby he warns on arrogant speeches at the communions, rebukes the riches and recommends leadership that promoting consent. But he does this because of many motives. James's recommendations are motivated by the desire for sincere fulfillment of vows to God. Friendship with God is more important than friendship with the world. Even the knowing of the organization of small groups in the roman Mediterranean world helps to understand the forms and motives for Epistle of James.

Слађана Ристић Горгиев

Универзитет у Нису, Филозофски факултет – Србија

e-mail: sladjana.ristic.gorgiev@filfak.ni.ac.rs

ТЕРТУЛИЈАНОВЕ ТЕЗЕ О СВЕДОЧАНСТВУ ДУШЕ

Апстракт: Тертулијан не узима изведене рационалне доказе у разматрању природе душе, него се позива на универзално искуство њеног садржаја. Сведочанства душе су по њему истинитија онолико колико су једноставнија и природнија. Он поставља неколико теза које се могу сагледати читањем садржаја душе: најпре то да душа у себи самој осећа идентитет и неподељени интергритет, затим савест која опомиње душу и на крају природни страх од смрти, који се не може ничим утешити или затајити. Извор ових садржаја душе налази се у интуитивној спознаји вечности света и вечности Бога од кога је душа и створена.

Кључне речи: душа, сведочанство, искуство, савест, Бог

Филозофија и вера

Тертулијан¹ је у историји филозофије познат по свом ставу који радикализује веру као спознајну моћ душе у односу на рационално знање - *Credo quia absurdum*; верујем јер је бесмислено!². Ова концепција је представљала нешто ново и радикално у односу на хелинистички поглед на свет који је давао предност уму али и у односу на

1 Тертулијан је један од највећих апологета раног хришћанства. Он спада у ред првих богослова који су писали на латинском језику. Рођен је у Африци, али је касније живео у Риму. Био је правник по образовању што је било уобичајено за људе његовог високог друштвеног ранга. Студије правних наука подразумевале су познавање свих значајних наука, укључујући и хеленску филозофију. Мада је био хришћанин, у његовим делима али и у животу може се пронаћи утицај стоика и киника, који се огледа у тежњи ка једноставности, скромности и аскетском начину живота. У почетку је био ревносни члан Цркве а касније се прикључио монтанистима који су заговарали ригорозни пуританизам. Мада су неки делови његовог учења проглашени јеретичким, ипак су многа његова дела постала незаобилазно штиво у историји цркве и у дефинисању хришћанске догме. Написао је велики број дела која представљају основу богословског учења хришћанства. У њима се углавном бавио теолошким темама, али његови списи су подједнако занимљиви и за филозофско проучавање. Упркос чињеници што је потпуно раздвајао филозофију од богословља, његова дела нису мање значајна за историју филозофије посебно због тога што је развио теолошку и филозофску терминологију на латински језик. С обзиром да се ради о аутору чија су дела била намењена апологији хришћанства, његова оштрица није уперена толико против хеленске филозофије колико против њеног утицаја и искоришћавања у одбрану нехришћанских ставова.

2 Овај став никада није изречен у овом облику. То је сублимација његовог следећег става: *Син божји је разапет, ми се не стидимо, иако је стидно. И умро је Син божји, то је потпуно поуздано јер је бесмислено, и после погребљања је васкрсао, то је несумњиво јер је немогуће!* Тертулијан, О плоти Христовој, (De Carne Christi V, 4)

оне хришћанске мислиоце који су сматрали да вера и знање морају имати равномерни статус у спознаји света³. Специфичност Тертулијанове тврдње утолико више долази до изражаја што он тиме жели да афирмише истине откровења које се са становишта разума показују као апсурд. Сама чињеница да су оне објављене т.ј. откривене од Бога, већ указује на став да оне нису могле бити схваћене разумом те су стога откривене, а оно што човеку остаје као избор јесте да у њих верује или не верује! Чак и да искључимо садржај тих откривених истина хришћанства, (оваплоћење Бога, васкрсење и тд.) и даље остаје чињеница да многи аспекти нашег живота почивају на вери. Дакле вера, поверење, није само ствар религиозних истина већ је она неопходна констатација нашег живљења. Управо је то један од разлога што су неки мислиоци у филозофији одбацивали рационално знање као примарно или јединствено средство спознаје.

Филозофија се великим делом фокусирала на два момента спознаје који се третирају као кључни: чула и разум. У нововековној филозофији то је резултирало фокусирањем на два филозофска правца - емпиризам и рационализам, који великим делом важе за окосницу главних филозофских система и расправа. Међутим, у историји филозофије се показало да ово нису два једина начина спознаје и да у нашем животу и те како постоје и други начини подједнако вредни и важни за разумевање света у целини. У савременој филозофији постоје многи правци који говоре о потреби да се у разумевање света нужно укључе и неки други ирационални моменти спознаје као што су интуиција, емоција, воља итд., па на основу тога имамо и правце као што су интуиционизам, волунтаризам, емоционализам.⁴ Овакви ставови се мање или више одређују као филозофија живота, управо због позивања на једно директно сведочанство које долази из самог живота. И Тертулијан ће се у свом спису *Сведочанство душе*,⁵ управо позивати на једно такво директно искуство које није повезано са рационалним промишљањем нити са теоријама о животу, него управо супротно, он одбацује свако рационалисање проглашавајући га одступањем од сагледавање једноставне истине. Из овога се може видети да овај Тертулијанов став није усамљени и изоловани случај у историји филозофије, већ он има и своје настављаче и своје предходнике у античкој филозофији.

Ако кренемо од Антике, видећемо да и тамо можемо наћи елементе афирмације вере чак и код оних мислиоца који су предност давали логосу, тј. умном сазнању. Тако рецимо међу Хераклитовим фрагментима можемо наћи и следећи: *Већина божанских ствари измиче (нашем) сазнању због (нашег) неверовања да их можемо наћи*.⁶ Сличан фрагмент ћемо наћи и код Емпедокла када говори о спознаји универзалног закона.....*то је најшири пут, коме ка сриу људи вера води*.⁷ Платон нам у *Теетету* знање дефинише као истинито веровање.⁸ а у *Држави* сматра да је веровање (*pistis*) онај део спознајног процеса који представља увођење у знање.⁹ Платон је знање разумео као непосредну контемплацију света идеја¹⁰, јер душа с обзиром да је пре рођења боравила у свету идеја, већ влада основним истинама света, па се стога само присећа онога што већ зна!

3 Јустин Филозоф, Климент Александријски, Глигорије Ниски и рд.

4 Филозофски првац интуиционизам јавља се још крајем XIX и почетком XX века као реакција на превласт природнонаучног и материјалистичког погледа на свет. Анри Бергсон је један од главних представника савременог оснивач интуиционизма, а поред њега ту су и Е. Х. Шмит, Бенедето Кроче и др.

5 Tertulliani 1952

6 Dils, Heraklit 1983, фп. 86.

7 Dils, Empedokle 1983, фп. 133.

8 Platon 1979, 201a – 210 d.

9 Platon 1975, 205.

10 Platon 1979, 156.

Поред Платона и Аристотел ће у *Органону* сматрати да заснивање аксиома и премиса почива на предпоставкама које су саморазмљиве, и које представљају неку врсту интелектуалне интуиције.¹¹ Као што видимо Платон и Аристотел који се традиционално сматрају рационалистима ипак уведу ирационалност у сазнање, али ће тек са Платином она добити преимућство над рационалним сазнањем. По Платину, први степен трансценденције остварује се умственим сазнањем, али се тек другим екстатичним или „правим“ степеном сазнања постиже потпуна спознаја Једног. Тако ће неоплатонизам на челу са Платином, посебно неговати тезу о преимућству екстатичног, односно мистичног сазнања којим се превазилази рационална спознаја. Он даје приоритет непосредном сазнању јер су сва сазнања мање или више изведена из неког непосредног увида. „Јер чак иако се допусти добијено путем доказивања, неко знање ипак мора бити непосредно извесно (*enarge*). Међутим по нашем мишљењу сва морају бити таква. Како се уопште могу разликовати она која су непосредно изведена и она која нису...“¹²

Изворност и знање душе

Тертулијан ће као хришћански апологета још више нагласити улогу вере, која ће само појачати већ постављену тезу својим догмама о оваплоћењу Логоса и васкрсењу тела. Зато се Тертулијан у апологији хришћанства позива на оне истине које могу бити изведене из непосредног искуства. То никако не значи да се он не служи аргументацијом или закључивањем, него значи да се тек након сведочења, након искуства вере, може говорити о теоријским поставкама. Такву методологију закључивања Тертулијан нам даје када се позива на сведочанство душе као најстарије и најизвесније сведочанство које постоји. При томе треба имати у виду да под термином душа он не разуме неки ентитет независан од тела, него заједницу тела и душе. Душа само заједно са телом изражава човекову личност. Под душом се дакле подразумева човек као живо биће али се при томе душа не одваја од тела, она је начин на који се живот појављује у човеку, она се изражава помоћу тела али се од њега не одваја. Она је носилац овоземаљског али и вечног живота. На овај начин се Тертулијан одваја од хеленског разумевања односа душе и тела, где се тело третира као тамница душе. Тако Тертулијан започиње хришћанско учење које настављају Св. Григорије Ниски, Св. Макарије Велики и други, по коме оба ентитета - и душа и тело - узрастају у одређеној мери савршенства. Тело у том смислу више није тамница душе, него храм душе, које објављује божанску истину о васкрсењу. Васкрсење је кључ хришћанског односа душе и тела, зато се по Тертулијану не могу назвати хришћанима они који поричу васкрсење. Човекова душа зато похрањује „очувава“, све најважније моменте човека, али и основне вредносне поставке људског живота. Она је база података о свету, којој су потребни само добри читачи да би је протумачили. Он наиме сматра да за разумевање основних истина није потребно образовање, већ је читање садржаја душе једини задатак човека, стога он препоручује неку врсту интроспекције како би сагледали неспорну вредност изворних истина постојања. Њему је блиско уверење да је цивилизација изопачила човекове природне позитивне склоности, али су оне ипак донекле сачуване у дубини душе. Излаз у томе он види у упрошћавању и повратку на природно стање, али се тај повратак по њему може остварити само кроз хришћанску веру, кроз самосазнање и кроз аскетизам. Зато знање које можемо добити о Богу, у свету има своја два извора: веру и

¹¹ Aristotel 1965.

¹² Плотин 1982.

природне склоности које се огледају у инстинкту, интуицији, осећању. Тертулијан устаје против сваког елитизма, који је иначе био једна од првих критика упућених грчким филозофима, сматрајући да је Бог све људе подједнако позвао на спасење.

У одбацивању елитизам, он се посебно супротставља филозофима антике који су у разумевању света предност давали рационалној и умственој спознаји. Тако је он први мислилац који изриче врло јасан став о непреместивој разлици вере и знања као сасвим супротстављених метода спознаје истине¹³. *Шта је међутим заједничко Атини и Јерусалиму, Академији и Цркви, јеретицима и хришћанима?*¹⁴ Овако непомирљива и супротстављена теза између знања и вере коју је јасно изрекао Тертулијан касније ће довести до потпуног разграничења између филозофије и теологије која иначе није била позната у антици. По Тертулијану знање је директни и интуитивни увид који човек може да оствари уз помоћ Бога. У складу са својом основном тезом да је највеће знање последица унутрашњег осећања, своје истраживање о души започиње извесном молитвом или молбом којом се спушта до дубине свога бића.

*Откриј нам се душо...Ако си божанствена и вечна, како сматра већина филозофа ти нас тим више не лажеш.....да ли си сишла са неба или си изникла из земље, да ли си се саставила из делова или атома, почињеш ли заједно са телом, или улазиш у њега потом, на који си начин ти начинила човека, природом разумном, више од свих способном за осећање и знање.*¹⁵

Овде нам Тертулијан у самој завршници молитве каже да је душа способна за осећање и знање, сматрајући је тако извором правог знања. Међутим то право знање у души може бити „ухваћено“ или „дохваћено“ само ако је осећање довољно охрабрено вером, како би се у њој пронашла заробљена истина. Душа је по Тертулијану прави извор информација, ако је одуговљена вером. Хришћанска вера у себи већ садржи истину у готовом облику зато њој по Тертулијану нису потребне никакве провере и докази она „учећи убеђује....“¹⁶

Зато Тертулијан одбацује не само образовање које је било високо цењено у Антици, него он одбацује и егзегезу у оном смислу у коме ће касније тумачити истине откровења представници александријске школе, сматрајући то беспотребним мудровањем које може да води у јерес.¹⁷

Тертулијан сматра да књиге, образовање и литература нису донеле науке о Богу, већ да је осећање старије од сваког стила и образовања. Позивајући се на аргумент старости и изворности он сматра да су дела извор сваког знања. Зашто? Зато што речи настају из дела и осећања, а књиге настају из речи. Речу су дакле, старије од књига, а

13 Супротстављеност вере и знања коју је Тертулијан заступао ипак није ометала Тертулијана да се служи дијалектиком у писању својих апологија, јер је одбрана хришћанске вере захтевала изузетне реторске и еристичке вештине. У својој аргументацији позивао се на божанске али и на државне законе. За разлику од његових савременика који су били одушевљени Сенеком он не цени беседиштво и просвећени разум, али ипак усваја реторику и литерарну технику.

14 Тертулијан, Оповргавање јеретика 7-8

15 Тертулијан, О сведочанству душе, http://www.pravoslavni_odgovor.com/Crkva_Hristova/svedocanstvo_Tertulijan.htm 9

16 Мајоров 1982, 115.

17 У почетку је Тертулијан био потпуно предан Цркви сматрајући је јединим наследником истине, али је касније разочаравши се у Црквену хијерацију променио мишљење и запао у јерес монтанизма. Оснивач монтанизма је Монтан који је одбацивао хријерархијско устројство Цркве и сматрао да она треба да припада посебно харизматичним и божјом благодаћу освешћеним и надахнутим личностима. И код Тертулијана се запажа колебање између идеје „саборске истине“ и идеје „истинског пророчанства“.

дела су старија од речи. Како су дела незамислива без човека, тада је човек старији од филозофа и песника. Он устаје против величања филозофа и песника сматрајући беспотребном надменошћу овакве навике, јер песници и филозофи речима само описују живот а не сведоче о аутентичном животу.

Ипак, ова Тертулијанова критика упућена дијалектици инспирисана је најважнијим хришћанским догмама које се разумом не могу објаснити нити доказати. Чак иако желимо о њима не можемо говрити језиком који се удаљио од свог изворног значења, јер језик је оспољавање, удаљавање односно он је секундарни начин споразумевања. Примарни начин и сва примарна значења најважнијих истина садржана су у души. Душа не тражи Бога, она га зна, зато га она свесна тога или не, увек проповеда!

Душа је божанског порекла, она је с неба т.ј. од Бога добила способност да има врло истанчана осећања света који је окружије али и онога света који наслућује у својим тајним дубинама. Свака душа је на тај начин сведок истине, јер у њој поред доброте и греха станује и њена божанска димензија која по свом праву објављује оно о чему није могуће говорити.

Вера је унутрашњи принцип и узвишенија гносеологија која путем скраћеног увида „објашњава“ необјашњиво. Он рационално сазнање користи у својој аргументацији „читања душе“ али сматра да оно мора да дође тек након унутрашње инстанце, никако пре ње. Зато је и сматрао да филозофија не може да се ослања само на разум, јер тада остаје само на спољашњем и површинском слоју истине.

Универзалност душе

Могли смо видети да је Терулијан био против сваке урођене или богомдане привилегије, те да је из те позиције био и строги критичар образованих филозофа и песника, сматрајући да у сваком људском бићу постоје заједничке универзалне способности и особине које свакоме дају „право“ на спознају истине. Он сматра да у души сваког појединачног човека постоји универзална структура душе која је најверодостојнији сведок истине. Зато се Терулијан не обраћа високумним мудрацима нити песницима, нити њиховим књигама, већ сведочанство тражи у души свакога човека: *Ја се обраћам теби простој, необразованој, грубој и неваспитаној, каква си то у људима који само тебе једну имају, код оних код којих си ти та на улицама, на трговима и ткачким радионицама, Мени је потребно твоје неискуство јер твој ништавном знању нико не верује.*¹⁸

Како не постоје привилегије дате рођењем или образовањем душа је доступнија од било ког учења јер говори о суштини човека. Читањем садржаја своје душе човек ураћа у сигурно и вечно царство и напушта подручје променљиве среће. Ово истраживање је сигурније, доступније и делотворније од било ког другог учења. Оно је такође познатије од свих написаних и ненаписаних дела. Тертулијан сматра да је сведочанство душе истинито сведочанство јер долази од истинског увида и да нам говори о чињеници да се сви људи рађају једнаки пред Богом и једанко призвани на своје спасење. Аргументе за такав став он налази у чињеници коју третира као *исконска вера душе*, која постоји код сви људи без обзира на васпитање и образовање. Уколико дубоко заронимо у своју душу, не само што се можемо уверити у постојање Бога, него се можемо уверити и у то да душа осећа своје васкрсење и своју вечност. Пред том

18 Тертулијан, О сведочанству душе, http://www.pravoslavni-odgovor.com/Crkva_Hristova/svedocanstvo_Tertulijan.htm стр.1.

чињеницом одпада свака сотериолошка предност и привилегија која припада једнима а другима је ускраћена. Он као и већина хришћанских мислиоца сматра да је душа човекова Божја творевина, и ако човек дубље зарони у њу може пронаћи слику Бога у себи. Како на једној страни не признаје разлику у образовању, класама или пореклу, тако он на другој страни не признаје ни разлику међу народима и расама.

*Душа је сишла са неба не само за Латине или Грке. Човек је исти у свим народима, различита су само имена; душа је једна – различити гласови; дух је један - различити су звуци; сваки народ има свој језик, али је материја језика универзална.*¹⁹

Овде нам Тертулијан у предњи план износи став о заједничком божанском пореклу материје језика, а та жива материја језика направљена је још пре вавилонске куле када су се људи разумевали универзалним језиком. Души зато није потребан прводаца, јер се она лако споразумева са онима који су научили тај универзални језик душе. У том смислу, сваки појединац је подједнако позван на спасење, душа је универзалног порекла и иста код сваког човека, а сву разлику међу људима по Тертулијану треба разумети само као различите звуке исте мелодије или различите нијансе исте боје. Ову своју тезу о универзалности душе и о томе да свако у себи носи димензију универзалности он налази у хришћанству сматрајући га остварењем идеала небеског царства. Пошто се ради о првим вековима хришћанства, када оно још није било ни признато од стране Римског Царства, он у томе види прави усуд судбине хришћана, јер они по њему и не треба да учествују у друштвеном животу с обзиром да су они гости на земљи, а да је њихов дом небеско Царство које просијава и у земаљском животу.

*Ми се никада не уплићемо у друштвене послове: читав свет је наша република.*²⁰

Једност душе и њене моћи

Поред тога што људска душа у себи садржи универзалну црту, Тертулијан нам говори и о томе да душа у себи сагледава и своју једност, дакле Душа дубоко у себи осећа и зна да је једна! Ово сведочанство душе засновано је на *самосвести*. Она себе доживљава као интегративну непоновљиву целину различиту од света и различиту од сваке друге душе. Тертулијан не продубљује ово питање али овим поставља темеље учења о личности и оно је повезано са оним што ће се код осталих отаца цркве касније одредити као темељ, односно, ипостас, личност. Без обзира што се у души могу наћи различи нагони и тежње, њу ипак сваки човек понаособ доживљава као једну и као целу. Мисли могу бити расуте, емоције могу бити различите али једна душа је присутна као један од најзначајнијих сведочанстава сваког бића да оно јесте! Због своје јединствености, једности, једна душа у својим дубинама има контакт са једним Богом. Једна душа призива једнога Бога јер је у својим дубинама свевидећа као што је и један Бог свевидећи.

*Ти заиста утврђујеш да постоји један Бог, и само њега ти називаш Богом. Није ти сакривена ни природа тога Бога.....објављујеш да је Бог добар и да је благост, источник сваког благослова....*²¹

19 Тертулијан, О сведочанству душе, http://www.pravoslavni-odgovor.com/Crkva_Hristova/svedocanstvo_Tertulijan.htm стр. 6.

20 Тертулијан, Апологија 38.

21 Тертулијан, О сведочанству душе, http://www.pravoslavni-odgovor.com/Crkva_Hristova/svedocanstvo_Tertulijan.htm , стр. 2.

Знања о Богу и о природи Бога се по Тертулијану не добијају дискурзивни промишљањем него директним увидом.

Душа сведочи, дакле, не само да је Бог један него и да је добар. Одакле души идеја о добру и нада о добру, ако овај свет у злу лежи? Ако се доброта наслеђује само кроз сенке и обресе? Ова изворна чежња душе за добрим, заснована је на познавању доброг Бога. Па мада у њој могу постојати и супротни пориви она само у добру налази свој спокој и своје задовољство. О томе нам говори и Аристотел када каже да врлина сама у себи налази блаженство (*eudaimonia*). Ако се у души дешавају суротни пориви као бес, гнев или зло онда то значи да се душа удаљила од себе и од свог изворног спокоја. Она се гневи зато што у себи није пронашла Бога или зато што је слика Бога у њој затрпана другим сдржајима који су прекрили оне суштинске слојеве душе.

Поред осећања *свести* и *самосвести* Тертулијан наводи да је *савест* следеће важно сведочанство душе о Богу. Осећање савести је „природни страх душе пред Богом.“ чак иако она Бога не признаје. Душа је савршена и дарована од Бога, па се управо због тога и Бога боји, мада тога није увек свесна, него своју муку приписује савести. Јер савест није ништа друго него осећање праведног суда. Како душа осећа праведни суд, она се и боји суђења, јер она осећа да ће и после краја живота очекивати судњи дан.

Али савест не би била могућа уколико човек не поседује и дар *сећања*. Сећање је дато како би се сећали добрих и лоших дела које смо починили и на основу тога процењивали своје поступке. У савести је садржан критеријум за разликовање добра од зла. Душа јасно осећа оно што јој чини добро од онога што јој наноси зло. Зло је оно што је у супротности са самом природом душе, па га Тертулијан зато назива душеубицом. Увек када душу преплави мржња или је склона пакостма и проклињању, знак је да се у њој налазе и њене душеубице. Душа по Тертулијану зато осећа подједнаку тугу и када јој се зло наноси али и када сама зло чини. Управо због склоности да чини зло другима у души је присутна савест као божја опомена у нама. Осећање *савести* заснива се на природној патњи душе која настаје увек када човек погреши, јер када зло наноси другима, душа дубоко осећа нелагоду и патњу. Та патња може бити затомљена али се она увек пре или касније огласи у човеку, као божји позив на покајање. Потпуно одсуство савести је врло ретка појава, а ако постоји онда је знак да се човек удаљио не само од Бога него и од свега створеног. Душа осећа ту празнину и то ништавило којим је опхрвана увек када чини зло. Зато се у Библији говори о погибелји душе која се односи на оне који су се одвојили од своје генеричке суштине или одљудили, прешли у димензију „зла“ у димензију небића. Тертулијан сматра да душа пати и себе кажњава увек када се удаљи од истине т.ј. када се удаљи од Бога као свевишег праведног судије.

Са друге стране и питање савести не би могло бити објашњено до краја уколико се на њега не би надовезивало осећање које је повезано са *страхом од смрти*. Јер Тертулијан се пита: *Зашто се бојим смрти ако после ње нема страдања?* Дубински, душа се боји страдања и боји се ништавила као највеће казне која може да је задеси. Помињући неког ко је упокојен, душа га назива несрећним не зато што се он лишио животних добара, већ зато што се већ подвргао суду животних добара. Он овде износи тезу о томе да у човеку постоји осећај страха од смрти због несигурности човековог бића да се достојанствено помирио са Богом. Ако је смрт ништавило онда не би морали да тугујемо или називамо несрећнима оне који су се упокојили, јер би смрт значила прекид како животних радости тако и прекид животних невоља. Ако нема другог живота одакле тврдња о несрећи или упокојењу после смрти? Могуће је смрти се бојати зато што односи животна добра, али се остављају и животне тегобе, зато није неопходно

бојати се онога што нас ослобађа сваке тегобе и страха. Тертулијан жели да нам каже да страх од смрти увек постоји, упркос различитим рационалним тврдњама о томе да је неразуман. Ово је нека врста полемике са Епикуровом тврдњом да нас се смрт ништа не тиче, јер немамо осећај смрти док смо живи²². У супротности са тим ставом Тертулијан износи став да се ми оправдано бојимо смрти, али не због тога што нас се она не дотиче, него због тога што се бојимо праведног суда Божјег који нас сустиже после смрти. У овоме контексту је веома занимљиво поменити чињеницу да се праведни људи мало или нимало не боје смрти. Такав пример имамо још код Сократа који мирно дочекује смртну казну, као и код многих хришћанских светитеља. Тертулијан каже да се људи упркос порицању и неверју ипак потајно надају добром животу после смрти, јер управо због тога и чине многа дела ради посмртне славе. Душа још за живота стреми ономе што жели после смрти, јер она много боље разуме себе него што јој то налаже разум, зато се она у својим дубинама нада вечности и васкрсењу.

Узимајући у обзир Тертулијаново учење о души може се увидети да он сматра да су сведочанства душе истинитија онолико колико су једноставнија и природнија. Он не узима изведене рационалне доказе у разматрању саме природе душе, него се позива на универзално искуство њеног садржаја. У тако постављеној тези могу се сагледати неки од садржаја тог искуства: најпре то да душа у себи самој осећа свој идентитет и неподељени интегритет, затим савест која опомиње душу и на крају природни страх од смрти који се не може ничим утешити или затајити. Извор ових садржаја душе налази се у интуитивној спознаји вечности света и вечности Бога од кога је душа и створена. *Удуби се у њу која ти је дала способност да осећаш. Познај пророчицу у пророштвима, тумача у знамењима, видиоца у догађајима. Зар није за дивљење што је душа дана човеку ...? Зар није за дивљење што зна Онога од кога је дана?*²³ Разумевајући ова природна упутства и настројења своје душе, разумевамо и онога од кога је она створена. Тако Тертулијан као хришћански мислилац и апологета указје на важност самоспознаје али не кроз умно пропитивање већ кроз уважавање оних најједноставнијих чињеница који се понекад учени људи плаше проглашавајући их мање вредним. Међутим Тертулијан сматра да управо те једноставне чињенице нашег постојања говоре много више о животу него многобројне књиге и надмена истраживања.

Литература

- Аристотел (1965): *Органон*. Београд: Култура
Dils, Herman (1983): *Predsokratovci. Empedokle. Heraklit*. Zagreb: Naprijed
Епикур (2005): *Основне мисли*. Београд: Дерета
Мајоров, Г. Г. (1982): *Формирање средњовековне филозофије*. Београд: Графос
Platon (1975): *Država*. Beograd: BIGZ
Platon (1979): *Teetet*. Zagreb: Naprijed
Плотин (1982): *Енеаде*. Београд: Графос
Tertulliani (1952): *De Testimonio Animae*. Published by Leiden: E. J. Brill
Тертулијан, *О сведочанству душе*, http://www.pravoslavni-odgovor.com/Crkva_Hristova/svedocanstvo_Tertulijan.htm

22 Dils, Empedokle 1983, 39 III.

23 Тертулијан, *О сведочанству душе*, http://www.pravoslavni-odgovor.com/Crkva_Hristova/svedocanstvo_Tertulijan.htm, стр. 5

LES PRINCIPES DE TERTULLIEN SUR LE TEMOIGNAGE DE L'AME

Tertullien ne prend pas de preuves dérivées rationnelles dans l'observation de la nature de l'âme, mais se réfère plutôt à l'expérience universelle de son contenu. Selon lui, les témoignages de l'âme sont plus fidèles à lui autant qu'ils sont plus simples et plus naturelles. Il donne quelques principes qui peuvent être vus en lisant le contenu de l'âme: d'abord, que l'âme sent dans elle-même l'identité et l'intégrité non divisé, puis, la conscience qui rappelle l'âme et à la fin une crainte naturelle de la mort, qui ne peut être consolée ou cachée. L'origine des contenus de l'âme se trouve dans la connaissance intuitive de l'éternité du monde et de l'éternité de Dieu qui a créé l'âme.

Марина Стојановић

Православни богословски факултет, Београд – Србија

e-mail: marina87stojanovic@gmail.com

УПОТРЕБА НЕХРИШЋАНСКИХ СПИСА У РАСПРАВИ ИЗМЕЂУ ОРИГЕНА И КЕЛСА – ПРИМЕР СПОРА О РАЦИОНАЛНОСТИ ЖИВОТИЊА

Апстракт: Циљ приложеног осврта је да кроз конкретан пример прикаже улогу коју изванхришћански текстови могу имати у једном аутентично хришћанском спису. За узорак је одабрана Оригенова апологија Против Келса. У оквиру тога, од великог броја тема о којима се у овој апологији дискутује представљена је употреба оних текстова који су интегрисани у расправу о рационалности животиња. Ориген и Келс по том питању заступају два супротна становишта и као аргументе користе садржаје и идеје из различитих текстова других писаца, односно из различитих традиција мишљења. У процесу низања аргумената и извођења закључака Ориген повезује стоичко и хришћанско становиште и проналази начин да хришћанској и библијској антропологији да образложење и легитимитет помоћу одређених вредних текстова јелинске културе.

Кључне речи: Ориген, Келс, апологија, аргумент, разум, рационалност, животиња

Увод

У апологији *Против Келса* (Κατὰ Κέλσου) постоји широка упућеност на различите текстове других писаца. С обзиром на то да је реч о спису који припада жанру апологије, он је, осим конкретном саговорнику, намењен ширем нехришћанском аудиторијуму. Апологета стога наводи и коментарише нехришћанске јелинске писце, јер тежи да направи мост између хришћанске вере коју заступа и јелинске културе пред којом треба да оправда и објасни хришћанске истине вере. Коментаришући дела јелинских писаца и служећи се њиховим језиком, Ориген, с једне стране, логично настоји да веру хришћана преведе на језик јелинске културе. Осим тога, он жели да покаже да је бољи познавалац јелинске културе од Келса те, да би то доказао, он често, исцрпно и понегде можда и више него што је потребно наводи, парафразира и објашњава мишљења нехришћанских писаца. Логично, ако би успео да покаже како Келс не разуме дела сопствене културе на темељу којих оспорава веру хришћана, Келсу би се измакло тло на коме поставља своју аргументацију, чиме би она у самом корену била обесмишљена. Услед броја тема и мотива у расправи, упућеност на нехришћанске списе је изузетно велика и покрива дужи индекс различитих имена из области античке философије, књижевности, реторике, историје.¹ На различите нехришћанске античке

¹ Origenes, *Contra Celsum Libri VIII*, M. Marcovich (прир), Brill, Leiden 2001, index: 613–623.

писце позивају се и Ориген и Келс – увид у Келсово коришћење различитих текстова стиче се из опсежних и веродостојних навођења Келсових речи у Апологији.²

Текстови се у оквиру расправе помињу имплицитно или експлицитно. Експлицитна навођења односе се на оне случајеве када се у тексту Апологије дословно цитира или јасно парафразира текст неког другог списка, циљано и свесно у покушају да се садржај тог текста интегрише у садржај апологије. Ове јасне референце су честе и лако уочљиве. Поред обиља изванхришћанских списка, за Оригена су свакако најцитиранији списи они хришћански³, и то, на првом месту, Свето Писмо као основни извор за развијање ерминевтичке и логичке аргументације. С друге стране, постоји и имплицитно позивање на дела других писаца и односи се на случајеве у којима Ориген и Келс преузимају садржаје философске, реторичке, историјске или друге природе не именујући извор и не везујући се, у крајњу руку, за неки конкретан текст, већ више за одређену традицију мишљења која у различитим текстовима различитих писаца понавља исте или сличне садржаје. Тако се у конкретној расправи о рационалности животиња дискусија једним делом заснива на сведочанствима која су очигледно преузета из тзв. псеудоприродњачких античких списка и она се у сличном облику могу наћи у неколико сродних извора.

Изражено кроз појам интертекстуалности, Оригенов је текст мозаик заиста великог броја фрагмената других текстова уклопљених тако да они у једној новој, аутентичној композицији добијају сасвим нову улогу. Тако и сами бивају оживљени и, дајући вредност овој хришћанској апологији, добијају нову перспективу и ново читање. Навођење и парафразирање поменутих текстова организовано је тематски, а осмишљено углавном кроз улогу у аргументацији. За Оригена, али и за Келса, поље античких јелинских и латинских текстова, ауторитативно за обе стране, представља важан начин извођења и побијања закључака.⁴ Ова размена различитих информација, перспектива и сазнања доводи до утиска о снажној везаности Оригенове расправе за контекст у коме је настала. У приложеном осврту покушаћемо да прикажемо употребу и улогу нехришћанских текстова у апологији *Против Келса* кроз пример једног обимнијег спора о рационалности животиња.

Аргументи из две супротстављене традиције мишљења

Келс из више углава критикује хришћанство.⁵ Једна од тема где, поред сведочанства Писма, постоји широка упућеност на разне друге текстове јесте расправа око односа рационалности код животиња и човека, односно питање разлике у

2 Реконструисан текст Келсовог дела: E. Bader, „Der 'Αληθής λόγος des Kelsos“, *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft* 23, Stuttgart-Berlin 1940.

3 Осим изванхришћанских текстова, Ориген цитира радове хришћанских апологета и егзегета, те списе Филона Александријског, чије дело, додуше, припада јудејској традицији, али чији егзегетски списи представљају основу за велики део Оригенових ерминевтичких увида (index M. Marcovich: 613–623). Ту је и подразумевана употреба канонских, дефтероканонских и помињање извесних апокрифних извора хришћанског предања (in. 607–612).

4 О врстама и начинима аргументације у C. Cels. детаљније: R. Somos, „Strategy of Argumentation in Origen's *Contra Celsum*“, *Adamantius* 18 (2012), 200–217; уп. R. Somos, „Is the Handmaid Stoic or Middle Platonic? Some Comments on Origen's Use of Logic“, у: *Studia Patristica*, vol. LVI, M. Vinzent (прир.), Peeters, Leuven, Paris, Walpole 2013, 21–40.

5 Међу важнијим темама Келсове критике су: оптужбе против саме Христове личности (порекала, чињења чуда, удаљавања од јеврејског закона: C. Cels. 1.28; 1.37; 1.38, 1.40); негирање легитимитета заједници хришћана (C. Cels. 1.1; 1.2; 1.13; 1.27; 2.4); оспоравање космолошких, сотериолошких и тријадолошких елемената хришћанског учења (C. Cels. 1.19; 2.9; 4.2; 6.59; 6.62; 6.65; 7.32).

достојанству између ових живих бића. Расправа се налази на крају четврте књиге – *C. Cels.* 4.74–99. Тему Ориген отвара кроз следеће: „Надаље он, у много речи, оптужује нас да тврдимо да је Бог начинио све ствари ради користи човеку. И на основу историје животиња и оштроумности коју животиње показују он ће доказати да `читав свет није ништа мање створен ради бесловесних животиња него ради људи`.“⁶ Тврдећи тако нешто Келс бива „пољуљан у својим мислима, не увидевши да износи оптужбу против философа Стое, који, не без права, постављају човека и уопште сво рационално бивство испред нерационалног и сматрају да је Промисао створио све ствари особито ради рационалног бивства“.⁷

Наведена тема укључује у суштини два питања: 1) прво, да ли су животиње рационална бића и 2) друго, какве импликације има потврдан, односно одричан одговор за јудео-хришћанску, односно стоичку антропологију и космологију. Одговор на прво питање непосредно зависи од схватања појма *ratio*, односно рационалности. У тој тачки Ориген и Келс заступају две супротстављене традиције мишљења. Одговор пак на друго питање не само да проистиче из првог, већ он у конкретном случају треба да потврди или оповргне библијско антропоцентрично виђење света и човека, тј. једну важну хришћанску истину вере.

У начелу, Оригенова позиција у овом спору је хришћанска и стоичка, док је Келсова аристотеловска и скептичка. У суштину спора укључени су и други, `неутрални` текстови. Покушаћемо да раздвојимо ове две линије аргументације и сагледамо начин на који су садржаји изванхришћанских текстова, односно традиција мишљења интегрисани у ову расправу.

а) Келсова аргументација

Келс у поменутом питању заступа, дакле, аристотеловску, односно скептичку позицију супротну Оригеновом становишту. Међутим, он, у начелу посматрано, није представник нити настављач Аристотеловог правца мишљења. У Апологији често бива од стране Оригена прозван „епикурејцем“, очито у пејоративном значењу које ова одредница има у периоду појаве и развоја неоплатонизма када поменута дискусија и настаје. Према прихваћеном консензусу, Келс је представник средњег платонизма⁸,

6 *C. Cels.* 4.74 (превод *C. Cels. dat* према: *Acht Bücher gegen Celsus* (1. Reihe, Bd 52–53), (прев.) P. Koetschau, München 1926).

7 *C. Cels.* 4.74. Садржински слична расправа налази се у Филоновом дијалогу *De animalibus*, у коме Филон исто говори из стоичке позиције и тврди да животиње поседују душу, али не и рационалност као такву. Тиме одговара на аристотеловску, односно платоновску аргументацију нећака Александра Тиберија, који заговара становиште о рационалној природи животиња. (Уп. Philo, *De animalibus*; K. Jazdzewska, „Dialogic Format of Philo of Alexandria's *De Animalibus*“, *Eos* CII 2015, 45–56).

8 Према Ориген Келса назива епикурејцем (*C. Cels.* 1.8; 2.60; 4.75), Келс у начелу дели философска уверења која ни у ком случају нису својствена епикурејцима, већ представницима платонизма – веру у промисао, бесмртност душе, духове, магију, привиђења богова (S. P. Bergjan, „Celsus the Epicurean?“, *The Harvard Theological Review* 94:2, 2001, 179–204), тачније „средњег платонизма“ (H. Chadwick, „Origen, Celsus, and the Stoa“, *Journal of Theological Studies* 48, 1947, 39). Вероватно, процењујући Келса као површног философа материјализма, Ориген каже да он „прикрива“ епикурејска уверења пошто „зна да би, ако призна да је епикурејац, дискредитовао себе пред (свим) људима који верују у било коју врсту промисла и Божијег управљања над светом“ (*C. Cels.* 1.8). Оригенова оцена Келса као епикурејца свакако је употреба клишеа који је карактеристичан за касну антику где је, због поједностављеног гледања на епикурејски материјализам, етикета епикурејца била начин да се жигосе интелектуални противник.

премда кроз читав текст не одаје утисак самосталног и доследног мислиоца, већ више искључиво критичара хришћанства. У конкретном делу он не потврђује, не развија нити брани неки позитиван и кохерентан философски садржај, већ више манифестује потребу да из различитих перспектива дискредитује хришћанско предање.

На почетку ове теме он имплицитно полемише са библијским местом о човеку као оном који је створен „по образу и подобију Божијем“ (Пост 1, 26). Његово оспоравање је нарочито усмерено на експлицитно изражено библијско схватање човека као „господара целе земље и свих животиња што се по њој крећу“ (Пост 1, 26). Библијски текст Келсу пружа полазиште за критику. У складу са тим, он каже да „грови, муње и кише“ нису дело Божије, а ако у неком случају чак и јесу, они „нису ништа више ту ради нас него ради дрвећа, траве и чичака“⁹. Као један од доказа у прилог тој својој идеји наводи чињеницу да човек „муком и трпљењем“ стиже до хране и средстава за живот, док животиње то добијају од природе спонтано и без муке.¹⁰ У дискусију затим укључује дословно цитиран Еурипидов стих из *Феничанки* – „сунце и ноћ служе смртницима“ – уз питање „зашто би они [сунце и месец] у већој мери служили нама него мравима и мувама?“¹¹ Оригену, пак, није јасно зашто Келс уопште наводи овакав исказ којим, како примећује, „противречи сам себи“¹². У питању су речи Јокасте из *Феничанки* о врховној богињи Правде (Једнакости), која уређује космос:

„Једнакост људима мере и мерења утврди и бројеве одреди. Тамно око ноћи и сунца сјајни зрак једнако круже у године ритму и једно другом на победи не завиди. Сунце и месец смртницима једнако служе (εἶθ' ἥλιος μὲν νύξ τε δουλεύει βροτοῖς)“.¹³

Ориген сматра да под речју „смртницима“ (βροτοῖς) Еурипид подразумева људе, а не „мраве или муве“, што је њему по себи разумљиво, а из ширег контекста овог стиха и очигледно.

Највећи део аргументације Келс темељи на причама које сведоче о узвишеним и задивљујућим особинама животиња. Разлог за то је што на основу таквих места настоји да докаже да су животиње рационална бића, те у многим манифестацијама те рационалности су чак супериорније у односу на човека. Сазнања о необичностима природе животиња концентрисана су у неколико сличних списа: Елијановом – *О природи животиња*, Аристотеловом – *Историја животиња*, Плутарховом – *О интелигенцији животиња*, Плинијевом – *Историја природе*. Ови списи представљају збирке античких запажања о живом свету, при чему су неке чињенице и први покушаји класификације и разматрања природе помешани са мноштвом веровања и митолошких предања. Као неке од конкретних примера Келс наводи особености везане за мраве, пчеле, слонове, роде. Пчеле знају за организацију друштва и друштвено уређење, оне имају „врховну власт са пратњом и послугом“, пролазе кроз рат и мир, што све указује на то да друштвено уређење људи није ништа ново и посебно у односу на ово – *C. Cels.* 4.81. Мрави су изузетно друштвена бића, сарађују и помажу једни другима што имплицира то да ни та особина људских бића није само човекова привилегија – *C. Cels.* 4.83–84. Нарочиту пажњу Келс посвећује неким особинама које подсећају на „побожност“ животиња – слонове имају обреде богослужења, знају да држе обећања, показују нарочито поштовање према мртвима (*C. Cels.* 4.88; 4.98). Роде брину о својим родитељима (*C. Cels.* 4.98). Коначно, животиње су носиоци божанских сазнања и пророчких способности.

9 *C. Cels.* 4.75

10 Уп. *C. Cels.* 4.76

11 *C. Cels.* 4.77

12 *C. Cels.* 4.77

13 Euripides, *Phoenissae* (прев. Г. Маричић), 541–546.

Традицију на коју се овде Келс ослања најбоље репрезентује Елијан.¹⁴ Његов спис *О природи животиња*, који обједињује запажања о свету животиња и моралне поуке као коментаре ових запажања, садржи управо описе понашања животиња који су идентични са Келсовим поменутиим специфичностима фауне. Феномен социјалног понашања мравца и рода, који Келс наводи, постоји и у Елијановим записима:

„Мрави се сакупљају у дружине, идући у једној колони или један поред другог, понекад и по троје у низу, пошто напусте своје домове и уобичајена склоништа. Онда одаберу неки јечам или пшеницу и следе сви исту стазу. А затим неки одлазе да сакупе зрнелу, други носе терет, и онда се један другом склањају са пута са крајњом увиђавношћу и обзиром, нарочито они који не носе терет у корист оних који су натоварени.“¹⁵

„Када им родитељи остаре, роде их негују добровољно и са посвећеном пажњом.“¹⁶

Елијан сведочи и о тзв. побожном и обредном понашању слонова:

„Упознат сам са тим да када се појављује млад месец, слонови неким природним и необјашњивим поступком интелигенције кидају младе гранчице из шуме где се хране и подижу их горе, гледајући увис ка богињи и њишу их благо пружајући их као молитвеници маслинове гранчице у нади да ће се она (богиња) показати према њима благом и благонаклоном.“¹⁷

„А етиопски историчари, за које није, као за Јелине, карактеристично инсистирање на веродостојности, казују да, ако један слон види другога како лежи мртав, неће проћи поред њега а да не узме нешто земље сурлом и не баци је преко леша, као да се тиме изводи неки свети и мистериозни обред у име њихове заједничке природе, и одавши дужно поштовање општем крају свих ствари, слон наставља свој пут.“¹⁸

Слични извештаји јављају се код Плутарха и Плинија:

„Слонови, како извештава Јуба, испољавају социјалну способност спојену са интелигенцијом. Ловци ископавају јаме за њих, покривају их танким гранчицама и лаким отпадом. Када, према томе, један од слонова који путују заједно упадне у њу, други доносе дрво и камење и попуњавају удубљење да би њихов друг могао лако да изађе ван. Он такође прича да се, без икаквог подучавања, слонови моле боговима, прочишћују се у мору и када изађе сунце, богослуже му подижући сурле као да су руке у молитви. Из тог разлога су они животиње које богови највише воле, као што сведочи Птоломеј Филопатор.“¹⁹

„Писци извештавају да када месец почне да светли, они у крдима силазе на извесну реку, по имену Амилис, у шипражјима Мауританије, и ту се свечано прочисте поливајући се цели водом и, поздравивши тако Планету (Месец), враћају се опет у шуму носећи испред себе своје младунце који су исцрпљени. За њих се исто тако мисли да и у (нечем) другом поседују разумевање религије. Јер, када треба да пређу море, они неће

14 Елијан је иначе стоик по философском усмерењу, а приче о животињама које је сакупио постале су касније основа за хришћански спис *Физиолог*, али и за дидактичка излагања хришћанских аутора који су у овим примерима видели од Бога постављене аналогije за етичке и сотириолошке истине вере. (уп. Н. Идризовић, *Античка схватања о животињама у Шестодневу* св. Василија Великог, Београд 2011)

15 Aelianus, *De natura animalium*, 2.25 (прев. аутора)

16 Aelianus, *De natura animalium*, 3.23; уп. Aristoteles, *Historia animalium*, 615b.

17 Aelianus, *De natura animalium*, 4.10.

18 Aelianus, *De natura animalium*, 5.49.

19 Plutarchus, *De sollertia animalium*, 972 B-C (прев. аутора)

ући у бродове пре него што буду уведени обећањем њихових водича да ће се поново вратити. И виђени су да, када су ослабљени болешћу (јер и они, тако велики, плен су болести), лежећи на леђима бацају биљке према небу, као да су придобили Земљу да се моли за њих. И о њиховој покорности: они обожавају краља, они клече и пружају венце цвећа.²⁰

Поред оваквих примера, Келс „наводи пример арапске птице феникс“²¹, чији је легендарни карактер недвосмислен, а коју он упркос томе узима као `озбиљан` аргумент у прилог својој идеји. Она постоји код Херодота и Плинија. Херодот доноси сажетији извештај: „За њу причају, у шта ја не верујем, да долази из Арабије и доноси са собом свога оца, облепљеног измирном, и сахрањује га у Хелијеву храму.“²²

Особине као што су социјално и организовано понашање животиња, те нарочито њихова побожност, треба да у крајњој линији оправдају претпоставку да оне поседују разум, тј. јесу рационална бића. Келс прикупља појединачне примере понашања животиња да би на основу тога, кроз одређену врсту индукције, извео овакав закључак. У овој тачки за њега кључну потпорну тачку представља Аристотел, јер он експлицитно дефинише животиње као разумска бића која имају способност да уче. У *Метафизици* то програмски дефинише:

„Елем, животиње се рађају по природи обдарене опажањем, али једне на основу њега не доспевају до памћења, а друге доспевају. Управо зато су те паметније и лакше уче од оних које нису способне да памте; разумне су без учења оне које не могу да чују звуке (као, на пример, пчела и можда још неки други род животиња), а уче оне које поред памћења имају још и то чуло. Све остале животиње живе у представама и сећањима, али њихов удео у искуству је незнатан, а људски род се служи вештином и закључивањем.“²³

Келсова имплицитна употреба оваквих и сличних текстова уграђена је у аргументе против Оригенове, односно библијске антропологије. На првом кораку, Келс треба да докаже да животиње имају *ratio* који није мање значајан од човековог разума. На другом кораку, овај закључак води до нивелисања разлика између човека и осталих живих бића, јер у таквом случају човек не би поседовао ниједну дистинктивну особину коју нема бар још нека друга жива врста. Коначно, Келс таквом тврдњом оспорава библијски статус човека као *imago Dei*, библијски текст и хришћанско откривење које је у њему забележено. Иначе, у свим сегментима критике он тражи начин да покаже да религија хришћана није истинита и да њен садржај противречи свим достигнућима и

20 Plinius, *Naturalishistoria*, 8.1. (прев. аутора)

21 C. Cels. 4.98.

22 Herodotus, *Historiae* (прев. М. Арсенић), 2.73, уп. Plinius, *Naturalishistoria*, 10.2. Плинијев извештај је шири, пошто он ово легендарно биће сврстава у род птица и износи нешто шире предање о њему.

23 Aristoteles, *Metaphysica* (прев. Н. Порчић), 980–980b; Елијан у уводу својих запажања о природи животиња износи нешто другачији став – он задржава дивљење према фауни, али не наводи било какве даље импликације из тога нити проблематизује, макар не свесно, питање разлике у статусу између човека и остатка живог света: „Вероватно нема ничег изузетног у чињеници да је човек мудар и праведан, да веома брине о заштити своје деце, показује дужну пажњу за своје родитеље, тражи потпору за себе, штити се од завера, те поседује све остале дарове природе који су његови. Јер човек је обдарен говором, најдрагоценијим од свих ствари, и дат му је разум, који је од највеће помоћи и користи. Штавише, он зна како да поштује богове и да им приноси службе. Али то да неме животиње по природи поседују неке добре особине и да имају неке од човекових задивљујућих узвишених (особина) дароване исто као и човеку, уистину је чињеница вредна пажње.“ (Aelianus, *De natura animalium*, prol.)

идејама јелинског духовног наслеђа. Разлог за то је његов традиционализам који не допушта да нешто што нема традицију претендује на истинитост.²⁴

б) Оригенова линија аргументације

Оригеново становиште је пресудним делом утемељено на библијском концепту човека и стварања. У складу са поменутим исказима из *Постања*, он настоји да презентује и докаже идеју о човеку као икони Божијој и круни створеног света. Другим делом се Ориген имплицитно надовезије на стоичку традицију, која заговара исту антропоцентричну концепцију – да је човек једино рационално, тј. логосом обдарено биће и да је надређен остатку света.²⁵

Овде је, пре свега, од користи увид у Оригенов појам (раз)ума. Укратко, он дефинише *ratio* (λόγος) као божанску суштину. Бог је „једноставна разумна природа“ (*intellectualisnaturasimplex*), „он је ум и врело из кога потиче свака разумна природа и памет“.²⁶ Човек је створен као икона Божија, тачније по „образу и подобију“ (*Imag 1 26*). Та боголикоост, тј. карактеристика која чини човека бићем 'сличним' Богу јесте рационалност – сам (раз)ум је „духовна Божија слика“²⁷. Поседовање разума се не исцрпљује у манифестацији неке вештине или способности. Реч је о дубљој, унутарњој испуњеношћу логосом као рационалним принципом које се стиче суделовањем у самом Логосу Божијем – „удиоништво у Христу, уколико је Христос Разум, чини да су бића разумна.“²⁸ Показатељи човекове логосности јесу слобода, могућност учења, стицања врлине, као и језик.

Да би доказао да манифестације развијених облика понашања животиња нису манифестације рационалности, Ориген прави кључну разлику између 'природе' и 'разума'. Стога пита Келса чиме би могао „да докаже да није природа, већ разум тај који их води ка откривању таквих ствари“²⁹. На другом месту каже: „Та природа што ствара слику у строгоме смислу покреће нагон. Тако је, на пример, с пауком. У њему се јавља слика ткања. За њом пак следи позив на плетење. У пауку је његова природа извор представе. Она паука посве одређено нутка да тка, јер животиња осим те природе која је извор представе није ништа друго примила. Исто вреди и за пчелу и њено израђивање саћа.“³⁰

Исту овакву идеју репрезентују и Сенекини искази: „Та вештина се рађа, не може се научити. И зато ниједна животиња није ученија од друге; видећеш да је паучина свуда једнака, и да су отвори у саћу увек исти и једнаки. Несигурно је и неједнако све оно што учи уметност, док је једнако само оно што је дар природе.“³¹ Пасивни и детерминисани карактер чисто природних поступака изражава и следеће: „Нагони за оним што је корисно су природни, а природна је такође свака одвратност према оном

24 Уп. Н. Ристовић, *Старохришћански класицизам. Позитивни ставови старохришћанских писаца према античкој књижи*, Београд 2005, 26; уп. J. Trigg, *Origen*, London and New York 1998, 54; G. Stroumsa, „Celsus, Origen and Nature of Religion“, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 61, Roma 1998, 83.

25 H. Chadwick, „Origen, Celsus, and the Stoa“, 36; D. Robertson, *Word and Meaning in Ancient Alexandria, Theories of Language from Philo to Plotinus*, Ashgate 2008, 58.

26 *Princ.* 1.1.6. текст *Почела* према: Origen, *Počela*, (прев. M. Mandac), Split 1985.

27 Уп. *Princ.* 1.1.7.

28 *Princ.* 1.3.8.

29 *C. Cels.* 4.87

30 *Princ.* 3.1.2.

31 Seneca, *Epistulae* (прев. А. Вилхар), 121. 23.

што је томе супротно: без икаквог размишљања које би то наређивало, без сврхе се догађа оно што природа тражи и захтева.³² Стоици такође разликују и човеков језик од комуникације животиња. То је елеменат који је исто тако имплицитна подршка Оригеновом становишту: „Човек сеод неразумних животиња не разликује спољним говором (гаврани, папагаји и птице крешталице производе артикулисане гласове), већ кроз унутрашњи говор. Такође, он се од њих не разликује кроз безусловно (поседовање) (било каквих) представа (јер и животиње имају представе), већ кроз оне представе које настају путем трансценденције и слагања.³³

Сагласно овоме је и Елијаново запажање, изнето као коментар наведеног понашања рода: „Не постоји људски закон по коме оне чине тако. Узрок свих њихових поступака је природа.“³⁴ Слично каже и Цицерон: „Ми припитомљујемо четвороножне животиње да нас носе на леђима, дајући њихову брзину и снагу својој брзини и снази... у своју службу усмеравамо задивљујуће изоштрене осећаје слонова и оштро чуло мириса паса.“³⁵ „...„Морамо признати да је све ово изобилје предвиђено на корист човека.“³⁶

Ориген се несумњиво послужио оваквим увидима у проблематику. Он одлази корак даље када у наведеној разлику између деловања по природи и деловања по разуму, уводи и појам слободе³⁷, називајући човека активним сарадником божанског промисла:

„Али, као што сам раније рекао, треба се дивити божанској природи. Исто тако треба одати дужно поштовање човеку, јер је он кадар да расуђивињем промисли о свему и донекле да као помоћник промисла уреди ствари и зато што он не спроводи само дела божанског промисла већ и дела свог сопственог предвиђања води к њиховом циљу.“³⁸

Поврх библијске основе и стоичке традиције мишљења, Ориген у ову тему експлицитно укључује и Хомерове епове. Дословно су дати дужи изводи из *Илијаде*, као и неки стихови *Одисеје*.

„Ту нам се знамење веље указало: стравична змија;
крвава беше одозго, а Диве је посла на светлост;
измиле она испод олтара и скочи на платан;
врапчићи млади, нежна јој деца, беху на стаблу
стиснув се под лишће онде на његовој највишој грани;
осам их беше, а девета мати што их излегла;
змија их стане да гута, а они цвиљаху болно,
мати облетати стане за драгим породом цвиљећ,
змија се изви те је жалосну зграби за крило;
а кад врапчиће младе и њихову мајку прогута,
тада знамење створи од змије бог што је посла;
јер од ње учини камен син подмуклице Крона;
и ми стајасмо онде и све чудисмо томе.“³⁹
„Јер кад хтедоше шанац да пређу, долети им птица
орао из висина и налево остави војску,

32 Seneca, *Epistulae*, 121. 21.

33 Фр. 529 (Sextos Empiricus, Adv. Math. VID 275sq) (прев. аутора), у: *FDS* (K. Hülser, прир.); уп. фр. 529 A (Porphyrius, *De abstinencia* III 2, p. 187, 20–24 N.); 531 (Philo, *De vita Mosis* II § 127–129, Vol. 4 p. 229sq. C–W)

34 Aelianus, *De natura animalium*, 3,23.

35 Cicero, *Denaturadeorum*, 2.151.(прев. аутора)

36 Cicero, *Denaturadeorum*, 2. 158.

37 Уп. *Princ.* 3.1

38 *C. Cels.* 4.82

39 Homerus, *Ilias* (прев. М. Ђурић), 2. 308–321; *C. Cels.* 4.91.

к'о крв црвену змију у кандама ношаше грдну,
 још се праћала жива и још се умела борит',
 јер се савила натраг и орла што ју је држ'о
 у груди уз врат угризе, те ор'о је на земљу баца
 болом жестоких мучен, и она падне сред војске;
 потом закликће он и ветром у ваздух одлети.
 Обузме страх Тројанце кад блиставу опазе змију,
 знак егидоносца Дива, у средини њихној где лежи.⁴⁰

Описано знамење се тумачи негативно по Тројанце. Змија је знак Зевса и неуспех орла се интерпретира као неуспех Тројанаца. Хектор ипак каже да „не хаје за птице“ (II. 12.238), а Ориген на дословном нивоу овог текста јасно увиђа да су животиње само оруђа у различитим знамењима, а да оне саме не проричу догађаје нити нешто „знају“. „И небројани се други примери сличног карактера могу наћи да се покаже да животиње не поседују пророчку душу“, „јер да је змија имала овакво сазнање будућности зар не би себе сачувала од напада орловог, који ју је задесио?“ Исто важи и за параболу о врапцима – „онда врабац не би саградио своје гнездо на месту где ће змија појести њега и младунце“⁴¹. Са истом сврхом Ориген цитира и стихове из *Одисеје*. Конкретно, поменути су искази који не би могли послужити као аргумент у прилог божанскости птица и других бесловесних створења, јер експлицитно говоре о људима који су весници божанских објава. Наведене су речи Пенелопине слушкиње „да им данашња гозба и последње чашћење буде“⁴², „и гласу томе Одисеј дивни се обрадује“⁴³; те стихови у којима је Телемах, Одисејев син, носилац знамења које Пенелопа мудро тумачи: „Тако рече и јако Телемах кихне“, „Не видиш да ми је син на све ми кихнуо речи?“⁴⁴. На основу оваквих примера, Ориген закључује да „истинити Бог за знамења не бира птице него најчистије душе“⁴⁵. У сличном духу апологета пита: „Ако душе птица треба ценити као божанске зато што се кроз њих проричу будући догађаји, зашто не бисмо пре тврдили да су онда, када људи примају знамења, њихове душе божанске пошто се кроз њих знамења чују?“⁴⁶

Закључак

Ориген сва имплицитна и експлицитна позивања на изванхришћанске писце користи у сврху оправдавања почетне претпоставке о човеку као једином рационалном бићу, које има посебан статус у свету и коме је остала творевина у метафизичком смислу подређена. Човеку је *ratio* дат од Бога, али га он слободно развија, имајући могућност да учи, ствара, просуђује о представама, тј. да „једне одбацује, а друге прихвата“⁴⁷. Човек има унутарњу слободу, он суди о добру и злу, развија врлину и има посебан задатак да постигне савршеност постојања трансцендентног Бога.⁴⁸ Слична

40 II. 12. 200–209; C. Cels. 4.91

41 C. Cels. 4.91

42 Homerus, *Odyssea* (прев. М. Ђурић), 4.685

43 Od. 20.120

44 Od. 17. 541, 545. О веровању у знамења се негативно изражава Плиније. Он спомиње овакву врсту веровања „која почиње да се укоренењује“ и каже „да се у знамења убрајају чак и безначајне тричарије као што су кијање и спотицање“ (Plinius, *Naturalis historia*, 2.23–24)

45 C. Cels. 4.95

46 C. Cels. 4.94

47 Princ. 3.1.3

48 Уп. Princ. 3.6.1

стоичка традиција мишљења је укључена у Оригенову аргументацију. Она је ту да му помогне да потврди библијско антропоцентрично виђење реалности. Ориген не заобилази ни текстове на које се Келс позива. Он не оспорава сведочанства античких писаца о необичностима животињског света које су вредне дивљења, већ напротив оповргава Келсово непримерено и често претерано тумачење ових прича. Док Елијан, Плиније, Плутарх и други писци са умереном дистанцом преносе предања и запажања о животињама, наглашавајући да преносе нечији извештај без потребе да га оправдавају и да из њега извлаче закључке, Келс претенциозно тврди да је „рода побожнија од било ког људског бића“⁴⁹. Ориген уме да препозна ову врсту `учитавања` страног смисла у одређени текст.

Конечно, и не само у овој теми, Ориген међу нехришћанским текстовима нарочиту пажњу посвећује Хомеровим еповима. Дајући Хомеру епитет „здивљујућег“ песника (θαυματος Ὅμηρος)⁵⁰, те наводећи одељке класичних епова и на другим местима, он несумњиво покушава да најмеродавнији текст јелинске културе интегрише у сопствену линију аргументације. Нарочито је у спору око оправданости библијске алегорезе очигледна намера Оригенова да стави одређену врсту знака једнакости између хришћанског Писма и класичних епова.⁵¹ Када је реч о библијској алегорези, успостављање овакве аналогије је сасвим адекватно. Било је, међутим, вероватно теже наћи начин да се одломци из Хомера интегришу у приказану расправу о рационалности животиња, нарочито зато што епови ту не пружају широк и исцрпан материјал за дискусију. Ипак, апологета бира одговарајуће делове текста и њих парафразира. Притом не одлази даље од дословног нивоа значења што сугерише то да очито не жели да доспе у било какав конфликт са текстом, тј. са приговором да кроз алегорезу додаје неки нови смисао епским одломцима. Легитимно препричавајући изабране одломке кроз парафразу апологета покушава да покаже да је Хомерова слика света и човековог места у њему у овом сегменту идентична стоичкој и хришћанској. Из описа визија и знамења се, према Оригену, уочава да је човек центар Хомеровог космоса, управо онако као што је он и метафизички центар библијске приче о стварању космоса.

Извори

- Aelianus: *De natura animalium* (<http://penelope.uchicago.edu/>)
 Аристотел (1960): *Метафизика*, прев. Б. Гавела, Београд.
 Cicero (1957): *Denaturadeorum*, прев. Н. Rackam, Loeb Classical library, Chambridge.
Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker (том1), прир. К. Hülser, Stuttgart – BadCannstatt 1987.
 Еурипид (2007): *Феничанке*, прев. Г. Маричић, *Изабране драме*, Београд.
 Origenes (2001): *Contra Celsum Libri VIII*, прир. М. Marcovich, Brill, Leiden.
 Origen (1885): „Against Celsus“, у: *Ante-Nicene Fathers*, том 4, прев. F. Crombie, прир. A. Roberts, J. Donaldson, A. Cleveland Coxе, New York.
 Origenes (1926): *Acht Bücher gegen Celsus*, прев. Р. Koetschau, 1. Reihe, Bd 52–53, München. (Origenes <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel136.htm>)

49 C. Cels. 4.98

50 C. Cels. 4.91

51 C. Cels. 1.17; 6.42

- Origen (1985): *Počela*, прев. М. Mandac, Split.
- Philo von Alexandria (1962): *Die Werke in deutscher Übersetzung*, прир. L. Cohn, I. Reinemann, M. Adler, W. Theiller, De Gryter, Berlin.
- Pliny (1847–48): *Natural History*, прев. Ph. Holland (<https://archive.org/>)
- Plutarchus (1957): *De sollertia animalium*, прев. W. Hembold, Loeb Classical Library, том VII. (<http://penelope.uchicago.edu/>)
- Сенека (1978): *Писма пријатељу*, прев. А. Вилхар, Матица српска, Нови Сад.
- Херодотова историја, прев. М. Арсенић, Нови Сад 1988.
- Хомер (1977): *Илијада*, прев. М. Ђурић, Матица српска.
- Хомер (1963): *Одисеја*, прев. М. Ђурић, Матица српска.

Литература

- Bader, E. (1940): *Der 'Αληθής λόγος des Kelsos*, Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 23, Stuttgart–Berlin.
- Bergjan, S. P. (2001): „Celsus the Epicurean?“, *The Harvard Theological Review* 94:2, 179–204.
- Chadwick, H. (1947): „Origen, Celsus, and the Stoa“, *Journal of Theological Studies* 48, 34–49.
- Идризовић Н. (2011): *Античка схватања о животињама у Шестодневу Василија Великог*, Београд.
- Jażdżewska, K. (2015): „Dialogic Format of Philo of Alexandria’s *De Animalibus*“, *Eos* CII, 45–56.
- Ристовић, Н. (2005): *Старохришћански класицизам (Позитивни ставови старохришћанских писца према античкој књижи)*, Београд.
- Robertson, D. (2008): *Word and Meaning in Ancient Alexandria, Theories of Language from Philo to Plotinus*, Ashgate.
- Somos, R. (2012): „Strategy of Argumentation in Origen’s *Contra Celsum*“, *Adamantius* 18, 200–217.
- Somos, R. (2013): „Is the Handmaid Stoic or Middle Platonic? Some Comments on Origen’s Use of Logic“, у: *Studia Patristica*, том LVI, прир. M. Vinzent, Peeters, Leuven, Paris, Walpole, 21–40.
- Stroumsa, G. (1998): „Celsus, Origen and Nature of Religion“, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 61, Roma, 81–96.
- Trigg, J. (1998): *Origen*, London – New York.

**THE USAGE OF NON-CHRISTIAN ANCIENT WRITINGS
IN THE DISPUTE BETWEEN ORIGEN AND CELSUS – AN INSTANCE OF THE
CONTROVERSY ABOUT ANIMAL RATIONALITY**

The paper aims to demonstrate the role which non-Christian texts could have in one authentically Christian writing through one concrete example. A selected sample is Origen's apology *Against Celsus*. Among large numbers of topics which are discussed in this apology, here is presented the usage of those texts that are integrated into the discussion of the rationality of animals. Origen and Celsus represent two contrary standpoints and they use as arguments the contents and ideas from different other writings, i.e. different philosophical traditions. In order to provide the arguments and to bring the sound conclusions, Origen connect stoic and Christian perspective. He also finds a way to give an explanation and legitimacy to Christian and biblical anthropology by means of certain valuable texts of Greek heritage.

Predrag Petrović

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology

e-mail: djpredragpetrovic@gmail.com

THE THEOLOGICAL BACKGROUND OF TERMS *SHADOW*, *EIKON* AND *TRUTH* IN THE THOUGHT OF DIVINE DIONYSIUS AREOPAGITE AND VENERABLE MAXIMUS THE CONFESSOR

Abstract: Particular eschatological-historic dimensions of existence make up the symbolic basis for the relationship between God and the world, a relationship hidden as the "backdrop of" biblical expressions *shadow*, *eikon* and *truth*, or *shadow* and *truth*, which we also find mentioned appropriately in other texts of the Holy Fathers of the Church. The ontological meanings of the terms *shadow*, *eikon* and *truth*, each in a suitable manner, actually connect the divine, benevolent kindness with liturgically-virtuous way of being. The Old Testament prophecies speak of the share of future events in the past or of historic times of yesteryear, and they also speak of definite, yet unrealized future events. And the Lord Jesus Christ announces an identical mode of prophesising reality which he has heard from the Father (in the past) and hence His words: "Two men will be working together in the field; one will be taken, the other left" (Matt. 24, 41) or by drawing on Daniel's prophecy, which had not yet occurred at the time of the Lord's earthly liturgy, as in the example of the Lord's words: "And when you see... the abomination of desolation, spoken by the prophet Daniel, standing in the holy place (then...)" (Matt. 24, 15).

Key words: Shadow, Eikon, Truth, Symbol, Eschatology, History, Liturgy, Virtue, Grace, Being, Good Being, Eternal Good Being, Archetype of Being.

Introduction

Particular eschatological-historic dimensions of existence make up the symbolic basis for the relationship between God and the world, a relationship hidden as the "backdrop of" biblical expressions *shadow*, *eikon* and *truth*, or *shadow* and *truth*, which we also find mentioned appropriately in other texts of the Holy Fathers of the Church. The ontological meanings of the terms *shadow*, *eikon* and *truth*, each in a suitable manner, actually connect the divine, benevolent kindness with liturgically-virtuous way of being. The Old Testament prophecies speak of the share of future events in the past or of historic times of yesteryear, and they also speak of definite, yet unrealized future events. And the Lord Jesus Christ announces an identical mode of prophesising reality which he has heard from the Father (in the past) and hence His words: "Two men will be working together in the field; one will be taken, the other left" (Matt. 24, 41) or by drawing on Daniel's prophecy, which had not yet occurred at the time of the Lord's earthly liturgy, as in the example of the Lord's words: "And when you see... the abomination of desolation, spoken by the prophet Daniel, standing in the holy place (then...)" (Matt. 24, 15).

Apostolic liturgical testimonies of theology of the *shadow*, *eikon* and *truth* were for the first time used by Apostle Paul who said: "for the law having a *shadow* of good things to come, and not the very *eikon* of the things, can never perfect the comers thereunto with the same sacrifices which they offered year by year ... That is why, when he came into the world he says: You did not want sacrifice and offering: but you prepared your body for me. Holocausts (and sacrifices) for sins did not please you; Then I said: Here I have come ... to do thy will, O God ... in which (will) we are sanctified by the offering of the body of Jesus Christ once for all (ἐφάπαξ) ... But this man, having offered one sacrifice for sins forever, sat down on the right hand side of God ... from then on expecting until his enemies are made his footstool" (Heb. 10, 1-13).

The most general problem that now arises concerns the issue of the relationship of Pauline expressions (of the *shadow* and *eikon*) and is as follows: did the Lord repeal the *shadow* in the *eikon*, or, why did the apostles, and later on other holy fathers, call upon the experience of the *shadow* of the Old Testament righteous ones if it had passed once and for all? If the *eikon* however, does not repeal the *shadow*, and if so, how does liturgical symbolism of Dionysius the Areopagite in the form of the content of his teachings about the *shadows*, the *divine symbols* and *truth*, fit Maximus' theology?

Firstly, Dionysius, in terms of terminology, sees the *eikon* as a hallmark of the Old Testament theology that is waiting for "the future Jesus theurgies"¹ and describes the truth in *eikons*, while the New Testament theology shows the *truth* as being present². However, it seems that Dionysius uses the term *eikon* in a *preparatory* manner and in the Catechetical leading towards "theogenesis"³ or baptism, so that the *eikon* by Dionysius has a preparatory Catechumenal character, whereby his idea of the *eikon* coincided with (Maximus') Old Testament idea of the ministerial *shadow*, which we find, for example in the liturgical words: "Today rejoice, oh you faithful, in the psalms and singing hymns to the Lord, and respecting his ministerial shadow..."⁴.

When he interprets Dionysius' paradigm of the Sun, which, being a "dark *eikon* of... the Archetype"⁵, points to divine acts, due to the fact that each creature by the power of their own logos is receptive to the sunlight, Maximus calls the sun a *paradigm* "Like a dark and almost invisible *eikon* fully non befitting the archetype ... (and) if the *eikons* had the truth, they would not be paradigms, but archetypes"⁶. Maximus, however, talks about *eikons* in terms of natural things, that is, in paradigmatic terms (in this case the Sun as a celestial body), and if we joined this meaning to its most general theological stance on the relationship between the Old Testament *shadows*, the New Testament *eikon* and the future state of *truth*, then expressions *eikon* and *truth* would prove to be problematic and paradoxical like the reality hidden behind the words of the Lord: "Whoever sees me, sees him who sent me" (Jn. 12, 45) or the testimony spoken by the Apostle Paul when saying that Christ was the "*eikon* of the invisible God." (2

1 ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 432B. Louth's opinion of Hellenic origin and meaning of this term (*theurgies*) based on his literary hermeneutical perspective. See, LOUTH, 2006, 158. He also denies St. Dionysius Areopagite as the author of *Corpus Dionysiacum*. See LOUTH, „The Reception of Dionysius up to Maximus the Confessor“, *Modern Theology*, 24:4, October, 2008. 573-577. See also, Andrew Louth, „The Reception of Dionysius in the Bizantine World: Maximus to Palama“, *Modern Theology*, 24:4, October, 2008. 585-587. See also throughout the work of AVERINTSEV, 1977.

2 ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 432B.

3 Also, 432C.

4 Stihira on Gospodi Vozvah, Menaion, 25 November, Clement of Rome.

5 ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 693B.

6 ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4, 240B.

Cor. 4,4). It is clear that Paulian theological stance seen in this way, followed also by Maximus the Confessor, would place the terms *eikon* and *truth* opposing each other. Yet, the seriousness of the context in which Dionysius and Maximus use these words entails a whole range of theological premises with it.

Firstly, Maximus says the following about the relationship of the *eikon* and *truth*: "Each local justice compared with a future one serves its purpose as a mirror, an image of archetypal things, not things as such ... and from there, all knowledge of sublime (realities) compared with the future ones, is the enigma, the manifestation of the truth, and not the same existing truth which is to be the manifested in the future"⁷. Maximus further states: "Since the divine (realities) contain the virtue and knowledge, the mirror is by virtue the indicator of prototypes, and the enigma exists for knowledge as the manifestation of archetypes"⁸.

Clement of Alexandria, however, sees *enigma* as the nature of a specific event. He interprets the events that happened at the time of Moses over the Jews „seducers“ who tasted the "end of threats in an *enigmatic* way"⁹. *Shadow* and *eikon*, according to Maximus, carry the emblems of death. Although the aforementioned Maximus' Scholia (which talks about the *shadow*, *eikon* and *truth*) is unclear at the appropriate place, Maximus in no way disparages nor is he indifferent to what a state of the *shadow* and *eikons* for him is, but clearly recognizes the changes within a single divine history of salvation, the deeper meaning of which is revealed by the Lord Jesus Christ: "Moses *because of the hardness of your heart suffered you...*" (Matt. 19, 8), distinguishing the liturgical way of being that He establishes, from the way of being which was *established* by God through Moses.

However, at the same time we see that the *eikon* has a stake in the *shadow*, and the *shadow* has it in the *eikon*, which clearly manifests the Lord's establishment of Melchisedec's pattern of serving God! The liturgical nature of the Old Testament symbolism is changed in such a way that symbols of the Old Testament receive their archetypal form in the *eikon*, but they do not receive the *state in the form* Maximus speaks of. Now the one that has been announced through the Old Testament liturgical-symbolic sacrificing is the archetype of every Old Testament sacrificial victims in blood, which false witnesses condemned by Archdeacon Stephen show as blasphemous, speaking of Stephen: "This man does not cease to blaspheme by speaking against this holy place and (against) laws; we have heard him say that this Jesus of Nazareth shall abolish this place, and change the customs which Moses delivered to us" (Acts. 6:13-14). But the Lord Jesus Christ himself shows himself as the Archetype of each Old Testament Sacrifice with these words: "Do not think that I came to destroy the Law and the prophets. I come not to abolish, but to fulfil" (Matt. 5, 17). The New Testament establishment of liturgically-symbolic sacrifice of our Lord Jesus Christ gives meaning, fulfils, and also makes the Old Testament sacrificing in blood superfluous. On the other hand, by establishing Melchisedec's symbolic worship, the Lord is also the Archetype of bloodless sacrifice which also existed at the time of Abraham, which shows that nothing was introduced into the liturgical life of the New Israel that had not already been recognized in the Old Testament times, but in such a way, that he himself agrees to his own sacrifice in blood. Hence, the aforementioned Lord's words: "Moses *because of the hardness of your hearts suffered you...*" (Matt. 19, 8) means that "*many times and in many ways from ancient times did God speak to our fathers by prophets...*" (Heb. 1,1) in the *shadow*, while in "the last days of these, he was speaking to us by a Son" (Heb. 1, 2), "who is *eikon* of the invisible God." (2 Cor. 4,4). At that, the Church as the Body of Christ, here and now is the "hypostasis of (things) hoped and evidence of things unseen" (Heb. 11, 1).

7 Ibid, Κεφάλαια θεολογικά καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1237B.

8 Ibid., 1237BC.

9 ΚΑΗΜΗΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΣ, Προτρεπτικός πρὸς Ἑλλήνας, PG 8, 197A.

In this way, *shadow* and *eikon* are not opposing to the reality, because Melchisedec as a person from the Old Testament *shadow*, effects divine yield with which now Christ as the *Eikon* of the invisible God establishes his Mystery. This is actually the origin of the changes within a single history of salvation in Christ, who, filling out the *shadow*, unites in Himself the *shadow* and *eikon* with Truth. In the same sense, adoption unites the *shadow* and *eikon* with *truth*, because *Truth* is also the *Truth of the shadow* and the *Truth of the eikon*. Liturgical symbolism of the Church educates the Old Testament *shadow* in different ways. But Lord Jesus Christ says to John the Baptist: "We need to fulfil all righteousness" (Matt. 3,15), which through the personality of the Lord Jesus Christ projects the established (effective) procession of the *shadows* towards the *eikon* and *Truth*. We are at liberty to say that from this perspective Maximus says that we are complete, and as such, we approach the complete God as "*archetypal eikons*"¹⁰. The *shadow* is thus the recognized divinely effective or liturgical mistagogy, so that the Church in its own way of worship follows the Pauline seeing the personality of the Lord Jesus Christ as the same "*yesterday, today and tomorrow*" (Heb. 13, 8), which associates consideration of time with concrete *events of Christ* and not with the substance existing for itself and perceived in every movement, or in "*something of a movement*," or in any of the elements of events noticed by senses¹¹. The period in which the present moment is separated from past and future events, i.e. the moment that exists for itself and by itself, is foreign to the Orthodox Christian thought.

About the *Shadow* and *Eikon* of the Ministerial Harmonization with the Archetype of Being

This very important issue of the relationship between the *shadow*, the *eikon* and the *truth* is shown in an example of nonobserving a particular liturgical life, but also, in the lack of seriousness of approaching liturgical reality of the Church as something less important. In other words, relativizing the importance of essentially established liturgical-symbolic ways of Church's existence, the mystery of salvation is unconsciously relocated to a parallel world unknown to Church. That is precisely why we insist on Maximus' teaching according to which God established eikonomically the entire secret of salvation in the *shadow*, *eikon* and *truth*. Maximus says: "Law had the shadow, as was said by the divine apostle, of the good things, and not the very eikon of things"¹², analysing the words of Gregory the Theologian (from Gregory's *The Word on Ice*), Which read: "... When we combine godlike and divine, our mind (therefore), and logos, with the like (τῷ οἰκεῖῳ προσμίζωμεν), and when the *eikon* ascends towards the archetype it longs for..."¹³. Quoting the words of Gregory, Maximus says that Gregory pedagogically distances himself from those who have the idea that anyone has ever reached such a measure of a being, or archetype. Still, we have to consider Maximus' words with all major dimensions of Dionysius' ministerial theology, according to which "God himself prelates, not another force (ὁ Θεὸς ἱεραρχεῖ μόνος, καὶ οὐκ ἄλλη δύναμις)"¹⁴.

Dionysius' and Maximus' views of the relationships of reality contained in the background of terms *shadow*, *eikon* and *truth* a call for extremely serious theological attention, because this particular issue, which is always a current problem, can be best expressed with the question: What kind of seriousness of the actual existence does the Church testify to if it has

10 ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Περὶ διαφόρων ἀποριῶν, PG 91, 1088A.

11 See more on this subject in ΠΕΤРОВИТ, 2014, 126-173.

12 ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Περὶ διαφόρων ἀποριῶν, PG 91, 1253CD.

13 Ibid. 1085C.

14 Ibid. Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 69D.

nothing to do with the truth itself? In other words: on what basis is Church as an *eikon* of the Age to Come in the salvific mission if it still holds no *truth* itself? And yet, what significance does a shadow have in the way the *eikon* exists?

We talked previously about gradual revelations founded by God, always being shaded by the Lord's liturgically-symbolic words: "Moses *because of the hardness of your hearts allowed you* to let go of your wives, but from the beginning it was not so" (Matt. 19,8), for "God who *knows the heart* of yours" (Acts. 15,8), and He "*purifies hearts*" (Acts. 15,9), and *opens heart to respond* to Paul's message (sr. Acts. 16, 14). *The New Testament theology of the heart* contained in the relations between God and human hearts speaks of the hearts that God purifies, sees and hears, as well as of the gradual people's receptivity to the divine oikonomic will, (in Mk. 6, 52; 7, 6; 8, 17; 16, 14; Lk. 1, 51; 5, 22; 10, 27; 12, 34; 16, 15; 24, 25; Jn. 14, 27; Acts. 5, 3-4; 13, 22; 28, 27; Rm. 2, 5; 5, 5; 8, 27; 10, 1), but also in many other places in the texts of the Old Testament. Gradual change of the history of salvation clearly seen and the words: "What did Moses command you" (Mk. 10, 3), as well as the words: "For if you believed Moses, you would believe me, because he wrote of Me" (Jn. 5, 46). In a similar manner the Lord repeatedly calls upon Moses' words citing: "You heard that it was said to those of old ... but I tell you that..." (Matt. 5, 18-44).

The relationship of the caused liturgical proceedings and their providential causes, which, according to Dionysius, takes place in a liturgical event of ministerial community, explains the intellectual "stripping"¹⁵ of the "invisible *eikon* and mysterious (realities), or symbolic proceeding"¹⁶. Dionysius' verb *to strip* (ἀπογυμνώσαντας¹⁷) refers to an expression ἀγάλματα, and that expression, again, presents eikonic effects as manifestations of life-giving blessings that liturgically-symbolic ways of being carry, established by the Lord. For example, starting the stripping the first of *eikons* used at time to start the service, Dionysius refers to "exceptional divine beauty"¹⁸ of the first of *eikons* (τῶν ἀγαλμάτων) where we see that God-inspired hierarchs walkthrough "with fragrance coming from God's altar to the last (sites) of the sanctity"¹⁹ so that "having it done (τελειωτικῶς)"²⁰, it returned to the place where it started from. What his movement says, Dionysius links to the movement of "principal bliss"²¹, which although *it passes* in a way that brings together all the faithful unto them "ministerial community"²², it still is not out of its, "essentially unmovable state and establishment (ἰδρύσεως), and it shines on all the exceptional ones as they have deserved it, being (always) about itself, and from its, on the whole, not movable identity"²³.

Maximus states, as already mentioned, that in the ministerial arrangements "...God himself is the one that prelates, not another power"²⁴, which we see in Dionysius' description of the established dimensions as eschatological and historical realities, for which Dionysius says: "Even though divine proceeding of the assembly has humanely spread from its simple and unified principle towards a ministerial divergence of symbols and progresses to the wholly superior iconography, it appropriately assembles itself again into its own monad and unifies

15 Ibid., Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 428D.

16 ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 140A.

17 ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 428D.

18 Ibid.

19 Ibid.

20 Ibid., 429A.

21 Ibid.

22 Ibid.

23 Ibid.

24 ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4, 69D.

those who are hierarchically led"²⁵. In its third mistagogic dimension of *stripping* the eikon, Dionysius says: "In the same divine way, the hierarch, passes its unique science on to followers (εἰς τοὺς ὑποβεβηκότας κατὰγει), using a multitude of ministerial enigmas, but again as free (ἀπό λυτοῦ) and not kept back by the lagging ones, he goes back to his beginning relentlessly, forming for himself an intellectual entrance into the One, he clearly sees the logoses of proceeded (secrets), at the end of the antropophilic progress towards other (beings), making a heavenly return to the first (realities)"²⁶.

Roerem, almost automatically ascribes Dionysius' consideration of divine progress and returning to the One, to the neo-platonic ideological background, which is why he says that "only after the Neo-Platonists Proclus" was such a structure adopted within Christian thought"²⁷. Roerem uses Dionysius' writings as a significant argument against papal authority, since, according to Roerem, among others, these writings also played an important role in this sense"²⁸, although he simultaneously condemns the "completely Neo-Platonist context adopted by Dionysius" in relation to progress, return and ultimate motive of the One, which is, staying within oneself"²⁹. In this sense, Roerem connects some of the basic dimensions of hierarchic existence expressed in Dionysius's writings with the language of Gregory of Nyssa and Origen, and through him with the adopted language of the "stoic or Middle Platonism"³⁰. However, if this important dimension of the Dionysius' theology is found in the Old Testament (taking into account the examples of liturgical-symbolic level of the Jacob's ladder, or the divinely announced tabernacle to Moses or Ezekiel's Theology) as a more clearly shown liturgically-symbolic dimension of existence, prior to the occurrence of any version of Platonism, then is there a possibility for the Platonic philosophical directions "by themselves" to come to a lot lesser meaning of divine progress and returns of beings from the Biblical ones? Finally, all Dionysius' meanings of the divine progress, of living and return have their basis in the Personality of the Lord Jesus Christ, whose effect announces *the arrival within the body, abode among us* (Jn. 1,14), and *going to our Father* (Jn.7, 33) which is the fulfilment of Old Testament anticipations visible effects, such as those in the words: "*Lord came down to see ...*" (Gen. 11, 5), and: "*The Lord is in his holy temple*" (Av. 2, 20), as well as: "*Rise up, you eternal door, so that the King of glory may come in*" (Ps. 24, 7)!

Furthermore, Maximus interprets movement and return of the Dionysius' hierarch as a direct link to the state and the movement of God, as Dionysius insists that hierarch's moving is a visitation of the superior beauty within "the ministerial community"³¹. In this sense, Maximus states: "Notice an immobile state in its essence, and that the Bishop is a kind of God"³², referring to three dimensions of the incense activities of the hierarchs. Hierarch begins to incense from the altar, walks along the entire temple and returns to the (initial) place"³³. Maximus does not interpret Dionysius' words about the proceeding of the ministerial assembly in the context of *stripping the eikon*, but interprets the third dimension in context of expansion of the *One*, i.e. expansion of bishop's activities, who, returning to his liturgical place is not held

25 ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 456D.

26 Ibid., 429AB.

27 ROEREM, 1993, 51 and 169. we find the same assertion. It is interesting to note that many of the Italian Neo-Platonists of the fifteenth century were influenced by the Dionysius' teaching which was for them the bridge between *Christian and pagan philosophies*. See, WILBERDING, 1991, 23.

28 Ibid., pp. 32-36.

29 Ibid., pp. 50-51.

30 Ibid, p. 59.

31 ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 429A.

32 ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 4, 140A.

33 Ibid.

back by the ones lagging behind³⁴. Dionysius in this case is not talking about the determinations of respective liturgical dimensions of one and many, but not because the topic that is shown to him is exhausting. On the contrary, multidimensional meaning of this eschatological-historical horizon of existence pervades all similar liturgically-symbolic gestures of clergy, bishops, priests, deacons, and all other church officers, both in the proceedings of ministerial assembly, but also in other liturgical-symbolic actions. The multidimensional meanings of Dionysius' words do not end there - the entire church ethos rests on divine visitations and return to God, but the entire creation speaks of the respective movement which would be expressed in the most simple manner using liturgically-symbolic words of the Apostle Paul as *the creation waiting with eager for the revealing of the sons of God* (Rm. 8, 19).

Next Dionysius' mistagogy of perceiving the clergy activity (ἡ τελετή) of the ministerial assembly with regards to the psalms of what the clergy speaks of. From the Dionysius' time to this day, the same structure of liturgically-symbolic hymns, which are included in every liturgy has been kept, which is clearly seen from his testimonies about the "Psalmic hierography most important to almost all the important secrets, (and that) it should not have been separated from the most important secret"³⁵. By mentioning the mistagogy of the writings of the Biblical body of his time, Dionysius speaks of the "clergy and holy written book (Ἱερὰ καὶ ἁγιόγραφος δέλτος)"³⁶ which tells the story of "existence born of God and of the structure of beings"³⁷, the legal hierarchy and way of life, about the legacy and the distribution to the divine nation, "cleric judges (κριτῶν ἱερῶν)"³⁸, wise kings, God-inspired priests, about the wisdom of ancient men who faced great torment, the practical wise advice, of "divine erotic songs and God-inspired eikons"³⁹, about prophetic foretelling future events of "andrik's (ἀνδρικές) Jesus' theurgies"⁴⁰, about "living and teaching clergy who are dedicated to God and who live accordingly"⁴¹, about the hidden and mystical visions of the divine beloved disciple, the narrated theology of Jesus above this world, to those who are receptive to deification, and all that (God) "roots together clerical and godlike ascendance of worship proceedings"⁴².

Starting from psalm clerical words, via the remaining biblical writings, Dionysius clearly shows *inseparability* of the writings from the Scripture from the entire liturgically-symbolic tradition of the Church. In addition to the liturgical-symbolic rooting of the sacred nature of Scripture liturgical proceedings, Dionysius also states: "Hierography of divine poems aims to sing about all theology and theurgies and praise hierologies and clerical divine men, to form Congregational chanting and tell divine (secrets) towards acceptance and surrender of every superior clerical proceedings"⁴³. Dionysius' term *cantillation* is inseparable from the hierarchical structure of the Church, although it uses the same term and does so in the context of the symbolism of nature as such. And again, it does not set a clear boundary between the natural and God-serving symbolism, which testifies to the ancient biblical theoretical projection according to which the natural symbolism is ontologically linked to the hierarchical

34 Ibid, 140AB.

35 ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 429C.

36 Ibid.

37 Ibid.

38 Ibid.

39 Ibid.

40 Ibid.

41 Ibid., 429CD.

42 Ibid., 429D.

43 Ibid., 429D-432A.

structure of the Church. The unity of the natural and God-serving symbolism is observed and in Maximus' attitude, according to which the entire created world was divided to intellect and senses, so that the intellectual world is manifested through the sensual world as the Church not made by man that possesses the intellectual world as its altar, and the sensual world as the temple space⁴⁴. Sensual world is set in the intellectual world with logoses, and intellectual is set in with the sensual types⁴⁵. The church is also the symbol only of the sensual world, with heaven as divine altar and the earth as the beauty (blagoljepije) of temple⁴⁶. Maxim reduces the Church eikonology to the man's natural, that is individual symbolism of the soul, so that the intellectual world and its progresses are identified with the altar part of the Church, and everything that belongs to the intellectual divisions is seen as a space of the temple; Both of these works united make up a secret proceedings at the divine altar⁴⁷.

For Dionysius, priests' chanting is a kind of bond with the divine realities, which we find even today in liturgical texts that identify liturgical chanting with the divine, as in words: "We sing the songs celestial"⁴⁸. And liturgical chanting is called *divine*, not in allegorical, but in ministerial terms; fathers like Dionysius and Maximus show that it is precisely in the service realities that we recognize that God is among us, as much as all the priests effects of ecclesiastical offices announce divine virtuous effects in the way claimed by Dionysius and Maximus. Dionysius' insistence on chanting the divine hymns speaks of concurring single-soulness concerning the "divine (secrets) and to themselves and to each (to) others as a one and confessional choir of clerical (men)"⁴⁹. Dionysius adds that the divine songs spread with, attached, "composed (τὰ συντεταγμένα)"⁵⁰ unclear (things), which are clarified through proceeded symbols (διὰ τῶν ἐπιτελουμένων συμβόλων)"⁵¹. To the attached, composed (things) he also adds shaded (συσκιασμένα) (things)"⁵² that are spread through "the most ministerial biblical readings"⁵³ through "many and clearer eikons and announcements". Here he has in mind the reading of the Scripture that follow reading of Psalms⁵⁴. We can conclude that this also confirms the inseparable nature of written texts (Holy Scriptures) and concrete liturgical-symbolic actions. In addition, when it comes to church chanting we find the distinctive teaching of the Apostle Paul on the Old Testament *shadow* and the New Testament *eikon of truth* only in the context of shading or reality explained in eikonic New Testament writings (chanted in a liturgically-symbolic manner). Therefore, to the Dionysius' expression "shaded (things- τὰ συσκιασμένα)"⁵⁵ we should add the meaning of the words: "Through the many and clearer *eikons* ... of clerical letters (διὰ πλειόνων καὶ σαφεστέρων εἰκόνων...τῶν ἀγιογράφων)"⁵⁶. Dionysius concludes that in the writings of Scripture, "the one who looks in a

44 See ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, *Μυσταγωγία*, PG 91, 669AB. Some authors think about this work of St. Maximus as a supplement to the Ecclesiastical Hierarchy of St. Dionysius. See BERTHOLD, 1985, 183-225.

45 See also, 669C.

46 See also, 672A.

47 See also, 681CD.

48 Menaion, August 26, svyetenil.

49 ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, PG 3, 432A.

50 Ibid.

51 ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, *Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, PG 4, 141A.

52 ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, PG 3, 432A.

53 Ibid., 432B.

54 ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, *Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, PG 4, 141A.

55 ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*, PG 3, 432A.

56 Ibid., 432AB.

ministerial way will see one kind and one inspiration as driven by a superior Spirit⁵⁷, but also states that legal clergy, and everything ministerial, is the "*eikon of the types* hewn (to Moses) on Mount Sinai"⁵⁸. This is why the older tradition announced the New Testament and the "future acts by Jesus"⁵⁹ in a way that the Old Testament had "written down *truth in eikons*, and the (New Testament) showed the present"⁶⁰, so now the Old Testament theology of foretelling is convincingly established with the acts of Truth. According to what Dionysius teaches, Jesus is the "...most superior mind and is supra-essential, the principal of the whole hierarchy, the consecration and acts..."⁶¹, so that he identifies in a relevant place the Old Testament *shading the truth with eikons* with the theology, and New Testament realities are seen as theurgical presence of truth, so that "acts are (actually) the establishment of theology"⁶². This is to say that Dionysius differs the shading by eikons on the one hand and the presence of Truth on the other, which represents the difference between Dionysius' and Maximus' definitions of terms *shadow*, *eikon* and *truth*. However, Dionysius (as we have shown) does not link the term *truth* to the present divine unavailability, although he recognises the future event of the Resurrection of the Dead.

Let us also mention Clement of Alexandria, who in turn determines the Law as "an eikon, and a shadow of truth"⁶³, while Gregory the Theologian, in his Logos on Epiphany (or Nativity) states that "...*shadows* pass, (and) *truth* steps in"⁶⁴. In the same sense one should consider identification of Lord Jesus Christ with Abraham, so that the transition from the Old Testament liturgy towards the New Testament is expressed as: "Carried by the angels into Abraham's bosom" (Lk. 16: 22-23). According to Gregory the Theologian, God appears "only shaded by mind (νῶ μόνῳ σκιαγραφούμενος) and is darkened and superficial (partially, limited)"⁶⁵.

It seems apparently that unlike Dionysius, John the Evangelist differently presents the degrees of revelation of which is actually a word; according to him "the law was given by Moses, and *grace and truth* was through Jesus Christ" (Jn. 1, 17), which may indicate that the grace of liturgically- symbolic way of being of the Old Testament Church refers to what the Apostle Paul called the "shadow" and John's phrase "grace to grace" (Jn. 1, 16) means fullness of the better liturgically-symbolic mode of existence, which we receive from "His fullness" (Jn. 1, 16) and which speaks of the presence of truth, because with this other grace, as we have seen, *Truth* Christ came through (Jn. 1, 17). It is obvious that because of this John does not speak about the Ascension of the Lord, given that the Lord did not leave his disciples "comfortless" (Jn. 14, 18). To the Apostle Paul, in this way, the *shadow* represents what *shaded eikons* represent to Dionysius, and what the *Law* is to John; but what *eikon* is to Paul, to Dionysius it is *the presence of Truth*, and what *grace and truth* are to John the Theologian. In order to have a clearer picture regarding the importance of the apostolic traditions of reality that

57 Ibid., 432B.

58 Ibid., 501C.

59 Ibid., 432B.

60 Ibid.

61 Ibid., 372a.

62 Ibid., 432B.

63 Clement adds the following words: "indeed the law is the shadow of truth". See ΚΛΗΜΗΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΥΣ, Στρώματός, PG 9, 280C.

64 ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ, Λόγος ΔΗ', PG 36, 313A.

65 ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ, Λόγος ΔΗ', ΠΓ 36 317B. Liturgy hymn presents this problem differently: „Се пророческаја исполњајутеја прореченија, сија бо зарјами примачнимии покривиј в будушчих јавленије, јако Бог утјешитељ, ниње излијасја апостолом богатно...“. Сједален, петак, Недеља Педесетнице.

lies behind the aforementioned term, we must take into account Dionysius' insistence on the reality of the New Testament of our union with Christ, and especially the liturgically-symbolic existence of the Church, which means "that *our mostgodlike life has already started in Christ*"⁶⁶. According to Maximus again, God can also be found in the service of law and it does so in such a way that it is on the basis of "visible symbols"⁶⁷ service of law, according to the intellect, not the senses, that one considers divine (θεοτελής) Logos hidden in each of the symbols. The Dionysius' approach reconciles the notions *shadow*, *eikon* and *truth* in the liturgically-symbolic context because according to him *our mostgodlike life in Christ has already started*.

When analysing Maximus' eschatological-historic theology about the *shadow*, *eikon* and *truth* one should not avoid the suitable Dionysius' exposition, which we also notice in Maximus' taking over of terms from Dionysius' theology. Namely, it concerns the terms *being*, *good being* and *eternal being*. It is easy to guess that in the context of the issue of the *shadow*, *eikon* and *truth* the notion of *being* can naturally be identified with the notion of the *shadow*; the notion of the *good being* with the term *eikon*, and the term *eternal being* with the term *truth*. Since Dionysius' historical terms occurred before Maximus', we are faced with two questions: the first one dealing with whether Maximus identified Dionysius' perception of the term *symbol* from the teachings of Dionysius the Areopagite on the *being*, *good being* and *eternal being* with Paul's teachings on the *eikon* as the reality of the New Testament and the second question is related to the issue of whether Maximus, like Dionysius, transfers the eschatological historical overview of *beings*, *good being* and *eternal being*, to the analysed changes within the divine economy of salvation as a divine way of being of people in the Old Testament, the New Testament and the Life of the future time?! Here, we also point to the fact that to the term *being*, Dionysius attributes a natural way of being; to the notion of *good being* he attributes a church or liturgical-symbolic way of being, while *eternal being* as God's gift to the saints belongs to God, or the Time to come. Dionysius links the first and third terms to the creation and precreation of the creation, that is to changes in divine economy of salvation, since he identifies the first change with the leading of beings in existence, and the third with the gift of eternal existence that could be considered synonymous to the term of *becoming again* ("ἡ παλιγγενεσία, recreated). *Good being*, however, that by Dionysius only carries the attribute of *good* (beings) is the existence of the mistagogical body of the Church. Maximus on his part, identifies the sixth day of creation with the "logos of *being*"⁶⁸ of the created substance, the seventh day with "*good being*", while he sees the eighth day, as "ineffable mystery of the eternal *good being*"⁶⁹. He thus inserts the attribute "good" into the Dionysius' term "*eternal being*" to indicate that the *good being* and *eternal good being* are connected with the pre-eternal idea that the salvation occurs so that the Lord will make his Secret the Secret of the Church that cannot be destroyed by the doors of hell. If we're right, then Maximus has the same attitude as Dionysius who says that *our best life in Christ has already started*. Dionysius, as we have seen, keeps the attribute "good (εὖ)" on other grounds only for the state of the Church to

66 ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 553BC. As for this point of view, we think it is wrong to use the term "meditation" for St. Dionysius' perspective. See LOUTH, "St. John Damascene as Monastic Theologian", *Downside Review*, 125, 2007. 197-220.

67 ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφάλαια θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90, 1221C.

68 ὅτι τὸν τοῦ εἶναι τῶν ὄντων λόγον. At this point, therefore, the term "being" is not plural but about the genitive singular.

69 ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Κεφάλαια περὶ θεολογίας καὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, PG 90, 1104C.

the event of the resurrection; he wants to show the Future Time from another perspective (in relation to Maximus) that is in the power of God with the creation of the world in the context of the Old Testament hierarchy, so that the Church is a place of such a union, which was *the starting point of our best life in Christ, according to Dionysius!* We are free to say that this theological point of view completely matches Maximus' teaching about the *eikon* and *resemblance* as categories of being *communicatively-finished* by the act of creation, so that by Maximus the *eikon*-the essence, and resemblance-hypostasis. The *eikon* would in that case correspond to Dionysius' perception of the divine creation of the world, or a full human in essence, that is, a human without natural flaws (i.e., not a sick person) and likeness would include liturgical-symbolic way hypostatic existence in the principal community, the Church. This Dionysius' term denoting *being* and *good being* would be the same to the Maximus' idea of the *eikon* and the idea of *likeness* (as the essence and hypostases). In this case, the term *likeness* could correspond both the Dionysius' concept of good being (εὖ εἶναι), and Maximus' introduction of the attributes *good* (εὖ) in the previous Dionysius' term *eternal being* (ἀεὶ εἶναι) as a connection between our time and the Time to come in the, now Maximus' term "eternal good being (ἀεὶ εὖ εἶναι)"⁷⁰. Thus one could, from the identical perspective, get a full perspective of the entire liturgical-symbolic background of the *shadow*, *eikon* (*symbol*), *providence* and *truth* in the writings of the Apostles John, the Apostle Paul, Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor.

Conclusion

One finds indicative the thematic similarity between the way Maximus sees *shadow* and *eikon* in the context of his teaching about recognizing the logos of nature, and the way the specific nature exists. In this sense the logos is in a way *weft of nature* and its mobility, and the way in which nature is, testifies about the eikonomy of salvation, which is reflected in the secret of humanization of the God Logos, which reveals the way of its existence, apart from the logos way of nature and the. From there, in terms of the nature of individual beings we distinguish a logos of specific nature, as well as a way of being of that nature, which again points us to the Dionysius' notion of being and good being, so that the first concept would fit the logos of nature, and the other, a way of being in nature. Maximus speaks of the logos as of "oros essentialised energy of every nature"⁷¹.

With all this, Dionysius' theology insists on *theurgical* nature of words of Scripture that means their mistagogical reflexion, so that each in its power "through the sacred curtains of the words and the hierarchical traditions of philathropy"⁷² mimics the mental and supra-essential reality covered with sensual and essential realities and shapes and types of reality clothed formless and impossible to form, and "supernatural and formless simplicity multiplied and made of a multitude of divided symbols"⁷³. The eschatological nature of this divine revelation expressed in Dionysius' work has a sense of ultimate realization of our symbolic life in Church, which now contains latency of the ineffable behind many curtains, and *then* the latency of shapeless and supra essential will be clearly open to those who are *the sons of the resurrection*⁷⁴. Calming the mind of natural energy and its offering to God means *complete*

70 Ibid., Πρὸς Θαλάσσιον, PG 90, 380A.

71 Ibid., Περὶ διαφόρων ἀποριῶν, PG 91, 1057B.

72 ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3, 592B.

73 Ibid.

74 Ibid., 592C.

union (συναχθέντες) with God, because they have been granted and firmly established themselves in God according to their mind through the Spirit, and as much as it is possible for people, they have taken the entire *eikon* of the heaven, "because they say that God and man are paradigms of one another, and God makes himself human after his appreciation for humanity inasmuch the man can deify himself through love to God, and God accepts man for his intellect (κατὰ νοῦν) to get to know him inasmuch a man manifests the invisible God for his nature through virtue"⁷⁵.

Maximus sees the Old Testament theology of the Mosaic Pentateuch and other books of the Old Testament as *God given legacy of secrets* to the people of God⁷⁶ which certainly should be considered in the relationship of God as Moses' Archetype, because Christ in His secret bequeathed the Kingdom to the Church, like in the words of service: "...until you ascended us to the heavens and gave us your kingdom come." In this way the Christian understanding of the *secret* implies hierarchical liturgically-symbolic structure through which it unfolds, as in the *eikon* what will come, but at the same time the mentioned Maximus' words *God himself prelates and not some other force*, express the divine presence in the ministerial-hierarchical or theurgical mode of existence. The Christian secret does not mean that the world of ideas which stands "behind this world" is hidden from others, nor is the secret an attempt of someone's, in this case Dionysius' "literary symmetry"⁷⁷. On the contrary, the secret presupposes participation in structure of existence defined by God. Through the *eikon* God thus reveals exactly what will happen with this world. In this sense Dionysius' God is "beyond all beings since he is the cause (of the existence) of all (beings)"⁷⁸.

We conclude at this point saying that, firstly, "God created man for immortality and made him to be an image of eternity" (Prem. Sol. 2, 23). Furthermore, Maximus' approach to the relationship between *shadow*, *eikon* and *truth* is best determined by its reference to the words of the Apostle Paul, when he states: "In the shadow, the *eikon* and the truth the whole mystery of our salvation is wisely set (ὡκονομῇ ΘΗ). Law had a shadow, as the divine Apostle says, of good things to come, not the very *eikon* of things..."⁷⁹. It is clear that Maximus, like Dionysius does not divide the *one and indivisible* mystery of our salvation, but talks about it as of a single *eikonomia* of salvation. We will repeat here Maximus' words which say that people should be similar to the goods to come and become "living *eikons* of Christ" and to identify with Him in grace... and if possible (become) become Lord himself, if to some the word is not (too) heavy "⁸⁰. Therefore, according to Maximus the New Testament and its ministry is the forerunner of "... the hidden secrets of treasures untold of the time to come"⁸¹, and the words of the Lord say: "I have much to tell you, but ye can not bear now" (Jn. 16, 12), but "that when he comes, the Spirit of truth will guide you into all the truth" (Jn. 16, 13). This way, the Church is named "the pillar and fortification of truth (ἐδραίωμα)", according to the unique economy of salvation (by Paul), in spite of Paul's distinction made between the *shadow* and *eikons* of the goods to come. "(1 Tim. 3, 15). In this sense Dionysius' words are clear: "(But) let us go up from caused (things) towards (their) causes, just then, in our community, and led in light by Jesus (Ἰησοῦ φωταγωγοῦντος) we notice well perception of intellectual (beings) that clearly

75 ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Περὶ διαφόρων ἀποριῶν, PG 91, 1113BC.

76 Ibid, Περὶ διαφόρων ἀποριῶν, PG 91, 1117C.

77 ROREM, 1984, 41.

78 ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Ἐπιστολή Ε', PG 3, 1076A.

79 Same, 1253C.

80 Same, 1253D.

81 Same, 1253C.

emanate as blessed beauty archetypes"⁸², Which again in the new liturgical sense, sheds light on the liturgical words of the Lord: "and I am no longer in the world, and they are in the world" (Jn. 17, 11).

Literature

ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ ΘΕΟΛΟΓΟΣ, Λόγος ΛΗ', PG 36.

ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3.

Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 3.

ΚΛΗΜΗΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΣ, Προτρεπτικὸς πρὸς Ἑλληνας, PG 8.

Στρωματέως, PG 9.

ΜΑΞΙΜΟΣ ΟΜΟΛΟΓΗΤΗΣ, Περὶ διαφόρων ἀποριῶν, PG 91.

Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θείων ὀνομάτων, PG 4.

Κεφάλαια θεολογικὰ καὶ οἰκονομικά, PG 90.

Περὶ διαφόρων ἀποριῶν, PG 91.

Σχόλια εἰς τὸ Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 4.

Μυσταγωγία, PG 91.

Πρὸς Θαλάσσιον, PG 90.

Κεφάλαια περὶ θεολογίας καὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, PG 90.

ΑΒΕΡΙΝЦЕВ, СЕРГЕЈ, СЕРГЕЈЕВИЧ, (1982), *Поетика рановизантијске књижевности*, Београд, Српска књижевна задруга.

BERTHOLD, GEORGE, "Maximus the Confessor", *Selected Writings*, London: SPCK, 1985.

LOUTH, ANDREW, (2006), *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Oxford University Press.

(2008), „The Reception of Dionysius up to Maximus the Confessor“, *Modern Theology*, 24:4, NY (USA), Jim Fodor, St. Bonaventure University.

(2008), „The Reception of Dionysius in the Bizantine World: Maximus to Palama“, *Modern Theology*, 24:4, NY (USA), Jim Fodor, St. Bonaventure University.

(2007), "St. John Damascene as Monastic Theologian", *Downside Review*, Somerset, England: Abbey of St. Gregory at Downside.

ПЕТРОВИЋ, ПРЕДРАГ, (2014), *Богословље божанских имена (Есхатолошко-историјски приступ божанском откривењу, богоименовању и богопознању)*, Пожаревац, Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске.

ROREM, PAUL, (1993), *Pseudo-Dionysius (A Comentary on the Texts and an Introduction to Their Influence)*, New York/Oxford: Oxford University Press.

(1984), *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984.

WILBERDING, ERICK, (1991), "A Defense of Dionysius the Areopagite by Rubens", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 52, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

82 ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ, Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3, 428C.

Предраг Петровић

**БОГОСЛОВСКА ПОЗАДИНА ТЕРМИНА *СЕНКА*, *ИКОНА* И *ИСТИНА* У
МИСЛИ БОЖАНСТВЕНОГ ДИОНИСИЈА АРЕОПАГИТА И ПРЕПОДОБНОГ
МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА**

Конкретне есхатолошко-историјске димензије постојања чине симболични основ односа Бога и света, односа скривеног као „залеђина“ библијских израза *сенка*, *икона* и *истина*, или пак, *сенка* и *истина*, а што на одговарајуће начине налазимо и у текстовима других светих отаца Цркве. Онтолошка значења израза *сенка*, *икона* и *истина*, свако на одговарајући начин, заправо повезују божанске благодатне доброте са богослужбено-врлинским начином постојања. Старозаветна пророштва говоре о уделу будућих догађаја у прошлим или пак тадашњим историјским временима, као и о засигурним, а још неоствареним будућим догађајима. И Господ Исус Христос пројављује идентичан начин пророковања стварности *које је чуо од Оца*, и које ће нам се у пуноћи открити у Будућем Веку.

Christos Terezis

Department of Philosophy, University of Patras – Greece

e-mail: terezis@upatras.gr

Lydia Petridou

University of Patras – Greece

e-mail: petridoulydia@yahoo.gr

ASPECTS OF THE THEORY ON UNIONS AND DISTINCTIONS IN GREGORY PALAMAS: THE RELATION BETWEEN THE DIVINE ESSENCE AND THE DIVINE ENERGIES

Abstract: *In this study, following Gr. Palamas' treatise entitled Περί θείας ενώσεως και διακρίσεως, our main goal is to examine the objective existence of the divine energies and their relation to the divine essence. The Christian interpretation of the theory on unions and distinctions proves that these are just two different ways of existence, without any ontological difference between each other, as Barlaam and Akindynos suggested. It is remarkable that the understanding of Gr. Palamas' thought allows us to conclude that he is a consistent researcher, who, on the one hand, follows unchanged philosophical foundations for expressing his theories and, on the other hand, corresponds with the previous Christian tradition.*

Key words: *Gr. Palamas, unions, distinctions, divine essence, divine energies*

Introduction

Gr. Palamas is one of the most representative Byzantine thinkers to whom the attempt of the human spirit to enter the higher knowledge, the one that excess any condition of being, leads gradually to the expression of theological principles with philosophical form, without actually violating, not even slightly, their theoretical particularity. His treatise entitled *Περί θείας ενώσεως και διακρίσεως* (*On divine union and distinction*)¹, which was written on the occasion of the anti-hesychasts theologian-thinkers' appearance, whose style of expressing their views was extremely rational², is a typical case of the contact between Christianity and Philosophy. And this contact is due to the fact that in order a theological issue to be properly approached, philosophical terminology and methodology are used, which actually constitute a material that is reconstructed and critically interpreted in the light of the Christian teaching-faith. However, it is remarkable that Gr. Palamas never speaks directly about this writing strategy, so it is up to the researcher to find out the way in which this combination is accomplished and the theoretical aims that will be achieved through each application. Furthermore, during this process he will be asked to identify whether and how this theologian-thinker of the late Byzantine period turns his attention to the systematic and the historical field and, by extension, whether and how he aims at their compositional expression.

1 This text is included in the second volume of a Greek critical edition by P. Chrestou under the title *Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα*, 69–95. Hereafter Π.θ.ε.δ.

2 For instance, Guillard 1938, 424–460; Meyendorff 1953, 87–120.

The theory on unions and distinctions, which since the time of Areopagite's writings was a basic theological issue of Christian Metaphysics –or more correctly Henology–, was clearly not a new one. Dealing the matter from the ancient Greek tradition's point of view, it was elaborated by some representatives of the Neoplatonic School, such as Proclus (5th cent.)³ and, mainly, Damascius (6th cent.)⁴. In Christian literature, Dionysius the Areopagite, using the principles of particularizations, had systematically included the theory in the context of the teaching about the Holy Trinity⁵. This careful inclusion was not left undetected either by Maximus the Confessor⁶ or George Pachymeres⁷, who certainly were, starting of course from Dionysius the Areopagite, the main inspiration for Gr. Palamas' theology, who generally attempts to capture high ontological conditions of the divine "world" both in themselves and in their relations. At this point, we should underline that Gr. Palamas does not mention G. Pachymeres even once, which is a surprising absence, especially if one considers their proximity in time and their common local origin. Possibly this is because G. Pachymeres had contributed to the renaissance of the ancient Greek spirit and could easily be described as a Hellenist. On the other hand, it is also remarkable that he hardly mentions Nicholas of Methone, who was one of the most systematic anti-Neoplatonic thinkers of the Byzantium, who definitely utilized the traditional views of the Eastern Christianity.

Concerning the content of the abovementioned treatise, we would say that Gr. Palamas' most important goal is to refute Barlaam and Akindynos methodically and relying on strong foundations. His main concern on the existing at that time controversy is whether the divine energies exist or not objectively and, accordingly, what is their relation to the divine

3 Procl., *In Parm.* 742.24–760.17.

4 Dam, *Pr.* III 1.1–46.8. Combés 1975, 33–60

5 We should mention that in Areopagite's writings, the theory about the divine "processions"-energies is also based on the particularly highlighted ontological distinction between unions and distinctions of the supreme Principle, the One-Good. More specifically, this is the distinction between, on one side, the stable permanence in his transcendent unmixed essence and, on the other, his personal appearances and his ad extra volitional manifestations. «Τὰς μὲν ἐνώσεις τὰς θείας, τὰς τῆς ὑπεραρρήτου καὶ ὑπεραγνώστου μονιμότητος, κρυφίας καὶ ἀνεκφωτήτους ὑπεριδρύσεις· τὰς διακρίσεις δὲ, τὰς ἀγαθοπρεπεῖς τῆς θεορχίας, προόδους τε καὶ ἐκφάνσεις» [*d.n.* 2, 4 (PG 3, 640D)]. The difference that Pseudo-Dionysius puts forward between unions and distinctions is probably the most important matter of the second chapter of his treatise entitled *De divinis nominibus*. In a broader sense, it is placed in the special introductory content of the first three chapters of this treatise, which aim to determine the necessary theoretical preconditions in order the affirmative theology to be established and the divine names to be expressed. In other words, according to the Neoplatonic explanatory and meta-explanatory schemes, these chapters refer to the way in which the first hypothesis is related to the second hypothesis of the platonic dialogue *Parmenides*, which is found, explicitly or implicitly, in significant moments of the progress of the Christian teaching. It certainly deserves attention whether and to what extent pseudo-Dionysius could be described as Neoplatonic. For instance, cf. Ivánka 1964, 262–289, who also raises significant epistemological issues, which may be applied generally in the relation between Christianity and Neoplatonism.

6 Cf. Töröner 2007. According to our view, this is a study of great importance on this issue, since firstly it extensively deals with both historical and systematical demands, utilizing in a particularly interesting way the Council of Chalcedon and, secondly, it accurately detects the relations between Christian and Neoplatonic approaches

7 Concerning the theory on 'union – distinction' in Pachymeres, one may see mainly the second chapter of his *Paraphrase* of Dionysius the Areopagite's *De divinis nominibus*. Note that his approaches establish literally a system of analyzes and synthetic judgments of great research interest, which is included in the context of the study of Areopagite's treatise in the light of apophatic and affirmative theology. Suggesting studies for this kind of Areopagite's questionings are the following: Lossky 1930, 283; Corsini 1962, 96–97 and 148; Siasos 1984, 114–117 and 148–149.

essence. By studying all of his texts, it becomes clear that there is both relevance and distinctiveness between them, but not hierarchy. From the historical point of view, the issue is included, from the one hand, in the hesychastic controversy of the 14th century and, on the other hand, in the general matter of the Byzantine thinking concerning which should be the contact between philosophy and Christian theology. How in each theoretical case their similarities and their differences are defined, in order their integrity as individual theoretical fields to be kept?

Regarding the present study, our goals are two, according to which we intend to find out whether Gr. Palamas follows the rules of a strict researcher and whether he is consistent with the previous Christian tradition. More specifically, first, we will attempt a conceptual reconstruction of the treatise in relation to an individual theoretical scheme, based on the fact that the Byzantine theologian attempts to support the general Christian argumentation concerning Triadology starting from a specific research concern. I.e. a desideratum of ours is whether Gr. Palamas manages to bring out in an actually established and verifiable way the relation between the individual and the general in the epistemological framework of the tradition to which he belongs. On the other hand, another goal of ours is to find out upon which philosophical foundations the Bishop of Thessaloniki relies in order to formulate the sub-views of the theoretical question we are going to discuss, considering that he had received a wide philosophical education and that he had an excellent knowledge of Aristotle. A further aspect that we will attempt to highlight according to these two details is whether we are able to find in Gr. Palamas a reevaluation of the rational data and methods about the approach of the metaphysical world, without however disregarding that his thinking mainly depends on the empirical ecclesiastical-religious participation, on what one may define as divine service. And note that these are a whole of actions that at that time were the source and the expression of an experience for the hesychast monks.

Keeping the above in mind, we will study in other words whether in his texts the conceptual analysis has a relation to the mystical vision, with our main goal remaining consistent: the evaluative priority of the Christian teaching over any other. Resting upon this ascertainment, we believe that the necessity to examine specifically the degree of the impact that the Christian thinker accepted from the Neoplatonic philosophers will be highlighted even further. Could we claim relying on the general context that this is undoubtedly an indirect effect, mainly regarding the expressions? We know for sure that both the similarities and the differences between Christianity and Neoplatonism are clearly determined on the occasion of Areopagite's writings and from that time and thence they gained further generalizations and specifications. We also keep in mind that some Byzantine thinkers, among them Gr. Palamas, use Neoplatonic teachings and at the same time there is an attempt the conceptional and the semantic orientations of the terms in which they are used to depend on the Christian teaching. I.e. there is an attempt to be included in a strict monotheism. And the latter point is quite necessary to be mentioned, since in Neoplatonism polytheism is the dominant paradigm, with actually established epistemological foundations.

In what will follow, we will discuss based on *Π.θ.ε.δ.* specific issues regarding the divine essence and the divine energies. Our main goal is to approach how according to Gr. Palamas God keeps his essence unchanged, despite his "processional" motion in order to create the natural universe. Furthermore, we will attempt to show how the uncreated character of the divine energies is actually confirmed according to the theory that distinctions correspond to unions and that under no circumstances may they fall into the condition of the createdness, as Barlaam and Akindynos claimed. We have to mention that the order of the following subsections is not found in the same way in Gr. Palamas' treatise. This is a choice of ours made because of the specific theoretical goals of this treatise and its writer's general principles,

through the abstractive and the reconstructive method we use, in order to formulate an individual thought system, which is structured in succession from one subject to another under the light of their logical connection.

The division of God into created and uncreated

Gr. Palamas points out that Barlaam and Akindynos, having as an excuse that God is distinguished according to the common “processions” of the three Persons –i.e. according to what is defined as divine providence or divine economy–, divide him into created and uncreated levels. The result in his opinion is that they distinguish in the divine externalization-provision two deities, the created and the uncreated respectively. And by taking the discussion to the history of ancient Greek philosophy, we would highlight that this is a distinction that occurs in multiple levels of successive hierarchies in polytheistic Neoplatonic systems⁸. In the context of this actual, as Gr. Palamas’ opponents present it, division, they perceive the divine essence as an uncreated and overlying deity, and each common to all three persons “procession” –i.e. the good and divine energy– as a created and subordinate deity. We could say that the parallels here with the Neoplatonic example, regarding the distinction in superior and inferior gods, are clear, even though the starting points are undoubtedly different, since no Christian thinker could ever deny, even to the slightest degree, monotheism. From this point of view, it is highlighted that Barlaam and Akindynos criticize those theologians, who refuse to express their thoughts according to their own interpretations, but consider that God is uncreated as to the essence, the hypostases and the good energies and “processions”. They actually turn against those who claim that metaphysics of transcendence is holistic and that it preserves its principles also during the metaphysics of immanence, without hierarchized levels.

According to Gr. Palamas, these are the theologians who prove that the comparative and “kat’ oekonomia” (with providence, not precisely used) category of the hyper-existing is hardly contradictory in the area of the uncreated and unified divine being, as long as this is not construed in terms of ontological determinations and dependencies, which lead to priorities and relegations. And the complaint expressed by these theologians includes the accusation that their opponents accept two uncreated deities, i.e. the overlying and the subordinate ones. However, with such proposals and critical reconstruction of traditional Christian positions, it is obvious that the question of ontological priority and hierarchy is theoretically really interesting and is actually validated and syllogistically legitimized within the very inside of the Holy Trinity. And this critical or interpretative choice made by Gr. Palamas’ opponents, according to his opinion is because they have not understood the dimension of logical and somehow ontologically forced priority of the divine essence over the divine energy or, in other words, they have not understood that the energy is the perfectly self-founded way in which the personal essence of God manifests⁹. The issue, therefore, of the acceptance of a perfectly pure divine essence is considered to be unacceptable, since it is possible with certain extensions to result in an incomplete or a deficient presence of it, while the risk to be considered in the self-

8 For instance, cf. Procl., *Theol. Plat.*, which is considered to be emblematic regarding the synthetic approach of the ancient Greek metaphysics. This is a treatise in which a coherent and geometrical as to its structure and with various ternary formed hierarchical gradations theogony unfolds. However, at this point we are not talking about divine emanations that could be considered as created, but inferior divine entities, which form exclusively the metaphysical wealth. About the content of this study, we are of the opinion that the collectible volume *Proclus: Théologie Platonicienne*, by Saffrey and Westerink (eds) 1974–2003, provides notably detailed analyzes and established synthetic judgements.

9 Cf. Gr. Palamas, *Π.θ.ε.δ.* 10.18–11.12. Cf. Hussey 1974, 22–24. For a systematic consideration of the matter of divinity suprenatant in essence and inferior in energy, cf. Boulouvits 1983, 241–362.

founding condition as inactive seems quite obvious. How would the created nature then arise under conditions of ontological otherness? For the same reasons, the case God to be understood as exclusively clear energy, i.e. as devoid of the main and founding ontological factor, which is the essence, is excluded too. Also remarkable is that in Gr. Palamas' reasoning divine energy plays a variety of roles, both in the transcendent and the intra-world area, without its integrity to change or to experience internal differentiations. Such a possibility of change would affect also the divine essence, because of the original similarities that exist between them.

The direct effect of the defined by Barlaam and Akindynos ontological divisions becomes obvious if we pay attention to what results from the tradition that their hesychast opponent follows. By putting forward the idea that any divine revelation of "processions" and energies is created, they ruin the divine unity –and clearly the simplicity–, i.e. whatever absolutely distinguishes the Holy Trinity from the created beings. «Βαρλαάμ δὲ καὶ Ἀκίνδυνος πάσας τὰς θεοπρεπεῖς τῆς τρισυποστάτου θεότητος προόδους τε καὶ ἐνεργείας εἰς κτίσμα κατασπῶσιν»¹⁰. According to Gr. Palamas, the ontological and the logical extension of such views are inevitable. The plurality will abolish the divine unity and will introduce on its inside the terms of the construction of the created substance, which in a sense is the heterogeneous and the later in origin. In opposition, plurality should be construed as a way of direct expression or self-development of the unity, as a condition strictly intimate, as externalization of its infinite ontological wealth based on free will, which also from this point of view is considered to be the self-founded existent and functioning. It should be also emphasized that the relegation of the divine energies causes effects, which are not found even in the created beings. Thus, both the conditions of normality and the actual content of the distinctions are abolished. What arises causes high risks, which include also the relation between a property and its body. So, while in the created beings all conditions are created and thus there is no ontological contradiction in their structure, in the area of the divine contradictory combinations are developed, since the terms of the created are introduced into the uncreated. This revaluation of the createdness is not approved by the Hesychast theologian for many reasons, one of which is pantheism. And we should mention that pantheism here is formed vice versa, like a transportation of the created conditions to the non-created, thus the divine element is from the beginning weakened.

At the same time, Gr. Palamas says that both his opposed theologians refer to everything that is around the essence of God as created, namely the goodness, the wisdom, the power, the deity or the majesty and everything that functions in the same way, i.e. its energetic infinite wealth-pluralism. The reference at this point also concerns all those that, at a later stage of their presence, will be defined as ways of the divine economy concerning how the physical world is formed, which undoubtedly is totally uncreated. His point of view is clear: the later in origin product does not affect the way in which its source exists or acts. The Byzantine theologian notices that, since every property is around the essence, it is not essence, –not even what could be described as pure essence, i.e. the one that could be regarded, compared with the partials produced, as their archetype–, without this view necessarily to lead the reasoning to the formation of new ontological fields into the metaphysical world. One could here say that he speaks about essential properties. Instead, according to Gr. Palamas' words Barlaam and Akindynos claim that God is exclusively essence and that just the divine essence is uncreated. And relying on our last remark it is not possible to characterize goodness, wisdom, power, divinity and majesty as divine attributes. The final conclusion concerning their opinion is that

10 Cf. *ibid.*, 4, 71.14–16. The verb “κατασπῶ” is very narrative and captures precisely the issues that are considered to arise from the positions of the anti-hesychasts, which lead to extreme otherness. Cf. Contos 1967–68, 283–285.

they divide God into created and uncreated areas and that they unwisely dogmatize that the uncreated energy does not differ from the uncreated essence, by proceeding to an unacceptable intermingling of them, which actually means that they mutually refute each other, a view that will be explained more widely immediately¹¹. We would further say that such an intermingling will inevitably lead to pantheism, since between the productive activity of God and his essence won't be any condition that will differentiate them, meaning of course not as to their ontological condition but as to the created beings. I.e. the energy intermediary won't be emerged. Moreover, Barlaam and Akindynos introduce, on the one hand, a substantial monism and, on the other, a metaphysical hierarchical dualism, so the contradiction is obvious. Certainly, we could suppose that in this dualism the second condition is the natural reasons, which are considered to be the everlasting producing sources. The tradition, however, of Eastern Christianity leads to the conclusion that these reasons come from the combinations of the divine energies and develop an archetypal function; such is for instance the case of the self-human.

However, the issue is not limited to ontological confusions. The Byzantine theologian points out that, by considering his opponents that just the divine essence is uncreated and as uncreated is an overlying and superior deity and also that all the surrounding energies, including, indeed, the deity itself, are created, they end up not only in ditheism but also in atheism. The criticism now reaches larger dimensions and penetrates into the very core of theology, in order to derive its arguments. This deviation derives once again, firstly, from the fact that, by devaluating the divine energies to creatures, they also pull along the divine essence, which is considered to be its initial-natural provider, to such an ontological status. This remark continually appears to Gr. Palamas' argumentation. Secondly, by refusing the actual difference that exists between these two divine conditions, they mutually negate them, which can be considered as a parameter that will automatically preclude their distinction at the level of logical wording as well, as far as this complicated method is possible for supernatural conditions. Then, only those tautological proposals will have legitimacy, which will reflect the simplistic –and perhaps inflexible– monism. According to Gr. Palamas, the extensions in the gnoseological field, which in Christianity is completely determined by the ontological one, will be analogous. Specifically, both his theoretical opponents will end up in agnosia of God, not, however, in the sense that God is superior but in the sense that human is deficient, i.e. human is deprived of or has no ability of cognitive reduction in the divine, and so they will drift themselves into a state of cognitive darkness, clearly however under its derogatory version. «Διὰ μὲν γὰρ τῶν ἐνεργειῶν καὶ τὴν θεϊὰν οὐσίαν εἰς κτίσμα κατασπῶσι, τῷ δὲ τὴν διαφορὰν αὐτῶν ἀρνεῖσθαι δι' ἀλλήλων ἀναιροῦσι ταύτας, καὶ οὕτω τῇ κατ' ἔλλειπιν ἀγνωσίᾳ τοῦ θεοῦ οἰοεῖ τι ζόφον περιπίπτουσιν»¹².

Going further, we would note that the direct consequence, from the gnoseological point of view, is that, on the one side, an unbridgeable gap between God and human is formed, that their dialectical relationship is cancelled and that human being does not capture the actual content of the divine energies, both in themselves and as to their views. And such a separation will definitely cause significant negative effects on the entire existential and eschatological level for human being. The logically resulting theological agnosticism as an extension of philosophical extreme skepticism and the relegation of God are two viewpoints that overturn

11 Cf. Gr. Palamas, *Π.θ.ε.δ.* 9, 75.13–24. Cf. Max., *schol. d.n.* (PG 4, 204D–205A).

12 Cf. *ibid.*, 9, 75.24–76.1. Cf. Radovic 1991, 205–206. Also, Nisiotis 1986, 108–123. We have to mention that darkness in Christianity may also have a positive meaning, and actually in an absolute degree, since it describes in a narrative way the higher level of the apophatic theology and indicates the mystical for any kind of approaching cognitively the essence of the Holy Trinity.

the authenticity of the soteriological prospect. In the first case, the human being will ignore what he seeks, while in the second he will attempt to resemble an incomplete object/subject or, on the contrary, he will remain on his own levels without transcendent prospects, since he would refer from any point of view to a completely inaccessible hyper-perfection. These are clearly two conditions that do not correspond to the traditional teachings of Eastern Christianity, which sets to human being specific limits for cognitive references to the God. At this point, a second possibility arises. Considering that the divine mingling energies are created, it is possible for human being to enter extensively the divine mystery. He will then communicate with an actuality, from the externalizations of which he won't be ontological different and, thus, finally his salvation may also mean a radical transformation. But this point of view on the ontological change is also not acceptable by the tradition developed in Byzantium.

The relegation of the energies to created beings or their intermingling with the essence

According to Gr. Palamas, the above points indicate clearly Barlaam and Akindynos' syllogistic mistakes. Sometimes they choose the identity or the confusion of the divine substance with the divine energy and other times they speak about their extreme separation, without understanding the condition of distinction, which somehow –and *kat'* expressive *oekonomia*– is an internal differentiation, which does not affect at all the self-founding qualities. That means that the divine essence preserves, if this is the right word, its strict identity compared to anything that expresses its revelation, without which however is not possible to be understood exactly as divine by humans. An inactive substance would be nonexistent and consequently not cognitively understood. Gr. Palamas considers, thinking always in a critical way, that by making these mistakes, his two opponents sometimes end up relegating the energies to created beings and other times introducing them with undifferentiated conditions within the divine essence. In the second case, they actually come to the conclusion that the uncreated energy does not differ at all from the divine essence and thus they disestablish the whole internal and absolutely under his responsibility distinction of God, which is also accomplished through the common energies and “processions” of the three Persons¹³. Undoubtedly, such an insertion would also cause repercussions on the level of logical expressions, which would lead to tautologies. The divine essence would be defined as identical to the divine energy, a view that would logically be contradictory, since the divine essence can only be identical to its indivisible and non-multiplied self. The essence in its absolute version is just essence and nothing else. And, since, according to the regulatory framework that determines apophatism, categorical determinations are radically excluded from the divine essence, the expression “it is essence” becomes completely unnecessary, since it introduces a duality and a relevancy between the subject and the predicate. And God is absolutely independent of any attribute and actually of any self-reference, which works on beings that are deficient and attempt to exceed this condition.

At the same time, Gr. Palamas thinks that the fact that the actual texture of the energy of the acting subject, the presence of which is obvious in a special way at his creatures, is not perceived by someone, it is a feature of a completely foolish man. This characterization is strengthened by the fact that this foolish man either puts the energy on the same ontological level with the energetics or perceives it as non-different from the active essence condition, i.e. he basically excludes it from acting and causing preconditions for products or from existing as energy. This last intermingling is like accepting from this point of view as well that God is only

13 Cf. Gr. Palamas, *Π.θ.ε.δ.* 4, 71.27–72.3. Cf. Lison 1994, 72–80.

essence and that he does not possess even the minimum amount of energy¹⁴. The Christian thinker is also of the opinion that it is not allowed to put a vertical separating line between the active substance/nature and its corresponding power/energy relying on an incorrect interpretation of the distinction that exists between the created and the uncreated. Such an analogy of separations is not acceptable, since between the two worlds there is no exact relevance, despite the “image” of God creation, which certainly does not lead to absolute similarities. Parenthetically, it is necessary to underline that on every level, especially on that of the uncreated, before anything else the relationship between nature and energy is defined by their unity, which from the beginning exists both in a self-founding condition and without any outside intervention. This distinction undoubtedly is found on any ontological level, but should be exclusively described only with what this level allows to appear according to its capabilities. So, generally speaking, between the essence and the energy there is a direct ontological analogy and a qualitative relevance and, consequently, the created energy characterizes the created substance. If we, therefore, follow the reasoning of Barlaam and Akindynos’ heresy in its extreme consequences, we relegate, by pulling down to the level of creation together with the energy, the divine essence as well. «Ὅθεν δῆλον ὡς καὶ τὴν θεϊὰν φύσιν εἰς τὴν κτίσιν ὁ τῆς Βαρλαάμ καὶ Ἀκινδύνου αἰρέσεως λόγος κατασπᾶ, καὶ μάτην, μᾶλλον δὲ πρὸς ἀπάτην, ἐν παρ’ αὐτῶν φημίζεται τὸ ἄκτιστον· οὐδὲν γὰρ εἶναι ἄκτιστον παρ’ αὐτῶν κατασκευάζεται»¹⁵. It is now becoming clear that the distance from this viewpoint to the adoption of pantheism is very short, even though such a prospect is not a deliberate intention of any thinker of the two conflicting sides.

According to a similar thought of Gr. Palamas, by naming the “processions”, through which the divine is distinguished not in a separating but in a unified way, as created, his opponents not only transform the Holy Trinity into a creature, but they also express their argumentation with an unreliable as to its internal explanations reasoning. The Byzantine thinker reminds that Dionysius the Areopagite included in one logical shape both the distinction of the united as to their essence substances and the distinction of their transmissions in the creation, i.e. all the divine unions and distinctions. And it is important to know that this inclusion under the terms of one and the same ontological status, the one of the uncreated, happened for one further reason. So that no one would have the opportunity to relegate to the creation—or to hierarchical structures—any of these initially and constantly equivalent and self-founded conditions. Furthermore, it is necessary to completely exclude any exogenous interference from the area or the manifestations of the divine, which would cause to it internal differentiations, i.e. levels of particular ontological texture actually different to one another. The result would be undoubtedly to relegate it as to its hyper-self-sufficiency and its omnipotence. It is actually mentioned that after this hypostatic distinction of the three divine persons, Dionysius the Areopagite showed that on the divine level some other unions and distinctions can be also found, displaying in this way a more extended multitude but yet not destructive of the unity, one could say under somehow the type of the philosophical

14 Cf. *ibid.*, 10, 76.10–14. Cf. Papademetriou 1994, 60–65.

15 Cf. Gr. Palamas, *II.θ.ε.δ.* 10, 76.14–27. We should think critically whether the term “ἀπάτη” has, apart from a cognitive, an ethical meaning too. Cf. Max., *Pyrr.* (PG 91, 341A). According to Radovic 1991, 119–121, the distinction of the divine essence from the divine energy is the doctrinal foundation of the actual nature of each mystical experience. We should mention that this experience is the epistemological process that could be defined as intuition, meaning the process that exceeds the sensible experience and reduces directly to God. And the exclusion of the intermediates intends, from this point onwards, to set aside any influence from the complex and multifarious context of the sensible experiences. Intuition means reduction to the divine simplicity.

relationship: “one/many”¹⁶. And this relationship in the context of the Holy Trinity does not introduce any hierarchy or ontological priority. It exists as an inherent divine condition, with the second term representing the infinite wealth of the first.

Then, Gr. Palamas points out that the Fathers of the Church, by following Areopagite’s reasoning, call union the establishment or the self-configuration and the remaining of God in Himself, excluding in this way from the initial presupposed level any reduction to a superior reality or to a certain exogenous intervention. This exclusion means that as far as the essence and anything that is connected with it is concerned, God remains continuously in Himself and does not proceed at all to a manifestation, since the process of motion or the “procession” are absent from this level of His, but not in the sense of a deficiency or lack¹⁷. This is a traditional theological view, which is intensely also found in the Neo-Platonic School and is mainly associated with the reasoning concerning the superlative theology, i.e. the absolute excellence of the supreme One over any entity, condition or relation¹⁸. From the gnoseological point of view, this is the level of the radical apophatism, which refuses any attribute for describing God. So, by following this reasoning in an extreme degree, Gr. Palamas underlines that the entire abovementioned scheme of the quasi self-reference and obscure character of the Holy Trinity cannot come to human perception and because of this impossibility it is completely incomprehensible and unutterable by human consciousness. «Τουτέστι τὴν ἐν ἑαυτῷ τοῦ θεοῦ παντάπασιν ἡμῖν ἀπερινόητον ἱδρυσιν τε καὶ μονήν, αὐτὸ τὸ μένειν ἐν ἑαυτῷ τὸν Θεόν καὶ μηδαμῶς πρὸς ἑκφάνσιν προῖέναι καὶ κινεῖσθαι κατ’ οὐσίαν, ἔνωσιν οἱ πατέρες ὀνομάζουσιν»¹⁹. Therefore, the only thing that is gnoseologically accepted is making hypotheses, which are intensely facing the risk of both contingency and –within this dynamic and clearly unpredictable for human perception development of the divine economy– falsifiability. Moreover, the final conclusions on divine are pragmatically and logically included only in the context of the eschatological plenitude, which is not possible to be included, during the historical process, in the framework of the strict humanly expectation. So, the divine union maintains as a non-preconditioning given and thus any specific and definitive remark for its content is avoided, since theological realism requires for human such a cognitive self-control–self-limitation. We should point out that this realism is closely intertwined with the terms of a general or a specialized epistemology and inevitably determines them, at least regarding the limits that it sets for them.

Being more specific, Gr. Palamas mentions that by not keeping these distinctions, Barlaam and Akindynos think as created even the main quality of the Holy Trinity, the divinity. And this restricted categorization is obvious, when they express the view: «ἐν

16 Cf. Gr. Palamas, *Π.θ.ε.δ.* 18, 81.29–82.17. Dionysius the Areopagite considers at this point as unions all the common idioms of the three Persons, such as the placement of all things and the abstraction of all things, and as distinctions the various ways in which these idioms are present in the created beings [cf. *d.n.* 2, 4, (PG 3, 641A–C)]. Cf. Lison 1994, 157–159, whence: “...the distinctions in God are not divisions, as when we divide the created and physical realities” (158).

17 Cf. Gr. Palamas, *Π.θ.ε.δ.* 18, 82.17–25. Cf. Dion. Ar., *d.n.* 2, 4 (PG 3, 640D). Undoubtedly, this absence does not introduce a condition that does not initially own its plenitude, but is used to show that God as an essence is present only in the state of self-reference. It should be mentioned that this self-reference is not used accurately, since it is possible to introduce conditions that undermine, even slightly, the divine simplicity and emerge a duality. It has already been obvious that the absolute unity clearly excludes the turn towards the self, since it is deprived of any meaning or purpose.

18 Cf. Procl., in *Parm* 1089.17–1239.21, where superlative theology appears in the light of the analytical commentary of the interpretation of the first hypothesis of the platonic dialogue *Parmenides*, according to which the One is completely separated from any relevancy Cf. Bastid 1969, 66–118.

19 Cf. Gr. Palamas, *Π.θ.ε.δ.* 19, 82.25–28. Mutatis mutandis, we observe an equivalent relevance also in Neoplatonist Proclus. Cf. Procl., *Theol. Plat.* II 61.11–64.9. Cf. Trouillard 1972, 91–109. About the meaning of “remaining” in Christian theology, cf. Gersh 1978, 217–229.

ἄναρχον καὶ ἀτελεύτητον, ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ, τὰ δὲ παρὰ ταύτην πάντα γενητῆς ὑπάρχει φύσεως». Also: «μόνη ἄκτιστος θεότης ἡ φύσις τοῦ Θεοῦ, τὰ δὲ περὶ αὐτὴν ἅπαντα κτιστά». By refuting the above, Gr. Palamas says that the term ‘deity’ (θεότης) is a name or a specific expression for the divine energy, which comes from the Father through the Son in the Holy Spirit and is revealed to human beings with its –formed– effects. Under any circumstances, it does not reveal as “procession” the nature itself of the essence of the Holy Trinity. Certainly the above view is defined under the criterion of what are the human possibilities for categorizing as to their entry into the transcendent. A similar relation is also found in the case of the energy, which is a somehow motion of the essence but not the essence itself. That means it expresses a special quality, through which the divine essence manifests itself, but not in its immovable condition²⁰. The conclusion is the same as the previous one: these distinctions are said according to what man logically understands and they do not actually reflect what exactly happens. We are always speaking about limiting the range, which in fact is determined and activated by the divine revelations. And this dialectic remains permanently wide open to reformations.

Expanding his specific details, the Christian theologian says that the acting (ἐνεργεῖν) and the energy refer to the same condition, an identity that also applies in the case of the moving (κινεῖσθαι) and the motion. I.e. he somehow presents the nouns to manifest or to summarize the way and the degree of the manifestation that the infinitives express, which are clearly related to the existing on each occasion factors, which obviously are not always the same. We should however pay attention at this point, in order not to attribute approaches to the parts of speech that would highlight non-authentic presences to realities that at this point are the transcendent persons to which they refer. The noun in the present context is not a product of a subtractive process, but indicates the action, the development, the progress, the presence, the influence, so it is also personally determined. On the other hand, the infinitive does not express the dynamic progress of a static condition, which a noun would express, but signifies its function through an essential person. The meanings included in their corresponding infinitives are imputed to the nouns that are used at this point. The general however perspective of application, and not only the specific one, is mandatory, since the infinitive does not directly reflect-reveal the subject to which it refers. And obviously this detail can be explained by the fact that in each case –except from the strictly hypostatic properties– all three persons of the Holy Trinity are meant. In order to avoid the conceptual confusions, Gr. Palamas explains that there is no doubt that the stasis differs from the standing and the motion differs from moving, with the second term clearly and from the beginning pointing out the individual factor and not leading from the outset to generalizations. Therefore, the relation “noun-infinitive” is different from the relation “noun-participle”. It is also mentioned that, if the proposed difference between stasis and motion is not according to the meaning of opposite qualities and functions, it becomes clear that no condition prevents the terms from involving like a particular pair where appropriate and from belonging to the same ontological level as to the source from which they arise. But such a common source and with no variations regarding the in itself condition and the function only in the area of the supreme Principle is found. «Εἰ δὲ μὴ κατὰ τὸ ἐναντίον ἔχει ταῦτα τὴν πρὸς ἀλλήλα διαφορὰν καὶ ἐν εἶναι πάντα οὐδὲν τὸ προσιστάμενον»²¹. In the case, however, of the created area, it is possible an entity to externalize in different to

20 Cf. Gr. Palamas, *Π.θ.ε.δ.* 22, 85.3–19. Cf. J. Lison 1994, 150–151; Boulovits 1983, 115–116.

21 Cf. Gr. Palamas, *Π.θ.ε.δ.* 22, 85.19–27. Cf. Contos 1967–68, 290–291. In the supernatural field of the absolute divine integrity terms of contrast and otherness do not exist, since, among other things, they would introduce dualisms or even multiplications. They are exclusively found in unity and in absolute communication of mutuality.

each other ways, depending on the case, i.e. concerning the context in which the entity each time is included or is appeared either naturally or volitionally. And this is an externalization that the entity itself formulates.

The actually important ontological principal for the relations at this point is that the category or the concept that indicates the condition, to which it refers, does not differ qualitatively from the carrier or the validator of this condition. A possible differentiation would lead to hierarchies, which would not ensure established reasonable confirmations. We should also here explain that obviously the categories are construed at least primarily under their ontological and, on a second level, under their logical dimension, since the theological realism is undoubtedly mandatory. We could, indeed, say, by taking the discussion in a secularized level, that the motionless and the moving are terms that refer to those living beings that have added, through their properties, specific qualities to the general essence to which they belong or participate in, simply and just with their particular condition that they themselves present. Or, more moderately, they express specific aspects of the general and presupposed category of the “essence”, which, at least according to the Aristotelian thought, is revealed in various ways. We should however further clarify that in the supernatural area of the Holy Trinity they do not exist in a lower or subsequent level compared to the divine essence, while in the natural level they function as accidents of various origins and types. Therefore, in the supernatural area the abstract concepts indicate conditions as inherent idioms, i.e. as qualities not severed from their body, like somehow primary accidents and not symptomatic. The quality, however, in the natural level is indicative of the specific way in which the general substrate is presented, i.e. of the substantive in each case subject, which differs from the rest, as to the structural way of its form and function, the one of the initial processes and diffusions. A strong possibility is that we are speaking about natural reasons-perpetual cores. And this possibility is able to lead to a discussion about initial genera, which will be specified by their specifications²².

Gr. Palamas removes redirects the above reasoning, *mutatis mutandis*, to the area of the Holy Trinity. So, he says that, though the divine energy is different from the divine essence, this distinction does not prevent from existing only one deity, as an absolutely *per se* metaphysical idiom, the one of the triadic *henad*, both as to the essence and as to the energy. And undoubtedly, since it is one, it is also simple, obviously provided that we refer to absolutely first conditions, which have not come from compositions. Here indeed we have the presuppositions to say that the idioms of the unity and the simplicity function not only as absolute but as well as non-reducing of the authentic integrity—in some way—differences of the Holy Trinity from what a produced substance could cause. Any such substance, regardless of whether is a carrier of the idioms of the divine one as a cause or results from their combination, is determined by others and does not interfere in the over-plenitude of its source. In order to avoid the expression of actually nonexistent ontological contaminations, the Christian theologian repeats that between the moving and the motion, the acting and the energy, the motionless and the stasis there is no composition/assimilation, so an absorptive relevance that would abolish the distinctions does not occur. «Οὐδὲ γὰρ ὁ ἐστηκώς σύνθετος διὰ τὴν στάσιν»²³. That means that the carrier of a condition does not contain it as something acquired

22 At this point, we may refer to Gregory of Nyssa, who presents the difference between Adam and Abel as follows: Adam is the first man or the natural-created self-man, who possesses all the qualities of human essence, which gives to Abel, who owns them and utilizes them according to his way. Cf. *Eun.*, (PG 65, 592C–D).

23 Cf. Gr. Palamas, *Π.θ.ε.δ.* 22, 85.28–32. The non-composite character of the supreme Principle is a consistent viewpoint of the representatives of the Neo-platonic School. Cf. *Dam.*, *Pr.* I, 1.4–26.8. Furthermore, they connect this property with the property of unutterable, proceeding in this way from ontology to gnoseology, while transcendence is not violated not even hypothetically but belongs to the

with which it will admix itself, but possess it as a way with which it manifests and through which it is characterized not only as a substance but as well as a function, which certainly presents a variety, since the divine –and the created– world is quantitatively infinite. The above lead us to conclude that the essence –no matter where it belongs– does not participate to certain properties–elemental cores in order to gain a way of being, but contains them as substantive–primary properties with which it also acts. The Aristotelian inspiration regarding the differentiations is too obvious and in this way the substance, as a whole hypostatic shape, is not destroyed during the ontological processes of the formations. All these are totally accepted, provided that the essence is here an absolutely self-sufficient subject. And apart from this, this is also a preparation to identify and to validate the absolute analogies or at least the limiting differences concerning the way of existence between the essence and its energy. It has already, however, become clear that every revelation or presence is substantive, but rigorous in its certain originality and absolutely familiar to its body, reflecting a view of the infinite wealth of its capabilities. And obviously when we speak about supernatural reality, this wealth is considered to be constantly and according to Christians capable of significant interferences with stable effects; furthermore, it is exclusively defined by its volition, in the sense of the volitional function of its power.

Conclusions

1. Gr. Palamas is clearly included in Areopagite's tradition for mainly two reasons: first, he is absolutely consistent with the teaching of the Eastern Christianity regarding ontological issues and their gnoseological approaches and, secondly, he takes into account the previous leading thinkers of the same tradition, such as Maximus the Confessor. Besides the above, it generally comes to the fore that in his writings he moves in both the systematic and the historical level of the Christian theology, a combination we find in most Byzantine thinkers.

2. Although he takes conceptual and syllogistic material from other traditions, Gr. Palamas, aiming at highlight the integrity of the Christian theology, is interested in utilizing to the fullest extent Dionysius the Areopagite's writings, which it is known that have a key role in the formation and the expression of the systematic dogmatic teaching of the Eastern Christianity. Note also that his treatises entitled a) *Περὶ θεῶν ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτὰς μεθέξεως* and b) *Περὶ θείας καὶ θεοποιοῦ μεθέξεως*, aim with great care for the same thing.

3. The most important thing that arises from Gr. Palamas' theory, despite the fact that just a few details are highlighted from what we have seen, is the prospect of the interpretation, which is accomplished through the combination of the rational with the mystical element. The hesychast theologian seems to have been fully aware of the fact that Philosophy and Theology are inseparable, in the light however of the given that the first is a preparatory level for the reduction to the second. The way in which the above are approached escapes form secularized analyzes and is based on what we may call as meta-analytic reading.

4. Note that until the end of the treatise, Gr. Palamas deals with the matter of the divine unions and distinctions and his argumentation moves in both the transcendence and the immanence. He even underlines from various viewpoints that the act of creation occurs without the divine essence to change, since it is manifested exclusively through the activation of the divine volitional powers of the supreme Principle.

5. Regarding Barlaam's and Akindynos' argumentation, the fact that we do not use in this study their texts, clearly limits the objectivity of our judgment, which was based only on the way in which Gr. Palamas approached them.

absolutely unchangeable.

6. Furthermore, the fact that Gr. Palamas does not refer to Nicholas of Methone and George Pachymeres, although they both have the same approaches with his own, requires exhaustive readings and it is necessary the historian of theology to think about it, at least as regards the progressive course of Areopagite's treatise. The question broadens if we consider that the first could be described as a great supporter of the traditional Christian teachings.

Literature

Sources

- Damascius. *De principiis*.
Dionysius the Areopagite. *De divinis nominibus*. Patrologia Graeca 3.
Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium*. Patrologia Graeca 65.
Gregory Palamas. «Περὶ θείας ενώσεως και διακρίσεως». *Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα*. Chrestou, Panagiotis (ed) (1994). Thessaloniki: Kyromanos.
Maximus the Confessor, *Scolia in De divinis nominibus*. Patrologia Graeca 4.
Maximus the Confessor. *Disputatio cum Pyrro*. Patrologia Graeca 91.
Proclus. *In Platonis Parmenidem*.
Proclus. *Theologia Platonica*.

Secondary Literature

- Bastid, Paul (1969). *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*. Paris: J. Vrin.
Boulouvis, Eirinaios (1983). *Το μυστήριον της εν τη Αγία Τριάδι διακρίσεως της θείας ουσίας και ενέργειας, κατά τον Άγιον Μάρκον Εφέσου τον Ευγενικόν* (*The mystery of the distinction of the divine essence and energy in the Holy Trinity, according to Saint Mark Evgenikos of Ephesus*). Thessaloniki: Patriarchal Institute of Patristic Studies.
Combès, Joshua (1975). «Damascius lecteur du Parménide». *Archives de Philosophie* 38.
Contos, Leonidas (1967-68). «The Essence Energies Structure of saint Gr. Palamas with Brief Examination of its Patristic Foundation». *The Greek Orthodox Theological Review* 12.
Corsini, Eugenio (1962). *Il trattato de divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*. Torino: Università di Torino.
Gersh, Stephen (1978). *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden: E. J. Brill.
Guillard, J. (1938). «Autour du Palamisme». *Échos d' Orient* 37.
Hussey, Edmund (1974). «The Persons-Energy Structure in the Theology of St. Gregory Palamas». *St. Vladimir's Theological Quarterly* 18.
Ivánka, Endre (1964). «Inwieweit ist Pseudo-Dionysius Neuplatoniker?». *Plato Christianus. Einsiedeln*: Verlag.
Lison, Jacques (1994). *L'Esprit répandu: La pneumatologie de Grégoire Palamas*. Paris: Cerf.
Lossky, Vladimir (1930). «La notion des "analogies" chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite». *Archives d' Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 5.
Meyendorff, John (1935). «Les débuts de la controverse hésychaste». *Byzantion* 22.
Nisiotis, Nikolaos (1968). *Προλεγόμενα εις την θεολογικήν γνωσιολογίαν* (*Prolegomena in theological gnoseology*). Athens.

Papademetriou, George (1994). *Maimonides and Palamas on God*. Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press.

Radovic, Amfilochios (1991). *Το μυστήριον της Αγίας Τριάδος κατά τον Άγιον Γρηγόριον Παλαμάν (The mystery of the Holy Trinity according to Saint Gregory Palamas)*, Thessaloniki: Patriarchal Institute of Patristic Studies.

Saffrey, Henry Dominique and Westerink, Leendert Gerrit (eds.) (1974-2003). *Proclus: Théologie Platonicienne*. Paris: Les Belles Lettres.

Siasos, Lampros (1984). *Εραστές της αλήθειας (Lovers of the truth)*. Thessaloniki: Aristotle University of Thessaloniki.

Töröner, Melchisedec (2007). *Union and Distinction in the Thought of St. Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press.

Trouillard, Jean (1972). *L'Un et l'âme selon Proclus*. Paris: Les Belles Lettres.

Χρήστος Τερέζης
Λυδία Πετρίδου

**ΏΨΕΙΣ ΤΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΠΕΡΙ ΕΝΩΣΕΩΝ ΚΑΙ ΔΙΑΚΡΙΣΕΩΝ ΣΤΟΝ ΓΡΗΓΟΡΙΟ
ΠΑΛΑΜΑ: Η ΣΧΕΣΗ ΜΕΤΑΞΥ ΤΗΣ ΘΕΙΑΣ ΟΥΣΙΑΣ ΚΑΙ ΤΩΝ ΘΕΙΩΝ
ΕΝΕΡΓΕΙΩΝ"**

Στην παρούσα μελέτη, στην οποία κινούμεθα με βάση την πραγματεία του Γρ. Παλαμά με τίτλο *Περί θείας ενώσεως και διακρίσεως*, ο σκοπός μας είναι να εξετάσουμε την αντικειμενική ύπαρξη των θείων ενεργειών και την σχέση τους με την θεία ουσία. Η χριστιανική ερμηνεία της θεωρίας περί των ενώσεων και των διακρίσεων τεκμηριώνει ότι πρόκειται απλώς για δύο διαφορετικούς τρόπους υπάρξεως, χωρίς οντολογική μεταξύ τους διαφορά, όπως αντιθέτως υποστηρίζουν ο Βαρλαάμ και ο Ακίνδυνος. Αξιοσημείωτο είναι ότι η κατανόηση της συλλογιστικής πορείας του Παλαμά αναδεικνύει ότι πρόκειται για έναν αυστηρό ερευνητή, ο οποίος, από την μία πλευρά, διαθέτει εδραίες φιλοσοφικές βάσεις στην διατύπωση των θεωριών του, αλλά, από την άλλη, σαφώς συμβαδίζει με την προηγηθείσα χριστιανική παράδοση.

Eleonora Naxidou

Department of History and Ethnology, Democritus University of Thrace – Greece

e-mail: enaxidou@he.duth.gr

THE LATIN WEST IN THE EYES OF THE ORTHODOX EAST: THE PARADIGM OF THE ARCHBISHOP OF OHRID DEMETRIOS CHOMATENOS

Abstract: *This paper is a contribution to the issue of the relations between the Latin West and the Orthodox East after the conquest of Constantinople by the crusaders in 1204. Due to considerable scholarly interest over the years, many aspects of this multifaceted topic have already been investigated, though under the light of different theoretical analyses. Some scholars stressed the mutual animosity between the two worlds of differing culture and mentality, which grew when they came into closer contact while others juxtaposed the close communication and long-term symbiosis between Eastern and Western societies which were evident in nearly all fields of their everyday life. Focusing on Demetrios Chomatenos, a prominent Archbishop of Ohrid (first half of the 13th century) and his contradictory attitudes on the Latin Church, the paper argues that the adherents of both interpretations are partly right in their assumptions, because they depict differing manifestations of the same phenomenon with conflicting aspects.*

Keywords: *Demetrios Chomatenos, Ohrid, Latin Church, Patriarchate of Constantinople, Despotate of Epirus, Empire of Nicaea, East-West Relations*

Introduction

This paper is a contribution to the issue of the relations between the Latin West and the Orthodox East after the conquest of Constantinople by the crusaders in 1204. Due to considerable scholarly interest over the years, many aspects of this multifaceted topic have already been investigated, though under the light of different theoretical analyses. The more traditional approach has stressed the mutual animosity between the two worlds of differing culture and mentality, which grew when they came into closer contact culminating in the aftermath of the conquest of Constantinople in 1204¹. Being among the main proponents of this theory, S. Runciman asserted with a sense of bitterness:

“There are idealists who fondly believe that if only the peoples of the world could get to know each other there would be peace and goodwill forever. This is a tragic delusion. It is indeed possible for men and women of education to enjoy the company and customs of foreigners and to feel sympathy for them. But simpler folk who find themselves in a country whose language and habits are unintelligible to them are apt to feel at a loss and resentful. So it was with the crusader soldiers and pilgrims who passed in their thousands through the Byzantine Empire in 1096 and 1097. They had set out to rescue Eastern Christendom, but

¹ Runciman 1955; Nicol 1993, 4 ff.

when they came to the land of the East Christians they found it strange and unwelcoming. The language was incomprehensible, the great cities unfamiliar and alarming. The churches looked different; ... Nor did the people seem glad to see their rescuers.”²

Lately, however, scholars have been critical towards such interpretations juxtaposing to the ideological, religious and military conflict the close communication and long-term symbiosis between Eastern and Western societies which were evident in nearly all fields of their everyday life³. Commercial contacts, the existence of Latin communities in Constantinople and other Byzantine cities, Western soldiers and officials serving the Byzantine army and administration and vice versa, as well as intermarriages among the aristocracy, are paradigms of the friendly interconnections which had already developed before the crusaders made their appearance in Byzantine territories⁴. Along these lines, M. Angold remarked that:

“Events in the immediate aftermath of the crusader conquest of Constantinople suggest that cooperation with the Latins rather than hostility to them was upper most in the minds of many Byzantines. In some cases, hatred of the Byzantine elite took precedence over any objections to the Latins.”⁵

Both theories provide convincing arguments based on solid evidence which makes it difficult to draw a clear picture of what the case really was. At the same time, they both assent that the events of 1204 gave rise to mutual feelings of hatred and enmity. Within this context this paper aims to reconsider these opposing interpretations focusing on Demetrios Chomatenos, a prominent Archbishop of Ohrid (first half of the 13th century) and his attitudes on the Latin Church. At that time the Latin invasion in the Byzantine territories and the concomitant collapse of Byzantine rule instigated anti-Western sentiments and strengthened the anti-Latin faction among lay and clergy. Meanwhile, despite mutual hostility and antagonism, short-lived alliances were formed between the newly emerged Latin, Byzantine and Slavic dominions, which strove for predominance and hereditary rights to the throne of Constantinople. Given that according to imperial tradition, the head of the Church legitimized the rise to imperial power, the Orthodox high priests were also involved in this political and ideological conflict. An indicative case is that of Demetrios Chomatenos, who while encouraging the political aspirations of the ruler of Epirus, Theodore Doukas, at the same time laid claim to patriarchal status. In this setting, his contradictory views towards the Latin Church offer a meaningful insight to the issue under analysis.

Between Nicaea and Epirus. Chomatenos and the Political and Ecclesiastical Conflict

Demetrios Chomatenos became Archbishop of Ohrid⁶ at a time when the loss of

2 Runciman, 1955, 79-80.

3 Bryer 1973, 77-94; Jakoby 2001, 1-44; Magdalino 1989, 87-110.

4 Harris 2014, 1-5.

5 Angold 1995, 514.

6 The Archbishopric of Ohrid came into existence at the beginning of the 11th century, when it was recognized as an autocephalous Church by the Byzantine Emperor, Basil II, who had just defeated the Bulgarian Tsar, Samuil, and annexed his dominion to Byzantium. The ecclesiastical status of the Bulgarian lands was regulated by three imperial sigils (1018-1025). They confirmed that the Archbishopric was in fact the Bulgarian Church whose seat was transferred to Ohrid, the capital of the Bulgarian state that was re-established by Samuil, after having been temporarily conquered by Basil's predecessor, Ioannis Tsimiskis. See: Gelzer 1980, 3-4. The Archbishopric of Ohrid exerted its ecclesiastical rule over the Bulgarians for about two centuries, until the formation of the second Bulgarian state at the end of the 12th century (1185) and the ensuing establishment of the Patriarchate of Tirnovo. Despite this political and ecclesiastical change, the Archbishopric of Ohrid remained autonomous. See: Snegarov, 1995a; Delikari, 2014. With Archbishops of Greek culture at its see, and a mixed Greek and

Byzantine sovereignty in the East brought about chaos and disorder in the political, socio-economic, and religious affairs of the region. The fall of Constantinople and the dissolution of the Byzantine Empire constituted a turning point not only in East-West relations, but in historical developments in Europe and the Middle East. The once mighty Eastern Imperium was replaced by a mosaic of Latin, Byzantine, and Slavic states, which were engaged – the one against the other- in a hard and relentless fight for survival and territorial expansion.

In the ecclesiastical field, the Latin invasion brought to the fore the dogmatic and ritual differences that had led to the schism of 1054, deepening the breach between Eastern and Western Christianity and making any attempt at reconciliation extremely difficult. Papal policy in regards to the ecclesiastical organization of the conquered territories also played a significant role to this alienation. In place of the Orthodox Patriarch John Kamateros who had fled, a Latin Patriarch was elected in Constantinople together with a Latin Emperor. Although the Pope was very skeptical and displeased by the diversion of the crusade, he could not but approve the outcome which gave him the opportunity to declare the much desired Church unity under his jurisdiction⁷. This enforced unification, however, was not welcomed by the Orthodox clergy. Many clerics, mostly of high rank, refused to comply and were either expelled from their posts or went into self-exile being replaced by Latins despite papal instructions for moderation⁸. They found shelter in the emergent autonomous Byzantine states, which had taken advantage of the failure of the crusaders to control all the former Byzantine provinces. Members of the Byzantine imperial family formed the Empire of Trebizond, the Empire of Nicaea, and the Despotate of Epirus, the last two competing for the recapture of Constantinople in order to restore the rightful heirs to the throne of the Eastern Roman Empire. These political developments were another serious obstacle to the Pope's plans to unite West and East under his authority.

In this setting, the ruler of Nicaea, Theodore Lascaris, the son-in-law of Emperor Alexios III Angelos (1195-1203), convened an ecclesiastical synod in 1208, which elected Michael IV as Orthodox Patriarch because John Kamateros had died in exile in Thrace. Immediately afterwards, Michael crowned Theodore Emperor, legitimizing in this way his hereditary rights to the throne of Constantinople which the Latins had usurped⁹. Similar aspirations were being harbored in Epirus by the Despot Michael Komnenos Doukas, cousin of Alexios III, and particularly by his half-brother, Theodore Doukas, who succeeded him in 1215. Having annexed to his dominion the town of Ohrid in 1216, previously under Bulgarian rule, the latter appointed Demetrios Chomatenos Archbishop of Ohrid¹⁰, following the tradition according to which such a decision lay with the Emperor¹¹. By his overall conduct, Theodore Doukas challenged the imperial claims of Theodore Lascaris, promoting himself as the Empire's legitimate heir. In this way, the legacy of Byzantium became a field for ideological,

Slavic flock, it expanded its jurisdiction over an area, which succumbed to the authority of different Byzantine and Slav rulers as Byzantine power gradually collapsed. See: Naxidou 2000, 26-31. The Archbishopric of Ohrid even survived the Ottoman conquest of Southeastern Europe, up until 1767 when it was finally subordinated to the Patriarchate of Constantinople. See: Snegarov 1995b. Lately scholars in the Yugoslavian Republic of Macedonia claimed that the Archbishopric of Ohrid was a national Macedonian Church employing thus its legacy as the basic argument for the proclamation of an autonomous Macedonian Church in 1945. See: Belchovski 1990; Mojanovski 2004.

7 Runciman 1955, 151-155.

8 Angold 1995, 515; Gill 1973, 99 ff.

9 Nicol 1972, 295.

10 Nicol 1957, 49.

11 Prinzing 2012, 359-360.

politico-military, and ecclesiastical rivalry between Nicaea and Epirus¹², through which the former gradually gained the lead¹³.

Demetrios Chomatenos (second half of the 12th century - soon after 1236) was an influential clergyman who also produced a significant body of written work, discussed below. There is little information about the early period of his life. Taking into account his later career, together with evidence of a person under the name of John Chomatenos serving in the Patriarchate as logothete in 1191, it is very likely that Demetrios was related to the ecclesiastical elite in Constantinople through family ties. Moreover, his expertise as canonist indicates a high-level of education, particularly in law. His first official assignment in the Patriarchate of Constantinople that we know of was that of apocrisarios for the Archbishops of Ohrid. He also held the post of chartophylax in the Church of Ohrid before he was elevated to the post of Archbishop¹⁴.

Chomatenos sought to increase his prestige and influence by taking advantage of the Nicaea-Epirus struggle. In several of his written works he used the title «Δημήτριος ἐλέω Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος τῆς Πρώτης Ἰουστινιανῆς καὶ πάσης Βουλγαρίας» (By God's Grace, of All Bulgaria and Justiniana Prima Archbishop Demetrios)¹⁵ adopting, thus, the false theory that the church of Ohrid was identified with the Archbishopric of Justiniana Prima, which with the authorization of Pope Vigilius, Emperor Justinian had founded in the 6th century¹⁶. In this way, he aspired to enhance the position of his church by relating it to an older autocephalous Byzantine ecclesiastical organization that drew its privileges from the Pope and an Emperor. Moreover, Chomatenos tried to extend his authority to the patriarchal dioceses under the rule of the Despots of Epirus¹⁷ an indicative example being the election by his Synod in 1223 of the bishop in the town of Servia which lay in the jurisdiction of the metropolitan of Thessaloniki¹⁸. His patriarchal aspirations culminated in 1227 when Chomatenos assisted Theodore Doukas to further his candidacy for the imperial throne in Constantinople by crowning him Emperor in Thessaloniki, which had previously been seized from the Latins (1224)¹⁹. This development led to a temporary ecclesiastical schism between Nicaea and Epirus, together with an exchange of letters between Chomatenos and the Patriarch in Nicaea with mutual accusations of violating each other's rights²⁰.

12 Bulgarians joined them in this conflict especially during the reign of Ivan Asen II. See: Bredenkamp 1996, 191 ff.

13 Karpozilos 1973; Stavridou-Zafraka 1991.

14 Chomateni, Ponemata 2002, 3*-14*.

15 *Ibidem*, 55, 110, etc.

16 Chomatenos was the second Archbishop of Ohrid to use this title, the first being John (Adrian) Comnenos in the middle of the 12th century. It was then adopted by all his successors until the abolition of the Archbishopric in 1767. See: Prinzing 1978; Naxidou 2006.

17 The administrative area of the Archbishopric of Ohrid, which initially expanded almost over the entire northwestern and central Balkans, was gradually confined to its western dioceses. Losses were due to the expansion of the jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople and the formation of the Serbian and Bulgarian autocephalous Churches in the first half of the 13th century at a time that Chomatenos was Archbishop. Moreover, the Archbishopric's boundaries fluctuated because of the continuous shifts in the political borders in the course of the 12th-15th centuries. See: Naxidou 2000, 48-54; Prinzing 2012, 364-366. Furthermore, the state of Epirus included in its territories both bishoprics of the Church of Ohrid and metropolises subordinated to the Patriarchate of Constantinople. It was in the latter that Chomatenos aspired to exert his authority in cooperation with the influential metropolitans John Apokaukos of Naupaktos, Basil Padiadites and George Vardanes of Corfu. See: Prinzing 2009, 28.

18 Chomateni Ponemata, 263-264.

19 Nicol 1972, 308-309; Bredenkamp 1996, 123-124.

20 Prinzing 2004, 175; Nicol 1957, 92-95.

The ecclesiastical controversy was settled a few years later only after Epirus had suffered a serious blow in the battlefield. This happened in 1230 when Theodore Doukas was defeated and captured by the Bulgarian army in the battle of Klokotnitsa. As a result of the ensuing military advance of the Bulgarian tsar Ivan Asen II, the once powerful Despotate of Epirus shrank in size, its rulers being obliged to abandon their ambitious plans. In an effort to avoid pressure and escape political and ecclesiastical dependence from the Bulgarian state, the new Despot of Epirus, Manuel turned to Nicaea trying to open channels of communication with his former enemies through ecclesiastical reconciliation. Church relations were restored at a Synod convened in 1233 in Thessaloniki²¹ with the clergy of Epirus recognizing the authority of the Patriarch in Nicaea in the presence of his exarch, the Metropolitan of Ankara Christophoros²².

Under such circumstances Chomatenos' influence declined beyond repair. However, being head of an autocephalous Church, he retained his position -probably until his death and certainly until 1236- along with his longing to rise in patriarchal rank. He referred to himself as «*ἡ μετριότης ἡμῶν*», an expression used by the Patriarch²³.

Chomatenos emerged as a prominent canonist through his *Πονήματα Διάφορα* (*Miscellaneous Works*), a collection of 152 resolutions on various legal issues, which is his most significant written work. The corpus includes judgments, expert opinions, legal advice and rulings for ecclesiastical penalties, forty of which are addressed to rulers, state and ecclesiastical officials, his brother and a cousin. The rest are responses or court decisions to unknown recipients, some of which were issued by his Synod²⁴. The remainder of his produced work comprises replies to questions of a similar nature posed by the Metropolitan of Dyrrhachion, Constantine Kavasilas and the Serbian ruler Stefan, a treatise *Περὶ βαθμῶν συγγενείας*, (*On Kinship*), and four acrostic canons on Clement of Ohrid. The short life of Clement of Ohrid is also attributed to him²⁵.

Chomatenos and his Views on the Latins

The Responses to Constantine Kavasilas

From the extensive body of Chomatenos' writings, the three texts through which he expressed his opinion on the Latins are examined below²⁶. The first one is a reply to the following question set by Constantine Kavasilas: *Πῶς λογίζονται τὰ παρὰ τῶν Λατίνων ἱερουργούμενα ἄζυμα, κοινὰ ἢ ἅγια; ὡσαύτως καὶ τὰ ὑπουργούμενα τούτοις σκεύη καὶ τὰ ἱερατικὰ ἄμφια καὶ εἴ τι τοιοῦτον; καὶ εἰ εὐλογὸν ἐστὶ τὸ τούτους δακτυλιφορεῖν* (Should the azymes of the Latins, the vessels used in their church service, and their priestly vestments be considered common or sacred? and if it is proper for the clergy to wear rings)²⁷.

21 It is not known whether Chomatenos attended the Synod or sent to it the letter which he addressed to the Patriarch justifying himself for having elected a bishop in Serbia in 1223, a diocese under patriarchal jurisdiction as mentioned earlier. See: Chomateni, *Ponemata*, 26*-27*.

22 Nicol 1957, 113-121; Bredenkamp 1996, 199-215; Stavridou-Zafraka 1991, 85.

23 Chomateni, *Ponemata*, 27*.

24 The corpus was edited by G. Prinzing in 2002: Demetrii Chomateni, *Ponemata Diaphora*.

25 J. Pitra published a large section of Chomatenos' work: Pitra 1891. For a description of Chomatenos' writings see: Chomateni, *Ponemata* 46*-59*; PRINZING 2009, 29-31.

26 In his edition of Chomatenos' works Pitra includes a resolution which forbids intermarriages between Latins and Orthodox. See: Pitra 1891, 713-714. According to Darrouzès, however, this text was written by the metropolitan of Kitros John. Therefore, it was wrongly attributed to Chomatenos. Darrouzès 1973, 320. See also: Simon 1986.

27 The text is published by Pitra 1891, 625-630.

In his response Chomatenos stated that the church canons considered the Jewish azymes (unleavened bread) as a heretic custom, and for this reason forbade the faithful to take communion and celebrate with the Jews. He, however, noted that no canon referred to the azymes of the Latins, which, it appears, were introduced in the Western Church later. He then recalled that many clerics in the East, showing excessive zeal through their writings had criticized strongly the Latins not only about this practice and many others, but about the issue of the procession of the Holy Spirit as well. Some others, he added, among them the Archbishop of Ohrid, Theophylact²⁸ were more benevolent towards the Latins. Recognizing that they were a barbaric people they showed leniency for their traditions, with the exception of their position on the procession of the Holy Spirit, which they found unacceptable and unforgivable²⁹.

Having cited long excerpts³⁰ from Theophylaktos' treatise entitled *Προσλαλιά τινι τῶν αὐτοῦ ὁμιλητῶν περὶ ὧν ἐγκαλοῦνται Λατῖνοι* (Address to those speakers on the matters for which they accuse the Latins)³¹ Chomatenos concurred with his predecessor's view that the only serious error of the Latins -capable of causing a breach- was their amendment to the doctrine, while their deviations in ritual customs were not so significant as to threaten the unity of the Church. In this way, he concluded that the azymes of the Latins, the vessels used in their church service, and the vestments of the Latin clergy should be considered holy, even more so since the Latins accepted eastern worship as such. To reinforce his opinion, he reminded his addressee of the fact that the ordinations performed by heretics were canonical if the ordained was or became Orthodox³². Likewise, he assumed that the habit of the Latin clergy to wear rings was not reprehensible, because the Latins were simply giving material substance to the symbolic importance of the ring in the Christian religion³³.

In a similar vein, in the second text, Chomatenos replied to another question by Kavasilas: *Εἰ πρόκριμα τῷ ἀρχιερεῖ τὸ εἰσερχεσθαι εἰς τὰς Λατινικὰς ἐκκλησίας, καὶ προσκυνεῖν, ἥνίκα ἂν προσκληθεῖ παρ' αὐτῶν, καὶ εἰ μεταδόσει τούτοις κατακλαστοῦ, ὅταν εἰς τὴν ἀγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν ἐν τῇ λειτουργίᾳ παραγίνωνται;* (If it is acceptable for Orthodox priests to participate in services in Latin churches when invited, and if it is permissible for them to give Holy Communion to the Latins, when they in turn attend the Orthodox liturgy)³⁴. After pointing out that some of the Latins followed the eastern doctrine and ritual as well, and thus to a certain respect belonged to both religious traditions, Chomatenos evoked the principle of economy and answered in the positive to the put question³⁵. He supported his view with the following arguments. First of all many laymen and clerics from the East prayed and worshiped in the churches of Italy. Moreover, according to Theodore Balsamon, Patriarch of Antioch, Latin prisoners were allowed to take communion from Eastern priests. Finally, he noted that the Latins had never been proclaimed heretics by any Synod. In the end he referred to Theophylaktos' opinion which he shared that clemency was preferable to intolerance³⁶.

28 Theophylact was a prominent clergyman of high education who became Archbishop of Ohrid at the end of the 11th century. For his life and work see: Theophylacte d' Achrida, *Discours, Traités, Poesies* 1980; Theophylacte d' Achrida *Lettres* 1986.

29 Pitra 1891, 625-626.

30 *Ibidem*, 626-629.

31 Theophylacte 1980, 247-285.

32 Pitra 1891, 629-630.

33 *Ibidem*, 630.

34 *Ibidem*, 727-730.

35 *Ibidem*, 727-728.

36 *Ibidem*, 728-730.

In the responses presented above, Chomatenos did not consider the papal Church schismatic, approving, therefore, religious communication between Western and Eastern Christians. In this way, he emerged as a member of the moderate faction of the Eastern clergy, who still at that time regarded the Latins as brothers, be they erring brothers.

The Reply to Monk Gregorios

In the third text, Chomatenos expressed a contradictory view towards the Latins in response to the question on whether the monks of Mount Athos who adhered to the Eastern tradition should come into communion with those who had followed the Latin ritual: *Περὶ τοῦ, εἰ χρὴ συγκοινωνεῖν τοῖς περιτραπεῖσιν ἐν καιρῷ δυσχερείας καὶ προσελθοῦσιν Λατίνοις καὶ τοῖς τούτων ἔθεσι κοινωνήσασιν*³⁷. More specifically, a monk under the name of Gregorios Oikodomopoulos, appeared before the synod of the Archbishopric that met under Chomatenos and raised the following issue. In one of the monasteries of Mount Athos, Greek and Iberian monks had lived and prayed together until the conquest of the region by the Latins, who had tried to force them to recognize the papal authority and adopt the Western ritual. Although most of the monks had refused to obey, despite the persecutions and hardships that they suffered, the Iberians complied and acceded to the Pope's rule. Gregorios, thus, wanted to know if the former should continue as before to be in communion with the latter.

In his response Chomatenos initially remarked that because of its many different religious beliefs and practices, of which the most objectionable were the filioque and the use of the azymes, the papal Church was in schism with the Eastern Patriarchates. For this reason, he assumed that whoever embraced the western dogma and customs did not belong to the Orthodox community, but should be considered alien³⁸. He continued by praising the monks who had remained loyal to their ancestral traditions despite Latin pressure, describing them as martyrs who deserved the crown of righteousness. In contrast, those who had succumbed to the papal will were characterized as outcasts and traitors who envied Judas³⁹. Finally, Chomatenos' verdict was that Greek monks should not come into communion with the Iberians and all those who had committed the same error; the only exception being if they repented, purified themselves through fasting and prayers and returned to the true faith⁴⁰.

In this decision, Chomatenos deemed that the Latins were alien because of the schism between the Western and Eastern Churches. For this reason, he completely prohibited any kind of religious relations with them and with all who adopted the Western dogma even temporarily. Comparing the third text with the previous two, it is obvious that Chomatenos did not remain firm in his stance towards the Latins. In his settlement of the problem with the monastic community of Mount Athos, he conformed to the intolerant views of the anti-Latin faction of the Eastern clergy⁴¹.

37 The text is published by Prinzing: Chomateni, *Ponemata*, 198-201.

38 *Ibidem*, p. 199.

39 *Ibidem*, p. 200.

40 *Ibidem*, p. 200-201.

41 In the East, two factions were formed among the clergy: the moderate and the irreconcilable with the latter gradually prevailing. Ecclesiastical policy towards the West depended on which group controlled church issues in Constantinople. Many Eastern clerics were involved in the East-West dispute by writing treatises. See: Demetrakopoulos 1872; Methodius Phougias 1994.

An Attempt to Interpret the Contradiction

Any attempt to interpret the contradiction we are confronted with needs to look into the reasons for this remarkable inconsistency. These are certainly related to many factors, the most significant being Chomatenos' personality and activities as archbishop, the particular circumstances under which each of the texts was written, as well as the unstable and volatile political climate of his epoch. In the first place, it should be taken into account that Chomatenos was an ambitious and determined clergyman who, for a certain period of time, played a significant role in the ecclesiastical affairs of the Eastern Church and claimed patriarchal status. Moreover, he refused to abandon his patriarchal aspirations even after the decline of the state of Epirus and the concomitant ecclesiastical reconciliation with Nicaea. At the same time, he was involved decisively in the political life of Epirus, the biggest demonstration being the crowning of Theodore Doukas as Emperor. Given his active engagement in politics, it was only natural for him not only to adapt his goals and strategies according to developments and turn of events, but also change his views in order to please the rulers of Epirus and favor their policies. It is within this context that his 'ideological flexibility' can be understood.

In addition, each of the documents under examination was written under completely different circumstances. The replies to Constantine Kavasilas' queries did not concern any specific problematic situation which required attention. They were more in the vein of a theoretical discussion on the issue of the ecclesiastical controversy between the Eastern and the Western Church. Besides, they were addressed to a friend⁴² in the context of a private communication. In contrast, the response to monk Gregorios was of a public nature. It was a collective decision that Chomatenos took together with the Synod of the Archbishopric in order to settle a serious problem that had upset and divided the monastic community of Mount Athos. In other words, it concerned a very delicate matter which had to be handled with great care, taking into account both the sentiments of the Orthodox monks and the prevailing anti-Western climate. Gregorios himself, in the way that he described the situation, implied -and in some respects "demanded"- a verdict that would reward those who had remained steadfast in their Orthodox faith and punish the 'defectors'. How was it ever possible to ignore that the former had endured tremendous hardships, whereas the latter having succumbed to the will of the Italians did not suffer at all? Leniency would have provoked a sense of injustice and discontent. The most important diversity in this case was that it was not simply the Western Others one had to deal with, but defectors of Orthodoxy.

Last but not least, Chomatenos' unclear disposition towards the Latin Church was influenced by the interplay between the fluctuating political and ecclesiastical developments. For this reason, an attempt to date the texts under analysis can provide a better understanding of his frame of mind. His resolution concerning the religious anomaly on Mount Athos was most likely issued shortly after 1224, when Theodore Doukas conquered Thessaloniki from the Latins as already mentioned. At a time that the reestablishment of the Eastern form of Christianity to the monasteries of Mount Athos constituted an important priority, it was only natural to turn to a prominent clergyman and canonist closely related to the Despot of Epirus to settle the dispute. In all probability, the third text was written in the period between 1224 and 1230 when Theodore Doukas was a sworn enemy of the Latins. Since his rise to power in 1215, his primary concern was to expand his dominion to continental Greece at the expense of the Latin hegemonies and to open the way for the conquest of Constantinople in order to

42 Nicol 1952, 222.

restore his imperial rights, as he, himself, saw it⁴³. The capture of Thessaloniki was the first and most decisive step of his campaign in Macedonia and Thrace, the second being the peaceful surrender of Adrianoupolis⁴⁴. During this race, his relations with the Pope, who sided with the Latin Empire, were also very tense and hostile, the reasons obviously being political and not religious. Two are the most indicative episodes of this hostility in the period of 1224-1230. Pope Honorius III supported in 1225 an unsuccessful military expedition against Doukas which aimed to protect Latin interests in the East. Having disembarked in the bay of Volos, the Latin army never made its way against Thessaloniki due to a disease which killed many soldiers together with the leader of the venture, Marquis William of Montferrat⁴⁵. A few years later in 1229, Theodore Doukas in his turn, provided military aid to Frederic II of Sicily fighting in Italy; Frederic was a papal enemy with whom Doukas had established friendly ties⁴⁶. Within such an anti-papal climate, it was impossible for Chomatenos to express moderate or conciliatory views towards the Latin Church.

As for the two texts addressed to Constantine Kavalas these may have been written in the time span of 1230 when the policies of the new ruler of Epirus towards the Pope had shifted and Chomatenos' death in 1236. As mentioned before, after the defeat of Theodore Doukas in Klokotnitsa, his successor Manuel, totally weakened, sought allies in order to confront the Bulgarian threat and secure his dominion. During his reign (1230-1237) he tried to contact the Pope more than once, offering the submission of his Church to papal authority in return for protection⁴⁷. At the same time Patriarch Germanos in Nicaea also approached the Pope in 1232⁴⁸ and 1234 aiming to reunite the Eastern and the Western Churches. In 1234, meetings were held with the Pope's representatives in Nymphaeum, which however, failed to bridge the dogmatic and ritual differences between the two sides⁴⁹.

It may be assumed that in this setting, the spirit of moderation towards the papal Church was welcomed since it served both Manuel's and the patriarchal plans.

Conclusions

Chomatenos' attitudes towards the Latin Christians enhance our understanding of how the Western Other was perceived in the Orthodox East. His indecisive stance towards the Latins shows how East-West relations fluctuated even after 1204, ranging from sympathy and tolerance to antipathy and hostility. It is an indicative example of the complexity and multiformity of the issue which is far from easy to describe in terms of an understanding-

43 Nicol 1957, 47 ff.; Bredenkamp 1996, 65 ff.;

44 It is not clear when Doukas set foot in Adrianoupolis. According to Nicol this happened in 1225, while Bredenkamp argues that the city surrendered in 1227/28 after Doukas' coronation. See: Nicol 1957, 104; Bredenkamp 1996, 109 and 133.

45 Setton 1976, 53.

46 Nicol 1957, 109; Bredenkamp 1996, 149-150;

47 Manuel made this proposal in a letter he addressed to the Pope in 1231 before he changed plans and decided to heal the schism with the Patriarch in Nicaea instead. Even after reconciliation with Nicaea, however, he still considered the possibility of an alliance with the Pope. With the same offer, he sent to Rome in 1235 the Metropolitan of Corfu, George Vardanes who was delayed in Otranto by a serious illness and called back before completing his mission. Nicol relates the two incidents (the letter to the Pope and the mission of Vardanes) dating them both in 1231/32. See: Nicol 1957, 115-117. However, more recent research has defied this connection. See: Hoeck und Loenertz 1965, 164-167; Setton 1976, 58-59.

48 Bredenkamp 1996, 208.

49 Nicol 1972, 311-312; Angold 1989, 78-79.

misunderstanding, accord-discord, convergence-divergence categorization. In fact, we are confronted with a love-hate relationship, to use M. Angold's expression⁵⁰; in other words, a friendly and simultaneously hostile interaction depending on multiple factors mostly political. Moreover, Chomatenos' ambiguity demonstrates that while leniency might be possible at the level of theory, it was much more difficult to apply in practice. In this way, this paper argues that the adherents of the two theories presented in the introduction are both partly right in their assumptions, because they depict differing manifestations of the same phenomenon with conflicting aspects.

All in all, Chomatenos' views reflect the confusion in people's minds, which was due to the instability and uncertainty that reigned in the East during those turbulent years. They demonstrate that, although contradictory, tolerance and intolerance were intertwined, forming two coexisting sides of the same complex reality in Medieval Christian Europe.

Sources

Demetrios Chomateni, (2002): *Ponemata Diaphora*, ed. G. Prinzing (Corpus Fontium Historiae Byzantinae Volumen XXXVIII), Berlin and New York: Walter de Gruyter.

Pitra, J. (1891): *Analecta Sacra et Classica Spicilegio Solesmensi. Juris Ecclesiastici Graecorum VI*, Rome.

Theophylacte d' Achrida. (1980): *Discours, Traités, Poesies*, ed. P. Gautier (Corpus Fontium Historiae Byzantinae Volumen XVI/1), Thessalonique: Association de Recherches Byzantines.

Theophylacte d' Achrida. (1986): *Lettres*, ed. P. Gautier (Corpus Fontium Historiae Byzantinae Volumen XVI/2), Thessalonique: Association de Recherches Byzantines.

Literature

Angold, M. (1989): "Greeks and Latins after 1204: The Perspective of Exile". In B.Arbel, B. Hamilton and D. Jakoby eds. *Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean after 1204*, London and New York: Routledge, 63-86.

Angold, M. (1995): *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261*, Cambridge: Cambridge University Press.

Belchovski, J. (1990): *Avtokefalnosta na Makedonskata Pravoslavna Crkva*, Skopje.

Bredenkamp, F. (1996): *The Byzantine Empire of Thessaloniki (1224-1242)*, Thessaloniki: Municipality of Thessaloniki.

Bryer, A. (1973): "Cultural Relations between East and West in the Twelfth Century". In D. Baker ed. *Relations between East and West in the Middle Ages*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 77-94.

Darrouzès, J. (1973): "Les réponses canoniques de Jean de Kitros", *Revue des Etudes Byzantines* 31, 319-334.

Delikari, A. (2014): *Η Αρχιεπισκοπή Αχριδώνκατά τον Μεσαίωνα. Ο Ρόλος της ως Ενωτικού Παράγοντα στην Πολιτική και Εκκλησιαστική Ιστορία των Σλάβων των Βαλκανίων και του Βυζαντίου*, Thessaloniki: University Studio Press.

Demetrakopoulos, A. (1872): *Ορθόδοξος Ελλάς ήτοι περί των Ελλήνων των γραψάντων κατά Λατίνων και περί των συγγραμμάτων αυτών*, Leipzig: Metzger und Vittig.

50 Angold 1995, 511.

Gelzer, H. (1980): *Der Patriarchat von Achrida. Geschicthe und Urkunden*, Darmstadt: Scientia Verlag Aalen.

Gill, J. (1973): "Innocent III and the Greeks: Aggressor or Apostle?". In D. Baker ed. *Relations between East and West in the Middle Ages*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 95-108.

Harris, J. (2014): *Byzantium and the Crusades*, London: Bloomsbury.

Hoeck, J. M. und Loenertz, R. J. (1965): *Nikolaos-Nektarios von Otranto Abt von Casole. Beiträge zur Geschichte der Ost-Westlichen Beziehungen unter Innozenz III und Friedrich II*, Ettal: Buch-Kunstverlag.

Jakoby, D. (2001): "From Byzantium to Latin Romania: Continuity and Change". In *Byzantium, Latin Romania and the Mediterranean* (Variorum Collected Studies Series), Aldershot: Ashgate, VIII, 1-44.

Karpozilos, A. (1973): *The Ecclesiastical Controversy between the Kingdom of Nicaea and the Principality of Epiros (1217-1233)*, Thessaloniki: Center for Byzantine Studies.

Magdalino, P. (1989): "Between Romaniae: Thessaly and Epirus in the Later Middle Ages". In B. Arbel, B. Hamilton and D. Jakoby eds. *Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean after 1204*, London and New York: Routledge, 87-110.

Mojanovski, C. ed. (2004): *Avtokefalnosta na Makedonskata Pravoslavna Crkva. Dokumenti*, Skopje: Makedonska Iskra.

Naxidou, E. (2000): *Εκκλησία και εθνική ιδεολογία: Από την Αρχιεπισκοπή της Αχρίδας μέχρι την ίδρυση της αυτοκέφαλής Μακεδονικής Εκκλησίας* (PhD), Thessaloniki.

Naxidou, E. (2006): "An Aspect of the Medieval History of the Archbishopric of Ohrid: its Connection with Justiniana Prima", *Byzantinoslavica* 64, 153-167.

Nicol, D. M. (1952): "Ecclesiastical Relations between the Despotate of Epirus and the Kingdom of Nicaea in the years 1215 to 1230", *Byzantion* 22, 207-228.

Nicol, D. M. (1957): *The Despotate of Epiros*, Oxford: Basil Blackwell.

Nicol, D. M. (1972): "The fourth crusade and the Greek and Latin Empires, 1204-1261". In *Byzantium: its ecclesiastical history and relations with the western world*, London: Variorum Reprints, 275-330.

Nicol, D. M. (1993): *The Last Centuries of Byzantium 1261-1453*, Cambridge: Cambridge University Press.

Phoungias, M. (1994): Archbishop of Thyateira and Great Britain, *Έλληνες και Λατίνοι*, Athens: Apostoliki Diakonia.

Prinzing, G. (1978): "Entstehung und Rezeption der Justiniana-Prima-Theorie im Mittelalter", *Byzantinobulgarica* 5, 269-287;

Prinzing, G. (2004): "A Quasi Patriarch in the State of Epiros: The Autocephalous Archbishop of "Boulogaria" (Ohrid) Demetrios Chometenos", *Zbornik Radova Vizantoloskog Instituta* XLI, 165-182.

Prinzing, G. (2009): "Abbot or Bishop? The Conflict about the Spiritual Obedience of the Vlach Peasants in the Region of Bothrotos ca. 1220: Case No. 80 of the Legal Works of Demetrios Chomatenos Reconsidered". In D. Angelov ed. *Church and Society in late Byzantium*, Kalamazoo: Western Michigan University, 25-42.

Prinzing, G. (2012): "The autocephalous Byzantine ecclesiastical province of Bulgaria/Ohrid. How independent were its archbishops?". *Bulgaria Mediaevalis* 3, 355-383.

Runciman, S. (1955): *The Eastern Schism. A Study of the Papacy and the Eastern Churches during the Xth and the XIth centuries*, Oxford: Oxford at the Clarendon Press.

Setton, K. M. (1976): *The Papacy and the Levant (1204-1571). Volume I. The Thirteenth and Fourteenth Centuries*, Philadelphia: The American Philosophical Society.

Simon, D. (1986): “Fragen an Johannes von Kitros”. In V. Kremmidas, Ch. Maltezou, N. Panagiotakis eds. *Aphieroma ston Niko Svorono* vol.1, Rethymno: University of Crete.

Snegarov, I. (1995a): *История на Охридската Архиепископия. Том 1: От основаването и до завладяването на балканския полуостров от Турците*, Sofia: Akademichno Izdatelstvo Prof. Marin Drinov.

Snegarov, I. (1995b): *История на Охридската Архиепископия-Патриархия. Том 2: От падането и под Турците до нейното унищожение 1394-1767*, Sofia: Akademichno Izdatelstvo Prof. Marin Drinov.

Stavridou-Zafra, A. (1991): *Νίκαια και Ήπειρος τον 13^ο αιώνα. Ιδεολογική αντιπαράθεση στην προσπάθειά τους να ανακτήσουν την αυτοκρατορία*, Thessaloniki: Vaniias.

**Η ΛΑΤΙΝΙΚΗ ΔΥΣΗ ΣΤΑ ΜΑΤΙΑ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΑΝΑΤΟΛΗΣ: ΤΟ
ΠΑΡΑΔΕΙΓΜΑ ΤΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΤΗΣ ΑΧΡΙΔΑΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ
ΧΩΜΑΤΗΝΟΥ**

Το παρόν άρθρο είναι μια συμβολή στο ζήτημα των σχέσεων μεταξύ της λατινικής Δύσης και της ορθόδοξης Ανατολής μετά την κατάκτηση της Κωνσταντινούπολης από τους σταυροφόρους το 1204. Εξαιτίας του διαχρονικά μεγάλου επιστημονικού ενδιαφέροντος, πολλές πλευρές αυτού του πολυσύνθετου θέματος έχουν ήδη διερευνηθεί, από τη σκοπιά διαφορετικών θεωρητικών αναλύσεων. Μερικοί μελετητές τόνισαν την αμοιβαία εχθρότητα μεταξύ δύο κόσμων με διαφορετική κουλτούρα και νοοτροπία, η οποία μεγάλωσε όταν ήρθαν σε στενότερη επαφή, ενώ άλλοι επεσήμαναν τη στενή επικοινωνία και τη μακροχρόνια συμβίωση ανάμεσα στη δυτική και την ανατολική κοινωνία, η οποία ήταν εμφανής σε όλους σχεδόν τους τομείς της καθημερινής τους ζωής. Εστιάζοντας στον Δημήτριο Χωματηνό, έναν σημαντικό αρχιεπίσκοπο Αχρίδας (πρώτο μισό του 13^{ου} αιώνα), και στις αντιφατικές του απόψεις για τη Δυτική Εκκλησία, το άρθρο επιχειρεί να δείξει ότι οι υποστηρικτές και των δύο παραπάνω ερμηνευτικών προσεγγίσεων έχουν δίκιο στις διαπιστώσεις τους, καθώς περιγράφουν τις διαφορετικές συνιστώσες ενός φαινομένου το οποίο εμπεριέχει αφεαυτό αντιθετικές όψεις.

Горан Ружић

Филозофски факултет Универзитета у Нишу, Ниш – Србија

e-mail: goran.ruzic@filfak.ni.ac.rs

ВРЕМЕ И ВЕЧНОСТ У КАНТОВОЈ ФИЛОЗОФИЈИ РЕЛИГИЈЕ

Апстракт: рад је посвећен разматрању да ли у Кантовој филозофији постоји један и јединствен појам времена или значење тог термина зависи од његове примене у теоријској или практичној филозофији. Као текстуална подлога за могући одговор на постављену дилему послужиће нам делови „Критике чистог ума“ и списка „Крај свих ствари“, односно анализа тих делова.

Кључне речи: време, вечност, трансцендентално, историја, судњи дан, религија

Већ смо у сажетку текста навели да ћемо као репрезентативни термин, „време“ посматрати у његовом критичком (трансценденталном) аспект, тј. у његовој употреби у контексту теоријске филозофије. У том виду сматрамо оправданим да подсетимо да је за трансцендентални појам времена неопходно напоменути да у епистемолошком смислу време није појам већ зор (Anschauung), односно да је време термин у теоријском дискурсу. Стога сматрамо оправданим разликовање појма и термина „време“ као семантичку диференцу de re (саме ствари) и de dicto (теоријског дискурса) нивоа. Дакле, de re посматрано време је чисти чулни зор, априорна форма чулности и интересубјективна обавезујућа форма како унутрашњег, тако и спољашњег чула. Трансцендентално поимање (схватање) не препознаје временске атрибуте (прошло, садашње, будуће) као делове времена. Напротив, именице-прошлост, садашњост и будућност одређују се као емпиријска свест о времену, а трансцендентални појам времена је a priori (чист) и није афициран ничим што је искуствене природе. Одредбе на које рачуна трансцендентални појам времена су заправо временске релације: раније (пре)-једновремено-касније (после).

Поред временских релација трансценденталном појму времена можемо да придодемо одређења сукцесивности и симултаности (трансцендентална естетика), трајања – следовања и једновремености (трансцендентална аналитика тј. аналогije искуства као синтетички ставови a priori), као и одредбу перманентности.

Уколико бисмо као дарезљиви филозофи поклонили историчару Кантову дефиницију времена као „чистог чулног зора“ морали би, врло брзо, да констатујемо да од те дефиниције историчар нема неке велике користи. Претпостављамо да би се историчар осећао лагодније у присуству једне емпиријске дефиниције времена која је компатибилна самом предмету истраживања историје као науке, а то је да је историја наука о прошлим догађајима. Не споримо да су могуће и прихватљиве варијације ове дефиниције попут оне да је историја наука о повести или наука о приповестима. Где је онда место филозофији историје и религије у овим темпоралним „расподелама“ времена?

Филозофија историје је спекулативно истраживање прошлих догађаја, а као мета-наука она је својеврсна теорија значења историјских догађаја. Језиком логики речено филозофија историје је мета-језик, док су прошли догађаји објект-језик. Међутим, оно што је важније од општих места о природи филозофије историје је да је она као темпорална филозофска дисциплина која на умни начин посматра прошлост, у ствари окренута према будућности. У спису „Крај свих ствари“ који је објављен у зборнику „Ум и слобода“ Кант се управо бави питањем преласка из времена у вечност.¹

Да није реч о озбиљној ствари насмејали бисмо се начину на који нас Кант уводи у тему одласка или преласка из времена у вечност наводећи пример самртника који треба да се „пресели“ из свог оквира коначности у нешто што се не може одредити на темпоралан начин. Вечност² није време јер да јесте не би било никаквог преласка из једног временског интервала који има свој почетак и крај у интервал који има почетак, али нема крај. Надаље, треба одбацили слику вечности као екстензивне величине која се протеже у бесконачност (било in indefinitum или in infinitum). Иако, испада да и сам Кант вечност подређује само негативним предикатима не треба заборавити да је време одређено као континуирана бесконачна величина. То што је људска егзистенција иреверзибилног (коначног) карактера не значи да је време ограничено, што опет не значи да нема границе, као када нпр. кажемо да је садашњост заједничка граница прошлости и будућности. Теоријски посматрано, идеја прелаза из времена у вечност може имати објективни реалитет једино уколико доприноси проширењу нашег сазнања. Ипак, Канту није стало до синтетичког проширења теоријског ума већ до реализације моралности у вечност, односно онда када наступи „крај свих ствари“ па и нас као темпоралних бића и самим тим свих предмета могућег искуства. Јасно је да Кант разматра хришћанско учење о судњем дану или како га кенигсбершки филозоф назива „најмлађи дан“ (der jüngste Tag). Ма како назвали хришћанско пророчанство о апокалипсису да ли као судњи дан или најмлађи дан, уколико он буде и освануо „биће сигурно и последњи дан“. Уколико постоји крај времена тј. тренутак у коме се разрешава целокупно време, онда постоји и последњи дан као производ претпоследњег дана. „Као што се последње дете у родитеља назива најмлађим: тако се нашем језику свидело да последњи дан (тренутак који решава сво време) назива најмлађим“.³

Можда изгледа необично, али ако бисмо у оквиру теоријске (трансценденталне) филозофије поставили питање о почетку (или крају) времена то би довело до сукоба трансценденталних идеја у антиномији чистог ума у којој Кант апагошки доказује обе тезе показујући да су лажне јер опозиција коначан-бесконачан није аналитичка већ дијалектичка. „... и у сложенем дисјунктивном суду са афирмисањем ова два супротна предиката оба члана дисјункције су лажна“.⁴

Но, вратимо се последњем дану. Треба упозорити да је Кант изричит у томе да крај свих ствари, односно идеја о крају свих ствари није последица спекулација о физичком крају, већ о моралном току ствари на свету чији је еквивалент идеја вечности у чијем окриљу више нема догађаја јер да има онда би то био продужетак времена. Последњи дан је и судњи дан тј. дан страшног суда у коме се подносе „рачуни“ о

1 Kant 1974, 125.

2 Да кажемо тауталогски, тема вечности је „вечна тема“ историје социјалних и филозофских теорија од Хераклита преко Платона до Хајдегерових истраживања времена. Једна од значајних студија је од америчке ауторке Мери Елис – Зовко под називом „Hajdegerovo i Plotinovo poimanje vremena“ (Zovko 1991).

3 Kant 1974, 126.

4 Arsenijević 1975, 136.

понашању људи током живота. По „полагању рачуна“ следи изрицање пресуде „светског судије“ о блаженству (поштовању) или проклетству свакога од људи који су живели на Земљи. Метафорички посматрано, створиће се два нова света, небо за помиловане (блажене) и земља за кажњене (проклете). И сада ћемо навести у целини најважнију реченицу Кантове историографије вечности: „Треба назначити да од најстаријих времена постоје два система која се односе на вечност: један унитаристички, који свим људима (очишћених краћим или дужим испаштањима) досуђује вечно блаженство, а други дуалистички, који неколицина одабраних досуђује блаженство а осталим вечно проклетство“.⁵

Још једна могућност коју и Кант на истој страници помиње (и одбацује) је унутрашња деструкција и проклетство свих пост-егзистенција људске душе и тела која, превазилазе и прекорачују границе могућег искуства, а самим тим и границе теоријског ума. Другачије речено таква идеја ума нема могућност одношења (релације) са било којим појмом разума па је стога треба рестингирати на контекст практичне (моралне) употребе (примене). Идеја ума о вечности није регулативног већ конститутивног карактера и као таква припада „царству сврха“ свим умним бићима. Наше инсистирање на дистинкцији теоријског и практичног ума није мотивисано тобожњим новим предметом филозофије овог потоњег (ума) већ истицањем става и држања (моралног) нас самих. Натчулни свет (*mundus intelligibilis*) је уопште могућ, али у трансценденталном смислу – није могућ. У Бога, *mundus intelligibilis*, бесмртност, можемо да верујемо, али не можемо да знамо (да имамо појмовно одређење), стога што се појмовна одређења врше по схематизму аналогије а у филозофији је аналогија „једнакост двеју квалитативних односа“.⁶

Тако се нпр. вечност, којом се бавимо, по аналогији одређује као бесмртност, као што се, такође по аналогији, време одређује као коначност. Аналогijом се одређује нешто створено али по моделу „као да“ што значи да није управо тако како се одређује. Видљиво је да разматрање проблема односа времена и вечности генерише многобројне филозофске проблеме: однос теоријског и практичног ума, феномена и ноумена, епистемолошког и етичког, коначног-бесконачног, темпоралног и не-темпоралног итд. Не можемо рећи да је велики Кант допринео овој продукцији проблема, али је свакако својим непрецизним формулацијама о ноумену (ствари по себи) те проблеме поспешео.⁷ Једна од њих је да ствари по себи (које се не налазе у простору и времену) „узрокују“ појаве које се налазе у простору и времену, мада је према трансценденталном становишту јасно да се изван простора не може говорити о каузалитету (односу узрока и последице)⁸. Ипак, Кант не само што даје примат практичном уму над теоријским већ сматра да је „садржинска“ филозофија (закони слободе) изнад формалне (закони сазнања и нужности). Остајање на феноменолошком нивоу ограничава човека на подручје природне нужности док га уздиже једино само законодавство (слободе) које је

5 Kant 1974, 126.

6 Kant 1974, 150.

7 Кант говори о ствари по себи као о потпуно непознатој мисли о нечему уопште (неко x) о чему не знамо и према устројству разума и не можемо знати. Тако схваћен ноуменон није предмет нашег чулног опажања већ гранични појам. За разлику од оваквог негативног одређења, ноуменон у позитивном смислу би био нешто што лежи у основи чулно датих појмова (=трансцендентални објекат).

8 Ствари по себи или како их Кант на пар места именује као трансцендентални објекат јесте нужна претпоставка ума, али из тога не следи да постоји реално изван наше рефлексije. Разлика између нужних претпоставки ума и идеје ума (претпоставке које нису нужне) јесте у томе да се нужне претпоставке ума налазе у некој вези са чулношћу.

уједно и интелигибилно превладавање природне нужности. Захтев ума да човек буде слободан, моралан и срећан заправо је одређење човека да буден личност, да превлада механизме природе и реализује законе сопственог ума. У филозофији историје Кант не користи трансцендентални већ емпиријски појам времена коме припадају атрибути прошлог, садашњег и будућег... И једно и друго учење (унитаристе и дуалисте) превазилазе моћ теоријског ума, па је стога Кант идеје (ума) ограничио на услове практичне употребе. Наиме, гледајући у будућност, испред нас, не можемо пронаћи ништа до једно чврсто језгро о некаквом будућем животу или како каже Кант сопствене свести којан је носилац добрих и лоших поступака тј. заслуга и кривица одређујућих по наш морални статус у вечности.

Управо из разлога кредибилности сопствене свести, Кант даје предност дуалистичком концепту „страшног суда“ над унитаристичким који му изгледа превише лагодан, безбрижан, оптимистичан (без покрића) и „... превише уљуљкан у равнодушну сигурност“.⁹

Много више од концептуалног разилажења дуалиста и унитариста, Канта интересују разлози који би објаснили зашто људи опште очекују судњи дан и крај света? На готово поетски начин, али са моралном садржином, Кант подсећа да временски интервал трајања света „једино можемо да сагледамо уколико доведемо у везу егзистеницију умних бића са последњом сврхом сопственог постојања јер уколико нема остварења (реализације) те последње сврхе само стварање би за моћ суђења (разум) било беспредметно: као нпр. грађење куће без крова, извођење драме без разрешења, учествовање у трци без циља. Изостајање финалне сврхе управо иде у прилог песимистичким, чак грозоморним реминисценцијама о људској природи као „безнадежно поквареној“, где се „судњи дан“ са својим „предзнацима“ наговештава као тријумф мудрости и праведности над губитком моралности и вере.

Предзнаке „судњег дана“ Кант (ограничавајући дејство емпиријске уобразиље) сагледава у својој целовитости: он признаје сигнале које нам даје природа попут суша, пожара, поплава, земљотреса, падања комета, међутим, већу важност даје социјалним тензијама и моралним разлозима, то су тлачење и понижавање сиромашних од „иживљавања“ богатих, ратови и оно што све људе боли – неправда која се чини невинима. Поред рационалних аргумената о деструкцији морала, изостанку вере и честитости, Кант се позива и на историјска мњења о покварености људске природе и дефиницији родног места човека у овом свету и на овој земљи. Додуше, те приказе и поређења Кант назива гнусним и резимира их у четири метаfore: да је то човеково боравиште на Земљи заправо крчма, биртија, затим као некаква робијашница и затвор као место кажњавања и прочишћења палих људских душа, и на крају оно најгоре, да је Земља нужник и клозет нечистоћа са других светова.¹⁰ У другу групу мњења (здраворазумског мишљења) Кант убраја и Платона који је сматрао да је тело тамница људске душе, а Земља тамница људског тела и душе у односу на свет идеја. Супротно поменутиим мњењима, Кант сматра да смо ми сами узрок сопствене егзистенције, тј. њене тежине, а не нека друга ствар. Прецизно смо рекли егзистенције, а не постојања јер не могу ја сам да будем узрок свог постојања већ су то моји родитељи. У томе је заправо и разлика између егзистенције и постојања. Упоредна анализа историје човечанства са једне и развоја моралности са друге стране, показују се Канту у евидентном нескладу и дисхармонији. Једна од последица развоја и напретка културе (уметности, религије, филозофије) и генерално цивилизације је раскол, луксуз и хедонизам који су сви скупа

⁹ Kant 1974,128.

¹⁰ Kant 1974,128.

увек „каскали“ за развојем морала „ ... јер потребе пуно брже расту од средстава која треба да их задовоље“.¹¹

Стање предности тих потреба је погубно по моралност и само физичко добро у чијој интеракцији и трци морал изгледа као „шепавац“ која никада не може да достигне човека нормалног хода. „Само ово херојско веровање у врлину изгледа да субјективно нема свеопште важећег утицаја на душе ка преображењу, као онај страхом праћен приказ који се замишља да последњим стварима претходи“.¹²

Свака спекулација о судњем дану била би празна уколико бисмо ову (раз)умску игру са идејама посматрали изван своје практичке (моралне) употребе и сврхе. Кантов циљ је да ум као (само)законодавац својим предметима пружи објективни реалитет, а не да их разматра какви су они по себи и по својој природи. Појам судњег дана, или прецизније речено, израза „крај свих ствари“ треба сагледати као постулат ума, или како се Кант изражава и „слободно поље“ у коме треба одредити и класификовати тај универзални појам сходно нашој сазнајној моћи. Користећи критеријум разграничења на оно формално и оно садржинско (материјално), Кант тај принцип примењује и на „крај свих ствари“ (судњи дан). Према овом начину разграничења (демаркације) израз „крај свих ствари“ може се разумети на троструки начин: „ ... природни крај свих ствари по правилу моралних сврха божанске мудрости, коју ми за то добро можемо да разумемо (у практичне сврхе), у 2. мистични (натприродни) крај истих по правилу узрока који делују, које ми уопште не разумемо, уз противприродни (обрнути) крај свих ствари који ми сами проузрокујемо тиме што крајњу сврху погрешно схватамо“.¹³

У теоријско-методолошком смислу под атрибутом „природно“ (формално) Кант сматра ону датост која је супсумирана под одређено правило разума (моћи суђења).

Супротно термину „природно“ је неприродно које може бити противприродно или натприродно. Противприродно за Канта представља изокренути (обрнути) поредак краја свих ствари „ ... који ми сами проузрокујемо тиме што крајњу сврху погрешно схватамо“.¹⁴

На самом почетку овог рада навели смо један Кантов став у коме се уочава кључна разлика између времена и вечности. Та кључна разлика огледа се у томе што у времену постоји промена (интензивна или екстензивна), а где постоји промена постоји и кретање, а где има кретања има и времена. У вечности, пак нема промене, нема кретања и нема времена. Поставља се питање да ли онда уопште постоји пост-егзистенција људске душе и тела у оквирима оног што хришћански теоретичари називају рај и пакао? Могући одговор на ово питање је да је вечност „замрзнута слика“ последњег тренутка судњег дана. Међутим, уколико би то тако било, то би значило да не постоји никаква постегзистенција људске душе.

Разрешење ове дилеме дао је сам Кант следећим речима, а првенствено се позивајући на један фрагмент Светог Писма Новог Завета, и списка „Откровење“ Јована Богослова: „Анђео диже своју руку к небу и закле се оним што живи за век векова, који сазда небо итд, да времена већ неће бити“.¹⁵

Ево и Кантовог образложења коначног (иреверзибилног) карактера промене: „Ако претпоставимо да овај анђео није хтео својим гласом од, седам громава (стих 3) да

11 Kant 1974,129.

12 Kant 1974,129.

13 Kant 1974,129.

14 Kant 1974,129.

15 Kant 1974,130.

вече бесмислице, онда мора да је тиме мислио да надаље никакве промене не треба да буде; јер ако би на свету и даље постојале промене, онда би и време још постојало, зато што оне само у њему могу да се дешавају што без ове своје претпоставке уопште нису замишљиве“.¹⁶

Испоставило се да на прави начин треба разумети појам промене. У феноменалном и етичком погледу очигледно је да након судњег дана и страшног суда нема промене моралног статуса човека. Шта је урадио-урадио—је. Међутим, једно је расправљати о промени у интелигибилном, а друго у чулном контексту. У овом другом смеру може се рећи да свако дисконтинуирано дешавање подразумева одређену промену. Промене се обично догађају објектима (стварима) и стога се они често дефинишу као оно што трпи промену или оно што током промене остаје исто.

Морал, према Канту, не тражи своје утемељење и оправдање у религији, већ обрнуто, морал је тај који може да заснује религију тако што ће да је оправда. Зато чак и самог Христа Кант не посматра као Божијег сина, не бави се чудима, култовима, обредима, већ га посматра као учитеља моралне истине. Претпостављајући да постоји универзални и нужни морални закон, не можемо да пренебрегнемо да категорички императив не може да буде изведен (из нечега) или апстрахован из некаквог чулног искуства већ је он напосто чињенца ума, ноуменална чињеница. „Али, није заправо реч о човеку када је у питању важећи апсолутни морал, већ је реч о умним бићима као таквим, ма каква да су, ако она постоје на другим звездама“.¹⁷ Импликације универзалног важења моралног закона за сва умна бића, између осталог је и у томе да филозофија морала ништа не узима од антропологије (човека) већ му управо приписује законе а priori.

Много веће проблеме од превладавања јаза између чулног и интелигибилног, Канту задаје ситуација коју треба да објасни емпиријској уобразиљи, а то је тренутак када нестају све промене, више их нема, па самим тим и само време. Последњи тренутак судњег дана, након кога нема тренутака, самим тим ни времена, Кант замишља (дејством уобразиље) као укочену, окамењену природу у којој наша последња мисао остаје једина мисао. Да се не схвати пежоративно, егзистенција након судњег дана има ефекат „покварене плоче“ на којој се окреће један исти рефрен, алелуја за оне у рају и јауци за оне у паклу. Нико од разумних људи не може да тврди да је остварио крајњу сврху сопствене егзистенције и да ужива у том сазнању. Ум у трансцендентној употреби воли да машта, па сам радо иде у мистику и да остане у границама своје теоријске и практичне употребе.¹⁸

Мистика свакако представља ограничени скуп тајни и управо у њој ум у својој трансцендентној употреби проналази своје уточиште. Историјско оправдање метафизичких теорија попут пантеизма, спинозизма и источњачких религија Кант управо види у тези мистицизма о происхођењу (еманацији) људских бића из божанске основе и поновно уплитање у њу. У хришћанству и светости његових закона као једну од највећих вредности Кант види Христово завештање које дефинише као морално стање-љубав. „Поштовање је без сумње прво, јер без њега не постоји ни права љубав; иако се и без љубави неко може веома поштовати“.¹⁹

16 Kant 1974,130.

17 Vajl 2010,172.

18 На теоријском нивоу човек остаје унутар природне нужности. Једини пут њеног превладавања је подложност сопственом законодавству. Главна Кантова одредба човека је у тежњи да постане личност и да буде слободан у односу на механизме природе. То своје одређење утемељено према законима сопственог ума човек треба да посматра као сврху по себи.

19 Kant 1974,133.

Христов лик Кант не сагледава у светлу неког безусловног наредбодавца који захтева апсолутну послушност већ га посматра као квалитетног хуманисту чија правилно схваћена воља поставља љубав у жижу својих интересовања. То би значило да је Христово учење либерално и као такво удаљено од било каквог поданичког односа. У свему томе Кант види могућност повезивања и јединства вере у срцима људи и моралног закона као универзалног и општеважећег, а последња сврха овог јединства (религијског и моралног) је слобода личности у виду самозаконодавства. Претње казнама и обећања наградама не могу бити покретачи удовољења Новозаветним заповестима јер би такво хришћанство престало да буде достојно и вредно љубави: „То се може приказати само као упозорење пуно љубави које извире из законодавчеве жеље за добрим да се чува штете која би неизбежно настала“.²⁰

Хришћански позив да људи воде моралан и честит живот (због награде раја) не треба разумети као некакву понуду којом се људи поткупљују већ као охрабрење да истрају у постизању крајње или последње сврхе. Кант сматра да је хришћанска порука имала међу људима највећу тежину у временима најинтезивније просвећености, а та порука љубави се одржала кроз целокупну историју управо зато што је она оно највредније што хришћанство поседује. Замишљајући време у коме би хришћанство изгубило своју поруку и предање о љубави, Кант сматра да је тако нешто могуће, једино уколико би на место „нежног духа“ хришћанства дошао неки заповеднички ауторитет који би наређивао „у име“ Христа. То време, непосредно пре „краја свих ствари“, подсећајући на „судњи дан“, Кант види, као и Свето Писмо Новог Завета (Откровење Јована Богослова) у краткотрајној владавини антихриста која је заснована на страховлади и егоизму, ... а тада би наступио, иако је хришћанство одређено за свеопшту светску религију, али пошто му судбина није повлађивала, (обрнути) крај свих ствари у моралном обзиру“.²¹

Бавећи се проблематиком темпоралности у Кантовој филозофији историје и религије пронашли смо једно место у кратком спису „Крај свих ствари“ које захтева подробнију анализу: тачка (или тренутак) разграничења времена и вечности.²² Разматрање те границе одвело нас је у још шире и теже проблеме попут односа феноменалног и ноуменалног, чулног и спекулативног, теоријског и практичног, *mundus sensibillis*-а и *mundus intelligibilis*-а.²³ Све набројане дихотомије Кантове филозофије нису насилно измишљене већ представљају елементе ширег система, а то је пројекат будуће рационалне метафизике заснован на трансценденталним принципима. Ако бисмо све парове супротности које смо навели и редуковали на однос теоријско-практично и при томе додали више него цитирану Кантову тврдњу о примату практичног ума над теоријским морали би, истине ради, да кажемо да је трансцендентална аперцепција услов примата практичног ума, а овај значајан додатак више него речито нас враћа на основне ставове „Критике чистог ума“ која наравно припада теоријској филозофији.²⁴

20 Kant 1974,134.

21 Kant 1974,134.

22 Испоставило се да Кантово трансцендентално одређење времена није у супротности са историчним конципирањем умне активности која тежи реализацији ноуменалног садржаја и интелигибилне реалности. У трећој Критици (*Критика моћи суђења*), Кант је приказао продуктивну и стваралачку природу чулности која и сама учествује у произвођењу представа слободе.

23 У својој монограафији „*Политичка филозофија*“ немачки филозоф Карл Хајнц Фолкман Шлук дистингуира (собзиром на однос према слободи) право и морал: „Морални се закони намећу мојој слободи, али ја их не морам слиједити. Они одређују моје поступке тако што ја те законе, подстакнут њима самима, претварам у разлог који одређује мој поступак“ Schluck 1977:66.

24 Ако је тачан резултат трансценденталне дедукције категорија (*Критика чистог ума*) да објект

Поједностављеним језиком речено, тачно је да интерес практичног ума има примат над теоријским, међутим, исто је тако тачно да никакав интерес не би могао бити остварен без постојања оног теоријског. Корак даље у истраживању довео би нас до сазнања да се Кантова критичка филозофија не исцрпљује у три „Критике“, већ да има свој продужетак у фрагментима Кантове заоставштине који су сакупљени под називом „*Opus postumum*“, а написани након „Критика“, али то би била тема неког другог рада. И на крају да парафразирамо једну Кантову оптимистичку поруку: чиста религијска вера представља приближавање царству Божијем.²⁵

Литература

Arsenijević, Miloš (1975), *Kantova teorijska filozofija*, Filozofske studije VI, str. 7-144.

Biblija (2003), Beograd, Metafizika.

Kant, Immanuel (1976), *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.

Kant, Immanuel (1990), *Religija unutar granica čistog uma*, Beograd, BIGZ.

Kant, Immanuel (1974), *Um i sloboda*, Beograd, Mladost.

Kant, Immanuel (1990), *Kritika čistog uma*, Beograd, BIGZ.

Schluck, Volkmann K.H (1977), *Politička filozofija*, Zagreb, Naprijed.

Vajl, Erik (2010), *Problemi Kantove filozofije*, Sremski Karlovci-Noví Sad, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

Zovko, Marie-Elise (1991), *Heideggerovo i Plotinovo poimanje vremena*, Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo.

треба разумети у двоструком значењу: као појаву и као ствар по себи (друго издање), то значи да се категорија узрока и последице односи на предмете (ствари) само као појаве, а да ове друге нису подложне тој категорији.

²⁵ Кант 1990, 104.

TIME AND ETERNITY IN KANT'S PHILOSOPHY OF RELIGION

This paper is devoted to the consideration of whether there is a single concept of time in Kant's philosophy, or the meaning of that term depends on its application in theoretical or practical philosophy. As a textual basis for a possible answer to the dilemma, we will analyse parts of the "The critique of pure reason" and the "The End of All Things".

Слободан Лукић

Митрополија Црногорско-приморска

e-mail: sloboluk@yahoo.com

ОДНОС ИСТОРИЈЕ И ЕСХАТОЛОГИЈЕ У ФИЛОСОФИЈИ НИКОЛАЈА БЕРЃАЈЕВА

Апстракт: *Цјелокупно учење Николаја Берђајева било је у знаку есхатологије и осмишљавања човјековог постојања. Проблем есхатологије Берђајев ставља у контекст његове философије историје. Насљеђујући традицију руских религиозних мислилаца који су му претходили, нарочито Соловјова, Леонтијева и Фјодорова, и Берђајев настоји да ријеши есхатолошко назначење свијета и човјека. Његова есхатологија, пак, сва је у знаку слободе која га је, како сам каже, и одвела Христу.*

Кључне ријечи: *Берђајев, историја, есхатологија, свијет, човјек, Христос*

Философија је за Николаја Берђајева, како сам говори, увијек представљала борбу против пролазности, у име бесконачности. Његов профетски лик непрекидно је био заглављен у будућност, све што се налазило у простору и времену представљало је за њега само символ нечег другог, другог живота, кретања ка трансцендентном. „Унутарњи трагизам свог живота”, пише он, „никада нисам могао нити желио да изразим.” „И због тога никада нисам могао да спознам срећу, те сам тражио излаз у есхатолошком ишчекивању.”¹

Откривење Бога свијету и човјеку јесте есхатолошко откривење, откривење Царства Божијег, а не царства овог свијета. Зато идеја Царства Божијег има есхатолошки смисао, означава крај овог (објективног) свијета и наступање другог, преображеног свијета.² Берђајеву се највјечнија и најузвишенија чини есхатолошка страна хришћанства: „Што више размишљам о томе како да Хришћанство крене са мртве тачке и закорачи на нов стваралачки пут, тим више долазим до закључка да је то пут есхатолошког хришћанства, вјерног месијанској идеји.”³ Берђајев, дакле, посматра хришћанство кроз призму есхатологије. Услијед тога, код њега се често јавља протест против званичног Православља, против историјских форми црквености. Другим ријечима, појава историјског хришћанства је објективизација хришћанства у којој је „феномен задавио ноумен.”⁴ У *Егзистенцијалној дијалектици божанског и људског* он пише: „Без профетизма, који је толико ослабио у историјском хришћанству, хришћанство не би имало односа према историји. Историјско хришћанство, које је изгубило профетски дух, не може да схвати смисао историје. Овај смисао се открива само есхатолошком хришћанству... Свијет не долази само из прошлости, свијет долази и из будућности.”⁵

1 Берђајев 2002, 41

2 Берђајев 2002а, 176

3 Берђајев 2002, 178

4 Видјети: Берђајев 2002а, 177

5 Берђајев 2001, 244

Философија историје нераздвојно је повезана са есхатологијом. Будући да је есхатологија учење о крају и разрјешењу свјетске историје⁶, то значи да је есхатолошка идеја нужна за заснивање идеје историје и осмишљавање дешавања и кретања који имају смисао и завршетак. „Без идеје историјског свршетка нема схватања историје, зато што је историја суштински есхатолошка, зато што она претпоставља крај који све разрјешава, исход који све разрјешава, претпоставља катастрофално догађање гдје се зачиње некакав нови свијет, нова стварност, не онаква каква се открила грчкој свијести која није знала за есхатологију.⁷ Кретање без перспективе краја, без есхатологије, није историја, и оно као такво нема смисла. Ако нема кретања ка сверазрјешујућем крају, ако не постоји крај, онда се све своди на кружно кретање. Хеленско схватање историје темељило се на мишљењу вјечног цикличног понављања, без почетка и краја. За њих је свијет прије свега био космос. Свијест старих Грка била је усредсређена на прошлост. У прошлости је било оно најбоље, и што је та прошлост даља, то је и сам живот мање аутентичан.⁸ Хелени су смисао и спас видјели у томе што ће се све вратити у првобитно стање. Такво посматрање не даје историји никакав позитивни смисао. Јер смисао историје се налази управо у њеном крају, у чињеници да ће се она завршити.

Смисао историје

Хришћанској свијести је својствена посебна историчност која је била непозната дохришћанском, паганском свијету. Хришћанство је откривење Бога у историји, те према томе, између историје и хришћанства постоји веза која не постоји ни у једној другој религији. Хришћанство је донијело један историјски динамизам, идеју једнократности и непоновивости догађаја. Управо је идеја виšekратности и могућности понављања догађаја онемогућавала перцепцију историје у паганском свијету. Непоновљивост и јединственост коју је донијела хришћанска свијест стоји у вези са појавом Христа. Берђајев о томе пише: „У центру свјетског и историјског процеса за хришћанску свијест стоји факт који се једанпут десио, који је индивидуалан, непоновљив и јединствен, који се ни са чим не може упоредити, који ни на шта не личи, који је једанпут био и више се не може поновити; тај факт је историјски и уједно метафизички, то јест онај који открива дубину живота: тај факт јесте појава Христа.”⁹ Дакле, историја иде ка факту појаве Христа и иде од факта појаве Христа. Као таква, она има свој унутрашњи смисао, има почетак и крај, свој центар и своје дејство. Хришћанство је донијело динамизам и ослободилачко начело којим је превладано грчко схватање вјечног кружног кретања. На основу једнократности и непоновљивости метафизичких и историјских догађаја, хришћанство је изазвало напетост у историјском процесу и особити темпо историје.¹⁰

6 У буквалном преводу Есхатологија значи „ријеч о посљедњим стварима и догађајима”. Међутим, како примјећује Атанасије Јевтић, Есхатон није у смислу догађаја у реду историјском, него је долазак и присуство оних посљедњих Реалности, небеских, вјечних, продор Царства Божијег у овај свијет и историју. – Видјети: Јевтић 2010, 403

7 Берђајев 2002б, 28. Неопходно је, дакле, правити дистинкцију између есхатологије и футурологије. Јер, есхатологија наступа када времена више не буде док је тема футурологије будуће вријеме овога свијета.

8 „Античко доба, уопште говорећи, са изузетком народа Израиља, ...гледа на прошлост као на нешто боље од садашњости, и као на нешто што одређује садашњост.” Видјети: Јевтић 1998, 111

9 Берђајев 2002б, 29

10 За хришћанство је учење о кружном кретању времена и вјечном понављању немогуће, неприхватљиво и егзистенцијално неподношљиво. У том смислу Карл Левит пише: „На основу

Да је Христос преокренуо читаву историју свијета, то је чињеница коју, како говори Берђајев, мора да призна читав свијет, не само свијет који је хришћански по својој свијести, него и онај који је туђ и супротстављен Христу.¹¹ Са Христовим доласком промијенила се космичка структура свијета, трансцендентно је постало иманентно. „После Христа историја свијета није пошла путем најмањег отпора, као што мисле позитивни историчари, него путем највећег отпора, путем супротстављања читавом грешном поретку природе. Жудња за личним спасењем је постала основни мотив историје и временито неразумевање смисла историје, смисла земаљског постојања човечанства у времену, као да је постало остваривање тог смисла.”¹²

Дакле, Берђајев тврди да историја добија смисао тек када се посматра као кретање ка финалном циљу – царству Божијем. Он, међутим, тиме не казује да је историја, уколико се не посматра на овај начин, бесмислена, да у њој не можемо разлучити никакве смислене везе и обрасце, те да је историографија немогућа. У историји, као и у природи, постоји ритмична сукцесија доба и периода, замирање и буђење, успон и пад. Повезивање будућности и сјећања, становиште које је за Грке било незамисливо, у Хришћанству добија нарочит однос. Оно што ће се догодити - Други долазак Исуса Христа - већ се догодило са првим доласком, већ се налази у нашем сјећању, које се овдје разумије као литургијско-богослужбена, а не сазнајно-теоријска категорија. Главно спасење у Христу се већ догодило и оно надјачава његово очекивање у будућности. Из тог разлога се хришћански однос према будућности може одредити као „сјећање на будућност”¹³. Тако да су хришћани, по Шмемановим ријечима: „Увек између, јутра и вечери, ... недеље и недеље, ... Васкрса и Васкрса, између два Христова доласка.”¹⁴

Есхатологизам историје

Есхатологизам Берђајева је, како сам говори, био повезан са осјећањем катастрофе и краја свијета који се приближавају.¹⁵ Стога је он историју увијек посматрао у есхатолошкој перспективи, као да наступа крај свијета и као да нема перспективе свијета. Есхатологизам који проповиједа Берђајев јесте активно-стваралачки есхатологизам, који позива на преображај свијета. Зато он посматра историјски процес у свјетлости краја.¹⁶ „Историја има свој смисао зато што ће се завршити. Историја која нема краја била би бесмислена. Бесконачни прогрес је бесмислен. Зато је права философија историје – есхатолошка философија историје.”¹⁷

Неопходност краја историје Берђајев види као услов за разрјешење проблема личности. Наиме, постоје лична и историјска есхатологија које су нераскидиво повезане.

слијепог протицања одређених циклуса могли бисмо очекивати само слијепу ротацију среће и несреће, тј. варљиве среће и збиљске несреће, а не вјечно блаженство, вјечно понављање истог, а ништа спасоносно, коначно.” Löwith 1990, 204

11 Берђајев 1997, 52

12 Исто, 53

13 Видјети: Мидић 1995

14 Шмеман 1994, 53

15 Берђајев 2002, 250

16 И код Константина Леонтјева налазимо потврду овог става: „Ако је човечанство жива, органска појава, појава која се развија, онда оно мора кад – тад да пропадне и оконча своје земаљско постојање.” Леонтјев 2009, 208

17 Берђајев 2002, 255

„Историјска судбина и историјски крај улазе у моју судбину и мој крај.”¹⁸ У сукобу историјског процеса и личности Берђајев види најдубљи метафизички проблем. Поред тог сукоба, супротстављености историје и личности, постоји и друга страна истоисосфске теме. Могуће је историју преживљавати као личну судбину. „... Због тога посједујем двојно осјећање историје: историја ми је туђа и непријатељска, а истовремено је историја *моја* историја, историја која се одиграва са мном. И мислим да ту постоји есхатолошка двојност.”¹⁹

Крај историје је немогуће мислити у историјском времену. Крај историје није историјски догађај, он може да постоји само с друге стране историјског времена. Крај свијета представља савлађивање историјског и космичког времена, тј. објективираниог времена. Он се одвија у егзистенцијалном времену. Објективација краја представља несавладиву противрјечност и она се савлађује када се крај увуче у егзистенцијалну субјективност. Сличан став апострофира и Франк који говори да све оно што ми подразумевамо под суштином свијета у себи садржи обману и површност и да ће истински Божији план о свијету ипак једном бити разоткривен до краја, али искључиво ван граница историјског времена. Ми смо странци у овом свијету, ми нисмо ништа друго до пролазници кроз овај живот. Есхатолошка свијест нас учи „да и наш лични живот, али и живот цијелокупног света у његовим привидно непромјенљивим облицима гледамо само као на неко привремено странствовање, после којег почиње истински, последњи живот”²⁰

Берђајев снажно брани стваралачко-активни есхатологизам у коме пресудну улогу има слободан стваралачки чин човјеков. Човјек је позван да се пема Апокалипси односи активно, да припреми други Христов долазак.²¹ По томе је он близак Фјодорову и његовом активном поимању Апокалипсе. Апокалиптичка пророчанства су условна, а не фатална и човјечанство може да кроз стваралачко „опште дјело” избјегне страшни суд и рушење свијета. „Други долазак Христов у сили и слави зависи од стваралачког чина човјековог. Човјек је позван да припреми други долазак, он мора активно да му иде у сусрет. Пасивно ишчекивање, у ужасу и потиштености, наступања страшног краја, не може да припреми други долазак – он припрема само страшни суд... Крај историје, крај свијета није фаталан. Крај свијета је ствар Бого-човјечанска, која не може да се обавља без људске слободе, то је ‘општа ствар’ коју је позван да обави човјек.”²²

Берђајев је сматрао да је плодотворан опит историјских неуспјеха јер се у њему отварало нешто ново за човјечанство.²³ Георгије Кочетков констатује да је Берђајевљево

18 Исто, 256

19 Исто

20 Франк 2004, 130 -Семјон Франк ће дубоко осјетити суштинско значење есхатолошке свијести: „Есхатолошка вера означава живу, дубоку свест да сви данашњи облици људског и космичког постојања, које смо навикли да сматрамо вечним, „нормалним”, дакле, облицима који изражавају истинску и исконску суштину света, у ствари нису вечни, већ да означавају само неко пролазно стање света; и више од тога: они су нестални и противприродни, јер не одговарају истинском бићу Божијем, истинској свемоћи благодарних сила Божијих, и, самим тим, исконском плану Божијем о свету.” – Франк 2004, 132

21 Као што примјећује Константин Ковалев, Берђајев је своју философску концепцију градио на афирмацији смисла историје, слободе, стваралаштва и философије духа којима је супротстављао хаос (одрицање смисла историје), неслободу (нужност), пасивност (предају и некреативност), природу (натурализам). Та антиномична питања је рјешавао цијелог свог живота – Видјети: Ковалев 2014

22 Берђајев 2002, 259

23 Занимљива је шема коју је дао К. Леонтјев, а по којој ће се људска историја одвијати следећим током: тачка А по њему представља врх, односно највећу тачку свијетског развоја, тачка Б

осмишљавање историје под знаком есхатона чиме је: „Признао њено трагично бреме и неизбјежну несрећу, али истовремено и њену вишу правду, откривену само њему својственим осјећајем за борбу зарад њеног расвјетљавања пуноће метаисторијске богочовјечанске истине.”²⁴

Историја се често посматра као фактографија. Међутим, по Берђајеву, философија историје није само сазнање прошлости већ и сазнање онога што ће нам будућност донијети. Суштински ми морамо знати да предвидимо шта ће се десити у будућности. У његовој посљедњој књизи наилазимо на размишљање гдје он то децидно и каже: „Сама пак философија историје може бити само профетска, она која одгонета тајне будућности.”²⁵ У *Опиту есхатолошке метафизике* Берђајев не спори да философија историје мора да има пророчког у себи, али то профетско морамо употребити, не само да би знали шта ће нам будућност донијети, већ да бисмо и тајну прошлости разгнурли и аутентично доживјели.

„Потешкоћа философије историје повезана је са тим што је она, не само сазнање онога чега више нема, него и онога чега још нема. Према томе, било би могуће рећи да је она пророштво не само о будућности, него и о прошлости.”²⁶ Философија историје мора да буде профетска и усмјерена ка крају као разрешењу свега.²⁷ Циљ историје ће се реализовати захваљујући вјери. „Али ту се осим једноставне вјере у Бога подразумева и вера у то да ће људи слободно приправити пут Царству Божијем.”²⁸ За разјашњење овога става и јаснију профилацију умјесно је навести запажање Г. П Федотова који каже: „Временски свијет даје могућност историји да буде арена човјековог колективног стваралаштва. Истина, људско стваралаштво се у историји остварује само појединачно. Ова несрећа, а такође и његова смртност праве историју не бесмисленом, већ трагично несавршеном. Све постојеће мора сагорети у ватри личних и историјских катастрофа. Али крај историје, који очекује Берђајев, није само унижење социјалног него и остварење Царства Божијег.”²⁹ Подударан став налазимо и код Зењковског који каже да је човјеку дата слобода да ствара историју да је позван да себе реализује и осмисли у историји. Историја добија смисао само ако се посматра као кретање ка крајњем циљу, а то је Царство Божије.

унапријед поражени отпор средњег европског човјека, тачка Ц краткотрајни процват царства осредњости, и тачка Д – крај човјечанства. - Видјети: Леонтијев 2009, 210

24 Кочетков 1991. Јирген Молтман је у свом дјелу *Теологија наде* из 1964. покренуо питање хришћанске есхатологије. Својим ставовима, Молтман настоји да укаже да се историја тумачи и потрђује својим крајем. Дакле, исте тврдње налазимо код Берђајева тридесет година раније али тек је од објављивања *Теологије наде* ова идеја је покренула даљу теолошку расправу у ширем хришћанском контексту. - Видјети: Moltmann 2008; уп. Скутерис 2008

25 Берђајев 2002б, 109

26 Берђајев 2002а, 109

27 Коплстон има аутентично тумачење овога става: „Оно што он мисли је да филозофија историје, очигледно, као различита од историографије, покушава да да смисао историји, да то укључује њено представљање као кретање ка неком циљу и да се смисао у том значењу речи не може приписати историји без претензије на знање будућности а то знање није знање посебних будућих историјских догађаја већ крајњег циља или краја.” Видјети: Коплстон 2003, 161

28 Коплстон 1992, 42. У овом контексту вриједно је запажање Лава Шестова који се пита зашто би историја уопште требала да има смисла? Да би показао каквој смо све бизарности изложени у историји он каже: „Москва је спаљена свећом која вреди једва једну копејку, а Распућин и Лењин - који су такође тако јефтине свеће - спалили су читаву Русију.” Видјети: Шестов 1990, 272

29 Федотов 1991. И Георгије Флоровски слично промишља: „Историја се не открива само у знаку краја, него и у знаку стваралаштва и продужавања, не само у апокалиптичкој него и у културној димензији.” Уп. Флоровски 2009, 524

У том смислу је, по ријечима Евдокимова, Јеванђеље категорично: људско постојање у својој цјелини има један једини циљ – Царство Божије.³⁰ Берђајев је на трагу светоотачког искуства када каже да је смисао историје у њеном завршетку и наступању Царства Божијег, у есхатологији. Све историјско је знак и пророчка парабола Царства. Берђајев с правом критикује пасивност коју хришћанство у бројним случајевима показује и која пријети да Цркву редукује на затворену секту која је на маргинама историјских свјетских збивања. И зато је потпуно у праву када наглашава неопходност човјековог динамизма у „припреми” Царства Божијег. Но, оно што би се могло узети као недостатак Берђајевљеве концепције јесто то што он не узима у обзир значај литургијског аспекта есхатологије. Јер управо литургијска есхатологија представља, по ријечима Д. Ђога, „виђење које интегрише како ‘овдје и сада’ Христове присутности тако и ‘још не’ Његове одсутности и нашег ишчекивања.”³¹ У спису *Евхаристија и Царство Божије*, Зизјулас указује на став Г. Флоровског по коме је светотајинско општење (заједница) ништа мање значајно од есхатолошког.³² „Остварујући Цркву, Евхаристија је открива као заједницу и општину есхатона, односно заједницу Цркве која у начелу има есхатолошки карактер и која трајно живи у последњем часу.”³³ Есхатологија ини средишњи и основни аспект еклисиологије, појам који Цркви даје њен идентитет, али исто тако је одржава и надахњује у њеном постојању.³⁴ Последње ствари, eschaton, су већ присутне и оне образују етос заједнице вјерних.

Такође, литургијска есхатологија освјетљава однос заједничарења међу члановима Цркве-Тијела Христовог. То значи, по ријечима Х. Јанараса, да нам у Цркви није потребна информација о крају времена, осим емпиријског знања које пружа достизање љубави и односа.³⁵ Сагласно Апостолу Петру, ми нова небеса и нову земљу по Божијем обећању очекујемо (2Петр. 3,13), али то очекивање није засновано на закључцима из физичког посматрања, већ је оно засновано на расуђивању о односу.³⁶

Литература

- Берђајев, Николај (2002): *Самоспознаја*. Београд: Zepter book world
 Берђајев, Николај (2002): *Опит есхатолошке метафизике*. Београд: Богословски факултет СПЦ
 Берђајев, Николај (2002): *Смисао историје*. Београд: БРИМО
 Берђајев, Николај (2001): *Егзистенцијална дијалектика божанског и људског*. Београд: Логос
 Берђајев, Николај (1997): *Философија слободе*. Београд: Дерета
 Василиадис, Роман (2008): „Есхатолошка еклисиологија: изнад ковенционалне евхаристијске еклисиологије”, у зборнику: *Савремена православна теологија*. Крагујевац: Каленић

30 Evdokimov 2009, 320

31 Ђога 2012, 233. Ђога закључује да се сви аутори неопатристичке синтезе, генерално посматрано, слажу да Евхаристија вјерно иконизује парадокс између оног „већ” и „још не” садржан у хришћанској есхатологији. – Ђога 2012, 241

32 Зизјулас 2004, 39

33 Исто

34 Василиадис 2008, 175

35 Јанарас 2008, 193

36 Исто

- Ђого, Дарко (2012): *Христос, Митос, Есхатон*. Београд: ПБФ
- Evdokimov, Pavle (2009): *Pravoslavljje*. Beograd: Službeni glasnik
- Зизјулас, Јован (2004): *Евхаристија и Царство Божије*. Нови Сад: Беседа
- Јанарас, Христо (2008): „Есхатологија: крај времена или слобода од времена”, у зборнику: *Савремена православна теологија*. Крагујевац: Каленић
- Јевтић, Атанасије (2010): *Од Откривења до Царства Небеског*. Острог-Тврдош-Никшић-Врњци
- Јевтић, Атанасије (1998): *Живо предање у Цркви*. Врњачка Бања – Требиње
- Koplston, Frederik (1992): *Filozofija i Rusiji*. Beograd
- Коплстон, Фредерик (2003): *Руска религиозна филозофија*. Београд: Плато
- Леонтјев, Константин (2009): *Исток, Русија и словенство*. Београд: Логос
- LöwithKarl (1990): *Svjetskapovijesti događanje spasa*. Zagreb-Sarajevo
- Мидић, Игњатије (1995): *Сећање на будућност*. Београд: Повереништво Манастира Хиландара у Београду
- MoltmannJürgen (2008): *Teologijanade*. Rijeka:Ex Libris
- Скутерис, Константин (2008): „Теологија очекивања: неки теолошки коментари на есхатологију Никео-Цариградског Символа Вере”, у зборнику: *Савремена православна теологија*. Крагујевац: Каленић
- Флоровски, Георгије (2009): *Путеви руског богословља*. Београд
- Франк, Семјон (2004): *Светлост у тами*. Београд: Логос-Бримо
- Шестов, Лав (1990): *Атина и Јерусалим*. Будва: Медитеран
- Шмеман, Александар (1994): *За живот света*. Београд – Никшић
- Ковалев, Константин (2014): „*Русская идея*» кающегося аристократа. Н. А. Бердяев, преузето 01.02.2017. са: http://www.intelros.ru/pdf/gumnauka/2014_03/11.pdf
- Кочетков, Георгий (1991): „Гений Бердяева и Церковь”, преузето 01.02.2017. са: <http://www.vehi.net/berdyaev/gkochetkov.html>
- Федотов, Г. П. (1991): „Бердяев-мыслитель”, преузето 01.02.2017. са: http://halkidon2006.orthodoxy.ru/biografii/G_P_Fedotov_Berdyaev_myslitel.htm

**THE RELATION BETWEEN ESCHATOLOGY AND HISTORY
IN PHILOSOPHY OF NIKOLAI BERDYAEV**

The entire teaching of Nikolai Berdiaev was under the sign of eschatology and design of human existence. Problem of eschatology Berdiaev puts in the context of his philosophy of history. In succeeding traditions of Russian religious thinkers before him, especially Solovyov, Leontieva and Fjodorov, Berdajev deals with eschatological meaning of the world and man. His eschatology is in the sign of freedom that wick led him to Christ.

Đorđe N. Petrović

Čačak – Srbija

e-mail: georgen.petrovich@gmail.com

JOY: ITS CONTEXT, CHALLENGE AND DOGMATIC VALENCE, ESPECIALLY IN RELATION TO THE EUCHARIST IN JUSTIN POPOVIĆ'S DOGMATICS

Abstract: Theme joy represents pioneer endeavor in academic theology. The challenge of this endeavor begins in the context of systematic theology and liturgical experience especially in Justin Popović's Dogmatics. Reviewing the studies in general and conclusion in particular regarding theme of joy serve as condition to study the theme. The beginning of meaning and purpose of joy as a task of this paper is found in the Eucharist, the unique event of the mystical unity of God and man. The leading argument is twofold: 1) Joy is identified with the person of the Godman Christ and 2) Joy is revealed on a way toward Christ. The Eucharist thus represents an outline for the true encounter and an experience of unity of God and man known as one word—joy.

Key words: Godman, Tradition, Church, Eucharist, communion, logosness, feat and joy.

Challenging the authenticity of joy is not a search for a reason to doubt its genuineness, unless one chooses to deny its entire mystical occurrence. Rather, it is a venture of a complex anthropological faculty within a non-fabricated experience. Therefore, this study in general gives an account of the authenticity of joy in its dogmatic valence challenged in the Eucharist.

Joy playing an intrinsic role within human history is a common theme throughout literature, philosophy, and religion across the globe. The mere approach to the vast subject of joy is a challenge itself since its methodology leads to a delta of perspectives more than the data lying in its origin. Along with its morphological inquiry,¹ it remains to yield a view of joy as complex, multilayered, and often contradictory. Consequently, the need for a selective scientific argument with a comparative study of joy should be taken into consideration for two reasons: 1) the scientific approach introduces a general reference to the term joy within its ordinary setting by reaffirming its outcome as an extraordinary human state and 2) a scientific

¹ It is interesting to note, on one hand, that the etymological root of the English term for happiness or happy derives from the Middle English hap, meaning a chance. This morphological structure finds its even greater meaning when happiness and joy in order to be realized are about to choose a positive attitude, the attitude toward joy and toward a viable human, happier—*homo exulto*. On the other hand, the noun χαρά along with the verb χαίρω carries the meaning of joy, which is to rejoice, desire, and to be merry. A similar connotation we find in χαρμονή—happy or cheerful. Independent of the verb is the old substantive χάρις—grace, beauty, delight, boon, gratefulness, thank. A lengthened grade g(h) er-I is continued in Arm. Jir—gift, favor (adverb jri—for free); Robert Beekes (2010): *Etymological Dictionary of Greek*, vol. II. BRILL: Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, 1606.

position on joy should be reconsidered through a recourse in religious domain and theological disciplines.

To fully recognize the notion of joy in its dogmatic relevance, especially in its relation to the Eucharist, some general and selected scientific remarks cannot be regarded as irrelevant. In order to demonstrate authenticity of the term within the general setting in which joy occurs and evolves, an introductory study of joy is surveyed initially through some scientific conclusions and disputed along the way with the theological arguments in the following chapters:

(1.1.) Joy: its context—this chapter indicates some psychoanalytic conclusions as to how joy is being experienced (1.1.1) Joy: its challenge—places joy within its ultimate goal

(1.2) Joy: state of the Godman Christ—concerns Christian anthropology in the Christ as the prototype for true humanity, and

(1.3) Joy: an act in the (Orthodox) Church.

1.1. Joy: Its context

Freudian Remarks

In the text of investigation of the relationship between social constraints on pleasure seeking and the consequent unhappiness on the one side and search for happiness on the other, Sigmund Freud peculiarly stated: “What we call happiness in the strictest sense comes from the (preferably sudden) satisfaction of needs which have been damned up to a higher degree, and it is from its nature only possible as an episodic phenomenon.”² What he meant by happiness later in the text is a problem of the economies of the individual’s libido: “The feeling of happiness derived from the satisfaction of wild instinctual impulse untamed is incomparably more intense than that derived from sating an instinct that has been tamed.”³

Freud’s move toward happiness and joy is multifaceted. The main stream of his thought could be interpreted twofold: in the first case, as instinctual discharge that causes happiness, and in the second, as an instinctual tension that causes pleasure.⁴ This makes sense if taking into account unavoidable sources of discomfort and unhappiness in social life such as pain, suffering, the slow process of decay and dying, etc. Whether, in the Freudian view, the

2 Sigmund Freud (1961): *Civilization and its Discontents*, trans. and ed., James Strachey. New York: W. W. Norton, 17.

3 Sigmund Freud, (1961), 79.

4 Within Freud’s work there are a couple of noteworthy insights regarding the origin of joy and the human implications. First of all, joy observed by Freud corresponds to something like an aware, excited anticipation and readiness for something great. His interpretation of joy seems to have an explicit positive connotation since the choice as the concrete point of departure is directed toward anticipation. The second point that Freud makes regarding joy and joyful performance is the same that Popović will elaborate in the Christian anthropology, which is human id and superego. Self-alienation is reflected in a person who remains in the realm of id or the superego. Therefore, Freud argues that interpersonal engagement in the human community, through ritualized practices of joy, does open great possibilities of fostering the balancing work of the ego. At the same time, it provides for the sustenance of enjoyment that occurs with a healthy appreciation of the complexity of humans as psychic beings. The third point which longs for further development, especially in the misuse in religious studies, is joy in the context of the sexual relationship. Whether Freud is a pioneer in exploring the issue of sexuality as a pleasurable faculty of man and how sexuality is to be accepted and exercised in scientific and religious disciplines is debatable; nonetheless, he remains influential on the issue of sexuality as constitutive in the human nature. This leaves a great debate for other disciplines and certainly touches the present theme and argument for joy.

instinctual gratification causes happiness or its difficulty to remain happy due to the powerful state inherited in human nature, psychoanalysis cannot promise nor sustain happiness or joy. On the one hand, psychoanalysis indicates joy as an episodic occurrence and therefore never transformative or complete. On the other hand, the development of joy in the case of individuality shows the enjoyable state as a consequence of the interaction between two urges—egoistic and altruistic. Despite the fact of a modern world, social structure with the proposed polarization, egoistic and altruistic, dynamic desire toward joy occurs anyway and occupies human devoted attention. Man does experience joy and that is the experiential fact. This fact does not allude that man is only capable of having pleasant moments as regards to joy, but it claims that man is a joyful being as such.

Modern Science on Joy

Excluding joy from any abnormal variants such as perversion and malicious (hedonistic) attributes, along with the childhood fantasies of omnipotence, categorizing the term joy in other examples cannot be regarded as surgically divided, as the didactic need for clarity will make them appear. In other words, synonyms for joy overlap with each other with shifting interpretations.⁵ But what stands beyond any speculation is the notion of man being caught in the enjoyable game. One way or the other, man is struck by an inevitable experience of joy. This enjoyable experience is an inherited potential and the born reflex which often rekindles every positive characteristic of human beings. Every culture has its own term for joy or its equivalent, and every civilization tried to discover ways of obtaining it. The same concept applies in religion. Although every religion agrees that joy is desirable, not all of them agree as to what joy specifically entails.⁶

Modern science through psychoanalysis detects the human longing for joy as a part of the human identity. Apart from the scientific observation, many civilizations have witnessed its primacy and occasion from the very early period of life.⁷ Smiling and laughter, two prominent features of joy, accompanied by social games are also signs of the joyful effect on human cultures.⁸ It has been argued that merely simulating the motor rhythms of laughter could promote positive feelings and that laughter has been clinically utilized to promote relaxation and acceptance of one's circumstances. Therefore, it is plausible to argue that through this mirth, man indulges himself with a pleasant way to spend time with others and to obtain apparent emotional benefits.⁹

5 Taking for example cheerfulness or pleasurable excitement as a mode of expressing the term joy, these cases might be classified as an initiative group of enjoyable experience out of the call for satisfaction or contemplation and creativity.

6 "An unsatisfied desire, which is itself more desirable than any other satisfaction"; Lewis, C. S. (1955): *Surprised by Joy*. New York: Harcourt Brace, 18.

7 Eminent post-Freudian psychologists argue that happiness originates in the early experience of satisfaction at the maternal breast. The fundamental experiences of joy in its early phase like the infant's happiness are inextricably linked with the mother's breast. Underscoring the dialectical relationship between pleasurable internalization and ego strength, it is interesting to examine the idea of a mother's breast, which strengthens the infant's capacity to love and trust his objects, and heightens the stimulus for introjections of good objects and situations; Melanie Klein, *Actual feelings of happiness*, (1957).

8 Scherer KR, Wallbott HG (1986): *Summerfield AB. Experiencing emotion: across-cultural study*. Cambridge: Cambridge University Press,

9 Emotional or sentimental faculty is not neglected in Popović's anthropology, but very much important since the very same emotions generate the energy to make needed changes and needed actions. Human emotion is the way man expresses himself, since when man speaks about emotions, he speaks about

Analyzing the positive affect in later life, joy experimentally in the infant period tends to be associated with a sense of vigor and with feelings of strength, confidence and competency. Functionally, it is centrally involved in the creation of social bonds, e.g. is it not enough to observe the infant's ability to smile that elicits reciprocal smiling and joy and thereby fostering the attachment bond? Smiling as well as laughter associated with play stimulate social bonding and implicate joy as well. It tends to occur at times or situations of familiarity, which serve as an antidote to stress.¹⁰ Smiling, laughter, mirth or pleasure are indeed sustaining factors, or rather, vivid outcomes of joy. By containing all these predicaments, joy proves its actual great mechanism as an answer against sadness or misery and in some instances even aversion to the notion of death.

Also, those infantile memories of union and fulfillment in the past are re-lived when we enter into the present life situation. An uplifting experience of an adult is psychologically indebted to the infantile model, rather, the state and emotion experienced through pre-birth connectedness with one's mother and the relationship through caressing and breast feeding. The infant experience in later life proves lack of words to express the same experience, but finds some resort in games, aesthetics and others. These replenishing eruptions of the past experience into the present reality only witness the fact of the born reflex of joy and the need to be restored and nurtured as such. But, this is hardly one obvious side of what joy might seem to be.

In the previous paragraph, joy arguably is considered an obvious state or an act. But, joy is not constantly expressed as self-obvious state, e.g. smile and laughter. On the one hand, very often it remains hidden behind eyes or disguised by silence without smiles, tears (of joy) or dance.¹¹ On the other hand, seemingly ordinary rituals such as having a lovely dinner with dear ones, making love, reading a good book, watching children grow up or receiving great news are in fact all competent stirring up. They are gratifying an integral human sensation generally associated with joy or happiness or whatever these two terms, as the preferred way of expressing celestial feelings, might imply.¹² All of the activities indicated in the former

himself personally and seriously. This recognition of human sensuality involves the body as well, since emotions are followed by perception of bodily signalization. What Popović is about to argue later on in the Christian anthropology regarding inner self of humanity is already experienced as pretested in emotions. Emotions are a highly complex regulatory system in which every human person is being challenged by the inner and outer world and at the same time sharing the common experience in the realm of the relationship. Concerning the human experience of identity and involvement in the cosmic reality, Popović rediscovers a true openness and thus the full capacity of man in the community—openness as a connection with others.

10 On relevance of joy and happiness in the following studies: Pargament, K.I. (1997): *The Psychology of religion and coping: theory, research, practice.*, New York: Guilford Press, ; French, S., & Joseph, S. (1999): Religiosity and its association with happiness, purpose in life, and self-actualization. *Mental Health, Religion and Culture*,; P. Ekman & R. J. Davidson (Eds), (1994): *The nature of emotion: Fundamental questions*. New York: Oxford University Press, ; Izard, C.E., (1991): *The Psychology of emotions*. New York: Plenum Press,; Ellison, C. G., and Gay, D.A., (1990): Region, religious commitment and life satisfaction among Black Americans. (*Sociological Quarterly*)

11 Thinking of some private times for example where the world at large stops having the usual meanings, man finds himself liberated finding his gaze over the window where the silence speaks for the equipurmordial situation and where man finds himself at silent joy.

12 Every aesthetic pleasure (pleasure of instinctual gratification such as hunger is not exclusive, i.e. by having a hungry person eat food that is given with anger and contempt) whether it arises from contemplation of a landscape or an art object, from listening music or watching play is marked a sense of identity between the ego and the outside world arising from the empathy between the ego and the

examples contribute to a joyful sensation. But, as the recollection of selective enjoyable experiences go by, the challenge of joy to rediscover its origin, ultimate goal and meaning becomes even more difficult.¹³

1.1.1. Joy: its challenge

One of the primary challenges is that, to a certain degree, joy is an aftertaste of pre-linguistic totality. Joy is indescribable in its nature, and thus it is not surprising that it eludes articulation or concept. Even this study provides usage of the term too broadly since it is conducted by general use of the term joy and its equivalency in languages other than English. But, the true challenge of joy is the weight of expression of its ultimate meaning, that is, its origin and purpose.¹⁴ The notion of meaning and purpose indicates gravity of the term already within its dogmatic valence, but even more so in relation to the Eucharist. The question of meaning¹⁵ and purpose behind joy initiates the challenge for the starting point of the approach and experience of joy, regardless of the context in which it might occur.

But, joy takes place in a certain space and time just like theology, since joy is not a subject of utopia, that which does not exist, or even a-topia (α -τόπος), that which does not take specific place. In this context, one is able to recognize more so a cognitive aspect of joy, that is, a record of experience which takes one to the place of its disclosure, viz. the Eucharist. Therefore, this chapter indicates the triggering question of the purpose and meaning of joy within the larger setting where joy might happen or is being desired.

Attractiveness of Joy

Presumably that joy cannot be created on its own; man is nevertheless captured by it. Continuing to be easy to please, man acquires only a glimpse of that state, simply referred to as joy.¹⁶ Along the way of that experience, it appears to be one of the most expressing

impressions flooding in from latter. The happiness-creating factor is to be sought in that identity. On the joyful reaction to the outer reality see in Helene Deutsch (1927): *On satisfaction, happiness and ecstasy*.

13 As joy happens it gets so incalculable and out of control that man wants it to embrace it as something definite and concrete. An attempt to grasp and define this event through the one word or expression comes to fail. Hence the usage of the term has expanded to include precisely that which a term as such cannot do. For example pride of power, search for prestige, sexual promiscuity is the banal list of goals man is blindly seeking after God. The complicity of appliance of joy brings out many important factors which narrow the quest for the genuine 'emotion': higher education, occupational success, medical care, employment or housing may certainly promote positive appraisals of life increasing wellbeing, involvement in leisure and directly improving quality of life.

14 Whether it comes from the repudiation of the complexity and uncertainty of deep object relations or whether it becomes available only after such ambivalence have been worked through, the question of joy lies along with its oxymoron in the evident simplicity of experiencing joy. The overwhelming desire appears as an intimation of some higher generally spiritual reality not a meaning in itself, but ending in some higher than it. Any attempt toward the definition of joy leaves twofold direction in which the notion of joy can be disputed. The first one is possibility of holding onto this intense state any moment one wishes for and reproduce it, and the second direction is what is the ultimate benefit of experiencing this state, i.e. joy as a momentary relief from the painful consciousness of human finitude?

15 Even though there is a danger of confusion of the term meaning with linguistic meaning, its usage here is in the sense of the meaning of life and the relationship with God as the meaning for humanity.

16 Childhood encounters taken within the power of nature when being recollected in later youth yield a visionary power and insight. Man speculates and flirts with them in order to rejuvenate himself. Nostalgically pointing back in time to something lost, they leave joy as a sign post directing to a richer

characteristics of the human being, and the most positive affirming content known to man. Nevertheless, all experiences of joy indicate their main characteristic, which is striving for everlasting feeling and mode of that experience. This experience of joy is not a simple desire, but a very normal human condition.

But, going even further beyond this desire, humanity seeks also for a meaning of that pleasurable experience. Exploring the deepest joyful experiences signifies plunging oneself into the sense of meaning and purpose. Joy shares one divine characteristic since it seeks to last and to never run out. That which defines those captured moments within is the undying sense to exist in the same way it appears. At least to say, joy strives for eternity and tends to be connected with it. In fact, joy by its nature loses its character if it ends.

Humanity feels the call to be joyful. The call is irresistibly attractive since its power affects human integrity and wholeness. Humanity feels and lives according to that vocation, as it has been created that way—to make and have sense, to be completed and to rejoice within that state. The context of joy and its sources that might range from music to sports just increase the chances of experiencing joy.¹⁷ But, the sources of stimulus of joy cannot serve as a goal itself. Rather, they are an instrument of joy, a scene in which enjoyable experience breaks through and joy happens.

The locus where joy might pursue its true origin and direction is contemplation outside of the human realm, even though it occurs as an event in the same human realm. Joy comes from the divine since humanity alone simply cannot be the ultimate goal of joy and certainly cannot be bewildered with its origin. This view shakes the modern approach of joy as being seen as an experiential fulfillment of the human life within the same human realm and human only. Popović referred to this modern approach as a grave human endeavor. At the same time, not being in favor of some ancient stoics who believe that human growth toward the divine can equally grow on the torture rack, as in the comfort at home, Popović was not far from that concept entirely. The sober discernment of the term joy is the question of purpose and meaning of joy and not the instrument in which joy as such occurs. He contextualized joy beyond an experiential satisfaction and the basic instincts, which does not only enhance modern society and its comprehension of joy, but often defines it. On the other hand, Popović did not reject nor undermine diminutive pleasurable moments, as they were part of his daily life as well. Even though the experience of life's basic pleasures can be recognized as significant if not satisfactory, Popović pointed toward a true guideline of joy beyond experiential satisfaction of earthly goods. In his view, the conventional worldly experience of joy is only an instrument of joy and cannot be interchanged nor replaced with a true experience of joy. What is at the center of this true experience is the pursuit of purpose and meaning behind joy. Longing for the sense which exceeds human competence challenges not only the context in which joy occurs. A new direction toward divine implication radically challenges attention to the purpose and meaning of joy along with a proper pursuit and methodology of joy.

world. Just as the fact that we experience thirst for example is proof that we are creatures who drink water is a born reflex, just so the fact that man desires the object that our natural world cannot supply suggests the existence of another supernatural one. Desire (itself) does not mean (nor guarantees) that man is going to achieve that supernatural realm, but it suggests the intimation of needing to achieve it. Thus, man is capable of achieving that joy which is not an illusion, a superstitious will fulfillment.

17 "Implicit in Freud's technical writings in the view that to increase our chance of happiness, we must place ourselves at risk, including our chances at love, the risk, neurotics fear most. From this angle, happiness depends not on the growth of our success but on the satisfaction derived from knowing that we willing to be at risk, in the first place, win or lose, or as Plato put it, to simply be 'in the game' "; Michael Guy Thompson (2004): *The Ethic of Honesty: The Fundamental Rule of Psychoanalysis*. Amsterdam and New York: Editions Rodopi, 151.

1.2. Joy: State in Christ (From Man to the Godman)

Joy in Popović's *Dogmatika* is the synonym for the incarnated Truth: "Joy, the only true joy for the human being in all the worlds is the Lord Christ."¹⁸ Joy also implies the notion of communion and unity with the Incarnated Truth, Christ in the Eucharist. The initiative discourse of joy in its dogmatics valance is under the title *Reintegration of Personality: Mystery of the Godman*.¹⁹ This anthropological tractate indicates three stances which propones origin of joy and its guide toward acquiring the same: 1) the Incarnation 2) *Co-incarnation*, and 3) Feat in the Church. What permeates this tractate is the immanent Trinitarian theology and an experiential explanation of the love of God and the motive of the Incarnation through its perfect object—the Godman:

In the Holy Trinitarian Godhead, everything is for the human being in all the worlds, starting with the terrestrial world. Everything is, exists and moves from the Father, through the Son and in the Holy Spirit, everything save sin and evil. Therefore, the second Person of the Trinity descended to the earthly world and became a man, to trinitify (utrojiceње)²⁰ us by the good intent of the Father and the cooperation of the Holy Spirit, since through sin and evil we disturbed, overshadowed, mutilated and spoiled the main feature of our human nature, godlike tri-unity... The wondrous Lord Christ places us back to the primordial tri-unity of our nature: through him and by him in the Church we are endowed all divine powers of the holy Trinity by which every Christian is trinitified according to the measure of his faith and his feats. God the Father, God the Son and God the Holy Spirit act in every Christian by their divine powers. In other words: the Trinity acts in the Church by the grace of the Godman Christ.²¹

A story of joy beings with the reintegration, rather restoration, of humanity as being accomplished in the Godman. The freedom from sin (evil and death) taken as the origin of all human enemies is resolved by the freedom for Christ: "The definitive goal of the Incarnation is to liberate the godlike human soul from sin and unite it with Christ, that it might δια του όμοιου το όμοιον be saved, deified and theandriified."²² Accordingly, the main argument which

18 Justin Popović (2004): *Dogmatika Pravoslavne Crkve*, vol. III. Valjevo: Zadužbina "Sveti Jovan Zlatoust" Ave Justina Čeljiškog I manastir Čelije kod Valjeva. Further referred as *Dogmatika*; Popović 2004, 279.

19 In this chapter under the subtitle the *Mystery of the Godman Christ*, Popović introduced a way of reintegration of personality through the person of the Godman. The larger context of the reintegration process is the Church as he elaborated in the third *Dogmatics*: "A problem of reintegration of personality is drawn from the дехаматризация (di-sinning) as well as the problem of disintegration is drawn from the хаматризация (sinning)"; Justin Popović (1999): *Put Bogopoznanja*, Filozofske Urvine. Beograd: Naslednici Oca Justina I manastir Čelije kod Valjeva, 63-108.

20 Popović is the author of neologisms in the theological dictionary. Gorkovest as opposed to the Gospel means the bitter word, bad news. Among others, the following represent one of the most frequent in the text and are relevant for the main topic: ucerkovljenije (воцерковление), ohristovljenje (охристовлење), utrojiceње (утројичење), etc.

21 Popović 2004., 337.

22 Drawing heavily for the argument on a certain Church Fathers that the deification is the main goal of the Incarnation hence the reintegration of the human personality, Popović added in the footnote: "This way of understanding the Incarnation is found in its prominent representatives: Irenaeus of Lyon, Gregory the Theologian and John Damascene. *The Logos was invisible by whose image man was created and that is why easily man lost the likeness. And when the God Logos became body, he confirmed both. God revealed the image since He became what the image is, and He secured the likeness by likening man to the invisible Father (Contra Haeres., V, 16, 2 PG 7, 1167C-1168A). John Damascene wrote: God the*

proceeds from the previous statement is that freedom for the Incarnated Truth stands as the primary anthropological condition and ultimately its imperative.²³

In the following chapters the claim is to indicate joy in its dogmatic valance as a movement of humanity toward the Incarnated Truth:

(1.2.1) Joy: prefiguration in the Old Testament—prefigures joy through the religious rituals and expectation of the Messiah,

(1.2.2) Joy: dogmatic valence in the Godman—confirms the culmination of the human state as an experience with the Incarnated Joy in the Eucharist.

1.2.1. Joy: Prefiguration in the Old Testament

The theme of joy prior to the Incarnation is extensively witnessed in the Hebrew Bible where the wealth of synonymous terms of joy cannot be easily differentiated. The term is indicated as a pleasurable event or state exclusively through a religious experience (1 King. 1:40; Est. 8:17). Without any doubt, God is the being and the cause of joy who leaves the ethical imperative to humanity to find pleasure in God. One may indicate at least three different types or stages in which joy occurs, rather is being caused by. These types could be randomly listed as a) celebration, 2) freedom and, ultimately, c) joy in God. One of the most appealing characteristics of joy which permeates all three stages or types of joy is that joy and enjoyment are not conceived of as an individual reality, but rather experienced as an interpersonal event. The latter becomes obvious especially in the case of freedom as in the case of freedom from captivity (Ps. 21:1; Isa. 25:9; Hab. 3:18). Although an experience of joy as a communal event might sound as an intensification of that experience, the following arguments will indicate one of the constitutive factors of joy as within interpersonal relationship. Joy as celebration from enslavement, thus appears as the most compelling phase, especially with the Greek terminology expressing the ultimate meaning and experience of joy.

Joy as Celebration

Celebration or a party for any reason is at least a cause of joy if not one of its most obvious expressions. Joy as celebration is the interpersonal experience which occurs in the cultural context through rituals and festival celebrations.²⁴ That is touching the deepest springs

Logos takes part in the lower (reality), meaning our nature, so that He may by Himself restore image and likeness and teach us the virtuous life (De Fide Orth. IV, 4 PG 94 1108 B). Gregory the Theological stated: God the Logos takes our body to save the image and immortalize the body (Orat. XLV 10 PG 36, 636 A); Popović 1999, 72.

23 The term joy has variety of entries in the major English and German dictionaries of theology and the Bible. See especially Erich Beyreuther and Gunter Finkenrath "Joy, Rejoice," in Colin Brown ed., (1976): The New International Dictionary of New Testament Theology. 3 vols. Grand Rapids MI: Zondervan, 2:352-61; T. A. Dearborn, "Joy," in David John Atkinson ed. (1995): New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology. Downers Grove IL: Inter Varsity Press, 512. ; John Painter, "Joy," in Joel B. Green and Scot McKnight ed. (1992): Dictionary of Jesus and the Gospels. Downers Grove IL and Leicester UK: Inter Varsity Press, 394-6; William G. Morrice (1984): Joy in the New Testament. Grand Rapids MI: William B. Eerdmans; Peter Beyerhaus, "Joy," in Carl F. H. Henry ed. (1973): Bakets Dictionary of Christian Ethics. Grand Rapids MI: Baker Books, 356-7; Werner Lauer, "Joy," in Bernhard Stoeckle ed. (1979): Concise Dictionary of Christian Ethics. New York: Seabury Press, 144-6; and Also see the monographs by Jürgen Moltmann (1973): Theology and Joy, trans. Reinhard Ulrich. London: SCM.

24 Among other earthly things the birth of children and the presence of the lovely spouse (I Sam. 2, 1 and Prov. 5, 18) are accompanied by joy of long life on earth, prosperity and abundance at the time of vintage

of emotion and an exultant gladness which often finds its outward expression in actions such as leaping, shouting and singing. This movement of the entire human faculty becomes a natural outcome of fellowship with God (16:11 and 16:8, 9). Joy encompassing the entire human being involves all of nature as well (Ps. 65, 8, 12-13).²⁵

The term celebration (εὐφροσύνη) is the most frequently used term in the Septuagint, which describes more or less any kind of feast, even such as the debauchery of Artaxerxes or the defeat of Haman in Esther. Similar reference of celebration is recorded at the beginning and the completion of the rebuilding of wall and temple (under Ezra and Nehemiah). Similar expression as levity or frivolity is in Proverbs and Ecclesiastes. On the one hand, however, the Hebrew Bible compellingly suggests many examples of the ordinary pleasures sustaining life as a mystically intertwined experience of the transcendent God above the common fray (Eccl. 3, 22 and 2:24-26; 3:12-13, 22; 5:17-19; 7:14; 8:15; 9:7-10; 11:7-10), which calls forth the drive of gratefulness and praise of thanksgiving.²⁶

On the other hand, the New Testament witnesses the same expression (εὐφροσύνη) in Acts (2, 28 and 14, 17), where the new term (αγαλλίασις) is translated as joy, and gladness is used a couple of times in Lk. 1, 44, Jude 23, Lk. 1,14, Acts 2, 46, Heb. 1,9. What both of these expressions, εὐφροσύνη and αγαλλίασις, have in common is primarily a celebration. Therefore, the event of the Incarnation happens to be the most logical concretization of that praise (Phil. 3, 1; 4, 10; 4, 4),²⁷ along with a natural commandment to be joyful and to be of joy

and harvest (Ecc. 30, 22; and Is. 16, 10; Is. 9, 2) echoing speculations that the reason of the "enslaved man" of the Old Testament seems to focus on earthly joy. The reason that man before Christ could not focus beyond earthly joys is precisely because he could not imagine human need for joy afterlife. The Old Testament humanity could not project the joy especially not to confound it with a person. Nevertheless, primordial hope of salvation, the ultimate victory of God triumphantly destroying His enemies and saving his people (Is. 25, 8-9) remains as the essential pointer to the genuine joy (Is. 9, 2-3; 25, 6; 62, 5).

25 In case of those who believed and held such theology it became natural that the service of God should elicit a joyous spirit (Ps. 27:6; or compare with 1 Ch. 29:9), a spirit which is abundantly manifest in the jubilant shouting with which religious festivities were celebrated, and the trumpet-sound which accompanied certain sacrifices (2 Sam. 6:15; Ps. 33:1-3; Nu. 10:10; 2 Ch. 29:27), and especially in psalms of praise, thanksgiving and adoration (Psalms 47; 81; 100). The Hebrew Bible exhorts rejoicing for God's just rule over the people of the earth (Ps. 67, 4), God's providence and care of the earth (Ps. 65, 9-11) and for His deliverance of Israel from Egypt and his continuing protection of His people (Ps. 105, 43) God is at once the source (Ps. 4:7; 51:12) and the object (Ps. 35:9; Isa 29:19) of religious joy; God may be conceived of as "rejoicing in his works" (Ps. 104:31; compare Gen. 1:31 and with joy of accompany one's pilgrimage to the Temple, his sacrifice to God and tithe offerings (Deut. 12, 5-7)), and over His people "for good" (Dt. 30:9): "He will rejoice over thee (Zion) with joy; he will rest in his love; he will joy over thee with singing" (Zeph. 3:17). What becomes the strong testimony of joy of God is not only His Commandments a source of delight, but His words as well (Jer. 15, 16).

26 One of the motives to this authentic state are due to His loving kindness (Ps. 21:6,7; 31:7), His salvation (Ps. 21:1; Isa. 25:9; Hab. 3:18), His laws and statutes (Ps. 12; 119 passim), His judgments (Ps. 48:11), His words of comfort in dark days (Jer. 15:15,16). The fundamental fact of the sovereignty of God, of the equity of the Divine government of the world, gives to the pious a joyous sense of security in life (Ps. 93:1 f; 96:10; 97:1) which breaks forth into songs of praises in which even inanimate Nature is poetically called upon to join (Ps. 96:11-13; 98:4-9). Following responses to Divine intervention such as phrase "rejoice (be glad) in Yahweh" and similar expressions are of frequent occurrence (Ps. 97:12; 149:2; Isa. 61:10; Zec. 10:7; Dt. 12:12).

27 The concept of joy in the New Testament versus the enjoyable experience of anticipation in the Old Testament surely differs not only in its foundation, the Godman rather in that which the Godman brings about as joy. The power of Christ, the Joy Himself radiates on his followers establishing the joyful environment by passing on that gift of God as the meaning and great power against the all cosmic nausea and nonsense. Christ affords joy as fruit of the Holy Spirit (Gal. 5, 22) meaning not only righteousness and

as it is going to be elaborated in later chapters, especially in the Johannine theology, which indicates the highest and even the most complete form of joy as fullness (Jn. 14, 28; 15, 11; 17, 13; Jn. 16, 24, I Jn. 1, 4; II Jn. 12, also in Acts 13, 52; Rom. 15, 13; Phil. 2, 2; II Tim. 1, 4).²⁸

1.2.2. Joy: Dogmatic valence in the Godman Christ

In order to reconsider joy in its dogmatic valence, it is inevitable to treat the term in relationship with dogmas by which dogma here implies dogma of the Godman. This is a very significant assertion, because any implication of joy and its dogmatic valence draws its validity from the dogma of Godman: “Joy, the only true and eternal joy for human beings in all worlds is the miraculous Lord Christ—the God Logos who became man, who became the Church and in it gave us the eternal Truth, the eternal Justice, Love, Goodness, the eternal Joy.”²⁹ The Godman, the Incarnated Truth, is thus the foundation of any discourse of joy, rather he *is* joy.

But, to rediscover joy within the human faculty in the context of joy in its dogmatic valence, and especially in the relation to the Eucharist, the starting point must depart from the Incarnated Truth, the Godman who conditions and governs dogmas and not the other way around. The incarnated Truth being identified with joy is primarily the foundation for dogmatic valence. Accordingly, the *Orthodox Philosophy of Truth*, as the original title of *Dogmatika*, carries a much fuller meaning of who the Godman is and what joy is, than the term dogma. In the same manner, having the term joy personalized in the incarnated Truth and consequently contextualized in communion with the same Truth, joy must be taken into consideration in its dogmatic valence as well.³⁰

peace and joy in the Holy Spirit (Rom. 14, 17), but the sense that joy resorts in Christ and the Holy Spirit. Only through the Godman joy in the midst of suffering and affliction finds its perfect role (Mt. 5, 12, see also in Jas. 1, 2 and I Pet. 4, 12-14). Whether one might speculate on the advantage of suffering as testing one's faith or as the purification of sort making joy more genuine, Christ is the key element illuminating suffering as not in vain. Emanuel is the reality by which all other reflect upon—Joy is with man. The true joy is appeared and realized in Christ and guaranteed in such through the Holy Spirit before the Second Coming (Heb. 10, 32-39).

28 Another interesting term denoting joy in the Old Testament is μακαριότης or blessedness. In ancient Greek referred to the transcendent happiness of life beyond care, labor and death. The Hebrew concept of blessedness refers to the fullness of life, both in earthly blessings and in wisdom and piety as God's gift. In the New Testament Beatitudes carry the meaning of μακάριος—refers overwhelmingly to the distinctive religious joy which accrues to man from his share in the salvation of the Kingdom of God. Therefore the eschatological proclamation makes perfect sense for all those suffering for Christ's name, for the name of Joy since they do rejoice and will be rejoicing in the fullness of that Joy in Christ's Kingdom.

29 Popović 2004, 279.

30 “Through the life in the Holy Trinity, through communion with the Father, the Son, and the Holy Spirit, man's beings is *filled* with true *joy*, which is nothing other than divine blessedness. Without this, man's being if filled with grief, sorrow, and woe. If not with that, then what being is filled with grief, sorrow, and woe. If not with that, then what can death—and even before death, sin—fill the human being? A current of bitterness, or sinful pleasures that gradually change into bitterness, pours forth into the soul through every sort of sin. In very case, through each sin committed, at least a drop of bitterness falls on the soul and imperceptibly spreads throughout the soul. When the time comes, it grows into an enormous sorrow, and man, very often, does not even know where this grief and his soul and heart comes from. Through communion with Christ and His holy virtues, man's being is filled with unceasing joy. Through living the love of Christ, man's being is filled with inexpressible joy, as well as from living the righteousness of Christ, the goodness of Christ, the humility and meekness of Christ. And when man looks into himself—behold, he is completely filled with divine joy, and there is not a trace of grief or fear of death in him. Therefore, the holy Theologian proclaims: *And these things write we unto you, that your*

To explore the term joy is to explore its very origin in the dogmas of the Godman. This claim becomes interestingly complex when joy in its dogmatic valence interacts with the notion of the Eucharist. Even more so, in the event of unity and communion with the Incarnated Truth, the anthropological act and state become ultimately conditioned and experienced as joy. In the following chapters, the attempt is reaffirm the primary role of the incarnated Truth as joy, and underline the even greater event of the unity and communion with the Godman as the state of joy:

(1.2.2.1) Joy: The Godman Inclined, and

(1.2.2.2) Joy: state of communion with the Godman.

1.2.2.1 Joy: The Godman attraction

After God, humanity is the greatest mystery in all worlds and all animals known to humankind. Both mysteries are perfectly explained in the wonderful Godman, Lord Christ: a) the mysterious relationship between God and humanity in time and eternity and b) especially the mysterious relationship between human godlike freedom and God's all-being.³¹

The notion of human identity in above quoted passage becomes crystallized as the challenge to define it remains in the relationship with the Godman. The human identity does not come from the lower, viz. the cosmic reality, nor is it a product of its evolution. Humanity is the irrevocable reality of God and inevitably exists as such, whether in its relative sphere or in a framework of ontological pursuit. In the latter, the concept of humanity is realized in the Incarnated Truth. In fact, it is the lower reality, viz. humanity, that copies higher reality; it is humanity that is being conditioned by the Godman and not the other way around. The claim is that the very same concept applies to the notion of joy as well. Already having divine potential inserted in humanity and the inclination toward the higher reality, humanity only in communion with that reality finds its true identity, meaning and purpose. The notion and experience of joy happens as the concrete reflection of an outcome of that communion: "Then and only then it is joy, blessedness, blessing and annunciation to be a man, unceasing joy..."³²

To recognize joy in the Eucharist means primarily a rediscovery of the quest for a higher, invisible reality as being accessible in the Incarnated Truth. Joy as a culmination of that quest is not a source out of projection from lower (human) reality. Rather, joy is the outcome of that culmination. It is the incarnation from divine reality as it has been received by humanity. Joy occurs as the most natural affirmation of all mysteries of the human identity and purpose answered in the Godman:

The appearance of the Godman Christ in the realm of human realities is not a surprise for human nature—not from ontological, psychological or historical points of view. Since on all human demands and needs of the human spirit, the Godman replies in a human way, and on all demands and needs of the human spirit regarding the world beneath and beyond humanity, he replies in a divine way.³³

In this regard, any exploration of the term joy in the theological sense thus is not retrieved from the Old Testament cosmology, but is exclusively and experimentally studied in the New Testament theanthropology. The Godman is the living cause of transposition of joy

joy may be full (πεπληρωμένη)"; Justin Popovich (2009): *Comentary on The Epistles of St. John the Theologian*. Western American Diocese of the Serbian Orthodox Church: Sebastian Press, 14.

31 Popović 2004, 588.

32 Popović 2004, 610.

33 Popović 1999, 318.

from the eternal realm to the human faculty. In fact, the Godman is the source of joy which is being poured into humanity, rather in those who seek their identity in the Godman (Lk. 10. 42): “To be found in Christ. What a joy, bliss, and delight—all composed of divine surprises. Man finds himself in the midst of wonderful divine perfections without end.”³⁴

The attraction to the Godman thus is not a drive beyond human competence, whether as supernatural human aspiration or phenomena against human nature. The Godman inclination is the very logical, anthropological impetus of oneself to experience joy and be joyful as triumphantly proclaimed in the New Testament theology. For the sake of further references, it is noteworthy to mention some symptoms and characteristics of joy primarily witnessed in Pauline testimony where nonetheless a Christian duty is to be glad and to rejoice in the Godman (Phil 3:1; 4:4; compare 2:17; 1 Thess. 5:16):

- the fruits of the spirit (Gal 5:22) and of *joy in the Holy Spirit* are an essential mark of the kingdom of God (Rom 14:17).

- joy in association with faith (Phil 1:25), hope (Rom 5:2; 12:12), brotherly fellowship and sympathy (Rom 12:15; 2 Cor. 7:13; Phil 2:1 f). The Christian *rejoices with joy unspeakable and full of glory* (1 Pet 1:8), in spite of his temporary afflictions (1 Pet 1:6).

- Christian joy is no mere gaiety that knows no gloom, but is a result of the triumph of faith over adversity, which instead of hindering, actually enhances it (Acts 5:41; Rom 5:3 f; Jas 1:2,12; 5:11; 1 Pet 4:13; compare Mt 5:11,12 and *for the joy that was set before him endured the cross, despising shame* (Heb.12:2).

1.2.2.2. Joy: State of Communion with the Godman

Considering a state of communion with the Godman in the Eucharist as the culmination of theanthropic realism, the question arises then how does one experience this state through the form of bread and wine? Rather, is this state exclusively linked to the very act of the communion, and could it be experienced without?

A meaning of the concrete communion with the Godman, as reviewed in the previous chapters, is articulated in a complex way. But, an experience of the communion appears to be a great, complex mystery. The latter statement is upheld by the claim that in communion lies a knowledge of the Godman, along with the experience of the same. The methodology of knowing the Godman is nothing tantamount to the methodology of the experience of the Godman in communion. Gnoseological methodology coincides in the communion, as the ultimate epistemological state³⁵:

The New Testament method of knowledge (epistemology) is a deeply personal and experiential process of organic unity of man and the Godman Christ. The infinite mystery of that method lies in the communion. An object of faith and knowledge within the same sacrament dissolves with psych-somatic organism of subject. The mystery of knowledge in the communion is experienced as a sacrament and an object of knowledge becomes life, and body and blood of the subject.³⁶

Joy is often intertwined with many different notions of feelings or even knowledge that sometimes becomes even substituted by them. In the Eucharist the same and similar notions might be present and frequent. What is noteworthy is that those connotations must be excluded from any possible psychological notions of pleasurable state or reduction to mere

³⁴ Popović 2004, 150.

³⁵ To add patristic references: Popović 1999, 144.

³⁶ Popović 1999, 144.

feelings, which may empty joy to scarcity and abstraction.³⁷ The goal is not to challenge any psychological reduction, but to examine an interesting notion of the term joy or its equivalent, which has not been used frequently in Popović's writings. This fact does not underestimate the main theme of the *Eucharistic Joy in Justin Popović's Dogmatics*, but surely challenges the principal argument regarding the term joy in every setting—the term joy is merely a representative expression for the lack of a better term which embraces, defines and often enhances. For the same reason, it is important to single out the term joy primarily in the Godman and ultimately in the Eucharist by excluding all other inducement of gratification as the font of illusion.

Joy is embedded in the Godman, not confronted with the pursuit of pleasure in any conventional way. Having this statement as the main thread of argument, this proposal seems more than plausible, because the ultimate human felicity cannot be identified with the notion of external things tangible through the human body. At the same time, joy cannot be fully experienced through the sensitive and intellectual faculty of the soul either. Thus, the primary character of joy and its origin cannot help but point to something unquenchably different from humanity. This totally other is incarnated in Christ; and only in Christ is the human potential of experiencing joy endless and eternal, since its source is endless and eternal by nature. Even though joy appears to be a perplexing human state, it tends to be a state of primary concern to all Christians as “their life becomes the passing from joy to joy.”³⁸

Joy is the result of being with the Godman, and even more so in the Eucharist. The genuine joy scaled by the entire human faculty, and thus so satisfying the entire human faculty, comes out of the communion with the Godman. Whether experienced through visible or invisible human senses, joy is determined by the movement toward the Godman, viz. the communion. Joy and communion with the Godman cannot be separated, but they coincide. All other movements, whether through a *sacramental* lifestyle or *ascetic* discipline, might emulate the communion. All other movements are actually oriented toward and drawn from the Eucharist:

Finally the Godman has revealed the all-human mystery: the human food is not just the body and blood of Christ, but the Godman as the person: *This is the bread that came down from heaven. Your ancestors ate manna and died, but whoever feeds on this bread will live forever* (Jn. 6, 58). This is evangelical, theanthropic realism. There is nothing more real or more empiric than that. The Godman is *the bread that comes down from heaven* (Jn. 6, 50) because everything he brought is food, the eternal food for godlike human beings. *But whoever feeds on this bread will live forever* (Jn. 6, 58). That means that the Godman is here on earth that people may transform him into their lives. They do so by partaking from him in the Eucharist and the holy virtues. That way, they become *members of his body* (Eph. 5, 30).³⁹

37 Joy being more encompassing than pleasure relates to experience of the total self, whereas pleasure (despite the frequently occurring participation of the total self, which then provides an admixture of joy) relates to the experience of parts and constituents of the self. The term joy in this context resulted from the sense of cohesion and confidence that developed in association with adequate mirroring by parents during childhood. The firm coherent self that is capable of sublimations and healthy participation in the happiness of the next generation made the transition to middle and old age easier. Accordingly Erick Erickson elaborated a notion of “generativity”—the capacity to nourish and guide the next generation. Whether joy appears as self or in the community setting its scientific testimony is indispensable supplementary source for the theological rediscovery of its origin.

38 Popović 2004, 354.

39 Justin Popović (2001): *Tumacenje Jevandjenja po Jovanu*. Beograd: Naslednici Oca Justina i manastir Čelije kod Valjeva, 79.

If the state of communion with the Godman is the achievement of the human state, then the Eucharist and prayerful theology successfully witnesses that experience since there is no other liturgy which practically celebrates and accomplishes the spiritual and tangible communion with the Godman. If the entire human life is to be imagined as united and whole with Christ, then the experience cannot exist without prayer—personal and, most importantly, common prayer—as expressed in the Eucharist:

The body and blood of Christ unites man with the Godman in such an intimate and complete way that the Godman lives in man and man lives in the Godman. The human personality is not lost, but in the Godman, it reaches its complete autonomy, its immortality and eternity, and all that permeated, deified and sanctified with theanthropic Christ's powers. That is why the Lord said: *Whoever eats my flesh and drinks my blood remains in me, and I in them* (Jn. 6, 56).⁴⁰

In the Eucharist, the Godman brought joy as an immediate experiential reality through the participation of his body and blood. This participation is the living relationship between the Godman and the human cognition of the outer-inner objectivity of what joy seems to present: "The theandric body of Christ principally through the Incarnation has become but trans-subjectively ours, whilst through the Communion it becomes truly and personally ours."⁴¹ In the communion, the Godman is realized and revealed as the source of joy, rather the Godman is the Incarnation of joy, which at the same time is being distributed and united with humanity:

God has become man so that he could offer humanity a way to defeat death by way of partaking of the life eternal, of him, the bread of life. No one could imagine nor give more concrete agency for the salvation of the world from death as the Lord Christ did. God could not offer Godself more truly to humanity but through the body and blood of God.⁴²

Joy in God and Humanity

The Eucharist takes precedence in defining the term joy as a radical human experience for two reasons of the same argument. The first one is the Godman, the incarnated Truth who, through the bread and wine, is united with humanity. The other one is that the very same Godman dwells in those benefits. An outcome of sharing the Godman in the Eucharist thus tends to be the leading subject for any dogmatic valance of Eucharistic joy.

But, an analysis of joy as an outcome of this communion indeed requires wise judgments and verification that may satisfy the human faculty in totality by covering all the angles of its empirical potential. This endeavor is not based on the human scale only. It is surveyed through the fact of divine initiative and intervention in the Godman as well, since the term joy implies a state of a reciprocal movement toward the same enjoyable experience and from both parties divine and human. The assessment that the Godman finds pleasure in humanity, namely in the Incarnation and ultimately in the Eucharist, is beyond the present scope, but its theological primacy is nevertheless certain.

On the one hand, the reciprocal movement of divine and human in the communion represents the ultimate response to the most genuine state of humanity satisfying its ever desired need for meaning and purpose. On the other hand, divine intervention being the anthropological answer confirms also the divine longing in encountering humanity. The nomenclature which tends to describe a theanthropic encounter, such as joy, delight or other

⁴⁰ Popović 2001, 78.

⁴¹ Popović 1999, 395.

⁴² Popović 2001, 79.

potential synonyms are certainly inadequate linguistic expressions. But, a hint of what the term joy seems to represent is the annunciation of the theanthropic event and the cosmic embrace of the divine and human realms realized in the Godman. This annunciation continues as the Godman is being shared and most importantly experienced in the communion. Therefore, the Eucharist simply confirms the reality of the Good News in the communion with the Godman: *God is truly with us* (Mt. 1, 23).⁴³ The joy of *being full with all fullness of God* occurs as the outcome of that concrete act in the Eucharist of which the prayer before communion speaks of:

The divine blood deifies and nourishes me; deifies the spirit and nourishes the mind in an unusual way. There is an awful, extremely great secret; the partaker is trembling before the awe, and speaks to himself, and to every partaker: Seeing the divine creating blood, man, may the awe reach you. The partaker experiences the unique good news of all human worlds: *being filled with all-fullness of God* (Ep. 3, 19; Col. 2, 10).⁴⁴

Possession of Joy

From the foregoing assessment, the term joy implies an outcome of a state of communion with Godman, followed by a human longing for it. The content of this state is actually an activity intrinsically conditioned by the grace of God⁴⁵ in which human desire and effort embraces the Godman. Accordingly, joy tends to be a dynamic human response of an experience of the Godman in the communion. However, this response entails another, arguably inadequate expression—a *possession* of joy. This notion of possession, like other expressions for the lack of better words, simply induces the welcoming of joy as the ultimate satisfying human state moved by desire to never end. A desire to hold onto this state is nothing new to humanity. It is quite a logical reflex of acceptance of the concrete gift of joy (Lk. 2, 10-11). Joy is a natural human condition which tends to last. If joy is something that man can encounter or even touch and taste, as in the communion, even so the drive toward the same is justifiable and as desirable as the same drive to possess it.⁴⁶

43 The Eucharist is also a transformative theandric condition. Just as bread is transformed spiritually by the prayers of the Eucharist, thus so are human bodies when they receive communion. In both cases two realities, heavenly and earthly are mingled. The destiny of our bodies resembles that of the vine cutting and the grain of wheat, which though 'dying' in the ground in winter grow in the spring and become the wine and bread which receive the Word of God and finally become our Eucharist. Our bodies in almost the same way, nourished by the Eucharist are 'put' in the ground and rising at the appointed time are granted resurrection by the Word of God—to the glory of the Father (Phil 2, 11). It is why theology of the Eucharist grounds its veracity and the lifestyle philosophy.

44 Popović 2004, 567.

45 Grace of God implicates human involvement where man acquires an honor of God and ever remaining human: "That way the limit of human perfection which is by nature limited, extends beyond limits; the limited humanity through grace extends itself into divine infinity beyond beginning"; Popović, *Dogmatics*, vol. III, 585. On a teaching of grace in Popović see in: Vladislav Topalović (2002): *Učenje Novog Zaveta o blagodati po komentarima arhimandrita oca Justina Popovića*. [The New Testament teaching on grace according to the commentaries of archimandrite Justin Popović], Srbinje: *Novi Istocnik*, Duhovna Akademija Svetog Vasilija Ostroskog, 7-70.

46 The two main themes triggering Eucharistic joy are salvation and life eternal. Yet, the main subject of joy is experienced fundamentally in the relationship with the Godman who by implying both actually exceeds these two categories. An outcome of that relationship takes precedence over the human understanding of joy for freedom from sin and death. Thus, it is the person of Christ with all his divine qualities and mystery which triggers joy in humanity. The other characteristics rather effects of that relationship, such as eternity and immortality come as second in respect of joy: "It is the unique Gospel to

Simply holding onto that state does not imply a mechanical process through which blind trust in the canons or ethical rules secures a way of acquiring joy. *Dogmatika*, as with any other title, cannot represent a prescription book for the immediate or guaranteed results, but its impact toward acquiring joy is indispensable. What is encouraged and nonetheless required by *Dogmatika* is a serious attitude toward the act of communion with the Godman. A vivid expression of this attitude is exercised, lived through the ecclesial discipline: “And all that (theanthropic encounter) is experienced in the theandric body of the Church through the Communion of the holy Eucharistic Body and Blood of the Savior. It is experienced and achieved.⁴⁷ The role of the Church as the guidance—rather, true context—of joy is prominently featured in the Eucharist, the culmination of the theanthropic dialect where God-given grace and humans act toward the same encounter in the most delightful state.⁴⁸ Therefore, the final destination of all human efforts and longing is not just in its idealistic perspective in philosophical discourses, analyses and alternatives, but very much in its practical and habitual attitude, viz. the communion with the Godman. And from that experience radiates the existential truth of humanity and an outcome of its revelation:

What is the human life? To nourish oneself with God, with God’s body and blood. Without that, there is no life for humanity, but death only. The body and blood of Christ are the body and blood of the son of man: “Jesus said to them, ‘Very truly I tell you, unless you eat the flesh of the Son of Man and drink his blood, you have no life in you’” (Jn. 6, 53). That is why he became a man, so that he may make body and blood his own. That way his body is God’s body and his blood God’s blood, and his soul God’s soul. At the same time body, blood and soul remain in the human nature, but deified.⁴⁹

The human goal and identity in the Godman thus are always experienced as a personal and a common event of joy. It is a personal and a common experience. But the same personal experience of joy occurring in communion with the Godman and others does not amplify the term itself. The same experience actually defines it: “Joy is not just an inward state. It aims at sharing, especially as a festal joy.”⁵⁰ Joy in its nature does not allow an individual experience alone. By becoming a meaningful acceleration in the rhythm of celestial experience,⁵¹ joy is established as a common state of all humanity united with the Godman.

the human race: The Eucharist is the holy sacrament in which a Christian in form of bread and wine receives mere the body and blood of the Lord Jesus Christ, being united with him, receiving the forgiveness of sins and pledge of the eternal life”; Popović 2004, 567.

47 Popović 2004, 259.

48 The holy theanthropic mystery of the theanthropic economy plan of salvation is always celebrated in all services, especially in the Divine Liturgy. In the concluding prayers of St. Basil the Great it says: τὸ τῆς οἰκονομίας μυστήριον. Our prayerful participation in that consists our salvation, our Christ likeness, our theosis, our versatile theandrication through the Church, in other words: our versatile *inchurching*. The voluntary grace-virtue endeavor of Christ likeness is always the endeavor of *inchurching*; Popović 2004, 640.

49 Popović 2001, 79.

50 Popović 2004, 363.

51 It is an interesting departing point of how well-being and happiness is noted in the Septuagint. The number of the Hebrew expressions referring to joy is viewed through ἀγαλλίασις as joy in its outward expression (especially in a cultic setting while εὐφροσύνη denotes the inner feeling of joy, e.g. II Cor. 2, 2; Rev. 12, 12; 18, 20). Although these two terms continue to play a role, it is the concept of χαρά which becomes dominant in references to joy whether secular in nature (Lk 15, 8-9), as enthusiasm and wonder (Lk 1, 14; 2, 10; 13, 17; 19, 37 and Mt 28, 8; Lk 24, 41 and Lk. 24, 52) or as in the eschatological

The Eucharist thus conditions all other experiences of joy by chiefly acclaiming this unique event: “The Eucharist is a path that leads to all goals of human life; the Eucharistic unity with the Savior Christ the Lord is joy beyond joy, delight of all delights and perfection beyond all perfection.”⁵²

1.3. Joy: an Ecclesial Act

In order to experience joy in the Godman, one must apply a discipline through an ecclesial action which might be argued through three parallel or interchangeable motives:

(a) The first motive is triggered by the notion of a delightful response on the human part to the fact of salvation from sin and death. And salvation as argued before elsewhere in *Dogmatika* is lived through a disciplinary ecclesial life characterized by sacraments and virtues: “...virtues are nourished with sacraments; sacraments are nourished with virtues. This is the basic vital law of in the body of Christ’s Church.”⁵³ A disciplinary life in this context is nothing else but virtuous-sacramental attitude of a member of the Church toward Christ: “But, every virtue in the soul of orthodox Christian is sacrament (mystery). Because, every one of them is in organic, genetic relationship with the sacrament of baptism and through it with the entire theanthropic sacrament of the Church.”⁵⁴

(b) The second motive is co-incarnation in the Godman, especially and in most experimental way through the communion. Through this action lies “an experience of the Godman in ourselves,”⁵⁵ but as experienced in the Church.

(c) The last motive of the requirement for an ecclesial act sums up the previous two since both of them, an experience of salvation and the act of co-incarnation in the Godman are accomplished in his Church: “God has become a man, the Godman who became the Church in which he saves people from sin, death and evil making them *members together* of his theandric body, the Church (Eph. 3, 6).”⁵⁶

From the foregoing premises the argument is that the an action in the Church is a crucial role for preparing oneself for joy and rediscovering a path in pragmatic manner toward the unity and communion with the source of joy. The same argument is surveyed in three chapters indicating practical prevalence of the Church and its exclusivity as the setting which conditions this authentic experience: (1.3.1) Joy: Mystery in the Church, (1.3.2) Joy: From death to life eternal, (1.3.3) Joy: Co-incarnation in the Eucharist.

1.3.1. Joy: Mystery in the Church

The Godman Christ united *everything that is on heaven and on earth* (Eph. 1, 10); all mysteries of heaven and earth have converged into one mystery and thus became a ‘great mystery,’ the all-mystery: Church...There is nothing simple in the Church, nothing secondary and of little importance, because everything is theanthropic, heavenly-earthly, and gracefully, organically united into the one theanthropic organism, one all-comprehensive theanthropic ‘great mystery’—all-mystery—the Church.⁵⁷

marriage of the Lamb and His Bride in Revelation 19, 7. The new term for joy seems to be generally used to describe all forms and levels of joy. See in Gerhard Kittel ed., translated by Geoffrey W. Bromiley (1964): *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: Grand Rapids, 19, 2, 772.

52 Popović 2004, 259.

53 Popović 2004, 632.

54 Popović 2004, 563.

55 Popović 1999, 73.

56 Popović 2004, 131, 530.

57 Popović 2004, 37.

Joy as a state in the Godman cannot be separated from action in the Church toward the Godman. A state and act in the Godman might be the interchangeable and overlapping terms also. A state in the Godman is conditioned upon the acts in sacraments and virtuous deeds (ἀνάρετης πράξεις) in the Church. Focusing on the sacraments, it is noteworthy that the sacraments belong to and dwell in the Church while “they are necessary for the members of the Church.”⁵⁸ The sacraments are that necessary unconditional gift of God’s response to the human effort toward him. And Christ “accomplishes that as the Godman with his entire theandric feat on earth: from the Incarnation to the Ascension. By that he establishes his Church in which he saves people through the sacraments and virtues of the Holy Spirit.”⁵⁹ Consequently, the Church is the abiding place of all mysteries and all sacraments. In *Dogmatika*, Popović argued that everything there is in the Church is a sacrament.⁶⁰ This includes the virtues also.⁶¹ Everything in the Church becomes a sacrament only due to the Godman: “Everything is a sacrament in the Church, everything: from the least until the greatest since everything is soaked with an unutterable sanctity of the sinless Godman, Lord Christ.”⁶² The greatness of the Church thus is manifested through its sacraments which cannot but be exercised in the Church and as such experienced in and as the Church (Jn. 19, 34): “Every sacrament springs and converges into the sacrament of the Church: into the sacrament of the Incarnation and Theandricity. In fact, every sacrament is whole in the Church and at the same time, the entire Church is whole in each sacrament.”⁶³

In the context of joy, the importance and mystery of the Church is justified only in its ultimate goal and founder, the Godman, *for in him all things were created* (Col. 1, 16-20). All actions in the Church, whether through sacraments, virtues or prayer, inevitably leads to and finds its ultimate goal in the communion with the Godman. The result of these actions occur as the blessing event of χάρά—a blessing as a gift of God bestowed to all who follow the Godman, who ultimately engage into the life in Godman, the true mystery and sacrament of the Church: *the mystery from which true godliness springs is great* (I Tim. 3, 16). In the Godman thus lies the true meaning of the ecclesial setting and virtuous-sacramental life in it because it confirms a non-peripheral role of all sacraments and virtues. Every sacrament and every virtue is always an experience of the sacrament of all—the Godman “the all sacrament in which abide all other sacraments...”⁶⁴

58 Popović 2004, 562.

59 Popović 2004, III, 561.

60 “Everything in the Church is a sacrament. Every sacred act is a sacrament. The little act and the great one? Yes. Each one of them is great like the sacrament of the Church. Even the least one in the theanthropic organism of the Church is in organic, living relation of the all sacrament of the Church—the Godman Christ. For example: the rite of lesser blessing of waters. Small rite, but an enormous miracle, an enormous as the Church itself”; Popović 2004, 563.

61 “Also, every virtue is a sacrament. Since every one of them is in organic and genetic relation with the baptism and through the same with entire theanthropic mystery of the Church. Therefore faith is a virtue and also a sacrament by which Christian lives unceasingly. And this virtue by the power of sanctity gives birth to other virtues in the Christian soul: prayer, love, hope, fasting, mercy, calmness, and meekness... and each one of them is a sacrament. They are nurtured through each other, lived and immortalized and eternalized. And everything theirs is holy. That is why there is no number of sacraments in the Church”; Popović 2004, 563.

62 Popović 2004, 561.

63 Popović 2004, 563.

64 Popović 2004, 563.

1.3.2. Joy: From death to life eternal

The Godman in the most tangible way pledged the eternal life initially through the incarnation and concluded in the resurrection, but ultimately established it as such in the Eucharist. What has been accomplished in the resurrected body of Christ was continued in the Church through the communion. In the communion, one receives not only the forgiveness of sins or reconciliation, but more importantly, in the context of joy enters the gateway of eternity.

Considering the notion of life eternal and immortality as divine, hence, ontological categories, the claim is that the same notion of these categories conveys a parallel pattern as the notion of joy. The argument lies in the common characteristic of both notions, which is expressed through a drive for unceasing continuation to exist. Man does not want to die, but rather to prolong his existence at all costs. Driven by the urge to live, man actually seeks the life eternal or immortality. The primary concern of this chapter thus is the relationship with the Godman in the Church as the setting of a radical movement from death to life. What stands at the core of this movement is an enjoyable experience as the only natural response to such an accomplishment.

The quintessential question of life through the solution of death

Every torment of the human spirit comes to the solution of the problem of life. The problem of life always presupposes and seeks a solution to the problem of death. The problem of time and space and everything which happens in space cannot be resolved without the problem of eternity. What is time essentially? Time is the cutting out of eternity, acquiring its meaning from the very eternity. The greatest horror and disaster occurs when that cutting out tears off from the whole and cuts every link with it. In order to resolve the problem of death satisfactorily, it must be contemplated as a *sub-specie* of eternity...This thought translated from the dogmatic-philosophical terminology into ethics would go: the essence of eternal life is in non-dying, immortality that is sinless, because the essence of peccability is in mortality, and being torn apart from the eternal life.⁶⁵

In the previous paragraph, the question of life indicates its precedence before the greatest human question of death. In fact, the question of life is the greatest human imperative which inevitably involves the problem of death. The question of life thus is always the most crucial agenda for anthropology, hence theology or religion. The Godman stands as the living answer of that human question of life as manifested as the life, immortality and the eternal life. Therefore, the path from death to life, rather, the quintessential question of life through the solution of death indicated by the subtitle is already paved in the person of Christ as the most the true life and true life-giver:

The most essential difference between Christian and all other religions and philosophies is that the eternal life and eternity in Christianity is not an abstract notion or a subjective hypothesis, but the living, real personality *which we have seen with our eyes, which we have looked at and our hands have touched* (I Jn. 1, 1-2).⁶⁶

65 Justin Popović (2007): *Tumacenje Jevandjenja po Jovanu*. Beograd: Naslednici Oca Justina i manastir Čelije kod Valjeva, 176.

66 Popović 2007, 177.

Life and Increase of Joy

Joy in the Church grows in proportion to the greatness of its source, the Godman. According to the relationship with the life and life-giver, the Godman one might experience and appreciate joy in its fullness, rather, experience its infinite character. The infinite character of joy simply amplifies the mystery of the infinite character of human personality whether in its outer or inner spheres.⁶⁷ As stated earlier, joy in its dogmatic valence is appreciated only according to the dogmatic relevance of the Godman. The same concept of joy applies to anthropology in general where the basic truths of humanity become justified only in their living relationship with the Godman. Even though *Dogmatika* attempts to articulate divine and human conditions, which through their dogmas and certain disciplines guide humanity toward the Godman, the event of theanthropic relationship is actively lived and praised in the Church. This is even more so in the Eucharist, where dogmas are vividly confirmed in the celebration of the theanthropic convergence of the Godman as being distributed to humanity.

Regarding the consequences of the theanthropic convergence for anthropology, the Eucharist discloses an open field of self-involvement and pragmatic exploration of the mystical dimension of joy. Together with the all-praised truths of the Godman in dogmas, the same truths of the Godman are reestablished in the Eucharist as the absolute and applicable reality for a new anthropological condition. One of the most encouraging applications of the truths of the Godman is experienced through the notion of life. But what is the notion of life if not the Godman and the living relationship with him—the eternal life:

In fact, the eternal life is nothing but a real, experiential and living God-knowing, Trinity-knowing as the absolute, life-giving and eternal truth (Jn. 17, 23). Only the Son has that power to give the true life, that is, the eternal life and through life the true Godknowing and sense of life (Jn. 17, 2.31). Christ is the only way which through truth leads into the eternal life (Jn. 14, 6).⁶⁸

The notion of life and the drive for life experienced, whether through feelings, knowledge or any praxis, seeks by its nature a mode of its perpetuation. That feeling of everlasting life which Isaac the Syrian calls a sense of God creates also one of the most intriguing human doubts of its origin. The challenging question arises: how can a mortal nature headed by corrupted and finite humanity invent or even implant into itself a consciousness and desire for the eternal life if humanity itself is mortal to begin with? The question does not simply challenge the obvious fact that the sense of life does not actually belong to humanity. It brings about the answer which requires humanity to follow and live the fact that the Godman is the sense of life toward which all humanity ought to strive.

Life through Salvation

The pledge of the eternal life in the Godman is enacted in the Eucharist. An objective notion of joy in this context occurs as an accomplishment of that movement toward the Godman, a movement from death to life. Yet, a more subjective account of joy is experienced as salvation. “Salvation is serving the Church”⁶⁹ is a model of the theanthropic economy of salvation, and it is analogous to the second human creation, *κτίσις ἑτέρα*: we are moved from a non-being to a being:⁷⁰

67 Popović 1999, 279-280.

68 Popović 2007, 181.

69 Popović 2004, 57.

70 Popović 2004, 93.

Communion—we cannot even guess let alone comprehend or measure its power since we lack imagination and *nous* and heart. Is there anything greater for the human being, for our unfortunate mortal body? Behold, from mortality it passes into immortality, from stench into divine scent, from corruptibility into eternity, from humanity into theandric being.⁷¹

The most challenging issue of this poetic statement is actually the most existential human movement ever attempted. It is a movement from the human condition of sin, corruption and death to the eternal life in the Godman; a movement “from man to a godman.”⁷² What actually occurs within this action is the breakthrough of the eternal realm of the Godman into the reality of the entire human being while the human is being nurtured with the divine power through the body and blood of the Godman. There is nothing more organically bonded or possibly akin than this movement actualized in the communion. Upon this movement humanity marks the ontological boundary between the notion of life and death. The choice toward the Godman is one of the main characteristics of the true humanity as experienced as a true feeling:

Is there anything greater than to become witnesses and more—bearers, the true martyrs of the joyful reality? Feeling! What kind of a mystery inside of me is feeling? Feeling is an awful and tremendous gift. Paradise is paradise through feeling and likewise is joy. Logosness is the original distinction of feeling. Take it out of feeling and it turns into a hell. And paradise? The feeling of God, feeling permeated with God the Logos. Hell is a feeling without God, ‘pure feeling,’ and paradise is a feeling permeated with Logos, the Godman. As a matter of fact, the human feeling in the right sense of the word is a feeling of the Godman. Without the Godman Logos, it goes crazy and decays in passions, in sin and nonsense. Feeling occurs that way, but it never exists for real or integral. Without the Godman human feeling always burns and it is never consumed.⁷³

Joy: Quantity and Quality

Only feeling of the eternal life, immortality and paradise results in the most gratified and pleased human condition. Partaking of the same immortal body of the Godman, one already has the feeling of embracing the ongoing salvation. The communion with the Godman is logically (λογική λατρεία) and ontologically (διὰ Θεάνδρου) accompanied by the common celebration of human salvation. The impact of the Eucharistic action seals the nucleus of the anthropological pragmatism. Therefore, the radical human movement from death to life is enacted in the Eucharist; the action *par excellence* brings the notion of joy also as joy *par excellence* which lacks in nothing and is sufficient in itself.

The participation in the Eucharist as the movement from death to life introduces humanity to the level of eternity. It is a bursting fire of excitement of the greatest news that humanity has ever received, not just because humanity embraces the life eternal, but because the agent of that existential transition is the subject of joy, the Godman.

The notion of joy is not an experience in the category of quantity, viz. the eternal life, but an experience of the qualitative relationship. The categories of eternity and everlasting life are not the main characteristics which define the term joy, but rather a parallel outcome of the relationship with the Godman. Within the same relationship springs not just the notion of high

71 Popović 2004, 131.

72 Popović 2004, 131.

73 Justin Popović (2007): *Bogonosni Hristoslov*. Manastir Hilandar, 27.

sensitivity of what life is, but rather what joy is. The notion of joy confirms the outcome of that movement toward the Godman; the relationship with the person of Christ as the carrier of the life eternal and salvation. That is, joy is a result of one being related primarily to the person of the Godman and not to his nature or exercised power, whether through his salvific intervention or the gift of the eternal life. The precedence of joy is within the relationship with the person prior to any notion of existential or moral category, viz. life eternal, immortality and salvation, which comes always as a secondary effect in a relationship with the same person.

1.3.3. Joy: Co-incarnation in the Eucharist

The theanthropic relationship in the Church enacted in the Eucharist brings a new anthropological condition and imperative. The term which attempts to appropriately define a Christian condition and imperative in Christ is co-incarnation⁷⁴: “The all good one was incarnated that he may bring us to himself—co-incarnation.”⁷⁵ The term co-incarnation is “an experience of the Godman in ourselves”⁷⁶ as a personal experience of the person of the Godman in the Church:

By grace and virtue in the Church, we all contemplate from the Lord Jesus Christ, experiencing him as our life—eternal life, our love—the eternal love, as our truth—the eternal truth, as our good news—the eternal gospel, as our joy—the eternal joy, as all and everything with all the saints.⁷⁷

This contemplation of Christ in the Church, as mentioned in the previous statement, is not a key against any consequent degeneration of piety into individualism, which being satisfied in private prayer and devotion, seeks for the top of spirituality.⁷⁸ Contemplation of Christ is practically lived through the act of communion of all in the Eucharist. Co-incarnation and contemplation of Christ coincide in the same pragmatic philosophy of all Christians in the very act of communion with Christ as the most perceptible method of a human experience of Christ. The term co-incarnation thus evokes an experience of the magnitude of Eucharist arguably in two ways: (a) the first one through the saving unity in the Godman where the human progress and imperative to become perfect (Mt. 5, 48) is brought to an end; and (b) the second confirms the former in the blood of Christ.

74 The term co-incarnation is one of the most significant acts for a reintegration of person along with the term feat as elaborated in the following chapters; Popović 1999, 73.

75 Popović 2004, 132.

76 Popović 1999, 73.

77 Popović 2004, 163.

78 The Eucharist as the thanksgiving action is certainly the return of grace received from God to God. Through the act of thanksgiving—the more Christians there is and by that the more deeds of grace and likely the more thanksgiving is—the more glory of God. The ecclesial setting seemingly ‘causes’ the glory of God by increase of the Church members. In order that the grace bestowed on us, being augmented by the increasing number of those who believe with us and pray for us, could be a factor for a greater volume of thanksgiving to raise the glory of God. The dynamic Thanksgiving act is not a demonstration of recognition due Christ only, rather it is a manifestation of God’s power (II Cor. 9, 12). The goal is increasing the number of worshippers for thereby manifestation of God’s power would increase. This popular concept of prayer in Judaism of the Hellenistic period does make in the New Testament worship culminating in the Eucharist. But, the effect of God’s increasing power is recognized and realized merely in the Body and Blood of Christ; the power is the Godman uniting humanity as the Church and one holy Body where not just God’s glory increases. It produces double and single effect in the Godman: the increase of God’s glory and His power and the true human glory and power as well.

(a) Humanity is becoming perfected through unity with all-perfect God (Heb. 13, 8) in his Church. The term unity inevitably implies integrity in Christ: "It is a unique joy of the human race. By miraculous God Christ in the Church, we grow into the heavens, and even more and farther: above the heaven and heavens and beyond heavens."⁷⁹ Unity as a matter of fact always implies Christ and being one with Christ:

The Eucharist, the Communion does not only unite us with him, the Irreplaceable, but unites ourselves as well. Eating his holy body, we all become *one body many*. Becoming one with him, we are united by the holy unity among ourselves. It is a sacred union of people in Christ, the Divine and human unity: the only true and the only eternal unity of people. For in the Godman Lord Christ we do not only live forever, but we are one forever just as the body is one. The perfect expression of that theandric reality is the Eucharist, the communion... The all good one was incarnate, that he may co-incarnate (*σύσσωμα*) us to him (Ep. 3, 6) and thus deify us and theandriify us by giving us all of his possessions.⁸⁰

Unity does not only presupposes the Eucharist, but inaugurates the authentic joy within the same through an interpersonal experience: "Being united with him through the holy unity we are united among ourselves. It is the only true and eternal unity of people."⁸¹ Joy is an experience shared with others (Rom. 12, 15; Acts 15, 13; Phil. 2, 28; II Jn. 4, 3; 3) in the integral unity in Christ and as such recognizable through others:

One body of many because none of us constitutes the whole body, but each one is only a fraction of the body, so that we always feel and know how much we depend on one other: everybody from everyone, and each one from all. And how much we need each other, everybody to everyone, and each one to all, and each one to each other. Our force and power, life and immortality, and bliss are only in this unity.⁸²

There is nothing brighter, nothing more blessed, nothing more eternal, nothing more dear in all the worlds, known and conceivable for human kind than this community in Christ *with all the saints* (Eph. 3, 18; 4, 11-16). The joy beyond all joy is to be with *all the saints*, one body, *the body of Christ*. The New Testament is indeed in a unique and exceptional way new: the Covenant in God's blood, the covenant in God's body. And this theanthropic testament was made for all eternity by thse wonderful Godman, the Lord Christ and his Theanthropic Church.⁸³

(b) The concept of the integral unity is realized and possible only in the Godman, the community himself. But how this community and integral unity relates to co-incarnation is realized through the blood of Christ: "Christ is the community itself, and the power of that community, of the Church's catholicity. Partaking of the bread and blood of the Lord Christ, we partake of his sacred body, which is always one, and all over the one."⁸⁴ The concrete act makes the integral unity not just in its spiritual or mystical dimensions, but in its visible form as a very tangible reality in the blood:

The New Testament is the covenant in the blood of the Godman Christ. And this testament eucharisticly passes into the Theandric body of the Church, and by his blood, unites people with God and each other. There is an obvious historical fact: true, genuine, immortal unity of man with others comes through the Godman. God is

79 Popović 2004, 130.

80 Popović 2004, 570.

81 Popović 2004, 132.

82 Popović 2004, 133.

83 Popović 2004, 572.

84 Popović 2004, 133.

closer to every man than man is to himself, and closer to all people than they are close to themselves. So there is no unity of man with himself and with the people around him without God, without the Godman, without a blood kinship and unity with him. And that blood kinship and the unity of man and the people is carried out in the body of Christ—the Church. And that happens truly and experientially in the Eucharist, the communion of the body and blood of Christ.⁸⁵

The integral unity in the Body of Christ is “the noblest, and best, and the most immortal, and the most perfect that human beings can imagine and desire.”⁸⁶ There is nothing else more satisfying that the corruptible and mortal human condition could possibly long outside the sinless and saving body of living God by “taking communion from him, being blended with his body—*πρὸς αὐτὴν ἀνακραθῶμεν* (being merged with his body)”⁸⁷:

God’s covenant is in the blood, the covenant in God’s body. Such is the theandric covenant of God and man, accomplished by the marvelous Godman; God unites people to himself by his theanthropic body and blood, and thus in the closest most realistic way becomes kinsman with him, God and the Lord. Indeed, through the holy blood of God we have become God’s relatives by blood, kinship was achieved with the people and God. That is why we are children of God, the sons of God, and he—our heavenly Father (Jn. 1, 12—13; Rom. 8, 15—16; Gal. 3, 26; 4, 5—7; I Jn. 3, 1—2).⁸⁸

“The New Covenant is in the Godman Christ,”⁸⁹ who established the new integral unity in the Church through his blood: “In his body, the Church, he organically unites all the members in the most intimate unity with Himself and by the Holy Spirit among themselves.”⁹⁰ The blood kinship utters not just the likeness and intimacy humanity has been blessed with, but the power of that relationship, rather the power of God in his blood. The blood of Christ is the pledge of the eternal life. It is the power (grace) of God which inaugurates the new humanity in the category of eternity. But, the blood is not a mere instrument by which eternity is embraced. The blood with all its energies and benefits to those who drink it is primarily the mystical encounter with the person of Christ. The quality of that mystical encounter is the primary outcome of the integral unity in the blood experienced as the most enjoyable human event:

In its very essence, in the Communion is the whole church, all its mysteries and all its holiness, because in the communion is the entire Lord Jesus. In it is the entire New Testament. The testament of all is the life-giving blood of God, *the New Covenant in my blood* (Cor. 11, 25).⁹¹

Every spiritual or mystical endeavor relies on the ecclesial pragmatism through the body and blood of Christ, since “all depends from that most holy body, everything comes down to it.”⁹² The power of the blood is not the word, nor any other promise, philosophy or law, but the power and wealth of God:

The Lord Christ, in order to bring us into the intimate friendship with him and show his love toward us, gave himself to those who wanted not just to see him, but to touch him and feed from him and with teeth partake from his body and by uniting with him, satisfy their every desire.⁹³

85 Popović 2004, 569.

86 Popović 2004, 133.

87 Popović 2004, 133.

88 Popović 2004, 134.

89 Popović 2004, 135.

90 Popović 2004, 95.

91 Popović 2004, 135.

92 Popović 2004, 136.

93 Popović 2004, 480.

In the communion lies the wealth of God with all its perfections which permeate the entire being of the communicant: “And then man with his entire being enthusiastically feels and joyfully realizes: that he finds himself in the most mysterious and miraculous being called the Church and that everything beyond Christ is truly rubbish.”⁹⁴ The communion is the realized testament with Christ, that is, the realized living covenant which is nothing else but unity with the Godman. In the same unity everybody shares all of Christ with each other in all effects, whether in quantity, viz. eternal life and salvation, or in its qualitative categories: the completion of humanity and the state of ultimate love and joy⁹⁵:

Do this in remembrance of me (Lk. 22, 19; Coe. 11, 24.25) That Eucharistic remembrance evokes all of the theanthropic accomplishment of the salvation of the world done by the Lord Christ. It reminds us by giving us the mere Lord Jesus Christ in the totality of His Theandricity. For there is nothing in the New Testament that gives us the whole Lord Jesus as in the communion.⁹⁶

The significance of the integral unity⁹⁷ in the blood of Christ is heavily drawn from the early patristic writers.⁹⁸ It is the most precious commonwealth passed to humanity by which humanity may overcome its mortality, sinfulness and fragility. On the one hand, the overall mystical language of co-incarnation is recognized through the unity in the blood of Christ—“the treasure of the universe by which Christ bought the Church, by which He has decorated the Church.”⁹⁹ On the other hand, co-incarnation requires a constant movement toward this integral unity also. It is the constantly going on covenant as experienced in the Eucharist where it is being “constantly renewed.”¹⁰⁰ Only then participation of the blood of Christ becomes the action through which the entire human faculty is being nourished, and its identity transformed and completed: “Then and only then, it is joy, blessing, bliss and gospel to be a man, but unceasing joy.”¹⁰¹

The Church shows itself in the sacraments (the body and blood of Christ), not as a symbol, but as members of the heart, and as a branch of the tree roots, and, as the word of the Lord, as the vines in the vine (Jn. 15, 1-5). For here is not just an intercourse—κοινωνία—the names of the similarities or analogies, but the sameness—ταυτότης. Because these secrets are the body and blood of Christ, and this is true food and drink to the Church of Christ. The Church, communing with them, not turning them into the human body, as happens with human food, but the Church

94 Popović 2004, 150.

95 “There is no hatred where there is the Eucharist”; Popović 2007, 237.

96 Popović 2004, 135.

97 As bread, made of many grains becomes one, you cannot see the grains because of their union, we too are united with Christ and one another”; (In Epist. 1 ad Corint. Homili 24, 2; PG 61, 200) Popović 2004, 571.

98 “The blood of Christ is the most precious ecumenical (universal) matter through which Christ redeemed and decorated his Church. He also redeemed and adorned us with his blood. Those who participate in the blood are clothed in the tsar himself”; (Homily on the Gospel of John, 46, 3.4; PG 59,260-262).The analogous interpretation is found in Irenaeus where he stated that the goal of the Incarnation is the way to the Father so that we may be nourished from and of God and participate in his glory. That is why Irenaeus, among the first emphasized not just the Baptism as the initiative and institutive sacrament for humanity, but primarily on the Eucharist: “He did this when he appeared as a man, that we, being nourished from the breast of His flesh, and having, by such a course of milk-nourishment, become accustomed to eat and drink the Word of God, may be able also to contain in ourselves the Bread of immortality, which is the Spirit of the Father”; Popović 2004, 481.

99 Popović 2004, 481.

100 Popović 2004, 135.

101 Popović 2004, 151.

itself, alone turns into the body and blood of Christ ... And if someone could see the Church in manner how it has united someone with his body, then he would see nothing more than just the Lord's body.¹⁰²

Literature

- Freud, Sigmund, (1961): *Civilization and its Discontents*, trans. and ed., James Strachey. New York: W. W. Norton,
- Beekes, Robert (2010): *Etymological Dictionary of Greek*, vol. II. BRILL: Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series,
- Lewis, C. S., (1955): *Surprised by Joy*. New York: Harcourt Brace,
- Scherer KR, Wallbott HG, *Summerfield AB.*, (1986): *Experiencing emotion: across-cultural study*. Cambridge: Cambridge University Press,
- Pargament, K.I., (1997): *The Psychology of religion and coping: theory, research, practice*. New York: Guilford Press,
- French, S., & Joseph, S., (1999): Religiosity and its association with happiness, purpose in life, and self-actualization. *Mental Health, Religion and Culture*,
- P. Ekman & R. J. Davidson (Eds), (1994): *The nature of emotion: Fundamental questions*. New York: Oxford University Press,
- Izard, C.E., (1991): *The Psychology of emotions*. New York: Plenum Press, Ellison, C. G., Gay, D.A., Region, religious commitment and life satisfaction among Black Americans, (*Sociological Quarterly*)
- Deutsch, Helene, (1927): *On Satisfaction, Happiness and Ecstasy*. New Brunswick,
- Thompson, Michael Guy, (2004): *The Ethic of Honesty: The Fundamental Rule of Psychoanalysis*. Amsterdam and New York: Editions Rodopi,
- Popović, Justin, (2004): *Dogmatika*, vol. III, Valjevo: Naslednici Oca Justina i manastir Ćelije kod Valjeva,
- Popović, Justin, (1999): *Put Bogopoznanja*. Beograd, Naslednici Oca Justina i manastir Ćelije kod Valjeva,
- Popovich, Justin, (2009): *Comentary on The Epistles of St. John the Theologian*. Sebastian Press, Western American Diocese of the Serbian Orthodox Church in North and South America; First Edition
- Popović, Justin, (1999): *Filosofske Urvine*. Beograd: Naslednici Oca Justina i manastir Ćelije kod Valjeva,
- Justin Popović, (2001): *Tumačenje Jevanđelja po Jovanu*. Beograd: Naslednici Oca Justina i manastir Ćelije kod Valjeva,
- Topalović, Vladislav, (2002): *Učenje Novog Zaveta o blagodati po komentarima arhimandrita oca Justina Popovića*. Srbinje: Duhovna Akademija Svetog Vasilija Ostroškog: Novi Istočnik,
- Kittel, Gerhard ed., translated by Geoffrey W. Bromiley (1964): *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: Grand Rapids,
- Popović, Justin, (2007): *Setve i Žetve*. Beograd: Naslednici Oca Justina i manastir Ćelije kod Valjeva,
- Popović, Justin, (1999): *Filosofske Urvine*. Beograd: Naslednici Oca Justina i manastir Ćelije kod Valjeva,
- Popović, Justin, (2007): *Bogonosni Hristoslov*. Hilandar,
- Popović, Justin (1999): *Put Bogopoznanja*. Beograd: Naslednici Oca Justina i manastir Ćelije kod Valjeva

102 (Cabasilas, A commentary of the Divine Liturgy 38 PG 150, 452 C- 453A); Popović 2004, 571.

Ђорђе Н. Петровић

**РАДОСТ: КОНТЕКСТ, ИЗАЗОВ И ДОГМАТСКИ ЗНАЧАЈ РАДОСТИ
НАРОЧИТО У ОДНОСУ НА ЕВХАРИСТИЈУ
У ДОГМАТИЦИ ЈУСТИНА ПОПОВИЋА**

Тема радости представља пионирски подухват у академској теологији. Изазов подухвата настаје у контексту догматског богословља и литургијског доживљаја, нарочито у *Догматици* Јустина Поповића. Осврт на опште студије и посебне закључке о историјату теме радости служе као услов бављења истом. Почетак значења и смисла радости, као задатак овог рада, налази се у Евхаристији, јединственом догађају мистичног сједињења Бога и човека. Водећи аргумент је двојак: 1) радост се поистовећује са личношћу Богочовека Христа и 2) откривење радости на путу према Христу. Због тога Евхаристија представља окосницу за истински пут сусрета и доживљај сједињења коју препознајемо једном речју – радост.

Ведран Голијанин

Православни богословски факултет Светог Василија Острошког
Универзитета у Источном Сарајеву, Фоча, Република Српска – БиХ
e-mail: vedrangolijanin1@gmail.com

РИЧАРД ДОКИНС И АЛИСТЕР МЕК ГРАТ О ОДНОСУ РЕЛИГИЈЕ И ПРИРОДНИХ НАУКА

Анстракт: У првом делу овог рада аутор описује атеистичку мисао оксфордског еволуционог биолога Ричарда Докинса. Други део рада износи хришћанске одговоре оксфордског теолога Алистера Мек Грата на Докинсов атеизам, као и Мек Гратов покушај конструисања „научне теологије“ у складу са мишљу Томаса Ф. Торенса. Непристрасно излажући и поредећи тезе двојице истакнутих оксфордских научника, аутор уводи читаоца у главне теме савремене дебате између атеизма и теизма. Описивање темеља Мек Гратове и Торенсове „научне теологије“ или „теолошке науке“ у учењу Светог Атанасија Великог јесте подстицај за боље промишљање односа теологије и природних наука у савременом православном богословљу.

Кључне речи: Атеизам, природне науке, Ричард Докинс, Алистер Мек Грат, научна теологија.

Просветитељско инсистирање на разуму као крајњем критеријуму истине узроковало је раскид теолошке и научне мисли. У неким случајевима је тај раскид постајао крвави сукоб „интелектуално ослобођеног“ човека са „репресивним“ црквеним институцијама, нпр. у револуцијама у Француској и Русији, док је у другим подразумевао мирно разилажење Цркве и државе и успоставу секуларног друштва, као у САД. Западна теологија, наставши се на оптуженичкој клупи у спору између вере и разума, била је принуђена да поново промисли своја стара учења и да их брани или прилагоди налазима ослобођених природних наука. Свакако, међу научним теоријама које су потресле западну богословску мисао истиче се Дарвинова теорија о еволуцији са доказима да жива бића, укључујући и човека, нису настала на начин описан у Библији већ постепеним развојем од простих органских молекула до сложених колонија еукариотских ћелија.

Упркос новој интерпретацији начина развоја живих бића, теорија о еволуцији није од почетка нужно захтевала атеистички поглед на свет, што је очигледно у примерима истакнутих еволуционих биолога Теодосија Добжанског и Ејсе Греја који су били верујући хришћани. Приче о раним дебатама о еволуцији између биолога и теолога на којима су научници тријумфовали, нпр. она о Томасу Хакслију и бискупу Семјуелу Вилберфорсу, показале су се као митови каснијег датума. Данас је, међутим, веома заступљено мишљење у хришћанским и научним круговима да су теорија о еволуцији и хришћанска вера међусобно искључиви, тј. да сама чињеница еволуције, уколико је тачна, негира могућност постојања Творца или Га чини мало вероватним; уколико Бог постоји, онда се пре може говорити о Богу деизма а не о Богу класичног хришћанског теизма.

У јавној сфери овакав став о неспојивости еволуције и хришћанског погледа на свет заступа група научника који предводе покрет тзв. „новог атеизма“. Вероватно највећу популарност међу новим атеистима ужива Ричард Докинс, оксфордски емеритус и аутор неколико бестселера у којима популаризује дарвинизам и атеизам. Многи стручњаци из области теологије и природних наука критиковали су Докинсову агресивност у полемици против вере, мада је ретко која критика прошла без похвале његове креативности и занимљивости излагања, чиме је и привукао велики број читалаца и успешно популаризовао еволуциону биологију и природне науке уопште. Један од коректних критичара Докинса са теолошке стране је оксфордски научник и теолог Алистер Мек Грат. Његова полемика са Докинсом и новим атеизмом посебно је занимљива, на првом месту због тога што се и сам Мек Грат може похвалити одличним познавањем природних наука и историје атеизма, али и због примамљивих резултата ове полемике у облику онога што Мек Грат назива *scientific theology* (научна теологија).

Овај рад представља преглед Докинсових и Мек Гратових ставова о односу вере и разума, што је код оба аутора стављено у контекст односа теологије и савремених природних наука. Ради прегледности и коректности спрема оба аутора, Докинсови и Мек Гратови аргументи биће раздвојени у два засебна одељка. На почетку је, такође, потребно истаћи да се не ради о простом поређењу две апсолутне супротности: иако Докинс сматра да наука и религија настоје да одговоре на иста питања, односно тврди да се потпуно преклапају у областима својих интересовања, супротност у односу на његове тврдње пре се може пронаћи у мисли другог еволуционог биолога и атеисте Стивена Џеја Гулда, креатора тезе о „непреклапајућим магистеријама“ или NOMA (*non-overlapping magisteria*), него у Мек Гратовим делима. Мек Грат представља средину између Докинса и Гулда, с обзиром да је његов интелектуални напор усмерен ка измирењу природних наука и теологије и стварању симфоније у којој би обе врсте људског размишљања могле да уче једна од друге. Оваква симфонија је, у случају англиканског теолога Мек Грата, могућа у научној теологији.

Религија и наука у мисли Ричарда Докинса

Клинтон Ричард Докинс (Clinton Richard Dawkins, рођ. 26. марта 1941. године у Најробију у Кенији) један је од водећих светских стручњака на пољу етологије (науке која изучава понашање животиња) и еволуционе биологије. Већ првом својом књигом под насловом *Себични ген* (*The Selfish Gene*, 1976), у којој тумачи еволуцију као примарно генетски процес, Докинс је привукао пажњу стручњака и обичних читалаца заинтересованих за природне науке. Исту тему развија у *Продуженом фенотипу* (*The Extended Phenotype*, 1982), док у следећим књигама спаја свој списатељски дар и одлично познавање теорије о еволуцији са критиком хришћанства. У насловима као што су *Слепи часовничар* (*The Blind Watchmaker*, 1986), *Расплитање дуге* (*Unweaving the Rainbow*, 1998) и *Ђавољи капелан* (*A Devil's Chaplain*, 2003), Докинс се првенствено фокусира на доказивање да прогресивни процес еволуције може сам по себи постићи оно што је за научнике пре Дарвина изгледало као недвосмислен доказ за постојање Творца или Дизајнера. У наведеним списима Докинс је тврдио да природне науке много боље објашњавају емпиријску реалност од хришћанства које је, по његовом мишљењу, настојало да одговори на иста питања којима се бави наука. Хришћанска теологија је само један историјски покушај објашњења природе који је доживео слом Дарвиновим открићем постепеног развоја организама.

Докинсова антихришћанска полемика долази до врхунца у књизи *Заблуда о Богу* (*The God Delusion*, 2006), у којој износи низ аргумената против постојања Бога и

против вере уопште. У основи, вера је убеђеност у недоказиве ствари и због тога је неспојива са научним знањем – истином коју је могуће тестирати и експериментално потврдити. Вера је вирус ума, чудан продукт еволуције људског мозга који је потребно превазићи атеизмом. Овом тврдњом Докинс одлази корак даље од већине еволуционих биолога; он сматра да је дарвинизам „превелика теорија да бисмо је свели само на уски контекст гена“¹ и зато поставља темеље за дарвинистички приступ развоју људске културе и религије.

Развој свести

Иако никада не пропушта прилику да истакне супериорност научног знања у односу на веру, Докинс ретко приступа дефинисању разума и свести уопште. У *Расплитању дуге* отворено говори да не жели да се бави мистеријом свести јер то превазилази његове способности.² Једино што као биолог може да понуди јесте опис процеса који је довео до тренутка када је човек постао разумно биће, док нам конкретан окидач свесности остаје непознат.

Сходно теорији о еволуцији, Докинс повезује развој људског ума са постепеним растом мозга од најстаријих људских предака до савременог човека.³ Код старијих организама неурони су били медијатори између примитивних чулних органа и мишића, након чега долази до развоја мозга као централног органа чулне перцепције. Испрва је мозак реаговао само на тренутне надржаје а касније долази до развоја меморије, што је омогућило мозгу да даје инструкције телу не само на основу тренутних већ и на основу прошлих искустава. Докинс тврди да мозак, слично компјутеру, има способност стварања виртуелне реалности, што значи да овај орган у једном тренутку преузима на себе основни задатак гена. „Изгледа као да гени говоре: Ми можемо створити општу слику окружења и ствари које се не мењају током генерација. Што се тиче тренутних промена, то препуштамо мозгу.“⁴

Тиме Докинс објашњава због чега нам се чини да жива бића, укључујући и људе, делују сврховито, па у *Себичном гену* закључује да је, „у случају бар једне модерне машине за преживљавање, меморија развила особину коју називамо *свеићу*“.⁵ Ни овде, као ни у *Расплитању дуге*, Докинс не жели да улази у расправу о томе шта је свест или шта је разум. За њега је много занимљивија људска култура, с обзиром да је њу лакше протумачити на дарвинистички начин. Знамо да се разум, ипак, појавио само једном у процесу еволуције, док култура није својствена само човеку. Докинс у *Себичном гену* наводи пример новозеландске птице *saddleback* која имитацијом учи нове песме од својих суседа. Иста је ствар са људским језиком: „Изгледа да језик еволуира на негенетски начин који је много бржи од генетске еволуције.“⁶

Култура је, дакле, подложна еволуцији, а то је очигледно на основу примера језика. Међутим, Докинс се осећа дужним да објасни дарвинистички процес развоја у нечему што није под утицајем гена – његових основних репликатора који покрећу еволуцију. Због тога је у *Себичном гену* конструисао теорију коју ће он и његови

1 Dawkins 2006a, 191.

2 Dawkins 1998, 308.

3 Dawkins 2003, 11.

4 Dawkins 1998, 284.

5 Dawkins 2006a, 50.

6 Исто, 189.

симпатизери искористити не само да би објаснили људску културу него и да би раскринкали веру у Бога као чудну мутацију у току културне еволуције.

Меми – вируси ума

Поменуто је да Докинс схвата еволуцију као процес који се одвија на генетском нивоу: гени су репликатори, молекули који се умножавају стварајући своје копије и који, преносећи се из организма у организм, могу постати доминантни и одредити еволутивну судбину врсте. Када се говори о култури, и она, према Докинсу, мора да прође кроз сличан процес еволуције, па сходно свом тумачењу дарвинизма постулира постојање културних репликатора које назива *меми* (*the meme, memes*). Назив *мем* је Докинсов изум. Да би нашао адекватно име за културног репликатора, тј. јединицу имитације, послужио се грчким изразом *mimeme* и скратио га у *meme* да би звучало као енглески *gene*.

Примери мема су тонови, идеје, узречице, одевна мода, начин прављења котлова или начин грађења лукова. Као што се гени пропaгирају у генетском фонду скачући из тела у тело путем сперматозоида или јајних ћелија, тако се и меми пропaгирају у меметском фонду скачући из мозга у мозак у процесу који, уопштено говорећи, можемо назвати имитацијом.⁷

Начин пропaгирања, међутим, није крај сличности између гена и мема. Слично генима у генетском фонду, меми се у меметском фонду међусобно „надмећу“ да би постали доминантни, а чим дође до „надметања“ међу генима или мемима – логичан исход је еволуција.

Хипотезу о мемима у *Себичном гену* Докинс није креирао у виду готове теорије коју би сви требало да прихвате као научно утврђену истину. Да би меметика могла бити дефинитивно укључена у Докинсову верзију дарвинизма, било је потребно да меме, ентитете који добро објашњавају културну еволуцију, прихвате и други научници. Подршка Докинсу стигла је са неколико страна, већином од атеистички настројених научника. Међу њима се истиче филозоф Денијел Денет који, поред Докинса, Сема Хериса и Кристофера Хиченса, спада у тзв. „четворицу коњаника новог атеизма“. У књизи *Објашњена свест* (*Consciousness Explained*, 1991), Денет следи Докинса у одређењу језика као најбољег показатеља дарвинистичке еволуције културе и чак као њеног узрока: „Чим су наши мозгови изградили улазе и излазе за возила језика, постали су *паразитирани* (а то, како ћемо видети, мислим дословно) ентитетима који су еволуирали да би бујали управо у оваквом окружењу – то су меми.“⁸ Поред тога што мисли да меми *паразитирају* људске мозгове (што је Докинсова идеја из *Себичног гена*), Денет сматра да меми остварују својеврсну физичку егзистенцију: „Постојање мема зависи од његовог физичког отеловљења у неком медијатору.“⁹ Конкретан доказ за физичко постојање мема, међутим, не пружају ни Докинс ни Денет. Једини показатељ постојања мема је, према обојици, чињеница да су идеје подложне истим правилима природне селекције као и гени. Без обзира на то, Докинс је био охрабрен Денетовом подршком, па је у *Расплитању дуге*, након обимног цитата из *Објашњења свести*,

⁷ Исто, 192.

⁸ Dennett 1991, 200.

⁹ Исто, 204.

закључио да се „меми спајају у нашим умовима, чак постају наши умови“.¹⁰ Ум је, укратко, збир мема.

Уколико су меми подложни природној селекцији, то значи да се они, као и гени, морају показати корисним за преживљавање појединца. Бескорисни меми временом се гасе а доминантно место заузимају успешни меми, без обзира да ли су „добри“ или „лоши“ сами по себи. Један од успешних мема је вера у Бога:

*Не знамо како је ова идеја настала у меметском фонду. Вероватно је настајала више пута независним 'мутацијама'. У сваком случају, она је веома стара. А како се реплицира? Усменом и писаном речју, уз помоћ величанствене музике и величанствене уметности. Зашто има тако високу могућност преживљавања? (...) Висока могућност преживљавања мема о Богу у меметском фонду резултат је његове велике психолошке привлачности. Он пружа привидно веродостојне одговоре на дубока питања о егзистенцији.*¹¹

Мем о Богу је, дакле, идеја која се успешно преноси из ума у ум због своје велике „инфективне моћи“.¹² Слично генима који у генетском фонду сарађују са другим генима да би произвели одређене карактеристике организма, меми ступају у савез са другим мемима и творе меметски комплекс (мемоплекс) који се, у случају мема о Богу и њему сродних мема, може назвати религијом. Први такав „помоћни“ мем јесте мем о пакленим мукама који служи као одлично средство индоктринације и омогућава мему о Богу да стекне високу могућност преживљавања.¹³

Начин ширења мема подсећа на епидемију а меми личе на обичне или компјутерске вирусе. Као и успешне вирусе, успешне меме тешко је истребити: они су способни да еволуирају и мутирају, па постају имуни на друге, супротстављене меме који су, у неким случајевима, усклађенији са реалношћу. Људски умови су „пријатељско окружење за паразитске, самореплицирајуће идеје или информације, па су најчешће веома инфицирани“,¹⁴ због чега Докинс меме дефинише као „вирусе ума“. Вируси су, наравно, лоши по људско здравље. Тако и одређени меми могу да угрозе људски ум, а то је темељ Докинсове критике вере у Бога као мема са генерално лошим последицама по појединца и окружење.

Поред мема о пакленом огњу, величанствене архитектуре и музике, најзначајнији камен у темељу мемоплекса религије је вера. Докинс, наравно, не говори о било каквој врсти вере већ управо о вери у Бога. У *Себичном генту* износи сопствену дефиницију вере коју вреди навести у целисти:

Још један члан религијског комплекса мема назива се вера. Она је слепо поверење у недостатку доказа, чак и упркос доказима. Прича о неверном Томи није испричана да бисмо се дивили њему већ осталим апостолима. Тома је захтевао доказ. За одређене врсте мема нема ничег смртоноснијег од тенденције да се траже докази. Остали

10 Dawkins 1998, 307.

11 Dawkins 2006a, 192-193.

12 Исто, 193.

13 Исто, 197-198.

14 Dawkins 2003, 137.

*апостоли, чија је вера била толико снажна да им доказ није био потребан, постављају се пред нас као узори вредни имитирања.*¹⁵

Религијска вера је нарочито опасна: она није само препрека за развој науке већ је и основни разлог за скоро све ратове у људској историји. Она је, према Докинсу, мем који поседује толику моћ да чак и обичне људе може натерати на најгрознија злодела, па је отворено назива „менталним обољењем“.¹⁶ Имајући на уму верске ратове, Докинс закључује да вера „заслужује посебно поглавље у аналима ратне технологије, с обзиром да је у истој равни са самострелом, бојним коњима, тенковима и хидрогенском бомбом“.¹⁷ Иако у *Себичном гџу* зауздава своју нетрпељивост према религији, Докинс је у каснијим списима детаљно изложио разлоге због којих људи треба да се отарасе сваке врсте религијске вере. Као научника, њега првенствено занима лош утицај религије на развој природних наука, што је основна тема већине његових књига од *Слепог часовничара* до данас.

Наука против религије

Зашто је религија штетна за науку? За Докинса је одговор једноставан: због тога што је она супротстављена научном, рационалном уму, а самим тим је и сушта супротност у односу на истину. Научна истина је оно што је експериментално доказиво; религијска истина је само слепо поверење у невероватне приче. Такође, научна истина је једна док су религијске истине многе. На пример, када будиста прелази у ислам, он то не чини зато што је истина ислама веродостојнија од истине будизма: све религијске истине су подједнако неосноване. Према Докинсу, „научна истина је једина од свих истина која регуларно убеђује конвертите у своју супериорност“.¹⁸ Она је „добар“ мем јер креће од претпоставки, затим их тестира и, уколико дође до повољних резултата, објављује истину. Са друге стране, по речима Сузан Блекмур, још једне заљубљенице у меметику из реда нових атеиста, „религије граде теорије о свету и онда забрањују њихово проверавање“.¹⁹ Да би учврстио овакво тумачење вере, Докинс наводи Тертулијанову реченицу „*cretum est quia impossibile est*“ и духовито закључује: „У том грму лежи лудост.“²⁰

Како је могуће да тако невероватне идеје, као што су религијске, буду у толикој мери моћни мѐми да ефикасно стају на пут научном прогресу? Докинс основни узрок оваквог стања види у раној индоктринацији деце. Ту индоктринацију одрасли људи тешко могу превазићи, јер „религиозни људи *знају*, без икаквог доказа, да је њихова вера по рођењу једина истинска вера, док су све остале абнормалне или потпуно лажне“.²¹ Због тога се Докинс залаже за спречавање оваквог „злостављања“ деце; деца треба пружити могућност сусрета са фасцинантним светом науке па ће, када одрасту, бити довољно образовани да се сами одлуче за науку (атеизам) или за религију.

Пример упознавања деце са науком Докинс износи у *Ђавољем капелану*, у писму својој кћерки које носи наслов „Добри и лоши разлози за веровање“. Укратко,

15 Dawkins 2006a, 198.

16 Исто, 330.

17 Исто, 331.

18 Dawkins 2003, 15.

19 Blackmore 1999, 203.

20 Dawkins 2003, 139.

21 Dawkins 2006b, 314.

добро је веровати у све што је подржано доказима, али постоје и три лоша разлога за веровање: традиција, ауторитет и откривење. Очигледно је да Докинс овде циља на религију: традиција и ауторитет су основни разлози за опстанак свих религија у савременом друштву. Откривење описује следећим речима: „Када религиозни људи у себи имају само осећај да нешто мора бити истинито, иако за то нема никаквих доказа, они тај осећај називају откривење.“²² Очигледно је да Докинс дефинише откривење по личном нахођењу, игноришући при том хришћанска мишљења и искуства.

Унеколико префињеније тумачење откривења Докинс је у *Заблуди о Богу* преузео од Денијела Денета. Наиме, Денет у својој књизи *Дарвинова опасна идеја* (*Darwin's Dangerous Idea*, 1995) износи познату слику „небеских кука“ и „кранова“. Откривење је „небеска кука“, механизам „прикачен“ за небо који „спушта“ готове истине људима. За Денета су „небеске куке“ еволуирани концепт *deus ex machina* или резултат развоја одређених фолклорних елемената. „Било би одлично имати небеске куке које би подизале незграпне објекте у тешким ситуацијама и убрзавале грађевинске радње. Нажалост, оне су немогуће.“²³ Могући су кранови – конструкције научних метода и знања које нам помажу да достигнемо истину на сигурнији начин. Према Денету, „небеске куке су чудесне дизалице, без основа и потпоре. Кранови су подједнако добре дизалице, мада је њихова одлучујућа предност у томе што су стварни“.²⁴ Тврдећи да људска култура (као и религија) мора бити последица еволуције и, самим тим, имати стриктно дарвинистичко објашњење, Денет остаје запањен резистентношћу појединаца према експликативном потенцијалу теорије о еволуцији. „Да ли они желе чудо? Желе ли да култура буде нешто што је Бог дао? Желе ли небеску куку уместо крана?“²⁵

Денет од Докинса прихвата меме, док Докинс прихвата Денетово меметско објашњење откривења. Такође, Денет прихвата Докинсову тврдњу да наука и религија настоје да објасне исте феномене. Ова теорија била је разлог за Докинсову критику поменутог еволуционог биолога Стивена Џеја Гулда. За разлику од Докинса, који се генерално залаже за виђење еволуције као прогресивног процеса, Гулд је тврдио да процес еволуције не води нужно ка комплексности, тј. ка усавршавању, што се види у случају микроскопских организама који понекад теже ка једноставности. Већ у овом спору Докинс се показао као изузетно агресиван полемичар. Тимоти Шанахан, философ и аутор књиге *Еволуција дарвинизма* (*The Evolution of Darwinism*, 2004), износи следеће запажање о Докинсовом аргументу против Гулда:

*Оно што овај Докинсов аргумент чини посебно запањујућим је, наравно, његов априорни карактер. Уколико желимо да решимо проблем настанка комплексних и функционалних система без позивања на неког свесног агента, онда тај настанак морамо приписати сили природне селекције јер она, и само она, има способност објашњавања.*²⁶

Друга тачка спора између Докинса и Гулда важнија је за нашу тему. Гулд је у расправи о односу религије и науке у књизи *Стене времена* (*Rocks of Ages*, 1999) изнео

22 Dawkins 2003, 245.

23 Dennett 1995, 74.

24 Исто, 75.

25 Исто, 341.

26 Shanahan 2004, 215.

теорију о непреклапајућим магистеријима или NOMA: религија и природне науке имају различите предмете интересовања, па тако религија не угрожава науку и *vice versa*. За Докинса је NOMA неприхватљива идеја, нарочито ако долази од некога ко је еволуциони биолог: „Једноставно не верујем да је Гулд могао да искрено мисли већину онога што је написао у *Стенама времена*.“²⁷ Према Докинсу, научник је или претерано обзиран или је лажљивац ако тврди да наука не може проценити могућност постојања Бога; овакав став карактерише као „сиромаштво агностицизма“²⁸ и жали што га примећује код Гулда. Његов основни аргумент против NOMA је „чињеница“ да између створеног универзума и универзума који се развија еволуцијом постоји битна разлика. Ипак, Докинс признаје да „у пракси вероватно није лако разликовати ова два универзума“. ²⁹ У *Заблуди о Богу* нема објашњења те разлике.

Докинса посебно иритира то што поједини теолози спремно прихватају Гулдову теорију NOMA у јавним расправама, док у сигурности својих цркава и даље проповедају чуда која, према његовом мишљењу, залазе на територију природних наука. У *Бавољем капелану* шаље поруку таквим преступницима:

*Ако теолози желе да буду искрени, онда морају да изаберу. Можете тврдити да имате сопствени магистеријум, различит од научног, па да ипак заслужите поштовање. Међутим, у том случају морате да се одрекнете чуда. Можете и задржати своје Лурдове и своја чуда и уживати у њиховом огромном потенцијалу за регрутовање необразованих. Али тада се морате поздравити са посебним магистеријумом и вашом препотентном аспирацијом да имате науку.*³⁰

Теологија као дисциплина која се бави дубоким мистеријама егзистенције и питањима „зашто“ а не „како“ је, за Докинса, бесмислица. Уколико је уопште смислено поставити питање „зашто“, сигурно се може закључити да теологија, као ни наука, нема прави одговор. Гулд и његови истомишљеници могу тврдити да наука нема методе којима би дошла до етичких истина, али Докинс ни у овом случају није спреман на компромис: „Чињеница да теологија нема ништа *друго* чиме би допринела људској мудрости није разлог да религији дамо дозволу да нам говори шта треба да чинимо.“³¹ Разлог за то су бројна историјска зла за која је религија основни кривац, а набрајање тих зала заузима највећи део *Заблуде о Богу*. Сличан метод у критици религије користи и Сем Херис који наводи неколико разлога због којих је религија не само лажна већ и *de facto* зла: „Текстуални литерализам, нетрпељивост за различитости, неповерење према науци, игнорисање реалних узрока људске и животињске патње“, ³² итд. Чак је и Бог дефинитивно зао: љубоморан је и агресиван, а завет са Њим није гарант било какве сигурности. Наука која покушава оправдати таквога Бога мора бити препуна недоследности па, као и свака друга лоша теорија, једном мора да пропадне: „Теологија је сада једва нешто више од огранка људског незнања. Заиста, она је незнање са крилима.“³³

27 Dawkins 2006b, 57.

28 Исто, 58.

29 Исто, 61.

30 Dawkins 2003, 150.

31 Dawkins 2006b, 57.

32 Harris 2010, 5.

33 Harris 2004, 173.

Неусаглашеност људских етичких принципа и Божијег опхођења према свету и човеку, ипак, није коначан доказ да Бог не постоји. Докинс је још у *Слепом часовничару* (1986) изнео следећи аргумент: „Ако желимо да постулирамо Бога који је способан да дизајнује сву организовану комплексност у свету, у једном тренутку или помоћу еволуције, онда сам тај Бог мора бити много комплекснији.“³⁴ Исту идеју понавља на више места у *Заблуди о Богу*. То је, према Докинсу, логичан исход креационизма: комплексне обекте (нпр. сат) ствара човек који је много комплекснији од сата, а то значи да изузетно комплексног човека мора створити много комплекснији Творац. Следеће логично питање је: ко је, онда, створио Бога? На хришћански одговор да Бог није сложен нити створен, Докинс износи следећи аргумент: „Бог који је способан да непрестано надгледа и контролише сваку честицу у универзуму *не може* бити једноставан.“³⁵

Пронашавши дарвинистичке репликаторе живота у генима и културе у мемима, Докинс је поставио откривење и веру под микроскоп науке. Негација трансцендентног Ума на самом почетку овог подухвата, наравно, води до закључака који не могу бити супротни почетном аргументу. Докинс је због тога био мета бројних критичара, а у наставку ће бити изложен преглед критике која долази од Докинсовог оксфордског колеге Алистера Мек Грата.

Религија и наука у мисли Алистера Мек Грата

Алистер Едгар Мек Грат (Alister Edgar McGrath, рођ. 23. јануара 1953. године у Белфасту у Северној Ирској) је англикански свештеник, теолог и професор историје теологије у Оксфорду. Поред доктората из теологије, Мек Грат има докторске титуле из области молекуларне биофизике и интелектуалне историје. У младости је, слично Докинсу, био ватрени атеиста, али се током школовања у Оксфорду, где се првобитно бавио биохемијом, боље упознао са теологијом и историјом научних идеја, што га ја усмерило ка хришћанству. Будући и теолог и научник, Мек Грат настоји да измири ове две дисциплине реконструкцијом природне теологије у новом облику научне теологије. Своје идеје и могућа решења изнео је у бројним књигама које се могу сврстати у апологетски жанр, мада је нужно истаћи да се одликује помирљивим и елегантним тоном у писању, као и здравом критиком грешака класичне западне апологетике. Због тога је Мек Грат вероватно један од најбољих критичара Докинсовог споја атеизма и научне мисли: он не одбацује резултате природних наука (познато је да прихвата теорију о еволуцији) него их прихвата као чињенице помоћу којих сазнајемо више о Творцу и начину стварања и одржавања света.

Списак Мек Гратових књига је позамашан. О сваком од своја три основна поља интересовања (Реформација, К. С. Луис и однос науке и теологије) написао је много наслова, а о овом трећем највише: *Поновно зачаравање природе (The Reenchantment of Nature, 2002)*, *Сумрак атеизма (The Twilight of Atheism, 2004)*, *Поредак ствари (The Order of Things, 2006)*, *Опасна идеја хришћанства (Christianity's Dangerous Idea, 2007)*, три тома *Научне теологије (A Scientific Theology, 2001, 2002, 2003)*, итд. Полемику са Докинсом изложио је у две књиге: прва је *Докинсов Бог (Dawkins' God, 2004)*, у којој критички приступа Докинсовим идејама о религији од *Себичног гена (1976)* до *Баволег капелана (2003)*, а друга је одговор на Докинсову *Заблуду о Богу (2006)* и носи наслов *Докинсова заблуда (The Dawkins Delusion, 2007)*. У наставку ће бити изложени основни

34 Dawkins 1986, 316.

35 Dawkins 2006b, 149.

Мек Гратови аргументи против Докинсовог атеизма и његово виђење решења сукоба између науке и религије у оквиру научне теологије.

Критика Докинсових ставова

Мек Грат је две читаве књиге посветио рвању са Докинсовом атеистичком пропагандом, док му у већини осталих својих књига о односу науке и религије често посвећује знатан број страница. Према Мек Грату, Докинс је неизбежан саговорник савремене теологије, упркос његовом непријатељском тону. Његова критика теологије је „леgitиман, али и претерано догматичан захтев да сазна по којим стандардима се процењују теолошки искази, што је пропраћено дубоком сумњом у њихову утемељеност у реалности и у постојање било каквог смисленог критеријума њихове истинитости“.³⁶ Проблем, међутим, није у самом Докинсовом питању већ у интелектуалној позадини тог питања, а ради се о уверењу да је дарвинизам свеобухватна теорија са много већим експликативним потенцијалом од религије. Укратко, оно што се може објаснити дарвинизмом – то и постоји. Ако се на нешто не може применити научни, тј. дарвинистички метод, једини исходи су „епистемолошка анархија“ и „чиста субјективност личног мишљења“.³⁷ Докинс, наравно, тиме није задовољан: питање Бога је научно питање и једини научно утемељен одговор мора да буде негативан.

Религиозни људи верују у постојање Бога, иако у свету не постоји ниједан физички доказ који би њихову веру подржао. Стога, по Докинсу, хришћанска вера не може да буде рационална. Са друге стране, Мек Грат, као историчар теологије, тврди да је „класична хришћанска традиција увек ценила рационалност и никада није тврдила да вера подразумева потпуно одбацивање разума или веровање упркос доказима“.³⁸ Пред теологијом, наравно, стоје извесне мистерије, али теологија не брани људском разуму да се њима бави. Она само истиче ограничења рационалног приступа божанским тајнама:

*То значи да се суочавамо са нечим толико узвишеним да га не можемо потпуно схватити, па зато морамо да на најбољи начин искористимо аналитичка и дескриптивна оруђа која поседујемо. Кад мало боље размислим, исто покушавају и природне науке. Због тога и није чудно што постоји све већи интерес за дијалог између науке и религије.*³⁹

Докинс приступа проблему божанских тајни са унапред одређеним ставом да су оне нешто умишљено, тј. да се ради о конструкцији сродних мема који немају утемељење у стварности: Бог је „вирус ума“. Према Мек Грату, Докинс се у теорији о мемима и сам удаљава од науке јер, једноставно, мем као „вирусе ума“ не можемо идентификовати научним методама: не знамо како изгледају, не знамо где се тачно у мозгу налазе, итд. Мек Грат закључује да је меметика „псеудонаучна идеја (...) која нема никакав основ у стварности и која добрим делом зависи од Докинсовог врло субјективног суда о томе шта јесте и шта није рационално“.⁴⁰ Уколико и прихватимо меметику као валидну научну теорију, она нам може рећи само како се идеје шире у културном контексту. Меметика ни приближно не може одредити да ли су једни мем

36 McGrath 2006, XXIII.

37 McGrath 2004a, 55.

38 Исто, 99.

39 Исто, 158.

40 McGrath & McGrath 2007a, 70.

„добри“ а други „лоши“: извлачење таквих закључака је могуће, али није ни *валидно* ни *научно*.⁴¹ Једино што Докинс постиже постулирајући меме јесте зависност његове критике религије од хипотетичких и невидљивих ентитета, што се нимало не разликује од онога што он приписује религиозним људима: зависност од хипотетичког и невидљивог Бога.⁴²

Што се тиче Докинсове дефиниције вере као „слепог поверења“ у ствари за које нема доказа (или упркос доказима), Мек Грат, наравно, не жели да преузима улогу бранитеља тако схваћене вере: „Не прихватам овакву идеју вере, а још нисам упознао теолога који би је озбиљно схватио. (...) То је Докинсова сопствена дефиниција, конструисана да би одговарала његовим циљевима и представљена као да је истинска особина оних које жели да критикује.“⁴³ Ипак, Докинс се и даље може позвати на поменућу Тертулијанову изреку „*cretum est quia impossibile est*“ да би показао како је хришћанска вера ирационална. Изрека „*credo quia absurdum est*“, на коју се Докинс такође позива као да је Тертулијанова, за Мек Грата је доказ да Докинс није проверавао изворе: она не припада Тертулијану. Прва изрека, међутим, јесте Тертулијанова, а Мек Грат је наводи у ширем облику⁴⁴ да би показао да он „не говори о односу вере и разума нити о доказима за истинитост хришћанства. Читање ове изреке у њеном контексту одмах елиминише такву идеју“.⁴⁵ Ради се о чињеници да је хришћанско учење о Богу који се рађа, страда и умире као човек било културолошки довољно апсурдно у Тертулијаново време да га нико не би прихватио уколико није било истинито.

Још један битан Докинсов аргумент јесте да је вера, тј. индоктринација у религију, злостављање деце. Мек Грат је запањен чињеницом да Докинс игнорише индоктринацију деце у атеизам у бившим комунистичким државама, нпр. у Совјетском Савезу, али закључује да институционална злоупотреба теизма или атеизма не дискредитује ни једно ни друго. Валидност ових идеја не зависи од начина на које их људи практикују. То је за Мек Грата „тек почетак расправе, а не њен закључак“.⁴⁶

Докинсово виђење хришћанског Бога такође је проблематично. Процењујући могућност Његовог постојања, Докинс предлаже просту скалу у којој су могућа само два исхода: 0% и 100% могућности.⁴⁷ Искрени научник овде мора да се запита: каквим научним методама је могуће испитати вероватност Божијег постојања? За Докинса је, наравно, дарвинизам теорија којом се може приступити овом проблему, мада псеудонаучна меметика, уколико се прихвати као валидна, може испитати искључиво начин преношења идеје о Богу а не Божију егзистенцију. Мек Грат следи велики број еволуционих биолога када закључује да нас дарвинизам сам по себи не води у теизам или атеизам већ у агностицизам. Религија прави један корак даље и закључује да Бог постоји; атеизам чини исту ствар, само са супротним закључком. Научни метод, једноставно, не дозвољава ни теистички ни атеистички закључак:

Проста је чињеница да научни метод, када се употребљава у прикладним границама, не може довести до коначног одговора на

41 McGrath 2004a, 138.

42 McGrath & McGrath 2007a, 73.

43 McGrath 2004a, 85.

44 Читав навод гласи: „Син Божији беше распет; нисам посрамљен јер је то срамно. Син Божији је умро; то је одмах вероватно јер је неумесно. Он беше сахрањен и поново устаде; то је сигурно јер је немогуће“ (Тертулијан, *О покајању*; цит. према: McGrath 2004a, 100).

45 McGrath 2004a, 100.

46 Исто, 88.

47 Исто, 89.

*питање постојања Бога. Они који тврде да он потврђује или негира Божије постојање гурају тај метод изван његових легитимних граница, ризikuјући да га злоупотребе или дискредитују.*⁴⁸

Докинс чини сагрешење против научног метода и када тврди да Творац комплексног света мора бити много комплекснији, што би захтевало објашњење Божијег порекла. Тако нас хипотетички Бог увлачи у бесконачно тражење узрокâ, па је Он, заправо, мало вероватан и нема експликативни потенцијал као теорија о еволуцији. Како Мек Грат примећује, Докинс је већину живота провео доказујући како комплексне ствари имају релативно просте почетке, због чега је чудно то што тражи још комплекснији почетак онога што је већ комплексно. Мек Грат не разуме како је Докинс ставио знак једнакости између „комплексног“ и „невероватног“ када говори о Богу, нити који је метод Докинс користио да би проценио вероватност Бога. Ипак, „невероватне ствари се дешавају“,⁴⁹ што сам Докинс доказује објашњавајући развој живота на нашој планети. Хришћанство не говори о Богу као комплексном или узрокованом бићу: за хришћанство је управо Бог крајњи Узрок који, самим тим, има огроман експликативни потенцијал.

Од сукоба до симфоније

Мек Грат сматра Докинсово убеђење да су религија и наука вечити непријатељи нетачним и анахроним. Истини за вољу, природне науке су започеле свој пут као бунтовнице против општеприхваћених културних премиса друштва у којима су настале, мада то није и не мора бити вечито стање. Према Мек Грату, „однос између науке и религије је историјски условљен, детерминисан социјалним и интелектуалним приликама одређеног времена“.⁵⁰ Наше доба не морамо нужно окарактерисати као ратно, а до таквог става можемо доћи једино коректним испитивањем историје односа између религије и природних наука.

По Мек Грату, један од основних разлога за данашњу одвојеност светова науке и религије је реформаторска десакрализација природе. До тада је природни поредак имао дубок духовни смисао, а онда наступа протестантизам са својим иконокластичним ставом према религиозној симболици овосветских објеката, што се, логичним следом ствари, пренело и на природу. Тако је она „секуларизована“ и препуштена природним наукама.⁵¹ Бога је одједном било могуће спознати искључиво кроз Библију, с обзиром да Га је протестантизам доживљавао као потпуно одвојеног од света. Људи су потом осетили аутономију у свом деловању у свету и ништа их није спречавало да живе *etsi Deus non daretur* – као да Бог не постоји. „Многи су срећно прешли из прагматичног атеизма (живећемо као да нема Бога) у онтолошки атеизам (заиста нема Бога).“⁵² Одрешене руке научника изнеле су доказе да се настанак света и човека није одвијао онако како је описано у Библији, након чега су бројни теолози кренули у авантуристичке подухвате да оспоре научне доказе или да их искриве на начин који би одговарао буквалном читању библијске космогоније. У Енглеској, како Мек Грат духовито примећује, „нико заправо и није сумњао у постојање Бога док теолози нису покушали да га докажу“.⁵³

48 McGrath 2006, 29.

49 McGrath 2004a, 94.

50 Исто, 143.

51 McGrath 2007b, 374.

52 McGrath 2004b, 205.

53 Исто, 31.

То је, међутим, само једна страна комплексног односа религије и науке у модерном добу. Било би наивно претпоставити да пре и после Дарвина научници нису могли бити религиозни људи и обратно. На пример, ботаничар Грегор Мендел, научник који је утицао на савремени дарвинизам у истој мери као и Дарвин, био је римокатолички монах. За Докинса је овакав спој у нашем добу морбидан. Када се папа Јован Павле II 1996. године позитивно изразио о еволуцији, Докинс га је описао као лицемера. За Мек Грата је то доказ да Докинс не жели хришћане који прихватају еволуцију, тј. рационалне хришћане, већ гомилу ирационалних фанатика.⁵⁴ Исти разлог стоји у основи Докинсове критике Гулда и теорије NOMA: како се може говорити о два магистеријума када у реалности имамо основ само за један, и то емпиријски? Религија, по Докинсу, представља ирационалан покушај решења истих мистерија којима се рационално бави наука, па тако не може бити речи о два легитимна магистеријума. Мек Грат такође не прихвата NOMA, мада из сасвим других разлога. Он нуди трећу опцију коју назива POMA (*partially over-lapping magisteria*, делимично преклапајући магистерији) и према којој су „наука и религија способне за међусобно богађење преплитањем њихових предмета и метода“.⁵⁵ POMA се у Мек Гратовој мисли развија у научну теологију – дисциплину која представља стазу помирења науке и религије.

За Мек Грата је најгора последица Докинсове атеистичке пропаганде изазивање непријатељског осећања према науци међу хришћанима. То отуђење хришћана од науке је, према њему, засновано на „веома дискутабилној, а вероватно и потпуно нетачној интерпретацији религијских импликација науке“.⁵⁶ Мек Грат не позива на рушење већ на грађење мостова између науке и религије, с обзиром да религиозни ум, уз изузетак фанатикâ, никада није бежао од рационалног изучавања природног поретка. Примери су апологетика и природна теологија, дисциплине које су добрим делом засноване на емпиријским доказима о Божијем деловању у свету и које не негују „незнање и обману као своје суштинске вредности, како Докинс мисли“.⁵⁷ Штавише, хришћанско инсистирање на вери ни у ком случају не значи негирање разума, па тако ни негирање природних наука. Мек Грат тврди да „исти Бог који је створио човечанство и дао му разум очекује да тај разум буде употребљен за истраживање и тумачење света“.⁵⁸ Научна теологија је приступ природи који користи комплетан капацитет разума, при том остајући на темељима хришћанске вере. Она не прибегава концепту „Бога рупа“ (God of the gaps) да би у неистражене аспекте универзума некако сместила Бога; сасвим супротно, она радосно прихвата све резултате науке да би сазнала што више о природи као *творевини*. У *Поретку ствари*, Мек Грат износи следећи опис његовог виђења научне теологије:

Централна тема научне теологије је њен реализам, али не у смислу да она нуди „критички реалистично“ виђење стварности без позивања на основна веровања, већ у смислу сасвим реалистичног виђења граница до којих стварност може схватити људски посматрач. (...) Који год аспект реалности да истражујемо – кретање планета, друштвеност чимпанзи, процес људског сазнања, природу хришћанског Бога –

54 McGrath & McGrath 2007a, 50.

55 Исто, 41.

56 McGrath 2007b, 386.

57 McGrath 2002a, 156.

58 McGrath 2004a, 101.

морамо признати епистемолошки финалитет саме реалности и деловати у оквиру ограничавајућих околности које нам она намеће.⁵⁹

Да бисмо реалност схватили на најбољи могући начин потребно је да се не ограничавамо на једну дисциплину, нпр. да искључиво дарвинизмом (или искључиво теологијом) покушавамо стећи свеобухватно виђење творевине. Приступ комплексној реалности мора бити мултидисциплинаран, а научна теологија се креће у том правцу. Мек Грат за полазну тачку научне теологије узима хришћанско уверење да између људске рационалности и рационалности која се назире у поретку творевине постоји битна веза.⁶⁰ Захваљујући тој корелацији људи могу да увиде смисао у творевини, а природне науке, које изучавају творевину, тако добијају теолошки значај. Оне своје налазе пружају као један део материјала, док теологија пружа други део.

Овакво прихватање природних наука у окриље теологије није новина. Хришћанство је од почетка било отворено за дијалог са грчком философијом, искористивши њена достигнућа у сврху развоја сопственог учења. Према Мек Грату, „данашње природне науке нуде хришћанској теологији исто што је платонизам нудио нашим патристичким а аристотелизам нашим средњовековним претечама“.⁶¹ Философија је била *ancilla theologiae*; наука је *ancilla theologiae nova*.

Научна теологија, међутим, мора бити ослобођена слабости апологетике и природне теологије. Док су ове две дисциплине у природи тражиле доказ за постојање Бога, истичући пуки теизам науштрб конкретног хришћанског учења, научна теологија мора приступити творевини не губећи из вида учења о стварању и Оваплоћењу. То је од изузетне важности: „Христолошке димензије доктрине о стварању указују на чињеницу да је божанска рационалност – била она концептуализована као *Logos* или као *Ratio* – уграђена у творевину и отеловљена у Христу“.⁶² Мек Грат обраћа посебну пажњу на источне Оце, конкретно на Светог Атанасија Великог и Кападокијце. Атанасијеви списи *Против идола* и *О оваплоћењу Логоса* (или један спис из два дела) је темељ на основу којег се научна теологија може изградити као христоцентрична. У овом делу Атанасије демонстрира рационалност хришћанске вере – укључујући њено централно учење о Оваплоћењу Речи – пред критикама и неспоразумима с којима се хришћанство сусретало у позној класичној паганској култури. Атанасије нуди кохерентно виђење света, у којем су повезани Божије стварање света, Божије стварање људског рода и Оваплоћење исте Речи Божије по чијем су лику саздани и свет и човечанство.⁶³

Логосност (или рационалност) творевине је, дакле, темељ на којем је могуће изградити христоцентричну научну теологију. Божија рационалност коју открива Христос објашњава рационалност универзума и нашу сопствену рационалност. Мек Грат је овде под великим утицајем британског теолога Томаса Ф. Торенса који се, слично Мек Грату, занимао за однос теологије и науке и покушавао да нађе оквир за њихово савезништво у делу Светог Атанасија. Према Торенсу, „Атанасије нам показује да познање Бога и познање света имају исти темељ у Логосу или Рационалности Бога Творца“.⁶⁴ Зато не можемо говорити о природном и натприродном познању Бога већ о јединственом познању које нам је омогућено корелацијом наше, светске и Божије рационалности.

59 McGrath 2006, XV.

60 McGrath 2002a, 159.

61 McGrath 2001, 7.

62 Исто, 24-25.

63 McGrath 2002b, 307.

64 Torrance 2001, 77.

Торенс је, према томе, претеча Мек Грата у грађењу научне теологије. Он је био свестан да је спознаја универзума као целине угрожена раскидом научне и теолошке мисли – опасним дуализмом у којем су супротстављени „форма и материја, емпиријско и теоријско, физичко и духовно“, док је реална слика универзума, заправо, слика „хармоније и лепоте“.⁶⁵ За Торенса не постоји непремостива граница између теологије и природних наука, управо ради постизања хармоније људског знања која би одговарала хармонији створеног света. То не значи да теологија треба да врши радикалне промене сопствених учења због резултата природних наука, али је подједнако важно да не постане „изолована енклава“ и да се позабави „релевантним проблемима и питањима која постављају друге науке да би искристалисала знање сопственог предмета“.⁶⁶

И за Торенса и за Мек Грата познање Бога искључиво на основу природних наука није могуће. Рационални Бог је створио универзум и подарио му рационалност која је другачија од Његове, али ипак зависна од ње. Разумљивост света значи да свет можемо схватити, али он сам по себи не доказује већ само упућује на постојање трансцендентне Рационалности. Међутим, рационалност светског поретка је медијатор помоћу којег се рационални Бог јавља рационалним људима, а у истом разумљивом свету се оваплотила Божија Рационалност. Имајући на уму такав свет, Торенс тврди да „познање Бога кроз Исуса Христа не може бити одвојено од нашег познања света који поседује створену рационалност“.⁶⁷ Уколико се фокусирамо искључиво на познање природе, без покушаја познања Бога Оца кроз Христа, суочићемо се са трагичношћу наше пале природе. Грех је у човеку помрачио *imago Dei*, па уместо да у творевини видимо путоказ ка Творцу ми, заправо, видимо само рационални светски поредак. Створена рационалност огреховљеном човеку изгледа величанствено, због чега он почиње да је обожава. Другим речима, људи после пада теже ка идолопоклонству, а савремене природне науке, када стоје самостално, представљају нов облик идолопоклонства. Као што је дијалог хришћанства и философије помогао човеку да се одрекне идола, без укидања философије, тако и дијалог хришћанства и природних наука може помоћи савременом човеку да се ослободи новог идола који, захваљујући Докинсу и новим атеистима, постаје целокупан створени универзум.

Закључак

Наш рад о два интелектуална оxfordска гиганта представља изузетно сажет приказ њихових основних идеја. Опширнија расправа је, свакако, неопходна и пожељна, с обзиром да су идеје новог атеизма већ раширене на нашим просторима у толикој мери да су изнедриле приметне атеистичке организације (Атеисти Србије и организација у Босни и Херцеговини која се тек формира). Дужност теологије јесте да се ухвати у коштац са атеистичком интерпретацијом природних наука. Говорећи о покушају синтезе науке и религије у мисли Томаса Торенса, Андреј Јефтић говори да је Торенс „вјероватно један од првих теолога 20. вијека који се прихватио озбиљног и (било то свима јасно или не) неминовног задатка теолошке апропријације и вредновања невјероватних постигнућа савремене науке“.⁶⁸ Заиста, тај задатак је од пресудног значаја за опстанак теологије као академске дисциплине, али је и врло примамљив: дијалог природних наука и теологије даје нам могућност нових сазнања, као и могућност излаза из, Торенсовим речима, „изоловане енклаве“ на коју смо се осудили чињеницом да

65 Luoma 2002, 24.

66 Torrance 1997, VIII.

67 Исто, 60.

68 Јефтић 2014, 140.

апологетици нисмо дали шансу за позитивну трансформацију него смо је одстранили из теолошког образовања као „неправославну“ конструкцију.

У закључку је битно истаћи неколико ствари којима, због потребе за сажетошћу и избегавања дигресија, није посвећена велика пажња. На првом месту, Гулдова теорија НОМА предмет је расправе бројних теолога и научника, а не само Докинса и Мек Грата, па јој је, из наведених разлога, посвећено само неколико реченица. На другом месту, Мек Гратова критика чинила би се ваљанијом када би се износила паралелно са критикама Докинса од стране других атеиста и еволуционих биолога, што би захтевало много већи број страница. Посебно је занимљив Мајкл Руз (Michael Ruse), атеиста и философ који се бави односом дарвинизма и хришћанства. Позната је његова реченица: „Ричард Докинс би, на основу *Заблуде о Богу*, пао на било ком уводном курсу из философије или религије.“⁶⁹ Иако је и сам атеиста (или скептик), Руз тврди да су дарвинизам и хришћанство компатибилни, што бројним аргументима доказује у књизи *Да ли дарвиниста може бити хришћанин* (*Can a Darwinian be a Christian*, 2000), при том немилосрдно оспоравајући Докинсов нови атеизам. У закључку ове књиге, Руз позива на толеранцију: „Ако си дарвиниста или хришћанин, или обоје, сети се да си само човек а не Бог. (...) Наша ограничења не чине хришћанство ни обавезним нити чак вероватним, али захтевају толеранцију и уважавање оних који се крећу изван науке, иако ми не можемо да их пратимо.“⁷⁰

Толеранција између религије и атеизма је, дакле, пожељан темељ за расправу о значајном питању природних наука. Иста расправа мора да превазиђе пуко надметање између теизма и атеизма и да евентуално постане монолог теологије: шта нам научни налази говоре о творевини, на који начин да их протумачимо и како да их примимо у заиста инклузивни хришћански светоназор? Како сматра Мек Грат, то је тек почетак расправе а не њен закључак.

Литература

Примарни извори

Дела Ричарда Докинса

Dawkins, Richard (1986): *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe Without Design*. New York-London: W.W. Norton & Company.

Dawkins, Richard (1998): *Unweaving the Rainbow: Science, Delusion and the Appetite for Wonder*. Boston-New York: Houghton Mifflin Company.

Dawkins, Richard (2003): *A Devil's Chaplain: Reflections on Hope, Lies, Science, and Love*. Boston-New York: A Mariner Book; Houghton Mifflin Company.

Dawkins, Richard (2006a; first published 1976): *The Selfish Gene*. Oxford-New York: Oxford University Press.

Dawkins, Richard (2006b): *The God Delusion*. London-Toronto-Sydney-Auckland-Johannesburg: Bantam Press.

Дела Алистера Мек Грата

McGrath, Alister E. (2001): *A Scientific Theology, Vol. 1: Nature*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company; Edinburgh: T&T Clark Ltd.

McGrath, Alister E. (2002a): *The Reenchantment of Nature: The Denial of Religion and the Ecological Crisis*. New York-London-Toronto-Sydney-Auckland: Doubleday-Galilee.

⁶⁹ Ruse 2009.

⁷⁰ Ruse 2000, 219.

McGrath, Alister E. (2002b): *A Scientific Theology, Vol. 2: Reality*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company; Edinburgh: T&T Clark Ltd.

McGrath, Alister E. (2004a): *Dawkins' God: Genes, Memes, and the Meaning of Life*. Malden-Oxford-Carlton: Blackwell Publishing.

McGrath, Alister E. (2004b): *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*. New York-London-Toronto-Sydney-Auckland: Doubleday.

McGrath, Alister E. (2006): *The Order of Things: Explorations in Scientific Theology*. Malden-Oxford-Carlton: Blackwell Publishing.

McGrath, Alister E., McGrath, Joanna C. (2007a): *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*. Downers Grove: InterVarsity Press.

McGrath, Alister E. (2007b): *Christianity's Dangerous Idea: Protestant Revolution – A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First*. New York: Harper One.

Секундарни извори

Латинични

Blackmore, Susan (1999): *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press.

Dennett, Daniel C. (1991): *Consciousness Explained*. New York-Boston-London: Back Bay Books; Little, Brown and Company.

Dennett, Daniel C. (1995): *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. London-New York-Ringwood-Toronto-Auckland: Penguin Books.

Harris, Sam (2004): *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York-London: W.W. Norton & Company.

Harris, Sam (2010): *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*. New York-London-Toronto-Sydney: Free Press.

Luoma, Tapio (2002): *Incarnation and Physics: Natural Science in the Theology of Thomas F. Torrance*. Oxford-New York: Oxford University Press.

Ruse, Michael (2000): *Can a Darwinian be a Christian? The Relationship between Science and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ruse, Michael (2009): „Why I Think the New Atheists are a Bloody Disaster“, www.beliefnet.com, posted by The BioLogos Foundation (retrieved December 24 2016 from: <http://www.beliefnet.com/columnists/scienceandthesacred/2009/08/why-i-think-the-new-atheists-are-a-bloody-disaster.html>)

Shanahan, Timothy (2004): *The Evolution of Darwinism: Selection, Adaptation, and Progress in Evolutionary Biology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Torrance, Thomas F. (1997; first published 1969): *Space, Time and Incarnation*. Edinburgh: T&T Clark Ltd.

Torrance, Thomas F. (2001; first published 1980): *The Ground and Grammar of Theology: Consonance between Theology and Science*. Edinburgh-New York: T&T Clark Ltd.

Ћирилични

Јефтић, Андреј (2014): „Концепт теолошке науке Томаса Ф. Торенса“, у: *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ. 16. Београд: Православни богословски факултет, стр. 115-141.

**RICHARD DAWKINS AND ALISTER MCGRATH
ON RELATIONS BETWEEN RELIGION AND NATURAL SCIENCES**

In the first part of this paper, the author describes atheistic thought of Richard Dawkins, an evolutionary biologist from Oxford. Second part of the paper contains Christian response of Alister McGrath, a theologian from Oxford, to Dawkins's atheism, as well as McGrath's attempt to develop "scientific theology" in accordance with the thought of Thomas F. Torrance. By exposing and comparing the theses of two eminent scientists from Oxford in an objective manner, the author introduces the reader to the main subjects of contemporary debate between atheism and theism. Description of the grounds for McGrath's and Torrance's "scientific theology" or "theological science" in the teachings of Saint Athanasius the Great is a stimulus for an adequate reflection of relations between theology and natural sciences in the context of contemporary Orthodox theology.

Александра Стевановић

Смер за Историју и филозофију природних наука и технологије,

Универзитет у Београду – Србија

e-mail:aleksandrastevanovic@yahoo.com

ТЕОЛОГИЈА РЕЧНИКА ТЕХНОЛОГИЈЕ

Апстракт: Православна теологија и модерна наука и технологија подељене су дубоким јазом историјског развоја. Упркос томе, искуство православне теологије значајно је као основа за критичко преиспитивање савременог света. Дobar пример модерног препорода православне културе представља спис објављен почетком осамдесетих у Србији – Речник технологије. Његова идеја је да је технологија ближа теологији него самој науци. Технологија је своју ентелехију развила више адаптацијом теологије, него развојем науке. Речник, исписан руком и шлуминисан у стилу српске средњовековне културе, самосвојна је апологија православног наслеђа као неке врсте епистемолошког инструмента критичке мисли окренуте разумевању технолошке динамике историје.

Кључне речи: Речник технологије, технологија и теологија, православље, српско средњовековно наслеђе, рука.

Речник технологије с овог историјског одстојања могао би се мирне душе назвати и Речник теологије или, још боље, Речник теологије технологије. Такво размишљање допушта већ текст на насловној страни исписан тоном објаве што је одмах привукло пажњу филозофског часописа *Тхеорија* који је одмах по објављивању 1981. Речнику посветио тематски део.¹ Речник технологије² покренуо је потом лавину јавних одзива. Његово наглашено критичктемперовано читање историјских претпоставки технолошке културе забринуло је српску политичку елиту тог времена. Почетком 1982. она је оштро реаговала контра-објавом анализе идеолошке оријентације *Речника технологије*,³ која га поставља у епицентар тадашњих политичких сучељавања, настојећи да спречи ширење његових идеја и да га протера из јавне сфере. Речник је избрисан из сећања да би више од три деценије касније, после дуге тишине, почео да привлачи академску пажњу. Он данас пружа увид у историјско-културну политику преломног времена у коме је настао јер даје посебан, независан угао сагледавања, не само политичких токова, већ и укупног духа времена. Нове замисли, заокруженост мисли, „критичко тематизовање технологије у свету њене идолатрије, други језик и другачији поглед на свет, ваљане предикције, јединствени ликовни и графички израз, судбина текста и његових аутора, жестина њиховог теоријског и политичког

1 Посебно је значајан прилог професора Слободана Жуњића који у тексту *Ауторитет и објава* врло јасно уочава теолошки набој *Речника*.

2 О *Речнику технологије* више на адреси <https://recniktehnologije.wordpress.com>.

3 *Анализа* се може видети на адреси <https://recniktehnologije.wordpress.com/category/analiza-recnika/>.

оспоравања, друштвена и цивилизацијска померања протеклих деценија⁴, као и самосвојна посвећеност и сабраност духа јесу добар оквир за ново читање *Речника технологије*.

Речник је тешко сместити у жанровске оквири зато што кроз 162 одреднице обухвата различите области као што су филозофија, теологија, књижевност и уметност, које једна другу прожимају. Критички испитује егзистенцијално искуство и хуманистичко наслеђе доба технологије, као и пројекције будућег развоја технолошке цивилизације. Она је повезана с језиком, јер технологија се сматра одређеним језиком који у својој метастази потискује све остале. Сваки термин у *Речнику* састоји се од пет нивоа – етимологија, значења, тумачење, синоним и пример из историје науке и културе. Синоними омогућавају кружно читање *Речника* тако да се његова структура опире линеарним когнитивним шемама. То је мета-дискурзивни текст јер поред појмова садржи симболе, слике, метафоре и алегорије. Његови термини као што су *анализа, извесност, историја, еволуција, позитивизам, сигурност* и слично разматрају научне методе и њихова ограничења; одреднице *технологија, математика, ум, машина и прогрес*, на пример, односе се на идеолошко и друштвено порекло технолошког развоја; док речи *Балкан, левијатан, врлина, огледало* дају геополитичку и етичку димензију проблема, а *Декарт, Дарвин, енциклопедија и релативност* указују на област историје науке. Из данашње перспективе то је било далековидно предвиђање друштвеног обожавања технологије и јако одбијање да се приклони струји заборава. То наслућивање није произвољно јер је *Речник* резултат великог теоријског знања очигледног у навођењу око стотину и педесет аутора из области филозофије технологије, историје науке, филозофије и религије, књижевности и антропологије.

До сада су одбрањене три докторске дисертације које у мањој или већој мери сагледавају случај *Речника технологије*. Прву је 2009. одбранио Зоран Петровић Пироћанац у Школи високих студија друштвених наука у Паризу (*École des hautes études en sciences sociales*), док су друге две на Филолошком факултету Универзитета у Београду одбранили Мирјана Матовић 2014. и Драган Ђорђевић 2016. године. Научна конференција *Речник технологије – 33 године после* одржана у Институту за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду, 12. и 13. новембра 2014. ослободила је *Речник* из историјског сандука у који су га 1982. сместили идеолошки жреци како не би доводио у питање владајућу утопијску идеологију. Резултат скупа је зборник *Повратак из земље змајева, Речник технологије – 33 године после* који је послужио као повод за организовање разговора – округлог стола *Речник технологије као анти-утопија* у Институту за европске студије у Београду, 23. децембра 2016. Више од двадесет истраживача посветили су се испитивању историјског контекста и теоријског садржаја *Речника технологије* који и за нас представља успостављање самосвојне филозофије технологије. Оно што до сада није истражено јесу својеврсна православна обележја *Речника* и његово тумачење технологије с позиције теологије.⁵ Српска номенклатура није била у стању да увиди православне црте *Речника* јер се он није појавио као препознатљиви део православног догмата, већ су у складу с начином излагања одредница хришћански мотиви у њему били су више или мање препознатљиви. Нико

4 Бошковић, Петровић 2015, 22.

5 О томе аутор рада први пут говори у реферату под називом *Dictionary of Technology as a Revival of Orthodox Culture and Reimagining of Technology* на научној конференцији *Modern Science and the Orthodox Tradition. An Uneasy Relationship?* у Хеленској фондацији за научна истраживања у Атини (24–25. фебруар, 2017) што је побудило живо интересовање и научника и теолога. Више о конференцији на адреси http://project-sow.org/first_conference.

тада није ни могао да поверује да се технологији може приступити из угла теологије. У време великог атеистичког оптимизма освајања историје, технологија није ни на који начин довођена у везу с религијом, већ је почетком осамдесетих година прошлог века сагледавана само као неупитно средство побољшања живота. Партијски интелект још није био дорастао проницању и преиспитивању идеологије технологије и њених многоструких значења. С друге стране, „недвосмислена програмска намера овог списка била је да подигне ниво јавне осетљивости спрема циља историјског хода технологије”.⁶ Зато је *Речник технологије* први спис у српској теоријској мисли који у спрегнутој речничкој форми указује на последице технологизовања свих видова и облика живота. Већ та чињеница је сама по себи довољна да оправдава његово проучавање и место које заузима у спектру идеја друге половине XX века.

Његова објава на самом почетку осамдесетих у Београду била је велико културолошко и политичко изненађење јер је владајући друштвени наратив и Краљевине Југославије и Социјалистичке Југославије био наглашено модеран. У том смислу, њихова историјска супротност била је вештачки произведена. Спис се појавио у време „меког” комунизма у Републици који је наставак модернизације започете у Монархији да би се у том контексту током низа деценија као недовољно модерно потискивало православно хришћанство. Идеја политичке модернизације била је да се српско средњовековно наслеђе сузбија као превазиђено и практично бескорисно за савремени друштвени живот који треба да се заснива на технолошком остваривању духовних и материјалних стремљења.

Речник се разликује од других теоријских издања тог времена низом необичних карактеристика. Прва је да се састоји из језгровитих шифрованих израза који се не могу разумети уколико се не схвате кључни појмови и њихове кружне везе. Друго, у средњовековном маниру аутори нису потписани што ремети читав систем економског посредовања ауторског дела. Треће, не мање необично, јесте повратак руке која исписује цео *Речник*, што можда и највише забрињава идеологе модернизације јер је једна од основних идеја технологије да технолошким помагалима потисне и замени руку. „Рукотворен је као староставни спис, без модерних типографских протеза да би рука могла да дође до неспутаног замаха и да се слободно нађе у резонанци с мишљу”.⁷ Технологија сама по себи није расположена према вештинама јер настоји да посредује и ослаби везе ума и тела. У том смислу, значај *Речника* лежи у чињеници да у модерној култури представља једину теоријски активну расправу која је у потпуности исписана руком и илуминисана према предмодерном рукописном обрасцу, док истовремено разматра технологију као главног покретача модерности.

Стваралачка рука непоновљивим и неспутаним покретима ослобађа од преке потребе за технологијом. Јединство руке и мисли ствара дело које није одраз нечега другог, већ у речима остварена воља којој технологија није неопходно потребна да потврди стваралачку снагу. „Технологија је супротност стварању: рекреирање света као облика”.⁸ Рука која исписује објаву упркос технологији, излажући својим покретима идеје *Речника*, васкрсава испод тешког терета Гутенбергове машине која је низ векова држи заточену. Зато *Речник технологије* узнемирава као јунак руског филма „Острво”, јуродиви монах Анатолије, који оцу Филарету баца чизме у ватру ослобађајући га терета удобности која га одваја од пута којим је кренуо.

6 Бошковић, Петровић 2015, 16–17.

7 Бошковић, Петровић 2015, 112.

8 *Речник технологије* 1981, 21.

Речник напушта технолошку припрему текста окрећући се старомодној техници ручног писања насупрот обавезној механици типографије. Његова израда тражи личност која жртвује себе и своје време и која пред собом види виши циљ сопственог рада. Флорална декорација и уставно писмо којим су рукописане старе књиге указују на снажно упориште у визуелној традицији српске стваралачке делатности. Двобојан је, ручно исписан и украшен илуминисаним иницијалима чиме је намерно избегао у оазу српске средњовековне културне баштине. Поред ослобађања руке из запалости у празнину технолошке производње, *Речник* враћа ћирилицу као изворни, насловни идентитет, брисан у време тоталитарне идеологије модернизма, која латиницу види као званично писмо модернизације, а ћирилицу као „преживели остатак” неупотребљиве традиције.

Из такве позиције је, не само теоријски већ и практично, изведена критика технологије кроз моћ руке која се суштински не може заменити технолошким уређајима, ма колико да су напредни. Повратак стваралачке руке зато јесте замена за надмени *ego cogito* који на празно, досетком *cogito ergo sum*, покреће операцију мишљења како би нашао ослонац за стицање власти над објектом. Празни *ego* искључује руку аутоматизмом мишљења које из самог себе изводи постојање, при чему је сваки објект само одсуство субјекта. То чини и руку и цео свет излишним, заменљивим, суштински небитним објектом империјалног дејства ега које мисли.

За разлику од егоцентрично програмиране механике, рука слободно ствара у сагласности с мишљу, покрећући опток хармоније форме и садржаја која се налази у бити средњовековног стваралачког канона. У монашкој посвећености, сабраности и смирености рука испишује⁹ *Речник технологије* као типик упозорења и повезаности у ери технолошке удвојености света. Стога филозофско и уметничко-техничко стварање *Речника* представља чудно, ексцентрично, али дејствујуће оживљавање потиснутог потенцијала православља, које у овом кључу пружа сасвим свеж поглед на однос механике и духа. Кроз овакву призму критичка мисао о технологији постаје довољно плодна не само да схвати савремене токове већ и да ревитализује српско средњовековно наслеђе, занемарено у времену апотеозе технологије и њеног покушаја да се уздигне на пиједестал историје. Овако схваћен *Речник* је спис великог секуларног дијалога теологије и технологије. Он не може да се сведе на покушај „дијалога” хришћанства и меког комунизма који се варкао и „крипто-христијанизовао” тражећи више историјске правде. Тога у *Речнику* нема јер је потпуно равнодушан према „позицијама” и „опозицијама” тог времена, већ и због тога што истинска вера у комунистичку „механику историје” није ни постојала.

Из појаве самог *Речника* можемо да закључимо да је и у периоду комунизма било опозиције владајућим мњењима и да комунизам није био тоталитарна владавина у поређењу с тоталитаризмом идеологије модерности која није допуштала никакав призив, без обзира на боју политичког спектра. Права вера комунизма, ако се о томе може говорити, која није имала опозицију, била је заправо технологија. Ту није било опозиције. Стога прави проблем слободе лежи у вери у модерну технологију која преузима сва религијска обележја. „...Ми дајемо превелики значај техничком инструменту: машина је постала основни извор магије и дала нам лажни осећај да

9 Бекон тврди да „рука без помагала и разумевање препуштено само себи имају мало снаге” (в. Мамфорд 1986, 112). Али у традицији многих религија свети списи и повеље испишују се руком јер за разлику од механичког умножавања књига и списка које прекида нит преданости и посвећености, отисак руке сваки пут поново успоставља хармонију духа и тела. Уједно, калиграфија од читаоца захтева присутну будност док су штампане књиге прилагођене брзом ишчитавању текстова.

имамо божанске моћи. Доба које се одрекло својих симбола је саму машину претворило у универзални симбол: бога коме се треба клањати.¹⁰ Заводљивост технологије, обећања технолошких мудраца (који врло ретко мисле о етичким последицама своје „мудрости“) и опседнутост есхатологијом вечног живота и спасења човека из природног окружења у које је бачен уздигли су технологију до вере у једини пут који ће човека, као у митологији река Лета, превести до друге обале у вечни живот. Осамдесетих година XX века критичка мисао о технологији из перспективе православља била је незамислива, а не може се рећи да се то много променило ни тридесетак година касније.

Технологија није ништа друго него вера у трансформисане и редуковане пројекције које су изворно теолошки формулисане. Технологија је од теологије преузела ишчекивање будућности да би у томе улучила прилику да, одлажући остварење пуноће живота, надгледа све токове. С идеалом замене Бога, Технологија с великим Т, како указује Жак Елил, од теологије преузима реторику и шири свој култ. Због тога је технолозима неопходна мистификација технолошких процеса – коришћење изума које не разумемо, али у које верујемо, иако никаквих доказа за њихов допринос животној пуноћи нема. Играње Бога попримило је данас гротескно буквалне облике. У cloud технологији информације целог света су сада негде на „облаку“, нико не зна где и како, али се верује у њихово присуство и призивање у неопходном часу. Технолози су информације пребацили у виртуелну стварност од чијих врата једино они имају кључ. Они су једина веза људи и удвојеног света „на облаку“ којим управљају, приморавајући човека да се слепо ослони на обећања. Њихово преузимање улоге свештеника који повезују доле и горе показује да је заправо реч о прерушеној теологији. Човек је своје очајање што се нашао у историји из које као да нема излаза, очајање што Бог ћути на све ужасе живота у свету транспоноваво у свој покушај да реши драму историје тако што ће кроз технологију овладати светом. Али, иако технолошки жреци неуморно обећавају контролу над будућношћу, довољно је да схватимо да је „обећање технологије сутра, а воље сада“¹¹ јер тада она губи сав историјски монопол над људским животима.

Сама чињеница да *Речник технологије* православногсредњовековног изгледа не разматра теолошка, већ технолошка питања ставља православље ближе центру савремене културе. Такође, представља имплицитну критику идеологије модернизације спречавањем омиљене дихотомије модерног и традиционалног. У *Речнику технологије* постмодерна култура сусреће се с православљем кроз спајање различитих писама (латиница, ћирилица, грчко писмо), као и у концептима смрти аутора и смрти субјекта. Егоцентрична субјективност је напуштена јер имена писаца, као и живописца, нису написана на насловној страни, већ вероватно у самом спису. Таква идеја има корене у средњовековним рукописима у којима аутори не потписују дело јер је оно важније од имена, супротно модернистичкој тежњи која заговара оригиналност и стварање ex nihilo. Сасвим неочекивано, *Речник* показује православље као предмодерну и постмодерну стварност у исто време.

Православно наслеђе у *Речнику* двоструко је присутно; у форми – кроз илуминације, графику, неутилитарни формат¹², рукопис, ћирилицу и грчко писмо, и у

10 Мамфорд 1952, 138.

11 Петровић 1981, 32.

12 „Не мање важан јесте и формат списка, који је за нијансу већи од тада највећег новинског формата, као и папир који се користи за прављење цакова, на коме је цео број одштампан. Дакле, читава уметничка и техничка реализација *Речника* сугерише (дуго)вечност тог производа и намеру аутора да спис и физички траје у времену. Несумњива је, дакле, у самој изради и физичком изгледу *Речника* референца на средњовековне рукописе, попут бестијаријума, Физиолога и

самом садржају – у сложеним концизним одредницама које, надовезујући се на средњовековну православну и неоплатонистичку мисао, испитују херменеутику технологије, у деловима из јеванђеља и Библије и кроз посебан значај који се придаје појму *личности*: све је усмерено к истинском разумевању технологије. Као наговештај сукоба слободе и условљености одређене историјским или политичким околностима, *личност* је један од најзначајнијих термина у *Речнику*, осветљавајући све друге и цело кружење синонима у чијем се пресеку значење једино може улучити.

Личност е. (нема је у народном говору) з. одлученост, смиреност. *т.* Личност је воља за живот која је у свом искуству савладала све облике и завршила кретање у свим медијима. Она је крај технологије јер у својој вољи живи потпуно окушану историју. Личност долази до себе када у смртном уздаху савлада демонски дух Амондилане. Кретање (технологичка : историја) укинута је у личности чија је једина особина постојање. Личност нема облик (мада је он њена сила), већ лице: довршена смрт и остварени живот. *с.* воља, живот, *п.* „Развој духа тежи да испразни смисао личности и да га идентификује са обликом или са индивидуалношћу или са персоналношћу.” (RomanoGuardini, WeltundPerson)¹³

(*е. етимологија з. значење т. тумачење с. синоним п. пример*)

Личност је језгро које отвара врата повезаности у технололизованом свету хетерогености, различитости, фрагмената, индивидуализације, плурализма, виртуелности и омогућава апологију вредности и квалитета у контексту шупљих процедура и квантитета. „Технологија се делатно остварује као универзални посредник, анализа личности и живота, сваке чврстине за постојање, као лагано клизање у ништа, као стварање насупрамног света, огледала које је исто (истинито), али није живо”.¹⁴ Зато личност јесте и мора бити граница технологије и у њој мора бити укинута технолошко кретање чији степен неизвесности расте са сваким технолошким изумом који обликује свест човека више него што он то може да замисли.

Личност је основа православног хришћанства, супротно Егу као идолу модерности који тежи да се уздигне до индивидуалности која никада није била својствена православној хришћанској вери. Бог је суштина у трима ипостасима и зато је тајна хришћанства личност (ипостас), а не индивидуа. Христос се пројављује као Богочовек, односно личност која својом одговорношћу сједињује оно што је разједињено.

Христ.т. Он је укинута кретање: сједињеност λόγος (реч) и τέχνη (тело). Он својом личношћу заступа живот код воље и вољу код живота. Он је и савладана технологија (историја) јер је напетост техне-логос разрешена у личности. *с.* лице, душа, личност. *п.* „И видевши га ученици по мору гдје иде поплашише се говорећи: то је утвара; и од страха повикаше.” (Κατα Ματθαίον)¹⁵

Христос је испостасно јединство божанског и људског. Отуда је сасвим јасно што се у *Речнику технологије* Христос и личност јављају као синоними. Као што „завет личности јесу њена дела”¹⁶, завет Христа такође јесу дела којима је као Бог и човек дошао да искупи свет. Али сваки покушај ослобађања од установе (или устава) води до распињања јер, иако верна слика, огледало догађаја, установа је устава за слободну вољу

слично, али и на друге духовне списе као што су јеванђеља (пр. Мирослављево, Вуканово) ”” Бошковић, Петровић 2015, 132.

¹³ *Речник технологије* 1981, 12.

¹⁴ Исто, 24.

¹⁵ Исто, 26.

¹⁶ Исто, 5.

и личност. „Када буде хтела да у историји потврди своју вољу, личност ће увек бити распета на сукобу вертикале и хоризонтале”¹⁷, односно у сукобу институције и постојања по својој вољи.

Воља е. од праслов. волити према лат. voluntas – са-држати. *з.* неусловљеност. *т.* нерелектовани основ. Власник кретања и једина сила која може да га савлада. Воља остварена као живот јесте личност. Једини задатак личности и једини смисао историје је да, кретањем у облицима, живот освести као вољу: воља вољи. Ко је свестан свог избора не може више да погрешити. Воља нема услов, али је она услов свега. *с.* живот, личност. *п.* „Нека буде свјетлост. И би свјетлост” (Књ. пост.)¹⁸

Речник се ослања на црквене рукописе, јеванђеља, хришћанске мислиоце и филозофе; заснован је на херметичком предању, али разматра технологију као савремени облик вечитих есхатологија. Термини као што су *апокалипса*, *личност*, *вера*, *воља*, *врлина*, *делање*, *душа* и *Христ* одражавају искуства православног хришћанства и они су добро постављени у оквир разумевања савремених облика кризе. Хришћански угао *Речника* је веома значајан јер је то први пут да се православље појави у јавном простору без гриже савести због немодерности у времену принудне модернизације које води све – садржај, облике, односе – у застарелост.

Протеклих деценија теолози нису приметили религију која се средњовековно-постмодерном амалгаму ослобађа из *Речника технологије*. Као да се застало на неспоразуму с терминима и није било интуиције која би прошла иза слика и одраза. Рука непознатих аутора у средњовековном маниру исписује објаву да технологија преузима све од теологије. Они су напустили модернизацију као темељ свих савремених, привидно супротстављених идеологија – нема потписа, нема академске форме, нема установа иза имена. Одрекли су се картезијанског субјективитета зарад личности, потврђујући етос православног хришћанства – завет личности, а не установа. Тако се скривени православни идентитет *Речника* није открио онима који нису увидели да је технологија теологија.

Технологија је религија (лат. religio – повезаност) која омогућује повезаност, али као слику. Зато је њој неопходно да укине личност да се у мноштву индивидуалности никада не оствари саборност осим кроз привиде огледала. „Технологија је крсташки рат прогањања квалитета из природе, из духа, из друштва и апотеоза сурогата у целом распону од исхране, преко комуникација, све до идеја и поретка”.¹⁹ Као што је крсташки рат био део западне црквене политике, очигледно је да се модерна технологија више развија на Западу, а мање на Истоку као начин освајања света. Разлог за то може бити само један – технологија је ближа западној неголи источној теологији. Она се у свом данашњем облику развила из нерешивог сукоба протестаната и римокатолика на почетку доба открића. И на једној и другој супротстављеној страни као компромис родила се механичка филозофија – механизам који је преузео власт и започео стварање технологије као теолошког компромиса. Инквизиција своје жртве, махом женског пола, мучи механичким направама, док у исто време Декарт конструише своју механичку девојку. Ни једна ни друга страна никада није устала против технологије што речито говори да су у њој нашли заједнички именитељ. Православље на такав историјски компромис није морало етички да пристане и зато, а не због „заосталости” или „кашњења” не развија идеологију технологије.

17 Петровић 1981, 31.

18 *Речник технологије* 1981, 4.

19 Петровић 2015, 155.

Шта је модерној технологији помогло да се развије и овлада временом? Који је њен почетни импулс? Може се помислити да је то наука. Али наука је само метод којим се објашњавају појаве у природи. Науку егзистенцијална криза човека не занима. То је својствено технологији која „брине” о човеку и настоји да му „побољша” услове живота. Зато је тако без скрупула преузела хришћанску есхатологију натприродног и технички преточеним библијским обећањима успела да овлада историјом. Човек је покушај спасења и потребу за вишом силом пројектовао у технологију. То је, наравно, велики промашај јер, уместо да повезује, технологија заправо удваја свет стварајући човеку осећај и комплекс несавршености и немоћи пред савршеним сликама надљудских механичких бића с којима га стално суочава. Циљ технологије је постизање трансценденције, али уместо тога она само производи сенке немоћне да људе одржи у заједници илузорног „глобалног” јединства које се расипа у збрканом мноштву. „Самим тим што је пуна могућности, технологија је само празна форма, то јест, као најформалнија логика није кадра да одреди садржај живота.”²⁰ За разлику од новозаветног Бога који жртвује себе да би обезбедио обнову, технологија увек жртвује другог, не дозвољавајући да до обнове дође. Нема повезаности између жртве као издаха и обнове као уздаха новог циклуса живота. Васкрсење које религија пружа као решење технологија је узела себи за циљ, тежећи апстрактном идеалитету с вером да ће превртањем генетског кода превазићи ограничења човекове природе и достићи вечност. Другим речима, технологија тежи да „свргне Бога с престола и сама буде божанска”²¹. Њен покушај да се обоготвори, *Речник* је својим критичким појмовима добро схватио и показао кроз везу одредница *идол* и *технолог*. Технологија је „производња облика”²², а облик јесте идол, те је технологија ништа друго него производња идола.

Хајдегер увиђа да „бит технике није ништа техничко”, али не схвата да суштина технологије јесте теологија. Технологија није ништа до теологија у огледалу. *Речник технологије* је то увидео и зато је из заточеништва историје ослободио руку, као отпор каузално-механичком нападу на свет. За разлику од технологије, која је сведена на један покрет, писање руком захтева повезаност, присебност и присутност. Не удвајање, већ стварање.

Стварање е. свеслов. твдрити – чинити. *з.* чин. *т.* Стварање је оно што претходи технологији и у чему је она укинута. Технологија само привидно ствара: она ствара привид: обликује, удваја свет. Технологија је анализа стварања. Стварање је непоновљиво и неуништиво. Само воља може да ствара све-т као јединство које садржи живот и личност. *с.* воља, додир, живот. *п.* „Али стварање је производња ствари у њиховој потпуној супстанцијалности.” (Т. Aquinns, Summa)²³

У тренутку свеопште ватре модернизма у којој гори свет, *Речник* је сматрао да се модернизам стваралачки исцрпео и тежиште те(хн)ологије помера у постмодернизам, отварајући нови простор за разрешење. Али сагледавајући технологију у контексту теологије, он не подређује хришћанство месту, времену, владајућој идеологији или поретку, као што то чини постмодерна теологија. Основна разлика постмодерне теологије и *Речника технологије* је што он нема еволуциони приступ теологији, нема историјског кретања нити „прилагођавања” хришћанства свету технологије. Једно од основних питања постмодерне теологије је да ли прилагодити теологију владајућем поретку да би њено учешће у цивилизацијским токовима било оправдано. Чак и кад

20 Ортега и Гасет 1980, 33.

21 Хеим 1959, 188.

22 *Речник технологије* 1981, 24.

23 Исто, 22.

избегне у постмодерност, теологија и даље спрам модерности има комплекс кривице због своје „преживелости” и „неприлагођености” технологији. Да би се додворила технологији, постмодерна теологија разара све квалитете који технологији више нису потребни. „Зато је основна подлога постмодерне теологије негирање и скептицизам – у истину, у основе знања, у владајуће наративе што теологију нужно преводи у постмодернизам да би је онда превело и усве будуће друштвене токове.” Постмодерну теологију одликује „склоност плурализму, мноштву, вредновање свега што се претходно потискивало и изостављало”.²⁴ У том смислу, постмодернизам отвара врата „месијанизму”²⁵ доласку нечег другог, другачијег и зато је религија саставни део постмодернизма, али само као еволутивна творевина која се прилагођава свему на шта наилази, отварајући врата плурализму старих римских храмова у којима су наређани сви богови на које је Рим наишао у освојеним земљама. То је више деконструкција него религија, пледоаје за још једно распињање на крст. Тако се религија самерава само према својим одразима. Иако је идеја постмодернизма уважавање „другог”, то је само продужетак Декартове филозофије која сваку суштину узима као пуки објект увучен у преварну игру *rescogitans* и *resextensa*.

Судбина *Речника технологије* и његов инквизиторски прогон јасно исцртавају основну одлику модерног друштва – да технологија није само неутрално практично знање како нешто урадити, већ да подразумева скривену забрану било каквог покушаја да се сагледа њена суштина. Милош Кнежевић наводи како је „библијска и апокалиптичка интонација неких одредница у *Речнику*” навела састављаче *Анализе* да сумњају у „непријатељско деловање” идеја које су се у спису развијале.²⁶ Зато је довршетак мисије технологије брисање сећања, притајени обрачун са стваралачком енергијом слободне мисли која се не налази на обзору дозвољеног, технолошки омеђаног искуства. „*Речник* је критика подавања светом привиду, побуна против преварне технологије која је својим ‘револуцијама’ почела једну по једну да потискује друштвене и личне слободе и преузима сву власт да би опсенама оковала и окончала живот”.²⁷ Однос религије и технологије, која је преузела власт и над науком, увек је политички и зато је реакција на *Речник* била политичка. *Речник технологије* је морао бити жртвован на олтару историје да би се технологија, као теолошки компромис између човекових ограничења и његових тежњи ка спасењу, наставила свој пут на коме се, према речима Црвене краљице из *Алисе у земљи чуда*, мора трчати све брже да би се остало у месту.

Појављивање *Речника технологије* био је један од првих критичких речи о технологији и њеним постхуманим исходима. Док се облак информација, нано и трансгених организама згушњава, а живе врсте, културе и језици нестају, очигледно је да је *Речник технологије* нека врста протрептичког логоса осетљивог на све већа убрзања које ништа не померају с места и идеологију модернизације која после хаоса, који је оставила за собом, тежи да једноставно без свођења рачуна побегне у лакомислену постмодерну. На том путу испречио се *Речник*, као рука оне руке која је све написала.

24 Стам 2000, 299.

25 Ванхузер 2003, 20.

26 Бошковић, Петровић 2015, 80.

27 Петровић 2015, 154.

Литература

Бошковић, Душан; Петровић, Александар (2015): *Повратак из земље змајева – Речник технологије 33 године после*, Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију.

Видовић, Жарко (1986): *Огледи о духовном искуству*. Београд: Сфаирос.

Ђорђевић, М. Драган (2016): *Идеје концептуалне уметности у савременој српској књижевности 1960– 2010*. Докторска дисертација. Филолошки факултет Универзитета у Београду. Београд.

Ellul, Jacques(1992): *The Betrayal by Technology: A Portrait of Jacques Ellul*, ReRun productions.<http://www.youtube.com/watch?v=51IoQOJ0SfY>.

Жуњић, Слободан (1981): *Објава и ауторитет*, Тхеориа, бр. 2–3, 153–154.

Kevin. J. Vanhoozer (2003): *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Cambridge University Press.

Лунгин, Павел (2006): *Осврво*. <https://www.youtube.com/watch?v=sAPAzjymКуМ>.

Матовић, Мирјана Б. (2014): *Друштвена теорија језика и стилских форми популарне музике у контексту српске културе XX века*. Докторска дисертација. Филолошки факултет Универзитета у Београду, Београд.

Mumford, Lewis (1952): *ArtandTechnics*. New York: Columbia University Press.

Mamford, Luis (1986): *Mit o mašini 2 (Pentagon moći)*. Preveo Nikica Petrak. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.

Ортега и Гасет, Хозе (1980): „Човек технолог”, у: *Технологија*, Београд: Видици, бр.5–6, 25–35.

Петровић, Александар (1981): „Шта је технологија? ”, у: *Негација институције: Корпус Франка Базаље*. Видицибр. 5, 9–34.

Петровић, Александар (2015): *О Речнику технологије и тесању привида*. Тхеорија, бр. 58, 147–166.

Петровић, Александар (2016): *Диктатура дечака и култура Новог таласа*. у: Зборник радова с научног скупа *Рокенрол*. ур. Бошковић Драган. Крагујевац Филолошко-уметнички факултет. 399–422.

Петровић, Зоран (2012):*Nomenclatura Serbica: 1982–2013: елите, ентропијски модел политичке класе и континуитет српске номенклатуре*. Београд: Институт за политичке студије, (Београд : Eseloge).

Петровић, Зоран (2015): *Ламент над 33. рођенданом Речника технологије и 21. столећем*. Тхеориа, бр. 58,167–175.

Речник технологије (1981):Београд: Видици, 1–2.

Речник технологије–33 године после (2014). Научни скуп. Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију Универзитета у Београду. <http://www.institfdt.bg.ac.rs/recnik-tehnologije-33-godine-posle/>

Речник као анти-утопија (2016): Округли сто. Београд: Институт за европске студије. <https://recniktehnologije.wordpress.com/2016/12/26/okrugli-sto-o-zborniku-23-12-2016/>

Robert, Stam (2000): *Film Theory: An Introduction*. Blackwell.

Heim, Karl (1959): *Christian Faith and the Growing Power of Secularism*. In: LeibrechtWalter, *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich*. New York: Harper & Brothers.181–195.

DICTIONARY OF TECHNOLOGY THEOLOGY

Orthodox theology and modern science and technology are divided by a deep hiatus of historical development. However, Orthodox theology experience is significant for the critical reconsideration of the modern world. A good example for a modern revival of the Orthodox culture is a manuscript published at the beginning of eighties in Serbia – *Dictionary of Technology*. Its idea is that theology is closer to technology than to science itself. Technology has developed its entelechy rather by adaptation of theology than by the development of science. Handwritten and illuminated in the style of Serbian medieval culture, *Dictionary* represents an autonomous apology of Orthodox legacy as a kind of epistemological instrument of critical thought aimed at reconsideration of the technological dynamics of history.

Жан-Клод Ларше

Међународни центар за православне студије, Ниш - Србија

ОБЕСМИШЉАВАЊЕ БРАКА И ОПРАВДАВАЊЕ ХОМОСЕКСУАЛНОСТИ: ЛОГИЧНА ПОСЛЕДИЦА ИДЕОЛОГИЈЕ МИТРОПОЛИТА ЈОВАНА ЗИЗЈУЛАСА

Апстракт: *Хомосексуалност је све присутнија у Сједињеним Државама, укључујући и православне средине. У недавном чланку, један од главних следбеника митрополита Јована Зизјуласа у Сједињеним Државама, архимандрит Пантелејмон Манусакис, заступа ставове против брака и подржава хомосексуалност. Сам Зизјулас је у неколико наврата исказао велики степен толеранције у погледу хомосексуалних начела. Овај рад има за циљ да преваходно истакне постулате Зизјуласове логике по којој се брак обесмишљава, а хомосексуалност оправдава, као и да покаже да је оправдање хомосексуалности у супротности са учењима Светих Отаца, црквених канона и читава Православне цркве.*

Кључне речи: *Зизјулас, хомосексуалност, брак, Предање, Свети Оци.*

У самој логици Зизјуласове¹ персоналистичке идеологије обесмишљава се света тајна брака а оправдава хомосексуалност и то у име трију начела: 1) одбацивање тежњи људске природе које се сматрају безличном неопходношћу, која је у супротности са слободом личности; 2) примат личности над природом и преовладавање избора те природе над природном усмереношћу личности; 3) примат *eschaton*-а (данашње стварности будућег века) над тренутном стварношћу; 4) одбацивање традиционалне (аскетске) етике која се поистовећује са морализмом. Прво и треће начело разradio је један од највећих америчких Зизјуласових следбеника, архимандрит Јован Пантелејмон Манусакис, у чланку који носи наслов „Marriage and Sexuality in the Light of the Eschaton : A Dialogue between Orthodox and Reformed Theology”².

Аутор, пре свега, обесмишљава брак и сматра „да он пред теологију, која жели да остане одана хришћанском поимању есхатологије, поставља читав низ потешкоћа“ и на брак гледа чак као на „препреку ка Царству Божијем”³. Његова образложења, извучена из Зизјуласове идеологије, су следећа:

1) Теологија брака у православној традицији није најбоље утемељена; „погрешно је брак сматрати хришћанском институцијом“⁴; брак није света тајна⁵; то је „овоземаљско питање”⁶;

1 Детаљније видети о овоме у нашем делу *Личност и природа*.

2 Religions 2016, 89. Аутор додаје да се он у овом раду „служи теологијом Јована Зизјуласа“.

3 Исто, 2.

4 Исто, 2.

5 Исто, 3-4.

6 Исто, 4.

2) Брак као друштвена институција има безличну димензију, а породице и брачни парови, као ћелије друштва, одликују се егоизмом⁷;

3) Брак нема личну димензију због своје тесне повезаности са сексуалношћу и размножавањем; брак, са једне стране, зависи од нагона и биолошке потребе и сведочи о вези човека са природом и са њеним безличним токовима⁸; са друге стране, брак је блиско повезан са грехом, као последицом прародитељског греха и носиоцем последица тога греха; његов основни грех је у томе што „он рађањем одржава природу“⁹ (коју сама Зизјуласова идеологија сматра лошом); рађање је само израз „егоизма у двоје“, чији је циљ да сваку јединку представи као некога ко чини тај пар а која жели саму себе да одржи¹⁰; „због тога је пожељно да се мишљење Цркве раздвоји од паганске егзалтације плодности и рађања“¹¹, јер је њен циљ да се оно што је биолошко превазиђе оним што је црквено¹².

4) Брак је повезан са човековом палом природом и у будућем веку више неће постојати, што показује његову релативност и несавршеност¹³. Манусакис чак назива брак „светом тајном греха“¹⁴.

После тога аутор вреднује везе (али не и бракове) између особа истог пола сматрајући их, због пређашњих разлога, узвишенијим од веза између мушкарца и жене. По његовом мишљењу, „Црква је са историјског становишта давала предност једном броју заједница у којима би суживот двеју или више особа (без обзира на пол или сексуалну опредељеност) могао имати своје место. Брак је био само једна од тих заједница. [...] Ови бракови су били кратки, трајавши онолико времена колико су околности дозвољавале, или дуже. Нама је данас тешко да их тачно разврстамо, јер су наше категорије превасходно одређене браком“¹⁵. Аутор у ове везе укључује монашке заједнице и, на један двосмислен начин (видети наставак његовог излагања) и повезаност између Светог Августина и његове сабраће или Светог Григорија Назијанског и Светог Василија у Понту. У наставку можемо јасно видети да он под тим подразумева да се такође направи места за везе хомосексуалног типа: „Неспособност Цркве по овом питању да раздвоји брак од сексуалности и сексуалност од рађања је и даље њена највећа мана. [...] Осуда сваког вида сексуалног изражавања грешним која из тога произилази а које не води рађању је и даље неоснована. Сексуална жеља је људском роду усађена одгајањем; то је оно поље када ми улазимо у царство слободе према потреби природе – на томе почива разлика између жеље и нагона“¹⁶. Секс је можда грешан само у оној мери када се везује за ропски нагон (а видели смо да је то егоистично) организма да сам себе умножава“¹⁷.

Друго образложење (првенство природе над личношћу и чињеница да се личност, која се поистовећује са слободом, уобличава и потврђује када се изјасни да је независна од природе, чак против ње), које је једно од основних начела Зизјуласове

7 Исто, 9.

8 Исто, 7.

9 Исто, 6.

10 Исто, 7-8.

11 Исто, 7.

12 Исто, 9.

13 Исто, 4-5.

14 Исто, 2.

15 Исто, 10-11.

16 Исто, 11.

17 Исто, 11. Аутор овде жели да нагласи да секс у хомосексуалним везама није прожет грехом јер није везан за рађање. Види се сва изопаченост његовог расуђивања.

персоналистичке теорије (а која се такође појављује у Манусакисовом чланку), јасно одговара основном образложењу „родне теорије“ (*gender theory*) према којој сексуална оријентација не мора да буде одређена нити чак дефинисана природом (или секундарно друштвом), већ проистиче из личног избора.

Четврто образложење је представио сам Зизјулас у једном разговору када је изјавио следеће: „Морамо бити поштени: Црква није одана самој себи, а резултат тога је да су званичне Црквене заједнице вођене једним тоталитаристичким гледиштем, доктринарним и морализаторским духом“. На питање „Да ли је у то укључена и православна Црква?“, Зизјулас одговара: „Само у извесним случајевима и обично под утицајем Запада“. Водитељ разговора наставља: „Сумњичавост [Зизјуласова] према западном утицају на православље није претерана. Када покренем питање хомосексуалности, он тврди да је Грчка црква традиционално послушна и да се уздржава од тога да о овим питањима донесе свој суд, али да она сада постаје морално чистија, због западног утицаја¹⁸“.

Са Зизјуласове стране не наилазимо ни на какве додирне тачке у јавном изјашњавању у корист хомосексуалности¹⁹, али у самом делу наилазимо на многа посредна образложења на која се заговорници истополних веза позивају, као Манусакис у наведеном чланку, или као Дејвид Игл у свом чланку «*Pneumatological Ecclesiology and Same-sex Marriage: A Non-essentialist Approach Using the Work of Eugene Rogers and John Zizioulas*²⁰».

Претходна поглавља нашега рада су већ критиковала главна начела на којима почивају обесмишљавање брака и оправдавање истополних веза на која недвосмислено или прећутно наилазимо у претходно наведеним Зизјуласовим чланцима и чланцима његових следбеника (посебно, примат личности над природом, при чему је личност превише вреднована а природа потцењена, на уштрб склада који су Свети Оци увек знали да сачувају; неразликовање – па дакле, пометња – праисконске и греховне природе, итд.).

Подсетимо се овде да је брак чврсто утемељен у цркви. Њему је Бог дао смисао када је стварао човека и жену (1 Мој 2, 18-24), а Христос благословио на свадби у Кани Галилејској (Јн 2, 1-11). Потом га је истицао и Свети апостол Павле (1 Кор 7, 2 ; 1 Тим 3, 12 ; Тит 1, 6) поистоветивши га са светом тајном сједињења Христа и Цркве (Еф 5, 22-32). Брак је у Цркви веома рано добио статус свете тајне (супротно од онога што тврде неки модернистички²¹ православни аутори)²². Свети Григорије Ниски и Свети Максим Исповедник записали су да се последице прародитељског греха преносе приликом зачећа сексуалним путем, али због тога нису критиковали рађање (које је дато човечанству од Бога, након што се на овоме свету смрт појавила као неминовно средство за продужење врсте). Свети Оци су увек истицали вредност брака за разлику од секти (гностици, енкратити, присцилијанисти, месалијанци, евхити, катарии, богумили, клисти, итд.²³) које су га вековима потцењивале или одбацивале. Поновљеној тврдњи Манусакиса да брак није добро²⁴, можемо сучелити трактат Светог Августина „Брак и добро²⁵“ и многе друге написе или омилије Светих Отаца који бране овај

18 Hobson 2007, 7.

19 По ономе што њему блиски кажу „он се приватно веома слободно изјашњавао о томе“.

20 Conrad Grebel Review 2010, 43-68.

21 Као Јован Мајендорф и А. Шмеман.

22 Larchet 2014, 331-363.

23 Clément d'Alexandrie, 1098 – 1166.

24 Исто, 2.

25 Augustin, 373-396.

трактат представљајући га као добро²⁶. Рађање у браку је такође вредновано. Свети Павле од тога прави пут спасења (1 Тим 2, 15), а Свети Јован Златоусти поистовећује породицу са „малом црквом“. Супротно од Манусакиса који брачну заједницу своди на себично задовољавање биолошких нагона, Свети Оци у брачном и породичном животу у хришћанству виде пут духовног живота који је једнак квалитету монашког живота, виде пут самопожртвовања који такав живот захтева, виде пут рађања духовне љубави коју он подстиче, као и пут заједничког напретка ка „божанском циљу“ који он представља.

Са друге стране, Православна црква тумачи хомосексуалност²⁷ на основу старозаветних проповеди²⁸, на основу посланица Светога апостола Павла²⁹, Светих Отаца из различитих периода³⁰ и читавог канонског предања³¹. Црква на то гледа као на противприродни³² (физички и/или психо-афективни) начин сједињавања, другим речима, као на изопаченост, духовну³³ болест и сексуалну страст која се преноси путем намере, мисли, маштања, жеље, осећања и дела који представљају грехове³⁴. Свети Јован Златоусти у томе види разуданост коју посредством ђавола уноси природа како

26 Jean Chrysostome, I, II, III. Grégoire de Nazianze, *Poèmes*, II, 1542-1550.

27 Веза мушкарца са мушкарцем, жене са женом (или лезбејство), одраслог човека са дететом или младим човеком (или педерастичја), веза мушкарца или жене са дететом или предадолесцентом (или педофилија).

28 1 Мој 19, 7; 3 Мој 18, 22; 20, 13; Књига о судијама 19, 22-24.

29 Рим 1, 18-32: „Јер се открива гњев Божији с неба на сваку безбожност и неправду људи који држе истину у неправди [...] ; зато их предаде Бог у срамне страсти. Јер и жене њихове претворише природно употребљавање у противприродно; а исто тако и мушкарци оставивши природно употребљавање жена, распалише се жељом својом један на другог, мушкарци са мушкарцима чинећи срам, примајући на себе одговарајућу плату за своју заблуду“ и даље; 1 Кор 6, 9-10; 1 Тим 1, 8-11; Јуда 7.

30 *Lettre à Barnabé*, XIX, 4; *Didachè*, II, 1-2, SC 248, 48; *Didascalie des apôtres*, I; *Constitutions apostoliques*, VI, 11, 8, SC 329, 326 ; Clément d'Alexandrie, 76 – 78; 88 – 89; 176; 172 – 176; 50 – 52; 170; Tertullien, 162; Cyprien de Carthage, 9; Eusèbe de Césarée, 10; Arnobe de Sicca, 6 – 7; Athanase d'Alexandrie, 282; Basile de Césarée, 62; Ambroise de Milan, 52; Jean Chrysostome, 7; Augustin, 30; Jean Cassien, 198-200; Grégoire le Grand, 23; Syméon le Nouveau Théologien, 1017 – 1019.

31 Basile de Césarée, Canon 62; Canon; Grégoire de Nysse, Canon 4.

32 То је већ присутно код Светог Павла који, у својој посланици Римљанима, „природној употреби“ супротставља „односе против природе“ (Рим 1, 26-27). Видети: *Constitutions apostoliques*, 326; Clément d'Alexandrie, 172; Tertullien, 162; Eusèbe de Césarée, 10; Grégoire de Nysse, Canon 4; Jean Chrysostome, 4; Augustin, 15. Подсетимо на то да, супротно зизуласовској идеологији, Свети Оци, који праве разлику између прародитељске и греховне природе, сматрају да оно што је „против природе“ (прародитељске) није личном потребом које би се требало ослободити, већ моралним правилом које је поставио Створитељ а које је погодно следити; оно што је „против природе“ супротно томе одговара злу (све страсти „су противприродне“). То је део структуре и основног речника аскетског Предања православне Цркве (видети Иринеја Лионског, Атанасија Александријског, Евагрија Понтијког, Исаију Скитског, Василија Кесаријског, Григорија Ниског, Максима Исповедника, Исака Сирина, Доротеја Гаског, Исихија Јерусалимског, Јована Дамаскина, Симеона Новог Богослова, Никиту Ститата, итд.)

33 Jean Chrysostome, 2.

34 Исто као што је брачна превара већ у самој жељи (уп. Мт 5, 28) намера и жеља, па дакле и тим пре осећања у довољној мери представљају грех у хомосексуалности. „Помисли“ претходе физичким делима (тј. намерама, жељама – Свети Павле остаје при овој чињеници: „А исто тако и мушкарци оставивши природно употребљавање жена, распалише се жељом својом један на другог“ [Рим 1, 27] – маштарије, тежње, осећања...) који проистичу из страсти (уп. Рим 1, 26; Jean Chrysostome, 1 – 3; Syméon le Nouveau Théologien, 104 – 112) која је постављена нешто пре.

би пореметила прародитељски поредак установљен од Бога и на крају га уништила³⁵. Свети Оци и црквени канони сматрају грех хомосексуалности једним од најтежих грехова, а Климент Александријски³⁶ га чак, као смртни грех, налази међу десет божијих заповести. Други га поистовећују са браколомством и блудом³⁷, а неки чак и са убиством³⁸. Свети Оци немају довољно моћних речи за његову квалификацију³⁹ и сматрају да хомосексуалци заслужују тешке казне на овом и на оном свету⁴⁰. Зизјуласова тврдња да је „грчка Црква традиционално блага и да се уздржава од доношења судова по тим питањима“, није потпуно проверена (он се вероватно позива на неке чланове грчког свештенства којима је лични интерес да се покажу благима по том питању.)⁴¹

Потпуно је јасно и очигледно да Зизјулас и његови следбеници још једном доводе у питање оно што проповеда Црква и оно што је у потпуном складу са начелима и тумачењима Светих Отаца, а истичу и вреднују она начела која су преузета из савремене филозофије и неморалних ултралибералних друштава.

Библиографија

Chrysostome, Saint-Jean (2009): *Homélie sur l'épître aux Éphésiciens, XX. Homélie sur le mariage*. Paris: Gibert.

D'Alexandrie, Clément (1830): *Stromates*. Paris: CLE.

Eagle, David (2010): *Pneumatological Ecclesiology and Same-sex Marriage: A Non-essentialist Approach Using the Work of Eugene Rogers and John Zizioulas*. Waterloo: Conrad Grebel University College, str. 43 – 68.

35. Видети Jean Chrysostome, 4: „О, ви који расусте све, који се вежете са мушкарцима који вам жене замењују“ [...], баш то је ђаволово дело, све помешати, и умаласати, нападати по одређеном редоследу још од почетка света, ви, који мењате законе које је сам Бог унео у природу“, Syméon le Nouveau Théologien, 104 – 112.

36. *Protrepétique*, 176; *Le Pédagogue*, 170.

37. *Lettre à Barnabé*, 4; *Didachè*, 148. Ова реч има шире значење, али посебно дефинише односе са проституткама.

38. *Didachè*, 148; Basile de Césarée, Canon 7.

39. Злочин (*Constitutions apostoliques*, 326; Eusèbe de Césarée, 10; Jean Chrysostome, 4; Augustin, 15), убиство (Jean Chrysostome, 2) безбожност (*Constitutions apostoliques*, 326), наказност (Tertullien, 162).

40. Погодно је забележити да, док већина Светих Отаца подсећају на вечне муке у паклу (уп. Basile de Césarée, 3), и позивајући се често на казну коју су претрпели житељи Содоме (1 Мој 19, 4-24), Свети Јован Златоусти истиче да хомосексуалност прате муке које су у природи ствари да се она сама рађа из чињенице коју побија природа и у то уноси разуданост (видети *Homélie sur l'épître aux Romains*, IV, 1 и 3). Она је утемељена на тврдњи Светог Павла, који проповеда: „А исто тако и мушкарци оставивши природно употребљавање жена, распалише се жељом својом један на другога, мушкарци са мушкарцима чинећи срам, примајући на себи одговарајућу плату за своју заблуду.“ (Рим 1, 27). Те муке делимично представљају психичке патње и психичка нелагодност које, уопштено гледано, осећају хомосексуалци. Њихова потреба да буду признати од стране друштвених институција долази једним делом из покушаја да ублаже ту психичку нелагодност.

41. Уп. Archimandrite Sarantis (Sarantou) 2013, 10: „На несрећу у оквиру наше Свете грчке Православне Цркве постоји једна организована група свештеника хомосексуалаца. [...] Са разним софизмима који се односе на Свете Каноне и лицемерним и привидно побожним оправдањима, они покушавају да осавремене Цркву [по овом питању]“.

Hobson, Thomas (2007): *An Eye for the Other*. The Tablet. London: The International Catholic News Weekly.

Jovanović, Miloš (2013): *Silence or Condemnation : the Orthodox Church on Homosexuality in Serbia*. Družboslovne rasprave, vol. 73, br. 29, str. 79 – 95.

Larchet, Jean-Claude (2011): *Personne et nature*. Paris : CERF.

Larchet, Jean-Claude (2014): *La vie sacramentelle*. Paris : CERF.

Manoussakis, John Panteleimon (2016): *Marriage and Sexuality in the Light of the Eschaton: A Dialogue between Orthodox and Reformed Theology*. Basel: MDPI AG.

Jean-Claude Larchet

**LA DÉVALORISATION DU MARIAGE ET LA JUSTIFICATION DE
L'HOMOSEXUALITÉ : UNE CONSÉQUENCE LOGIQUE DE L'IDÉOLOGIE DU
METROPOLITE JEAN ZIZIOULAS**

L'homosexualité se banalise de plus en plus aux États-Unis, y compris dans les milieux orthodoxes. Dans un article récent, l'un des principaux disciples du métropolite Jean Zizioulas aux États-Unis, l'archimandrite Panteleïmon Manoussakis, a développé des positions contre le mariage et en faveur de l'homosexualité. Zizioulas lui-même dans plusieurs circonstances a manifesté une grande tolérance vis-à-vis de l'homosexualité.

Cet article montre tout d'abord qu'il est dans la logique du système personnaliste de Zizioulas de dévaloriser le mariage et de justifier l'homosexualité. Il montre ensuite que cette justification de l'homosexualité est en contradiction avec les enseignements des Pères, les canons ecclésiastiques et toute la Tradition de l'Église orthodoxe.

Мирослав Д. Стевановић

Академија за националну безбедност, Београд – Србија

e-mail: mstvnv297@gmail.com

Драган Ж. Ђурђевић

Академија за националну безбедност, Београд – Србија

e-mail: djurdjevic.dragan@gmail.com

АНТИ-ПРАВОСЛАВНИ АСПЕКТ НЕОЛИБЕРАЛНОГ ФУНДАМЕНТАЛИЗМА

Анстракт: Овај чланак представља налазе посматрања трансформација ка неолибералном друштвеном поретку, посебно са аспекта негативних последица по заједнице православних хришћана. Полазна теза је да неолиберализам вредносно негира православно хришћанство, због чега његова универзализација нужно наилази на отпор. Испитивање ове претпоставке обухвата структурно-функционалну анализу последица универзализације неолибералног поретка и начина ширења неолибералиних вредности у православним заједницама и у међународном систему. Резултати указују да неолиберализам изискује институционализацију аутохтоних индивидуалних интереса и њихове асоцијације, што подрива вредносне темеље организације заједница православних хришћана. Налази дају основ за закључак да саставни део неолибералне идеологије представља њена милитаризована имплементација, по цену деструкције традиционалних заједница православних хришћана.

Кључне речи: национални идентитет, универзализација вредности, корпоративизам, традиционална заједница, културни хегемонизам

Неолибералну трансформацију држава бивше СФР Југославије, Грузије, Украјине, на северу Африке и на Блиском истоку пратили су унутрашњи сукоби. Неолиберализам промовише плурализам и демократију, те *eo ipso* не би требало да доводи до институционално нерешивог заоштравања односа у друштву. У том смислу, унутрашњи сукоби, осим у циљу свргавања режима, нису одликовали трансформације у државама које су доминантно римокатоличке или протестантске, попут Словеније, у бившој СФРЈ, Чешке, Словачке, Мађарске, у источној Европи, ни у сунитским државама на Блиском истоку и на северу Африке.

Сукоби у неолибералним трансформацијама испољавају две заједничке одлике. Прво, највеће жртве у тим сукобима, пропорционално посматрано, биле су традиционалне заједнице православних хришћана. Друго, заједнице које су биле против православних хришћана имале су подршку Европске уније (ЕУ), Сједињених Америчких Држава (САД) и Северно-атлантског војног савеза (НАТО). При томе, не ради се само о подршци једној хришћанској заједници против друге, већ и о игнорисању православних заједница (Копти, Асирци) у сукобима између муслиманских заједница, у којима је редовно подршку уживала страна коју финансијски помажу лица и фондови из Саудијске Арабије и Катара, савезника ЕУ, САД и НАТО. Чак и када се ради о

свргавању секуларних аутократских режима, попут у Сирији и Ираку, у којима су хришћани и њихови објекти били заштићени, животни услови хришћана се суштински погоршавају и ти простори остају без њих. Феноменолошки посматрано, може се генерализовати да САД, које су објективно водећа глобална сила и хегемон НАТО, подржавају сваки локални и регионални интерес против православних хришћана. У том смислу, холивудска филмска индустрија, један од важних инструмената креирања масовног дискурса, производи филмове у којима се, као клише, православни Срби и Руси упадљиво представљају у негативном контексту.

Последице неолибералне трансформације на заједнице православних Срба

У Србији, неолиберална трансформација је започела 1981. године, у оквиру економских реформи бивше СФР Југославије,¹ која се током 1970-тих интензивно задуживала у циљу индустријског развоја. У оквиру реформи је, ради отплате дугова, требало остварити девизне приливе у доларима и суфицит, а по диктату ММФ и сиромашење грађана, кроз девалвацију националне валуте и инфлацију. Вредносно, трансформација је обухватала маргинализацију радничког самоуправљања, као вида колективистичког управљања привредом, и институционализацију интереса финансијских поверилаца. У почетку трансформације, политика САД према СФРЈ обухватала је мере са циљем унапређења тренда ка тржишно-оријентисаној економској структури; али и подстицања модерирајуће улоге у супротстављању кубанском и руском утицају у Покрету несврстаних.² Политика САД је имала идеолошки контекст, формулисан као интерес "слободног света" (оличен у неолибералној доктрини Роналда Регана), за чије остваривање је изричито предвиђала коришћење чланства у ММФ и реструктурирања дугова.³

Од 1990. године, западној јавности се пласира теза како у тадашњој СФРЈ постоји покушај да се „наметне хегемонистички режим једног тоталитарног покрета који је базиран у Србији“, „под утицајем политичких снага крипто-православно-хришћанског порекла“.⁴ Пред изборе у СР Словенији, објављују се текстови о „вредним римокатоличким Словенцима чију су културу обликовали векови под аустријском влашћу“, којима је „Југославија, где превладавају ислам и источно православно хришћанство, страна земља, чудна и претећа“. У том контексту се развија дискурс о „проблематичности“ православне вере: „Становници Чехословачке и Мађарске су или католици или протестанти, док Румуни и Бугари претежно припадају источно-православној вери, која је много конзервативнија и кроз историју била слушкиња државе“.⁵ Овај дискурс потпуно занемарује да је и римокатоличка црква подржавала Ирску, јужноамеричке државе, али и Мусолинијеву Италију и усташку „Независну Државу Хрватску“.

Као најдоследнији заштитник српског народа кроз историју, доживљавана је Српска православна црква (СПЦ). На Косову и Метохији (КиМ), њена позиција је током

1 Lewis, 2007, 401; Stilhoff Sørensen, 2009, 136, 273.

2 The White House, *United States Policy toward Yugoslavia*, NSDD 133 (March 14, 1984), Unclassified 1996. Доступно: <http://goo.gl/XQX8Qf>, 06.02.2017.

3 *Conventional Arms Transfer Policy*, NSDD-5 (July 8, 1981), доступно: <http://goo.gl/0SCA6i>, 06.02.2017; *United States Policy towards Eastern Europe*, NSDD-54 (September 2, 1982), доступно: <http://goo.gl/gaFMMx>, 06.02.2017.

4 Jambrek, 1991, 192.

5 Bakić-Hayden, 2006, 22,24

XX века била изложена утицају етничких трвења између Срба и Албанаца. Ова трвења су ескалирала у сукоб, у коме је 1999. године НАТО подржао албански сепаратизам и окупирао КиМ, након чега се, током мандата Савета безбедности УН, нападају културни и верски објекти који сведоче о српском присуству на КиМ од средњег века.⁶ За разлику од метода отвореног сврставања против православне заједнице, у Црној Гори је, након осамостаљивања без претходних сукоба, 2006. године, толерисан отворен притисак власти на већинску СПЦ и подстицање стварања неканонске Црногорске православне цркве, односно примењено је сврставање само против СПЦ, као институционалног симбола српске заједнице у тој држави.

Интервенција НАТО у Србији прокламована је као хуманитарна, али су њени непосредни учинци били подршка сецесији КиМ и исељавање око 900.000 етничких Албанаца и интерно расељавање око пола милиона Срба из јужне српске покрајине.⁷ При томе, на територији суверене државе Србије косметске Албанце су нескривено финансирале исламистичке организације и државе и са НАТО бомбардовањем почела је данашња активност екстремних исламиста на КиМ.⁸

Војни савез предвођен САД, с једне стране, није интервенисао да спаси хришћане ни у Судану или Руанди, а против православне заједнице је применио пропаганду, укључујући како се испоставило нетачним тврдњама, попут, на пример, "милион невиних Албанаца муслимана протерано са својих огњишта"⁹ На окупљањима подршке Косову код Беле куће у Вашингтону, 1998. године већином су, како се примећује, учествовали повратници из америчких мировних снага у Албанији, а како је јачала пропаганда о "етничком чишћењу", 1999. године су у Њујорку организоване демонстрације етничких Албанаца, на којима је више стотина окупљених носило камуфлажне униформе и већ било регрутовано за одлазак у Албанију да се прикључе терористичкој организацији "Ослободилачка војска Косова". Иако на Космету тензије имају историјски корен, приказиване су као последица режима Слободана Милошевића. Америчке Албанце помагале су различите муслиманске и хуманитарне групе.¹⁰ Министар спољних послова Израела, Аријел Шарон, јавно је упозорио да стварање државе етничких Албанаца на КиМ носи ризик да се та територија " претвори у Велику Албанију и да служи као база за радикални исламски тероризам, чија суштина тамо већ постоји, да се шири кроз Европу."¹¹

Да би се оправдао напад на Србију, нетачне тезе је пласирала и западна теорија. Тако је, на пример, рецензију прошло научно дело коме се тврди: "Косово је албанско и пре Косовске битке... Упознати смо са српским силовањима, убиствима и отимачином почињеним у Босни и Херцеговини да би се земља отела муслиманским Босанцима и католичким Хрватима".¹² Отомански попис из 1455. године, који је покрио већину данашњег Косова, бележи да је српских домаћинстава било 13.000 у 480 села и вароши, а албанских 46 у 23 села, као и да је 95.88% имена било српског, а 0.26% албанског порекла.¹³ Упркос Резолуцији Савета безбедности УН 1244, којом је успостављен мир

6 Bardos, 2011, 568.

7 Amstutz, 2013, 24, 27.

8 American Foreign Policy Council, 2011, 389.

9 Lowe, 2013, 389.

10 Curtiss, 1999, 10.

11 Wilkinson, Tracy, Israeli's Kosovo Remarks Raise Ire, *Los Angeles Times*, April 09, 1999. Dostupno: <http://goo.gl/NXNGsr>, 08.02.2017.

12 Kortepeter, 1999, 15.

13 *Oblast Brankovića - opširni katastarski popis iz 1455. godine*, Hadžibegić, Hamid, Handžić, Adem, Kovačević, Ešref (прir.), Сарајево: Оријентални институт у Сарајеву, 1972.

на КиМ, снаге НАТО, објективно под командом америчког генерала Џона Кредока (армија САД не признаје команду страних официра, те је британски генерал Мајкл Џексон био шеф мисије НАТО само номинално), толерисале су покушај погрома преосталих Срба.¹⁴ Тешко је квалификовати да ли је НАТО више анти-православни или про-исламистички, будући да се на КиМ и у Босни, као и у Сирији, испоставља на истој страни са елементима радикалне исламистичке, сунитске, Алкаиде, док је на Космету НАТО практично пружио ваздушну подршку исламистим елементима.¹⁵

Грађански сукоб који је пратио трансформацију Хрватске окончан је исељавањем око 350.000 хрватских Срба. Током II Светског рата, у тзв. "Независној Држави Хрватској", усташе су побиле између 400 и 700 хиљада углавном православних Срба и имали су логоре у којима су вршена масовна убиства, али нису кажњени. То указује, с једне стране, да злочин није био тачка суштинског раскола са нацизмом,¹⁶ а с друге, да у ставу према етничким Србима нема промене у односу на II Светски рат, када су протестантске и римокатоличке државе биле незаинтересоване за злочине.¹⁷ Усташки режим је инсистирао на својој римокатоличкој утемељености, као темељу блискости западној цивилизацији.¹⁸ Да се не ради само о изолованом односу према православним Србима, указује и то да је Грчка, 1974. године, поставила питање сврхе НАТО ако не може да спречи турску агресију на Кипар.¹⁹ Штавише, испоставља да су православне заједнице, попут доскора Србије или данас у Украјини, мета негативне пропаганди глобалних медија.²⁰ Уз снажну анти-српску пропаганду, САД и НАТО су допустили чишћење православних Срба са КиМ, иако је као сврха интервенције била прокламована заштита људских права и мањина, као и из Хрватске, у којој је требало да очувају мир. Уз то, у Босни, Хрватској и на КиМ су допустили да католичке и муслиманске нације шаљу обилну помоћ другим религијским заједницама, док се помоћ православних нација третира као агресија.

Глобализација неолиберализма

Суштина трансформације, након Хладног рата, своди се пре свега на усвајање неолибералних постулата у економији. Водећим државама неолибералног естаблишмента, које се самопрокламују за "међународну заједницу" и узурпирају међународне организације, не сметају диктатуре, ни кршења људских права у државама које прихвате неолиберални модел. С друге стране, државе које настоје да свој пут развоја одреде суверено, у складу са међународним правом, чак и ако усвоје либералну демократију, бивају изложене уценама, притисцима и, некад, интервенционизму.

Оквир неолибералног концепта међународног система је, почетком 1990-тих, назначио председник САД, Џорџ Буш. По њему, САД су "наступили... у одбрани начела и снова новог светског поретка."²¹ "Морамо (САД) да градимо на успеху 'Пустинске

14 Fulton, 2010, 131.

15 Zafirovski, 2013, 13.

16 Schiessl, 2016, 24.

17 Stroud, 2013, 3.

18 Yeomans, 2013, 4.

19 Thompson, 2012, 285.

20 Djuric, Olson, 2003, 245.

21 Bush, George, "Towards a *New World Order*," address before a joint session of *Congress*, 11 September 1990, National Archives: George Bush Presidential Library and Museum. Dostupno: <https://goo.gl/6Jc5Cv>, 06.02.2017.

олује', да дамо нови облик и замах новом светском поретку, да користимо силу мудро и кад год можемо продужимо руку... Нације источне Европе... морају да заузму положај поред комшија са запада."²² До краја 1990-тих се артикулише идеја сузбијања потенцијалних претњи глобалној америчкој (неолибералној) хегемонији, у економији и политици, укључујући превентивним ударима. То одражава фундаменталистички приступ идеологији, у чију функцију се ставља војна моћ.²³

Неолиберални модел се суочава са проблемом наметања у заједницама које у традицији своје организације друштва негују вишу истину. Наиме, идеолошка хегемонија нужно негира утемељење на вредносним догмама, које подразумева тежња за вишом истином и с друге стране, неспојива је са толерантношћу, због чега изискује употребу непрецизних појмова и замену информација пропагандом, те једнако ствара догме и уједно негира постојање више истине.

Од 2007. године, глобална економска криза подрива поверење у неолибералну економију. Међутим, у глобалном информационом друштву се тешко пробијају алтернативне идеје. У недостатаку аргумената, ширење неолибералног модела се спроводи пацификовањем противљења. Тако се развијају дискурси којима се потенцијално супротстављени концепти *a priori* дискредитују, попут да регионализам представља протекционизам, или се преиспитивање неолибералне глобализације гуши конструкцијама о могућој новој претњи хегемонизма, а најчешће се приоритетизује економски развој и колективна координација. Овакав идеолошки дискурс не погодује колективној улози државе, чији легитимитет почива на одговорности институција друштва да служе народу и грађанима, а стога ни представничкој демократији, уопште.²⁴

Нметање неолиберализма последица је делом геостратешких потреба. У том смислу, у доктрини се 1990-тих година концептуализују дискурси о модернизацији, који рационализују монополарни свет. Ти дискурси обухватају дискредитацију лидера који персонификују циљане заједнице и вредности на којима почивају друштвени односи, у функцији стратешких циљева. Тако је, на пример, у оквиру евалуације војне интервенције НАТО против Србије, у којој су ескалирале борбе органа безбедности против сепаратиста на делу територије, разматран је значај исламске димензије косовске кризе, са аспекта поправљања имиџа НАТО на Блиском истоку.²⁵

Ови дискурси су посебно изражени у односу на Русију, која се посматра као препрека потпуној глобалној доминацији. Нметање неолиберализма у Русији, наиме, суочава се са утицајем Руске православне цркве (РПЦ), односно вредносним циљевима које она имплицира: национални интегритет, квалитативни напредак, физичко и морално здравље нације, легалитет и поредак, као грађански мир у друштву, што практично представља алтернативни виши циљ друштва.²⁶ Зато се, у контексту интереса ширења неолиберализма, доказује потреба "лабаве конфедерализације" Русије и, чак, њеног изоловања, развојем теза попут да је "суверена Украјина критична компонента политике према Русији, као подршка за стратешки важне Азербејџан и Узбекистан".²⁷

22 Bush, George, *Remarks at Maxwell Air Force Base War College*, April 13, 1991. Dostupno: <http://goo.gl/7hfKkj>, 06.06.2016.

23 Farzana, 2008, 154.

24 Klassen, 2014, 43; Lane, 2015, 4-19

25 Moorcraft, 2001, 361.

26 *Russia and the Commonwealth of Independent States: Documents, Data, and Analysis*, Brzezinski, Zbigniew; Sullivan, Paige (eds.), London/New York: M.E. Sharpe, 1997, p. xxvi, 159.

27 Brzezinski, 1997, 56.

Продор НАТО у источну и централну Европу почео је као "морални" императив са стратешким значајем, током мандата председника САД Вилијама Клинтона, који је промовисао тезу "да Америка мора да се искупи за грехе прошлости", односно "предају" тих држава Совјетском Савезу након II Светског рата, увођењем Чешке, Мађарске и Пољске у западни војни савез.²⁸ У изградњи нових друштва, међутим, нису уважени традиционални друштвени концепти, попут православља.²⁹ Чак се и регионална сарадња промовише на вредностима без упоришта тим друштвима, а носиоци нових вредности се октроишу као нова локална елита. За разлику од савремене узурпаторске плутократије, традиционална елита, укључујући и феудално племство, углед је градила и оним што су чинили за друштво, што је постало друштвено афирмисано. Још битније, традиционално православно препознавање јединства цркве и народа у тежњи за спасењем угрожава "секташтво", који све своди на лично, налик грађанској религији која проповеда буржоаски морал.³⁰ У том смислу, неолиберализам се испољава као политичко-религиозни концепт који се супротставља православљу по томе што игнорише централно етичко место моралности и циља (светог тројства и Васкрсења).

Након Хладног рата, НАТО улази у мисије унапређења демократије и ширења отвореног тржишта у источној и централној Европи. Тако су, 1999. године, САД и савезници напали СР Југославију, суверену државу која се на својој територији борила против побуне етничке групе, дакле не због циља зарад којих НАТО постоји. Са аспекта међународних односа, ради се о офанзивном реализму, који оправдава интервенционизам. Из чињенице да САД не допуштају ни ЕУ да артикулише сопствене безбедносне и одбрамбене интересе и тако одржавају свој привилегован положај у том делу света назире се елемент империјализма.³¹

Ширење неолиберализма данас се испољава као *de facto* поход против православља. Криза у Украјини, од фебруара 2014. године највећи изазов европске и светске политике, експонирала је глобалистички систем информисања, које представља услов делотворности либерално-демократског поретка. Западни медији не примећују недужне жртве, укидање руског језика, спаљивање књига штампаних на руском језику, гранатирање болница, школа и обданишта, сурова убиства деце и жена, разарање инфраструктурних инсталација, изгладњивање становништва и брутални методи обрачуна паравојски и оружаних снага лојалних Кијеву са отпором на истоку земље, где живи већински етничко руско становништво. За њих не постоји минимум обзира, већ се по сваку цену настоји сломити њихов отпор насилно устројеном режиму. Режим у Кијеву примењује, без моралних и људских обзира, драстична средства, што се представља као легитимна борба против сепаратизма и "тероризма". У том делу земље најгрубља сила је примењена са циљем да велике цивилне жртве утичу на сламање воље локалних снага које бране своје право на слободни избор и опстанак, све је подређено политичком циљу. Медији, попут CNN или BBC, догађаје представљају другачије, пре свега стављањем у контекст: опасности од руског империјализма (иако се ради о грађанском рату након гажења уставног поретка), потребе одбране територијалног интегритета Украјине (који није угрожен, већ грађани користе право на самоодбрану и самоопредељење у условима погаженог уставног поретка), или заштите људских права и слобода (иако је режим у Кијеву погазио права становника руске језичке групе).

28 Powaski, 1998, 18.

29 Hopken, 2010, 26.

30 Fraser, 2011, 194.

31 Layne, 2001, 60-61.

Глобални медији тврде да се у Украјини бране евроатлантске вредности, из чега проистиче да у њих спадају: насилно преузимање власти, избацивање представника дела становништва из институција, насиље према делу становништва, због културног идентитета. Иста матрица извештавања примењена је за описивање борби тзв. "бораца за слободу и демократију" у Сирији, за које се испоставило да се сврставају уз снаге које се боре за успостављање исламског калифата у Ираку и Сирији. У оба примера, хистеричну против снага на путу неолибералибералној глобализацији најмоћније западне државе политички подгревају, у циљу да се јавности прикаже конструкција истине, а средства информисања некритички преносе конференције западних политичара и функционера НАТО, на којима без скрупула износе лажне податке.

Критици анационалне политике, која се често граничи са фобијом против већинске нације, оспорава се да не увиђа "јединственост личне слободе која је суштински изнад сваког колективитета."³² У том контексту, новинари постају "стенографи моћи", а политика глобалног "лидерства" свет дели на оне који подржавају САД и на друге, према којима је све дозвољено.³³ Последица су политички и маркетиншки развој социјалне патологије, снижења перцепције и когнитивних способности и, последично, хистеричних предвиђања и поступака. Против циљаних држава води се психолошко-пропагандни рат, преко глобализованих медија, међу којима европски преузимају вести од америчких, који су део ратне машине. У Украјини, на пример, која је кључ моћи Русије у Европи, неолиберална „демократија“ се испољила спремна да отворено посегне за превратом уз помоћ бандериста (неонациста).

Једна од одлика неолибералне глобализације у православним државама је појава страних верских секти, које се у локалним заједницама доживљавају као агенти глобалне завере и изазивају отпор, као претња националном идентитету. Како се и власт идентификује са неолибералном глобализацијом и она постаје противник традиционалног идентитета. Обојене револуције теже да подривају традиционално, због чега им погодује ненасилни метод.³⁴ То потврђује да мета нису институције, него све вредности друштва, које се преобликују, управо од неолибералних снага, које се стављају на страну пропагандних покрета без демократског легитимитета.

Одређени ниво хијерархије постаје стандард управљања у мултинационалним корпорацијама, али на тим основама је тешко постићи функционалну демократску заједницу. Транспоноване ауторитарног модела на глобалне односе постаје изазов за међународни систем, посебно стога што ауторитарност погодује носиоцима корпоративизма. Тај афинитет је 1971. године изразио Џон Рокфелер: "Каква год да је цена кинеске револуције, она је очигледно успела, не само у стварању ефикасније и посвећеније администрације, него и у подстицају вишем циљу и заједничкој сврси. Друштвени експеримент под Маовим вођством је један од најважнијих и најуспешнијих у историји."³⁵

Посебан сегмент ширења неолиберализма је улога Саудијске Арабије, угледног савезника Запада иако је одликује изражен сунитски такфиризам и ауторитарност, зато што усваја неолиберални модел економије. Саудијска Арабија, на пример, намерава да уложи 10,5 милијарди долара у пољопривредни сектор, индустрију, некретнине и туризам Украјине,³⁶ али није јасан *ratio* улагања у ратом захваћену и политички

32 Horvath, 2005, 219.

33 Mentan, 2013, 224.

34 Sabanadze, 2010, 104-106.

35 Rockefeller, David, From a China Traveler, *The New York Times*, August 10, 1973, p. 1.

36 Saudi Arabia to invest in Ukraine, *EuroMaidan Press*, 02.06.2016. Dostupno: <http://goo.gl/VOtPxu>, 07.02.2017.

нестабилну државу. У том контексту је, чини се, индикативна вест из маја 2014. године, да "велики број такфирских терориста у Сирији, саудијске и чеченске националности, добија финансијску и војну подршку од саудијске обавештајне агенције и пребачени су, у неколико авиона, у Кијев... Те снаге су пребачене у Краматорск у виду милиција које подржавају хунту (режим у Кијеву)".³⁷

У глобализацији неолиберализма, интерес држава које подржавају САД се уважава чак и кад се њихови поступци противе заједничким интересима или међународном праву, али редовно против православних или шиитских држава, чак и када су савезници САД.³⁸ Саудијска Арабија, на пример, не таји амбицију да освоји нуклеарну технологију и изван цивилне употребе, али због тога није на удару западних и међународних институција, као ни Турска, због помоћи терористичким групама у Сирији и Ираку, нити због улоге у отцепљењу Северног Кипра.³⁹

Процене НАТО биле су да су централно-европске државе са римокатоличком традицијом биле одбојније према совјетској доминацији од југоисточно-балканских са православном традицијом.⁴⁰ У оквиру НАТО, дакле, постоји свест да између различитих друштава постоји културна разлика. То отвара питање због чега западни медији не извештавају о страдању православних хришћана, попут у Хрватској, Украјини и Кипру, или на КиМ. На КиМ је чак толерисано и уништавање православних цркава и манастира и попут погрома Турака и Курда над јерменским и асирским хришћанима 1915. године, нестају хришћанска светилишта и културни објекти. У Ираку, од прве интервенције међународних снага, под вођством САД, стотине хиљада хришћана је морало да напусти земљу. Ове заједнице препуштене су саме себи и приморане да мигрирају, због циљева САД, које су, као лидер НАТО, не само у досадашњим унутрашњим сукобима подржавале страну која је била против православних хришћана, већ исти став, чини се, заузимају и данас у Македонији.

У интервјуу о раду ММФ, Светске банке и банчиног већинског власника, Трезора САД, дотадашњи потпредсеник Светске банке и председавајући Економског савета председника Клинтонa, Џозеф Штиглиц, осветлио је изазов неолибералног реструктурирања – разарање нација, у чему је први корак "приватизација". Штиглиц је изјавио да неки политичари, рађе него да пружи отпор распродаји државне индустрије, прихватају да препусте електро и водне системе "за изглед добијања провизије". Према њему, за то је Влада САД знала у случају руске распродаје 1995. године, али је став Трезора био: "То је било одлично, јер смо желели реизбор Јељцина. Није нас брига ако су избори намештени."⁴¹

Вредносни систем неолиберализма у односу на традиционалне вредносне системе

Последица лишавања капиталистичке државе вишег циља (моралност) је секуларизација и следствено, развој новог облика "хуманитаризма". Ова нова вредност се испољава као интервенционизам, без правног основа,⁴² као и настојање да се

37 S. Arabia relocating Takfiri fighters from Syria to Ukraine, *Fars News* May 4, 2015. Dostupno: <http://goo.gl/qk7frK>, 07.02.2017.

38 Ближе: *Open Secrets: WikiLeaks, War and American Diplomacy*, Star, Alexander (ed.), New York: New York Times Company, 2011.

39 Cigar, 2016, 131-133.

40 Hatzivassiliou, 2014, 93.

41 Brown, Mark, The IMF's four steps to damnation, *The Observer*, April 29, 2001. Dostupno: <https://goo.gl/BKKqOX>, 08.02.2017.

42 Abeysekara, 2008, 69-70.

монополисањем истине и сузбијањем опонената потру цивилизацијске разлике.⁴³ Тако, неолиберална пракса укључује безусловну одбрану неупитног веровања у неограничено отворено тржиште, односно фундаментализам, што подстиче глобалну хомогенизацију, а стога уједно и подривање традиционалне вредности заједница које је прихвате.⁴⁴ Последица такве праксе је то да ширење неолиберализма прате: насилне политике; клептократије које на националним нивоима артикулишу неолиберализам и патронажу; дискредитација других и насилни симболизам у умреженом друштву, кроз дискурсе добре владавине и других усмерених на стварање поданика; као и отворено насилна акумулација.⁴⁵

Развој насилног неолиберализма проистиче из унутрашње природе тог концепта. Од античког доба, западна цивилизација промишља живот човека у три димензије: економској, политичкој и филозофској. Економија се развија као посебна сфера битисања и тако постаје теолошки концепт, а идеја раста виши циљ администрирања, што води до филозофског конструкта "спасења" кроз економску успешност, те неолибералног гуверменталитета, као овладавања отржиштем личношћу.⁴⁶ У том оквиру се развијају дискурси који инсинуирају да "византијска (православна) природа правног окружења омогућава организованом криминалу продор у послове, што кршење закона, као погодно за уцену, неизбежним чини и остављања предузетнике на милост корумпираним бирократским и државним агенцијама."⁴⁷

Придавање својства вишег циља интересним категоријама резултира тиме да се многе, попут добросуседске и регионалне сарадње, па чак и корупције, само заговарају као глобални императиви, а примењују волунтаристички, због чега постају вредносно двосмислене. Организације попут Заједнице независних држава, Организације за колективну безбедност и сарадњу и Евроазијска економска унија, примери су корака у правцу регионалне сарадње држава насталих из бивше СССР. Суочена са непријатељским тенденцијама, како се испоставило, насилног и корумпираног, режима Михаила Сакашвилија у Грузији, Русија је почетком 2007. године нудила опције за релаксирање билатералних односа и помоћ у смиривању сукоба у Абхазији и Јужној Осетији, у замену за неутралност Грузије у односу на НАТО. При томе, није испољавала негативан став у погледу европске интеграције Грузије. Изненадна агресивност Грузије, у августу 2007, оснажили су претпоставке о америчком утицају на Сакашвилија. Тродневна руска интервенција окончана постављањем посматрача у Абхазији и за разлику од НАТО бомбардовања Југославије, није била усмерена на уништавање инфраструктуре, нити је резултирала великим људским жртвама.⁴⁸ Са вредносног аспекта, интересантно је промовисање тезе у глобалним медијима да су насилни лидери попут Сакашвилија, или после њега Порошенко у Украјини, спровели "демократске изборе", а да Русија намеће интересе изнад "слободно изражене воље" народа централне, источне, као и југо-источне Европе. На тај начин се прикрива други процес у оквиру којег НАТО настоји да се прошири на државе, које се за унутрашње проблеме обраћају Русији, на темељу чега је обликована стабилна регионална и билатерална политика.⁴⁹

Анти-православни аспект неолиберализма не испољава се само у односу према Русији, која је геостратешка мета НАТО, нити, у том контексту, према православним

43 Hoffman, 2015, 395.

44 Block; Somers, 2014, 3, 200; Cochrane, 2011, 84.

45 Bliže: Springer, 2015; takode, Arxer, 2016, 129-136.

46 Leshem, 2016, 4-7, 81, 154.

47 Tayler, 2005, 417-437.

48 Trenin, 2009, 147, 152.

49 Polyakov, 2002, 171-176.

државама које се могу перципирати под руским утицајем, ни према Србији, у којој грађани не испољавају вољу за чланством у НАТО. Овај аспект је испољен и према православним кипарским Грцима, чија је матична држава важна чланица НАТО. На Кипру је, наиме, прећутним прихватањем отцепљења кипарских Турака, чија је матична држава такође чланица НАТО, интерес спољних сила и НАТО обезбеђен опет на штету већинске православне заједнице.⁵⁰

Тридесетих година XX века, Вебер уочава тренд теократских и милитаристичких исхода у исламу, али га ипак категорише међу религије које се "прилагођавају" политици и друштву.⁵¹ Он, иначе, претпоставља "афинитет" између калвинизма и модерног капитализма, који представља економски, мада не и једини, облик калвинистичког "потпуног господарења светом" и "предодређености". По овој логици, доследно изведено, калвинизам, изворно, а ислам, накнадно, постају религиозни системи "господарења светом", те су исламски и протестантски фундаментализам покретачи државног и против-државног тероризма у савременим друштвима. Овај оквир имплицира "пасивно прилагођавање" православља и конфучијанизам, који стога нису погодни да генеришу капиталистичку економију.⁵² На тој вертикали, неолиберална доктрина идентификује нови раскол у Европи након Хладног рата између напредног западног хришћанства с једне, и назадног православља с друге стране.⁵³ Одређујући различитост уверења као сукоб између цивилизованог и варварског, вредносно је имплицирана мета интервенционизма, који се касније оправдава као "хуманитарни".⁵⁴ Резултат тога је отворено анти-православље, као некомпатибилно са неолиберализмом, и толеранција за сунитски исламизам, као прилагодљив за неолиберални модел.

Неолиберализам мења концепт људског достојанства. Извор достојанства за православне хришћане је то да је човека Бог створио по свом облику, док га неолиберализам изводи из улоге човека у функционисању економског система на тржишту, односно достизању статуса као људског капитала, ефективног потрошача, или предузетника. Зато се у неолиберализму доносе многе одлуке које подривају људско достојанство, само да би се одржала конкурентност. За разлику од традиционалних вредности, најмоћнији немају никакву обавезу према заједници, осим у виду приватизоване друштвене одговорности.⁵⁵ Све ово утиче на развој система што јефтинијег, струковног или дуалног високог образовања, које неће моћи да изгради критичку свест према друштвеном поретку.

Аргументи против православља изворно се позивају на универзално добро, али се формулишу са позиција универзалног разума, као "новог атеизма".⁵⁶ Да би се обликовало хомогено друштво, морају се вредносно уклопити различите религије. Национални идентитет, међутим, обухвата перцепцију особина, припадности, врлина и недостатака "својих" и "других". Најједноставније схваћен, он нужно обухвата психолошку димензију: свест појединца о властитој припадности некој групи и способност саморефлексије. У Црној Гори, на пример, неолиберална власт је црногорски идентитет дистанцирала од везе са православним хришћанством, за које се онда опозиција везала политички, док је црногорски идентитет политички везан за

50 Kourvetaris, 1988, 431.

51 Veber, Maks, *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Novi Sad: Mediterran Publishing, 2011.

52 Zafirovski; Rodeheaver, 2013, 159, 251-252.

53 Huntington, 1991, 76; *id.*, 1996, 29.

54 Callinicos, 2000, 180.

55 Zalanga, 2014, 212-213.

56 Cary, 2015, i.

неканонску Црногорску православну цркву.⁵⁷ Политичко везивање, међутим, није везано за универзално добро, већ за идеолошки интерес одређене групације, чиме се подрива углед у друштву у коме су унутрашњи односи значајно изграђени на православној традицији.

Продор неолиберализма у државама бившег СССР укључивао је раст анимозитета према присуству Руске православне цркве. Положај ове верске организације је, уместо према верским канонима, углавном третиран као правно питање и решаван судским путем, као одраз неолибералног приступа неутралности државе у односу на традиционалне вредности које негује црква.⁵⁸ Заговарајући, генерално, промену имица идентитета, његово политизовање и везивање за политичке пројекте, либерални мулткултурализам и либерални национализам и етнокултурна подривају функционалност заједнице. С обзиром да су у обликовању нација важну улогу имале историјске цркве, такве промене су практично значиле и промену вредности које традиционално одређују национално осећање.

Општа је тежња да се се људи претварају у бића којима се може владати. Технологије доминације обухватају и обликовање знања и система моћи. Тако, индивидуално постаје израз материјалности моћи и културе, а дисциплина се проводи над индивидуалним, као феноменом, чиме дисциплиновање прожима све индивидуе и институције друштва, уз надзор који није нужно репресиван. За неолибералну државу, умеће владања постаје моћ да се друштво сведе на групу индивидуа, а индивидуе у објекте којима се може владати. Зато, државни разлог престаје да буде императив, а мења га матрица рационалности по којој се управља људима, коју допуњују масовни медији и култура гламура. Последица је да држава све мање води бригу о становништву, а све више о променљивим које утичу на управљање становништвом, као групом индивидуа.⁵⁹

Православне цркве које не прихвате унијаћење дискредитују се кроз дискурсе "европеизације", као вишем циљу. Аргументи се заснивају на фразама, којима се оправдава сукоб против традиционалних заједница. У том контексту се *inter alia* наводи:

- националне православне цркве су важан савезник евроскептичним и национално-конзервативним блоковима;
- у процесу европеизације Српска православна црква (неовизантијска) ретко је испољавала прозападњаштво и остала је извор новог српског анти-западњаштва;
- НАТО интервенција (бомбардовање Србије) покренула је анти-западњаштво у коме су српска и руска православна црква изгледале као нова против-западна осовина;
- насупротив прагматичним Грцима, Срби су више зелоти и траже сукоб и нове балканске ратове;
- дипломатски напори према СПЦ спроводе се преко екуменистичких организација, попут Светског савеза цркава, као и Свете столице;⁶⁰
- проблем је што веза између православне цркве и државе постаје све блискија: у Грчкој црква није годинама добила објекте који су конфисковани. Срећом прихваћени су Јеховини сведоци као култ, култ је у Румунији позитивна ствар.⁶¹

57 Džankić, 2016, 126.

58 Ringvee, 2016, 158.

59 Biti, 2012, 38-42, 54.

60 Perica, 2006, pp. 176-203.

61 Weber, Renate, *Romania, Moving Toward NATO and the EU: Briefing of the Commission on Security and Cooperation in Europe, October 1, 2003*. Washington: CSCE, 2004, p. 18. <http://purl.access.gpo.gov/GPO/LPS53670>

Методолошки, тезе о потреби вредносне европеизације, осим што игноришу чињенице, користе етикетирање и појмове нејасне садржине и "аргументе" без логичког утемељења. Ако су националне православне цркве савезник, следи да евроскептицизам и национални конзервативизам постоје независно од православља. Ако се отпор јавља као последица бомбардовања, јасно је да се ради о наметању вредности страни која пружа отпор, а не *an general* о односу православља према Западу. Квалификовање настојања да се опстане као непрагматичности, игнорише чињеницу да су Срби највеће жртве сукоба у бившој СФРЈ, укључујући у Србији, из које нису протеране друге мањине. Коначно, заговарање деструкције традиционалне цркве, осим што је нехумано, очигледно је у функцији наметања новог идентитета нације.

Православно хришћанство високо вреднује мучеништво, што одликује и шиитски ислам. Духовни образац Шиита, који се позива на саможртву Исуса Христа, веома је привржен идеалу праведности и социјалне правде. Ова доктрина, по којој није апсолутно и неограничено право богатих и моћних да доминирају над сиромашнима и слабима, има далекосежне последице. Право владара које почива на праведном понашању, вреднује се према томе како се односи према најслабијима, а неправедног владара није погрешно свргнути. Интелектуални и морални простор су, тако, испунили популистички потенцијал и образац праведности који фаворизује сиромашне и немоћне, као и саможртвујући етос мучеништва.⁶² Таква вероисповест, која садржи доктрину суштинске једнакости свих људи пред Богом и тумачи да сваки човек одговара за своје поступке некомпатибилна је са неолиберализмом.

У смислу вредновања, римокатоличанству и посебно протестантизму сличан је сунитски ислам. Сличност између сунитског ислама и католичанства је у доживљају владара, јер је наводно изабран од Бога. Међутим, на многим местима, Бог јасно каже да се не смеју поштовати тирани који себе стављају изнад Њега, који угњетавају народ, који су се одметнули од Бога и човечанства. Такође, у Курану је наредба верницима да се боре против оних који их угњетавају, а чувена је реченица да је "угњетавање горе од убиства". Директива да се морају подржати они који чине добро и борити се против оних који чине зло, говори о Богу који жели да на овом свету постоји праведан поредак. Како сунити покорност владару стављају изнад других, суштински важнијих, питања, за њих се може рећи да су вредносно "исламски римокатолици". С друге стране, сунити су, као и протестанти, опседнути идејом "предодређења", односно да се све деси вољом Божијом. Проблем је у томе што онда нема греха. У крајњој линији, ако је све онако како Бог жели, зашто шаље посланике? Протестанти верују у "одабране", "предодређене", које једино спасава Божија милост, а њихова дела су небитна. Сунити су компатибилни са протестантима, по том питању, а по питању покорности владару са римокатолицима, који не верују у "предодређење". Православци, као ни Шиити, не верују у апсолутно "предодређење". Шиити верују само у делимично "предодређење", па по том питању нису блиски протестантима, а окренути су борби за друштвену праведност и једнакост и стога нису блиски римокатолицима. Шиити, уз то, нису опседнути доминацијом (поковањем немуслимана), што је пасија сунита.

"Исламска држава" и сличне терористичке организације врше нападе по Западу, а исти Запад их не третира као главну опасност, већ као највеће претње сматра (православну) Русију (која никад није преузела агресиван корак против Запада) и (шиитски) Иран (који никад није извршио ниједан терористички напад на било коју државу на Западу). Неолиберални Запад је израстао из темеља католичанства (покорност владару и владајућем поретку, какви год да су) и протестантизма (веровању

62 Bailey, 2014, 214.

у "предодређење", да постоје "одабрани" који су некажњиви и чији су поступци у овом животу небитни). Таква верско-идеолошка матрица омогућила је да неолиберализам лако нађе своју моралну вертикалу. Људи који имају моћ, новац и власт су то добили "вољом Бога", па се против њих не треба бунити (заједничко веровање римокатолика и сунита), а само термин "одабрани" (из протестантизма и донекле сунитизма) мења термин "елита". Прихватање да је "елита" некажњива (омиљена од Бога), без обзира на поступке, заједничко је протестантизму и сунитском исламу.

Битна разлика између православља и шиитског ислама је у томе што православци верују да је Исус био Божији син, рођен од девице, и да чини тројство са Богом и Светим духом, а шиити верују да је био Божији посланик, рођен од девице, и да га је Бог створио и надахнуо својим Светим духом. С друге стране, између шиитског ислама, православља, с једне, а сунитизма, римокатоличанства и протестантизма, *ерго* и неолиберализма, с друге, постоји вредносни зид.

Православље негује свете обреде који се везују за духовну мудрост и наглашава живот и унутрашњу везу са Богом онога који се моли, те је практично усмерено на духовно живљење. Та одлика има суштинске последице на културу и стратификацију православних друштава. Почетком 1990-тих се, на пример, уочава да развој неолибералног вредносног поретка, који је Запад очекивао након распалог совјетског система, наилази на препреку у РПЦ као највиталнијој националној снази. Тада неолиберална доктрина фокусира утицај вредносног поретка националне православне цркве. "Она фаворизује елементе традиционалног (руског) политичког система и централно управљање привредом, уз улогу православне цркве у друштву. Први принцип је идеологија, која заговара владавину у облику у коме се у друштву могу применити морални императиви хришћанства. Други принцип је комунитаризам, према коме руска нација уједињује различите етничке групе. Трећи принцип је очување доктринарних и етичких идеала хришћанства."⁶³

Закључна разматрања

Током протеклих четрдесет година, у оквиру неолибералне доктрине се доследно тежи: ограниченој демократији; тоталном друштвеном надзору и тоталној контроли; системском искључењу човека из одлучивања о властитом животу; сталном рату корпоративне олигархије против човечанства; и нарочито, неприкосновености корпоративних и геополитичких интереса САД у међународном систему. Ове тежње потврђују *racio* опаске да такав поредак изискује да „православље мора бити избачено из светских комуникација, као религија, јер је једини хомогенизирајући моменат православних земаља који има политичке димензије и глобализација уз православље тешко да ће успети. Отуда уништење православља... јер... је теолошка мисао која се може везивати са цивилним схватањем друштва и са оним што они зову глобализација, уз минимум социјалног момента."⁶⁴

Владавине које почивају на православној духовној вертикали по правилу се свргавају ударима које подржава Запад. Таргетирана држава се, наиме, дестабилизује, користећи и продубљујући етничке, друштвене и економске разлике. Примењују се и стратегије финансирања и политичког обучавања идеолошки подобних кандидата, НВО

63 Steeves, Paul, *Russian Orthodox Fascism after Glasnost*, presented to the Conference on Faith and History, Harrisburg, Pennsylvania, 8 October 1994. Dostupno: <http://goo.gl/2RWeuG>, 08.06.2016.

64 Avramov, Smilja, izlaganje na Okruglom stolu "Srbija i Trilateralna komisija", Beograd, 30.10.2014. Dostupno: <http://goo.gl/f4KDsj>, 07.06.2016.

методи ненасилне борбе и енергично промовисање стандарда људских права и демократије као историјске прилике за бољи живот (обојене револуције). По том образцу, у случају да се не призна резултат избора какви неолиберална опозиција тврди да јесу, долази до масовних уличних протеста који воде још дубљим поделама у друштву, чиме се увећава ризик отвореног политичког насиља. Где год се ово догодило, друштва су улазила у трајну кризу: заоштравање политичке реторике, ниједна политичка идеја нема довољну већину да оформи стабилну и дуготрајну владу, поделе у друштву по основи етничитета, незаустављива корупција, итд.

„Контролисана дезинтеграција“ се сматра језгром корпоративног империјализма,⁶⁵ у коме одлучујућу улогу има олигархија, настала током Хладног рата, као наследник империјалног историјског наслеђа англо-либералног дела света. Као носилац суверенитета корпоративног империјализма намећу САД. Крајњи циљ „контролисане дезинтеграције“ је светски корпоративни поредак,⁶⁶ чија доктрина оправдава свет неједнакости. Неолиберални глобалисти теже деиндустријализацији и свету под својом влашћу.⁶⁷ Модел „контролисане дезинтеграције“ неолиберализам је проширио на међународну политику; на природна добра, као „заједничка“; и на светски поредак, као надређен унутрашњем. Остваривању ових замисли сметају заједнице са којима је тешко или немогуће управљати, као и индустријализација, демократија, националне државе, политика као посебна област са вишестраначким устројством, масовно образовање и средња класа. Тенденција ка централизованом и контролисаном неокастинском друштву, које део доктрине идентификује као „неофеудални когнитивни капитализам“,⁶⁸ по узору је на сирову америчку економску културу и идеолошки заснована на дискурсу да индивидуализам „увећава слободу, истовремено стварајући богатство“. Глобализација америчког начина живота погодује успостављању хегемоније, коју подржава систем савеза: НАТО, са Јапаном, Азијско-пацифички економски форум – АПЕЦ, Партнерство за мир на бившем совјетском простору, ММФ и Светска банка, суштински америчке финансијске институције.⁶⁹

Главнина људских и природних богатстава света је, међутим, на Истоку и Евроазија испољава зачетак политичке и економске културе друге врсте. Посматрање, на пример, модела страних инвестиција, које контролише неолиберални Запад, показује да се дугови Западу враћају се узимањем нових кредита, и тако се ради за камате, због чега се може изгубити национални и државни субјективитет. Да би опстала и развијала се као слободна и самостална, историјска заједница православних хришћана не сме путем напретка кренути прихватањем неолибералне политике, већ развијањем сопственог здравства, образовања, науке и културе, привреде и институција државе, као и друштва, на вредносном поретку свог историјског цивилизацијског наслеђа. Од циљева које политичка заједница следи зависи очување народа, територије и државе.

Тражењем начина за потчињавање традиционалних друштава баве се и организације нетранспарентне природе. Трилатерална комисија, на пример, везано за Русију, артикулише дилему "шта ће у наредним годинама да превагне - напор за модернизацију друштва или идеологија конзервативизма, противљење православне цркве либерализму". Овај глобалистички инструмент препоручује: "мостови ка обичним Русима, цивилном друштву и следећој генерацији стваралаца политике морају се

65 Strange, 2016, 140; Varoufakis, 2016, 71.

66 Walker-Said, 2015, 4.

67 Kotz, 2002, pp. 64-79.

68 Mohan; Stokke, 2008, 548.

69 Hofmann; Yeo, 2014, 149; Ikenberry, 2013, 111.

проширити. ЕУ би требало да развије посебан образовни програм сличан ЕРАСМУС (стипендирање постдипломских студија) за студенте из Русије, Украјине и Белорусије. А много ће зависити од младе, образоване генерације."⁷⁰

Неолиберализам промовише као напредак модел који велики део англо-америчке доктрине одређује као "лешинарски капитализам"⁷¹ Неолиберализам је суштински неправедан, експлоататорски и тера на саможивост. Овај концепт није настао из потребе да се прикрију идеолошки недостаци у идеолошком сукобу, већ из логике хегемоније која спаја принуду и добровољно потчињавање, без простора за алтернативу, због чега је у суштини фундаменталистички. Данас, капитализам функционише као пирамидална шема, а кризе омогућавају да се коригује и тако учвршћује хегемонија⁷² и постају мотор неолиберализма, односно прилика да се још друштвених сфера уреди по неолибералним начелима.⁷³

Неолиберализам није универзалан ни културално неутралан, већ подразумева трансфер богатства од сиромашнијих ка богатијима.⁷⁴ Та логика је супротна културном образцу који обликује вредносни систем заједница које имају колективистичку традицију, којима је стран изразити индивидуализам. Неолиберализам и политика стезања каиша увод су у систем у коме се радници обесправљују, социјална држава нестаје, разлике између богатих и сиромашних се увећавају и средња класа нестаје.⁷⁵ Зато, глобализација неолиберализма изискује стално ширење јединог војног савеза, који као такав нема, већ фабрикује противнике. Секретар одбране САД, Ештон Картер, иницирао је сарадњу у области одбране и у азијско-пацифичком региону, ширењем безбедносне мреже држава, нагласивши да се „мора имати на уму могућност да Русија и Кина направе избор који ће их супротставити САД и осталима.“ Алудирајући на Кину, он је рекао да је „мрежа инклузивна“ и да треба да буде „заштита од дејстава Русије која изазивају страховања“.⁷⁶

Милитаризација неолиберализма не може да потре нелогичност модела, која се у условима економске кризе испољава у очекивању помоћи од државе, као својеврсној етатизацији. Ово је парадокс, јер неолиберални модел је сам довео до нерада (клијентелизам), самовоље (корупција), болшевизма (монетаризација дуга) и хајдучије (индустрија избегавања пореза и регулативе). Идеја тржишног, коју заговара, почива на конкуренцији, а не монопољу и картелу, као регулатору расподеле вредности и послова, што подразумева онемогућен привилегован приступ државним и наддржавним институцијама и привредним субјектима (субвенције, заштита инвеститора појединих држава, интервенције на тржишту).

Неолиберализам ослобађа пориве капитализма, укључујући личне и насилне, и зато десоцијализује све односе, померањем тежишта са јавног (колективног) ка приватном (индивидуалном). Иако делује природно, неолиберализам производи самодовољне нарцисе који верују у друштво утемељено на разуму индивидуе, без

70 *The Trilateral Commission 2013/2014 Task Force Report "Engaging Russia: A Return to Containment?"*, Task force report, 15 May 2014, p. 23, 25. http://trilateral.org/download/doc/TF_Russia_for_WEBSITE_final_15_May_2014.pdf

71 Fabricant; Fine, 2015, 29; Malkin, 2015, 5; Elverton Dixon, 2012, 606-607; Klein, 2007, 346.

72 Harvey, 2014, ix.

73 Klein, 2014, 120.

74 Duggan, 2012, 12.

75 Bližе: Mercille; Murphy, 2015; takode, Kiersey, 2016.

76 Highlights and analysis of Ashton Carter's address, 15th Asia Security Summit: The International Institute for Strategic Studies Shangri-La Dialogue, from 3-5 June 2016. Dostupno: <http://goo.gl/s9nZBn>, 08.06.2016.

виших вредности, који зато бесомучно грабе, а друге сматрају за губитнике.⁷⁷ Усвајање најдеструктивнијег аспекта неолиберализма – прерасподеле друштвеног богатства у корист најбогатијих и задржавање основне слабости колективизма – нерационалне државе, резултира нефункционалним поретком. На постојање свести о томе најочитије указује драстичан пад улоге друштвено-хуманистичких наука и образовања у тим областима. Наиме, оне експонирају неумитну нефункционалност неолибералног модела, те је кроз систем образовања потребно онемогућити развој конструктивне критике. Проблем, са аспекта стабилности, је у томе што недостатак алтернатива не обезбеђује нужно функционалност поретка лишеног вредносног, а утемељеног на пориву.

Интернет извори

United States Policy toward Yugoslavia, NSDD 133 (March 14, 1984). Dostupno: <http://goo.gl/XQX8Qf>, 06.02.2017.

Conventional Arms Transfer Policy, NSDD-5 (July 8, 1981), dostupno: <http://goo.gl/0SCA6i>, 06.02.2017.

United States Policy towards Eastern Europe, NSDD-54 (September 2, 1982), dostupno: <http://goo.gl/gaFMMx>, 06.02.2017.

Wilkinson, T., Israeli's Kosovo Remarks Raise Ire, *Los Angeles Times*, April 09, 1999. Dostupno: <http://goo.gl/NXNGsr>, 08.02.2017.

"Towards a New World Order" George Bush address before a joint session of Congress, 11 September 1990, National Archives: George Bush Presidential Library and Museum. Dostupno: <https://goo.gl/6Jc5Cv>, 06.02.2017.

The Trilateral Commission, Task Force Report "Engaging Russia: A Return to Containment?", Task force report, 15 May 2014. http://trilateral.org/download/doc/TF_Russia_for_WEBSITE_final_15_May_2014.pdf, 06.02.2017

Steeves, P., Russian Orthodox Fascism after Glasnost, presented to the Conference on Faith and History, Harrisburg, Pennsylvania, 8 October 1994. Dostupno: <http://goo.gl/2RWeuG>, 08.02.2017.

Avramov, S., izlaganje na Okruglom stolu "Srbija i Trilateralna komisija", Beograd, 30.10.2014. Dostupno: <http://goo.gl/f4KDsJ>, 07.02.2017.

George Bush Remarks at Maxwell Air Force Base War College, April 13, 1991. Dostupno: <http://goo.gl/7hfKkj>, 06.02.2017.

Highlights and analysis of Ashton Carter's address, 15th Asia Security Summit: The International Institute for Strategic Studies Shangri-La Dialogue, from 3-5 June 2016. Dostupno: <http://goo.gl/s9nZBn>, 08.06.2016.

Russia and the Commonwealth of Independent States: Documents, Data, and Analysis, Brzezinski, Zbigniew; Sullivan, Paige (eds.), London/New York: M.E. Sharpe, 1997. Rockefeller, David, From a China Traveler, *The New York Times*, August 10, 1973, p. 1.

Saudi Arabia to invest in Ukraine, EuroMaidan Press, 02.06.2016. Dostupno: <http://goo.gl/VOfPxu>, 07.02.2017.

S. Arabia relocating Takfiri fighters from Syria to Ukraine, Fars News May 4, 2015. Dostupno: <http://goo.gl/qk7frK>, 07.02.2017.

⁷⁷ Ćirjaković, Zoran, Srbija protiv neoliberalizma, *Politika*, 20.04.2014. Dostupno: <http://goo.gl/4gLuRq>, 08.06.2016.

Weber, Renate, Romania, Moving Toward NATO and the EU: Briefing of the Commission on Security and Cooperation in Europe, October 1, 2003. Washington: CSCE, 2004, p. 18. <http://purl.access.gpo.gov/GPO/LPS53670>

Open Secrets: WikiLeaks, War and American Diplomacy, Star, Alexander (ed.), New York: New York Times Company, 2011.

Brown, Mark, The IMF's four steps to damnation, The Observer, April 29, 2001. Dostupno: <https://goo.gl/BKKqOX>, 08.02.2017.

Ćirjaković, Z. (2016): Srbija protiv neoliberalizma, Politika, 20.04.2014. Dostupno: <http://goo.gl/4gLuRq>, 08.02.2017.

Oblast Brankovića - opširni katastarski popis iz 1455. godine, Hadžibegić, Hamid, Handžić, Adem, Kovačević, Ešref (prir.), Sarajevo: Orijentalni institut u Sarajevu, 1972.

Литература

Lewis, N. (2007): *Gold: The Once and Future Money*. New Jersey: John Wiley&Sons.

Stilhoff Sørensen, J. (2009): *State Collapse and Reconstruction in the Periphery: Political Economy, Ethnicity and Development in Yugoslavia, Serbia and Kosovo*. New York/Oxford: Berghahn Books.

Jambrek, P. (1991). Human Rights in a Multi-Ethnic State: the Case of Yugoslavia. in: *Human Rights and Security: Europe on the Eve of New Era*. V. Mastny; J. Zielonka (eds.). Boulder: Westview Press, 177-201.

Bakić-Hayden, M. (2006): *Varijacije na temu 'Balkan'*. Beograd: Filip Višnjić.

Bardos, G. (2011): Serbia, Patriarchal Orthodox Church of. in: *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, Vol. 1. J. A. McGuckin (ed.). Chichester: Wiley&Sons, 559-570.

Amstutz, M. (2013): *International Ethics: Concepts, Theories, and Cases in Global Politics*, 4th edition. Lanham/Plymouth: Rowman & Littlefield.

American Foreign Policy Council (2011): *The World Almanac of Islamism: 2011*. I. Berman et al. (eds.). Lanham/Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers.

Lowe, G. (2013): *Stalking the Antichrists (1965-2012)*, Volume 2. Bloomington: XLibris.

Curtiss, R. (1999): Fallout From Ethnic Cleansing in Kosovo and Six Weeks of NATO Bombing of Serbia. *Washington Report on Middle East Affairs*, June 1999, 7-14.

Kortepeter, M. (1999): The Case for Re-joining Kosovo to Albania. *Washington Report on Middle East Affairs*, June 1999, 15.

Fulton, J. (2010): NATO and the KLA: How the West Encouraged Terrorism, *Global Security Studies*, 1:3, 130-141.

Zafirovski, M.; Rodeheaver, D. (2013): *Modernity and Terrorism: From Anti-Modernity to Modern Global Terror*. Boston/Leiden: Brill.

Schiessl, C. (2016): *Alleged Nazi Collaborators in the United States after World War II*. Lanham/London: Lexington Books.

Stroud, D. (2013): *Preaching in Hitler's Shadow: Sermons of Resistance in the Third Reich*. Grand Rapids/Cambridge: William Eerdmans Publishing.

Yeomans, R. (2013): *Visions of Annihilation: The Ustasha Regime and the Cultural Politics of Fascism, 1941-1945*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Thompson, W. (2012): *Western Europe 2013*, 32nd edition. Lanham: Stryker Post Publications.

- Djupe, P.; Olson, L. (2003): *Encyclopedia of American Religion and Politics*. New York: Facts on File.
- Farzana, H. (2008): *Prophecy and the Fundamentalist Quest: An Integrative Study of Christian and Muslim Apocalyptic Religion*. Jefferson/London: McFarland.
- Klassen, J. (2014): *Joining Empire: The Political Economy of the New Canadian Foreign Policy*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press.
- Lane, D. (2015): Eurasian Integration as a Response to Neoliberal Globalization. in: *The Eurasian Project and Europe: Regional Discontinuities and Geopolitics*. D. Lane; V. Samokhvalov (eds.). New York: Palgrave MacMillan, 3-24.
- Moorcraft, P. (2010): *Guns and Poses: Travels with an Occasional War Correspondent*. Findlay (OH): Millstream Press.
- Brzezinski, Z. (2010): *A Geostrategy for Eurasia*, *Foreign Affairs*. 76:5, 50-64.
- Powaski, R. (1998): *Joining the March of the Folley*, *Bulletin of the Atomic Scientists*. 54:1, 18-22.
- Hopken, W. (2011): Institution-building, Political Culture and Identity in Bulgaria: The Challenge of 'Europeization'. in: *Bulgaria and Europe: Shifting Identities*. S. Katsikas (ed.). London/New York: Anthem Press, 23-32.
- Fraser, A. (2011): *The WASP Question: An Essay on the Biocultural Evolution, Present Predicament, and Future Prospects of the Invisible Race*. London: Arktos.
- Layne, C. (2011): US Hegemony and the Perpetuation of NATO. in: *NATO Enters the 21st Century*, T. G. Carpenter (ed.). London/Portland: Frank Cass Publishers, pp. 59-91.
- Horvath, R. (2005): *Legacy of Soviet Dissent: Dissidents, Democratisation and Radical Nationalism in Russia*. Oxon/New York: Routledge.
- Mentan, T. (2013): *Democracy for Breakfast: Unveiling Mirage Democracy in Contemporary Africa*. Mankon: Langaa Research&Publishing.
- Sabanadze, N. (2010): *Globalization and Nationalism: The Cases of Georgia and the Basque Country*. Budapest/New York: CEU Press.
- Cigar, N. (2016): *Saudi Arabia and Nuclear Weapons: How Do Countries Think about the Bomb?*. Oxon/New York: Routledge.
- Hatzivassiliou, E. (2014): *NATO and Western Perceptions of the Soviet Bloc: Alliance Analysis and Reporting, 1951-69*. Oxon/New York: Routledge.
- Abeysekara, A. (2008): *The Politics of Postsecular Religion: Mourning Secular Futures*. New York: Columbia University Press.
- Hoffman, J.; Graham, P. (2015): *Introduction to Political Theory*, 3rd edition. London: Routledge.
- Block, F.; Somers, M. (2014): *The Power of Market Fundamentalism*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- Cochrane, R. (2011): Campaigning against 'Fundamentalist' Globalization: Toward a Negative Dialectical Feminist Perspective. in: *Cultures and/of Globalization*. B. Axford; R. Huggins (eds.), Cambridge: Cambridge Scholars, p. 84-110.
- Springer, S. (2015): *Violent Neoliberalism: Development, Discourse, and Dispossession in Cambodia*. New York: Palgrave Macmillan.
- Arxer, S. (2016): Economics, the Network Society, and the Ontology of Violence. in: *Neoliberalism, Economic Radicalism, and the Normalization of Violence*, V. Berdayes; J. Murphy (eds.). Cham: Springer, 129-136.
- Leshem, D. (2016): *The Origins of Neoliberalism: Modeling the Economy from Jesus to Foucault*. New York: Columbia University Press.

- Taylor, J. (2005): The Unstoppable Descent of a Once Great Power into Social Catastrophe and Strategic Irrelevance. in: *Comparative Politics: Post-Communist Politics and Change in Russia and East/Central Europe*, Vol. 4. H. Wiarda; J. McLaren (eds). London/New York: Routledge, 417-437.
- Trenin, D. (2009): Russia in the Caucasus: Reversing the Tide. *Brown Journal of World Affairs*, 15:11, pp. 143-155.
- Polyakov, L. (2002): Current Russian-Ukrainian Rapprochement: Forward or Backward? A Rejoinder. *Security Dialogue*, 33:2, 171-176.
- Kourvetaris, G. (1988), The Southern Flank of NATO: Political Dimensions of the Greco-Turkish Conflict Since 1974. *East European Quarterly*, 21:4, 431-446.
- Zafirovski, M.; Rodeheaver, D. (2013): *Modernity and Terrorism: From Anti-Modernity to Modern Global Terror*. Leiden/Boston: Brill.
- Huntington, S. (1991): *The Third Wave: Democratization in the Late 20th Century*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Huntington, S. (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon&Shuster.
- Callinicos, A. (2000): The Ideology of Humanitarian Intervention. in: *Masters of the Universe?: NATO's Balkan Crusade*. T. Ali (ed.). London/New York: Verso, 175-189.
- Zalanga, S. (2014): Neoliberal Challenges to Pietist Vision of Christian Higher Education. in: *The Pietist Vision of Christian Higher Education: Forming Whole and Holy Persons*. C. Gehrz (ed.). Downers Grove (IL): IVP Academic, 209-224.
- Cary, P. (2015): Preface. in: *Does God Have a Strategy?: A Dialogue*. P. Cary; J-F. Phelizon (eds.). Eugene (OR): Cascade Books, ix-x.
- Džankić, J. (2014): When Two Hands Rock the Cradle: Symbolic Dimensions of the Divide Over Statehood and Identity in Montenegro. in: *Strategies of Symbolic Nation-building in South Eastern Europe*, 2nd edition. P. Kolsto (ed.). London/New York: Routledge, 115-138.
- Ringvee, R. (2016): Regulating Religion in Neoliberal Context: The Transformation of Estonia. in: *Religion in the Neoliberal Age: Political Economy and Modes of Governance*, 2nd edition. T. Martikainen; F. Gauthier. London/New York: Routledge, 143-160.
- Biti, O. (2012): Nadzor nad tijelom: Fukoovski pristup sportu. *Metodički ogledi*, 19:1, 37-58.
- Perica, V. (2006): The Politics of Ambivalence: Europeization and the Serbian Orthodox Church. in: *Religion in an Expanding Europe*, T. Byrnes; P. Katzenstein, Cambridge: Cambridge University Press, 176-203.
- Bailey, G. (2014): *Peoples, James, Essentials of Cultural Anthropology*, 3rd edition. Balmont: Wadsworth Cengage Learning.
- Strange, S. (2016): *Casino Capitalism*, 3rd edition. Manchester: Manchester University Press.
- Varoufakis Y. (2016): *And the Weak Suffer What They Must?: Europe's Crisis and America's Economic Future*. New York: Nation Books.
- Walker-Said, C. (2015): Introduction: Power, Profit and Social Trust. in: *Corporate Social Responsibility?: Human Rights in the New Global Economy*, C. Walker-Said; J. Kelly (eds.), Chicago: University of Chicago Press, 1-26.
- Kotz, D. (2002): Globalization and Neoliberalism. *Rethinking Marxism*, 12:2, 64-79.
- Mohan, G.; Stokke, K. (2008), The Politics of Localization: From Depoliticizing Development to Politicizing Democracy. in: *The SAGE Handbook of Political Geography*, K. Cox; M. Low; J. Robinson (eds.), London/Thousands Oaks/New Delhi/Singapore: Sage Publications, 545-562.

Fabricant, M.; Fine, M. (2015): *Changing Politics of Education: Privitization and the Dispossessed Lives Left Behind*. New York: Routledge.

Malkin, M. (2015): *Who Built That: Awe-Inspiring Stories of American Tinkerpreneurs*. New York: Simon&Schuster.

Elverton Dixon, V. (2012): *Just Peace Theory Book One: Spiritual Morality, Radical Love, and the Public Conversation*. Bloomington: iUniverse.

Klein, N. (2007): *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. New York: Henry Holt.

Hofmann; Yeo (2014): Beyond hegemony: norms and alliances in Europe and Asia. in: *Power in a Complex Global System*, L. Pauly; B. Jentleson (eds.). Oxon/New York: Routledge, 148-163.

Ikenberry, J. (2013): Global Security Cooperation in the Twenty-First Century. in: *The Quest for Security: Protection without Protectionism and the Challenge of Global Governance*, J. Stiglitz; M. Kaldor (eds.). New York/Chichester: Columbia University Press, 94-116.

Duggan, L. (2012): *The Twilight of Equality?: Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Boston: Beacon Press.

Mercille, J.; Murphy, E. (2015): *Deepening Neoliberalism, Austerity, and Crisis: Europe's Treasure Ireland*, London: Palgrave Macmillan, 2015.

Kiersey, N. (2016): *Negotiating Crisis: Neoliberal Power in Austerity Ireland*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Harvey, D. (2014): *Seventeen Contradictions and the End of Capitalism*. Oxford: Oxford University Press.

Klein, N. (2014): *This Changes Everything: Capitalism Vs. The Climate*. New York: Simon and Schuster.

Veber, M. (2011): *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Novi Sad: Mediterran Publishing.

Miroslav D. Stevanović
Dragan Ž. Đurđević

ANTI-ORTHODOX CHRISTIAN ASPECT OF NEOLIBERAL FUNDAMENTALISM

This article presents the findings of observation of transformations to neoliberal social order, from the aspect of the negative consequences for the communities of Orthodox Christians. The starting hypothesis is that, in the axiological sense, neoliberalism negates Orthodox Christianity, which is why its universalisation meets resistance. Testing this assumption includes the structural-functional analysis of the consequences of the universalization of the neoliberal order and methods of spreading neoliberal values in Orthodox Christian communities and in the international system. The results indicate that neoliberalism requires institutionalisation of indigenous individual interests and their associations, which undermines the value foundations of collectivist organisations of the Orthodox Christians. Findings provide a basis for concluding that an integral part of neoliberal ideology represents its militarised implementation, at the cost of destruction of traditional Orthodox Christian communities.

Елизабета Парацик*

Ниш – Србија

e-mail: urbanbag@yahoo.com

Миодраг Миленовић

Филозофски факултет, Ниш – Србија

e-mail: miodrag.milenovic@filfak.ni.ac.rs

СЕЛФ И НАРЦИСОИДНОСТ – КРИТИКА ХУМАНИСТИЧКЕ ПСИХОТЕРАПИЈЕ СА СТАНОВИШТА ПРАВОСЛАВЉА

Апстракт: Селфизам, као битна одредница хуманистичке психологије и психотерапије негира присуство зла, пропагирајући да људска бића имају урођени осећај за добро, према коме се сви управљамо. У контексту савремене индивидуалистичке културе, лишене Бога, селфизам вођен материјалистичком хијерархијом вредности, продукује нарцистичку структуру личности коју одликује претерана брига о себи, немогућност за узајамни однос са околином а, пре свега, неспособност за љубав према другоме. Алтернативу оваквим тенденцијама у психологији и психотерапији нуди православље, истичући управо љубав као основни концепт човековог односа према другоме, природи и Богу. Само љубављу као начином битисања у реалном и/или трансцендентном, човек може задобити поново своју целовитост, давно изгубљену у прародитељском греху.

Кључне речи: селфизам, хуманистичка психологија и психотерапија, нарцизам, православље, љубав

Значење појма селф

Под појмом *селфизам* подразумева се идеологија која сугерише надмоћ људског *Ја*, култ самообожавања, заснован на неутемељеном оптимизму у погледу саме природе којом располаже човек у свом палом, биолошком начину постојања. Насупрот злу које произилази из друштвене средине, људска природа је по себи добра - став је који чини окосницу селфизма у хуманистичкој психологији и психотерапији.

У српском језику, селф се уобичајено преводи изразом 'сопство', премда би таквом значењу можда више одговарао енглески израз *selfhood*, из чега се види да се при преводу заправо губи непосредност енглеског израза *self*. Инсистирање на непосредности најприближније би се изразило помоћу појма 'себе', али то је истовремено и повратна присвојна заменица коју је због падежа некад рогобатно користити као именицу, док је тамо где граматика и синтакса српског језика то допуштају, најпримереније користити управо израз 'сопство'. У примерима у којима се чини да тај израз није довољно еквивалентан, користи се најчешће лична заменица *Ја*. Занимљиво је да се у напоменама у стручној литератури често диференцира Фројдов термин *Ја* или се употребљава термин *себе* уместо *Ја*, управо зато да се не би помешао

* Мастер теолог

са психоаналитичким појмом *Ja*.¹ У подручју популарне психологије или езотеричне литературе, ситуација са употребом појма селф је непрегледна и не би се могло потпуно извесно утврдити како се немачко *Das Selbst* или енглеско *self* преводи на српски језик.

У Речнику Матице српске стоји да израз сопство означава биће, тело или особу.² У филозофским тематизацијама 'себства' тј. онога на шта се појам односи, преовлађује хомонимна употреба или експеримент тражења других еквивалената. На подручју психологије наилазимо на већу диференцираност у употреби овог израза, те се "...ово појмовно-терминолошко разбистравање чини посебно важним, јер омогућава да се избегне опасност од погрешног схватања још на нивоу терминолошке употребе. То, дакле, није ствар пуког 'језичког чистунства', него се односи на саму природу самства, њену саму суштину".³

Наглашавајући дистинкцију између појма селф ('власито *Ja*', *самство*, *сопство*) и сличних концепата као што су *ego*, селф-концепт, особеност, идентитет, интегритет... успешније сагледавамо употребу појма селф и сложеница у којима је садржан: "Тако, тешкоће у вези са дефинисањем и употребом појма самства очитују се у томе што изрази као што су *идентитет*, *самоидентитет*, *самство*, *особа*, *Ja* (*ego*), *карактер*, *појединац*, *душа*, *ум*, *личност*, *психа* и *улога*, често заузимају исту концептуалну територију. Иако сваки од ових појмова има сопствену историју, они заиста имају неке заједничке корене у западном индивидуализму и хришћанству".⁴

У психологији, као научној дисциплини, избор погодног израза означава суптилно разликовање за специфично значење унутар теоријског модела у којем израз употребљавамо. У том смислу, јединствен, универзалан израз, који би изражавао смисао са јединственим значењем није могућ. Сваком од наведених израза нешто мањка до те универзалности. Уколико за селф, на пример, употребимо појам *Ja*, подвлачимо значење јаства али истовремено губимо конотацију рефлексивности; уколико пак употребимо израз *себе*, остаје рефлексивност али се губи значење које је садржано у номинативу⁵.

Као технички термин, селф се у научном смислу јавља у психологији у склопу хуманистичке орјентације са Карлом Роџерсом, Абрахамом Маслово, Гордоном Олпортом и другим хуманистички орјентисаним психолозима.⁶ Свој пуни развој налази у учењима поменутих аутора и на њима насталим психотерапијским правцима, данас доминантним у професионалној психолошкој пракси.

О пореклу селфизма

Концепт о себи био је пожељан у Западној мисли много пре појаве психологије као научне дисциплине. Током ренесансе и просветитељства, научници често приказују људе као оне који садрже душу и дух, односно метафизичку суштину. Знаменити аргумент француског филозофа Ренеа Декарта, "Мислим, дакле постојим", поставља своје основно уверење на претпоставци да се '*Ja*', као активан, јединствени идентитет, може директно искусити кроз интроспекцију, те самим тим постоји. Декартова дуалистичка формулација о односу ум – тело, поставља сцену за низ претпоставки о

1 Види: Требјешанин 2016.

2 Вујанић и сар. 2011, 918.

3 Златановић 2001, 39.

4 Исто, 41.

5 Види: Kotnik 2001.

6 Види: Hol, Lindzi 1983.

селфу: да је селф активно и унитарно језгро структуре особе којој припада и које је свесно доступно појединцу⁷. Наша сопства су, такође, нужно и неизбежно укореењена у заједницама које нашој индивидуалној аутономији пружају смисао, критеријуме и опсег избора.

Историјски гледано, своје теолошко упориште селфизам задобија у јеретичком учењу из IV века, пелагијанизму, које негира последице источнога греха и пресудну улогу милости (благодати) која је човеку неопходна за спасење. Тако, човеку није неопходна милост да би чинио добро, већ она само помаже да би га лакше чинио. Пренаглашавање важности слободне воље је идеја да је човек у стању превазићи последице греха сам од себе, те му не треба Божја милост (благодат) коју добија кроз Свете тајне цркве. Ми, међутим, знамо да и спасење и врлина зависе, у првом реду, од напора човекове слободне воље. Учињен неспособним да се окрене према Богу и да се истински отвори ближњем, човек се повлачи у себе, затвара се у сужени свет свога *Ja* које потом неосновано уздиже, у свим својим реакцијама остајући затвореник самог себе, односно свог селфа.

Историја хришћанства као да је у време Св. Августина (IV столеће) подељена на два дела: тада је из ње избачено пелагијанство али је оно данас постало прихваћено и компатибилно са хуманистичком психологијом и њеном праксом.

Као непосредну генеалогiju селфизма наводимо чињеницу да се хуманистичке науке користе и наслеђеним принципом приповедања (Света Тајна исповедања) о себи: "У хришћанству постоји корелација између откривања сопства, било оно драматично или вербализовано, и негирања сопства. Техника вербализације постала је битнија, нарочито од увођења праксе исповести у XIII веку. Од XVIII века до данас, технике вербализације су уметнуле такозване хуманистичке науке у другачији контекст, не за негирање сопства, већ за позитивно конституисање новог сопства. Коришћење ових техника без негирања сопства представља одлучан прекид".⁸

Амерички психолог Џорџ Сенет такође истиче да су у наше време "...односи у јавности, схваћени као вид самооткривања, постали смртно озбиљни. Разговор се претвара у исповјест...", каже социолог културе Кристофер Лаш и додаје: "Популарност исповиједања свједочи, наравно, о новом нарцизму који прожима цијелу америчку културу. Но, најбољи радови те врсте покушавају управо самооткривањем постићи критичку дистанцу према себи, те поникнути у повијесне силе, репродуциране у психолошком виду – које све више доводе у питању концепт самосвојности".⁹

Оваква пракса исповедања далеко је од његове функције и смисла у хришћанству. Сведоци смо кроз историју да религиозна особа има обавезу да испитује ко је, шта се дешава у њој, да препознаје грешке које је, евентуално, починила и искушења којима је изложена. Штавише, свако је обавезан да саопшти ове појединости ближњима, на који начин не сведочи у своју корист. Хришћанска етика у самонегирању, самопорицању, види услов спасења. Селфизам је настао као део стихијског одбацивања ове традиције али и секуларне (световне) традиције која поштује спољни закон друштвене етике, која тражи правила за прихватљиво понашање у односу на друге као основу за моралност. Човек има задатак да кроз обавезно исповедање непрестано анализира самог себе и свој однос према другима. Стога је тешко сагледати бригу за себе као сагласну са моралношћу. Оваква дисциплина представља еклатантан пример непрестаног хришћанског супротстављања селфизму кроз векове. Реч је о анализи и дијагностификовању мисли, њених извора, својстава, опасности и сл.¹⁰

7 Види: Mary 2015.

8 Fuko 2015, 114.

9 Lasch 1986, 19.

10 Види: Moog 1994.

Брига о себи као извор селфизма

Селфизам у суштини настоји премостити разлике међу различитим филозофијама, њихове супротности, једноставно тврдећи да међу мишљењима нема никаквих заиста чврстих граница. Сва мишљења тако постају добра и усвојива. Тако нешто је омогућено пре свега социјалном и економском потпором. Пропагатори ових идеја имају смернице за ново међународно и пословно друштво, брину за светске еколошке проблеме и кроз то виде себе као елиту глобалног села. Главна начела су мир, светлост и еколошки интегритет. У економску потпору спада конзумеризам са примамљивим правима у односу на то да може свако да бира шта год жели. Међутим, потребно је размотрити и то да је селфизам моћнији у периодима економског просперитета и да је потпуно логично да се првобитна идеја појавила у економски најмоћнијој држави на свету, где су потребе већине људи задовољене: "Капитализам је створио нову културу која је грабежљиви индивидуализам америчког Адама превела у терапеутски жаргон, који не слави толико индивидуализам, него солипсизам, оправдавајући самообузетост 'аутентичношћу' и 'свијесношћу'."¹¹ У интелектуалним круговима скептичне, рационалне и академске атмосфере одједном се нашло доста трансценденталног и спиритуалног које је собом донео *New age*.¹²

И даље: "Ширење психотерапеутског начина мишљења, ширење *покрета нове свијесности*, сан о слави и тескобни осјећај неуспеха – који још више поспјешују потрагу за чаробним духовним лијеком – имају једну заједничку црту: интензивно бављење собом. Ова самообузетост одређује моралну климу савременог друштва" закључује Лаш, на основу проучавања америчког друштва.¹³

New age са собом носи и акупунктуру, кристале, тарот карте, медитацију, алтернативну медицину, посебне дијете (пост, здрава храна), *wacu* музику, књиге о самоактуелизацији - што све понаособ представља својеврсни култ. Због тога се ово доба опредељује и као време различитих техника и инстанци, којима се људи настоје мобилисати за нове присталице.¹⁴

Антрополошки извор селфизма почива у неумереној бризи коју субјект развија о себи. Селфизам настаје као једна врста изопачења претеране заокупљености субјекта самим собом: "У свим друштвима постоји још један тип техника: оних које омогућавају појединцима да властитим средствима врше извештај број операција на властитом телу, душама, на сопственим мислима, у свом понашању, како би себе преображавали и мењали и тиме достигли извесно стање савршенства, среће, чистоте, натприродне моћи. Назовимо их, једним именом, *технологијама сопства*".¹⁵ Селфизам своје изворно утемељење проналази управо у изопачењу и злоупотреби описаних технологија сопства.

Психологија као религија

Будући да и психологија и теологија претендују да контролишу област људске душе, у одређеним сегментима појединих праваца хуманистичке психологије јасно се да уочити тенденција да се од психологије начини један облик секуларне религије која би

¹¹ Lasch 1986, 248.

¹² Види: Lakroa 2001.

¹³ Lasch 1986, 289.

¹⁴ Види: Lakroa 2001.

¹⁵ Fuko 2015, 32.

представљала сервис за 'прање савести' приликом настојања да се оправда такорећи сваки, па и најбизарнији прохтев палог људског бића. Да би људска јединка уопште могла да буде третирана као предмет активног обоготворавања, потребно је из те перспективе удаљити егзистенцију Творца и Сведржитеља – вредност којој се једино могу придавати божански епитети. Селфистичка психологија говори о обоготворавању човека, уз јасну тенденцију да смртно створење уздигне на пиједестал Божанства.

Корене овакве тенденције у схватању нове, религиозне улоге психологије налазимо још у учењима неких теолога раног средњег века попут, већ поменутог, Пелагија. За њега, Исус је био само велики учитељ, слично као и Мојсије.¹⁶ Пелагије је држао да је милост нешто што човек може постићи својим природним настојањима. Према томе, човек има урођену природну способност да живи безгрешан и свет живот и задобије вечно блаженство само уз помоћ своје слободне воље. Ова способност потпомогнута је божанским даровима као што су Мојсијев закон, Јеванђеља, примери врлина које су нам оставили Исус и његова Мајка, и слично. Божја милост, иако је од велике помоћи, није нужна за човеково спасење и посвећење. Ово значи да је човек способан задобити опроштење греха својим сопственим снагама, чином одрицања од греха.¹⁷

Пелагијево учење актуелизује се крајем XVIII века у крилу протестантског учења, у виду религиозно-филозофских теорија "...које су настојале да умање значај исправности догмата за свакодневни хришћански живот."¹⁸ Данас се за неопелагијанизам може рећи да је толико присутан у модернизму, да се може сматрати једним од његових темељних чинилаца¹⁹. Чини се, стога, да је најрадикалнија карактеристика модернизма управо одлука да се живи без Бога. Иако се зна да је људско биће *homo religiosus*, неопелагијанизам се огледа у одрицању људске потребе за одржањем свога постојања на живој заједници и молитвеном односу са Трансцендентним којег га надилази, са свеprisутним Творцем.

"Од самих почетака људске културе човек је увек доживљавао, спознавао и схватао себе у односу према надљудским бићима, било да су то богови древног света, било један свевисњи Бог највећих монотеистичких религија. Сада човек живи у потпуној изолацији у огромном пространству Универзума, у једном стању које је Мартин Бубер називао *космичко бескућништво*"²⁰. Ту егзистенцијалну празнину настоји да попуни хуманистичка психологија и психотерапија која пледира да буде својеврсна религија. Паралеле са религијом дају се повући, пре свега, јер поменута дисциплина анализира догађаје у људском бићу, постављајући критеријуме о томе шта је добро, а шта лоше. Уколико се осврнемо на поменута стремљења у савременој психологији, неминовно уочавамо да тамо постоји велики број аутора, а непрестано се појављују нови и нови, који тврде да је њихова идеја она права, ултимативна, која пружа одговор на сва питања. Углавном се све своди на то како је потребно волети самога себе, да је потребно гледати на себе као на космичку енергију, да је смисао живота у тражењу сопствене позитивне суштине и актуализовању свих својих (позитивних) потенцијала.²¹

16 Ott 1974, 223.

17 Види: Golubović 2010.

18 Golubović 2011, 73.

19 Види: Божић 2010.

20 Види: Vederli 2005.

21 Види: Berger 1980.

Селфизам и нарцизам

У савременој литератури наилазимо на настојања да се појам какав је сопство (self) измери и тиме у потпуности научно фундаира. У свом раду *Мерење (премеравање) селфизма* амерички психолози Џери Ферс и Нени Ерскин²² анализирају чињеницу да се последњих година нарцизам појављује као све већи проблем. Они за нарцизам користе реч селфизам и тумаче га као решавање општих животних проблема у оквиру познате Теорије социјалног учења Џулијана Ротера.²³ Овде аутори описују развој селфизма као нарцизма, на објективној скали од 28 тачака, заједно са прелиминарним доказима за његову валидност. Савремени дански социолог Бент Флајвберг подвлачи разлику између науке у смислу епистеме и научног процеса који се бави питањима људске егзистенције (у филозофији и друштвеним наукама), противи се таквом уопштавању (класификовању) које уништава појединачност и залаже се за проучавање индивидуалности као *непоновљивог примерка* постојања.²⁴ "Фокусирање на човеково *Ја* подстиче нереалну љубав према самој себи коју психолози најчешће називају нарцизам", примећује римокатолички психолог Пол Витс.²⁵ Нарцизмом 'обојена' личност данас је антиауторитарни конформиста који се подсмева породици, браку, традиционалним вредностима.²⁶

Историјски гледано "...савремени појединци, ослобођени стега феудалног система, кметства и подређености, дали су сами себи за право да изаберу властити пут на овом свету и, у све већој мери, властита значења у њему. То је донело опасност од охолости и дезоријентације..."²⁷

Напредна мисао, зачета још у револуционарно доба, пошто је ослободила радника изабљивања и економске беде, заузима се за ослобођење јединке од свакојакх стега, традиционалне породице и многоструких 'табуа' по питању обичаја.²⁸ Ослобођена људска воља доводи до 'неочекиваних перверзија' у касној модерности. Међу најупечатљивијим примерима су субјективизација критеријума достојанства и опште прихваћена употреба неологизма социјетално без смисла и икаквог лингвистичког оправдања. Термин социјетално употребљава се за означавање онога што се односи на понашање јединки и развој менталитета – реч је о нормама (а не више о редистрибуцији добара). Разматра се породица, брачни пар, индивидуална слобода, приватни живот, смисао живота, а не више животни стандард, комфор, сигурност.²⁹

Једнакост која брише све врсте хијерархија ствара индивидуализам, заменивши заједничко колективним, групу гомилом. За разлику од старих демократија које остају у холистичком свету органског друштва, модерна друштва напуштају свет заједништва и ступају у еру индивидуализма. Лично остварење указује на повлачење појединца из учешћа у 'великим питањима', која по дефиницији окупљају групе људи уједињених око заједничких уверења. Грађанин демократије удаљава се од заједничког добра и посвећује породици и одбрани својих личних интереса. Проучавање прелаза са појма 'заједничко добро' на појам 'општи интерес' који се десио у XVIII веку, а под утицајем

22 Види: Phares, Erskine 1984.

23 Види: Rotters 1954.

24 Види: Flyvbjerg 2001.

25 Vitz 2011, 41.

26 Види: Lasch 1986.

27 Fuko 2015, 113.

28 Види: Delsol 2008.

29 Види: Delsol 2014.

Жан-Жак Русоа, довољно поткрепљује ову еволутивну промену. Заједничко добро указује на вредност која органски спаја заједницу међусобно повезаних људи. Општи интерес указује на благостање које спаја јединке, чланове једног колектива.³⁰

Данашњи појединац је у суштини преокупиран самим собом. Ништа узвишено није вредно губитка и најмањег дела сопствене животне енергије. Миролубивост човека индивидуалистичких времена произлази из његовог бескрајног поштовања према сопственој биолошкој личности.

Православна психотерапија као принципијелна критика селфизма

Свесно *Ја* као средишњи концепт хуманистичке психологије и психотерапије, дефинисано је контрадикторно и неадекватно. Јаство (самство, сопство) је често нејасно одређено (о чему сведоче бројне теорије и неретка неслагања међу њиховим творцима) да би описало нашу психолошку природу, те послужило као поуздан алат у психотерапији. Свако људско биће је јединствена и непоновљива јединка, али човекоцентричност селфизма указује на савременог појединца који је, у суштини, преокупиран самим собом. У неопелагијанском духу, теорија селфизма наглашава изоловано, свесно *Ја*, које једино просуђује и процењује које *Ја* можемо ценити и како бисмо га могли изградити. Такав приступ доводи до потребе да се виши идеали замене рационалном себичношћу, што води у нарцисоидност. Непријатељство према традицији (хришћанском миленијумском Предању, светоотачкој баштини, на пример) и другим ауторитетима, доводи до сличних последица.

У настојању савремене психологије да се човеков селф начини супериорним, скоро божанским принципом, који би као такав представљао основу, узрок и циљ постојања, препознајемо несувисло инсистирање на човекоцентричности свеукупног постојања. Поред тога што је строго антропоцентрично опредељена, селфистичка психологија је и изразито секуларистички конотирана. Селфу се у хуманистичкој психологији приписује неограничена и сувише често нереална моћ, што је допринело његовом уздицању до нивоа култа.

Више од било ког другог човекоцентрично орјентисаног правца у психологији, садржај селфистичко-хуманистичке психологије и психотерапије упадљиво чине покушаји да се на сваки начин и свим расположивим средствима пронађе оправдање за склоност ка греху човека, који се налази у стању пале људске природе – биолошком начину постојања. Категорије добра и зла замењују се категоријама онога што је корисно и онога што је штетно за ментално здравље.³¹

Адамовом кривицом и падом, источни грех са својим последицама прешао је на све људе. Првобитни грех био је погрешан однос са другим човеком и са природом. Човек се није прогласио оним који спасава природу већ тражи спас у природи и на природи заснива свој идентитет и свој живот. Тиме почиње човекова тежња да природу што више потчини себи, да је што више искористи, не би ли појачао могућност свог постојања, што је заправо суштина свакога греха.

Као могући излаз из оваквог стања, православна гносеологија постулира *љубав*. Љубав као принцип и као пракса, омогућује да у духовној заједници са другим човеком, свет изгледа скупљен на једно место, целовит. Једним конкретним начином постојања свет се, осветљен љубављу, може сагледати као једна јединствена целина, а не као скуп самодовољних јединки. Одсуство љубави, зато, са друге стране дели свет на многе, разбијене делове.³²

30 Види: Delsol 2008.

31 Види: Миленковић 2002.

32 Види: Зизјулас 2001.

Уколико дефиниција духовног лечења претпоставља тачно познавање болести и њених узрока, утолико такво једно знање захтева тачно познавање појма човековог здравља. Болест у многим случајевима представља духовно искушење које ангажује читаво наше биће и егзистенцију, како би се супроставило страстима, најчешћим изворима човекових патњи.³³ Искрпно проучавање узрока и порекла страсти већ само по себи има терапијску улогу. По правилу, страсти су оне које код човека изазивају потребу да се изолује - индивидуализују га, а не доприносе његовој персонализацији. Човек се у данашње време схвата као јединствена и недељива личност, али неспособна да се окрене према Богу и да се истински отвори за ближњег. Стога се повлачи у себе, затвара у сужени свет свога *Ja*, које се потом, у селфистичком настојању, неосновано уздиже, истовремено остајући затвореник самог себе.

Искрпно и осмишљено описивање страсти од стране Светих Отаца представља праву носологију и истинску медицинску семиологију, које су пре свега усмерене на право, неоспорно и делотворно превенирање и лечење тих духовних болести.³⁴

Правилан, евхаристијски однос човека са природом претпоставља негацију начина живота који је увео стари Адам, и мимо кога природа може бити само објекат задовољења наших тежњи као и чежње за вечним животом. Природа је, дакле, конститутивни елемент вечног живота. У византијској иконографији немамо сликање природе на 'природан' начин - никада испод дрвета нећемо видети опало лишће, већ је оно на грани – осликава се она предначначена, вечна димензија; никада нема мртве природе; нема сенки као одраза природног начина постојања; природа се увек слика заједно са човеком, обасјана светлошћу која долази.

Литература

- Berger, J. (1980). *Treći roditelj: Novi pravci grupne psihoterapije*, Beograd: Nolit
- Божић, Ј. (2010). Остварење Јаства/Сопства и несводљивост Другог, *Етнолошко-антрополошке свеске*, 15, 4, Београд: Етнолошко и антрополошко друштво Србије.
- Vederli, R. (2005). *Kolaps kulture*, Beograd: Klio
- Vitz, P. (2011). *Psihologija kao religija – kult samoobožavanja*, Split: Verbum
- Влахос, Ј. (2001). *Православна психотерапија*, Београд: Образ Светачки
- Вујачић, М. и сар. (2011). *Речник српског језика*, Нови Сад: Матица српска
- Golubović, G. (2010). *Refleksija avgustinovsko-kalvinističke antropologije i pelagijanizma u akademskoj psihološkoj misli XX veka. Habilitaciona disertacija*, Novi Sad: Protestanski teološki fakultet
- Golubović, G. (2011). Treba li nam pravoslavna psihoterapija? *Teološki časopis*, 10, Novi Sad: Protestanski teološki fakultet
- Delsol, C. (2008). *Douceur démocratique - cours donné à l'Université de Georgetown*, (Благост демократије - предавање на Универзитету у Џорџтауну), преузето 8.1.2016. са www.chantaldelsol.fr
- Delsol, C. (2014). *Social et sociétal: un trompe l'œil ou une évolution ? - communication prononcée à l'Académie des Sciences morales et politiques le 13 octobre 2014* ('Социјално' и 'социјетално' : варка или еволуција? - обраћање у Академији моралних и политичких наука 13. октобра 2014.), преузето 10.1.2016 са www.chantaldelsol.fr

33 Види: Ларше 2008.

34 Види: Влахос 2010.

- Зизјулас, Ј. (2003). *Догматске теме*, Нови Сад: Беседа
- Златановић, Љ. (2001). *Јунг, јаство и индивидуација*, Ниш: Студентски информативно-издавачки центар
- Kotnik, P. (2007). *Razumevanje koncepta Self v geštaltni terapiji*, Maribor: Pedagoška fakulteta in Društvo psihologov Slovenije
- Lakroa, M. (2001). *New age: ideologija novog doba*, Beograd: Klio
- Ларше, Ж.К. (2008). *Теологија болести*, Ниш и Београд: Центар за црквене студије и Ars Libri
- Lasch, K. (1986). *Narcistička kultura*, Zagreb: Naprijed
- Mary, W. (2015). *Self*, Salem: Salem Press Encyclopedia of Health
- Миленковић, С. (2001). *Психотерапија и духовност*, Београд: Чигоја
- Moore, T. (1994). *Care of the Soul*, New York: Harper
- Ott, L. (1974). *Fundamentals of Catholic Dogma*, Charlote-Nort Carolina: Tan Books
- Phares, J., Erskine, N. (1984). *Educational and Psychological Measurement*, vol.44, issue 3, 597-608, Santa Barbara: University of California
- Rotters, J.B. (1954). *Social Learning and Clinical Psychology*, New York: Prentice-Hall
- Требјешанин, Ж. (2016). *Шта Фројд заиста није рекао*, Београд: Службени гласник
- Flyvbjerg, B. (2001). *Making Social Science Matter*, London: Cambridge University Press
- Fuko, M. (2015). *Tehnologija sopstva*, Beograd: Krug Commerce
- Hol, K., Lindzi, G. (1983). *Teorije ličnosti*, Beograd: Nolit

Elizabeta Paradžik
Miodrag Milenović

THE SELF AND NARCISSISM – CRITICISM OF HUMANIST PSYCHOTHERAPY FROM THE STANDPOINT OF ORTODOX CRISTIANITY

Selfism as an essential determinant of humanist psychology and psychotherapy denies the presence of evil while propagating the view that human beings have an innate sense of goodness that we all direct ourselves with respect to. Within the context of the contemporary individualist culture, deprived of God, selfism, since led by materialistic hierarchy of values, produces a narcissist structure of personality. This is the structure characterized by an excessive care about oneself, inability to create mutual relations with one's surroundings, and, most of all, inability to love others. An alternative to such tendencies in psychology and psychotherapy is offered by Orthodox Christianity by stressing love as the basic concept of man's relationship with others, nature and God. Only by love as a way of existing in the real and/or transcendental can man regain his completeness, otherwise lost a long time ago in the Original Sin.

Драгана Спасић

Филозофски факултет Универзитета у Приштини, Косовска Митровица – Србија

e-mail: dadaspasic@gmail.com

Бранислава Дилпарић

Филозофски факултет Универзитета у Приштини, Косовска Митровица – Србија

e-mail: danya.sm@mts.rs

НАЗИВИ ЗА РЕЛИГИЈЕ У АСОЦИЈАТИВНО-ВЕРБАЛНОЈ МРЕЖИ СТУДЕНАТА ИЗ КОСОВСКЕ МИТРОВИЦЕ¹

Апстракт: У раду се представљају резултати слободног асоцијативног експеримента спроведеног у периоду мај–јун 2017. године са 560 студената Универзитета у Приштини с привременим седиштем у Косовској Митровици са циљем: (а) да се утврде асоцијативна поља назива за религије (**будизам, ислам, јудаизам, хришћанство** и три његова хипонима: **православље, католичанство и протестантизам**), која нису обухваћена грађом Асоцијативног речника српскога језика, као и опште карактеристике ових поља; (б) да се издвоје позитивне, односно негативне реакције студената из Косовске Митровице на испитиване религије.

Кључне речи: вербалне асоцијације, асоцијативно поље, називи за религије, српски језик, Косово и Метохија.

Вербалне асоцијације — „везе међу речима које се испољавају као употреба једне речи која има за последицу активирање знања о некој другој речи или изразу”² — имају дугу традицију проучавања у различитим струкама.³ На подручју српске лингвистике студиознији приступ овој проблематици забележен је у последњих двадесетак година, при чему примаран значај има израда *Асоцијативног речника српскога језика (I део; од стимулуса ка реакцији)* (АРСЈ), објављеног 2005. године, те *Обратног асоцијативног речника српскога језика (II део; од реакције ка стимулусу)* (ОАРСЈ), објављеног шест година касније.⁴

Међу одредницама првог тома овог речника — тј. 600 речи које су у слободном асоцијативном експерименту са 800 испитаника (ученика београдских и зрењанинских средњих школа и студената Београдског, Новосадског и Нишког универзитета)

1 Рад је настао у оквиру ангажовања на пројектима *Косово и Метохија између националног идентитета и евроинтеграција* (47023) и *Превод у систему компаративних истраживања српске и стране књижевности и културе* (178019), које финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

2 Пипер 2009, 85.

3 Осврт на историју проучавања асоцијација у психологији, филозофији и лингвистици даје Пипер 2003b, а у педагогији, развојној психологији и другим областима које се баве онтогенетским развојем Гашић-Павишић 1981; 1984.

4 Преглед свих до сада објављених асоцијативних речника у свету даје Драгићевић 2010, 43, а посебан осврт на историјски развој и савремено стање у асоцијативној лексикографији словенских језика Пипер 2003a.

представљале стимулусе⁵ — налази се и седам репрезентата лексике из сакралне сфере: **вера, духовност, побожан, побожност, православни, Свети Сава и црква**. Утврђена асоцијативна поља (АП) датих лексема, међутим, до сада су ретко била предмет истраживачких разматрања.⁶ „Један од узрока неистражености АП лексема из сакралне сфере може бити и одсуство тих лексичких јединица из језгра језичке свести савремених носилаца српскога језика. Ипак, овај податак не умањује социолошки и културолошки значај проучавања квантитативних и квалитативних аспеката присуства представа из сакралне сфере у асоцијативно-вербалној мрежи носилаца српскога језика.”⁷

Допринос испитивању лексике из сакралне сфере кроз призму вербалних асоцијација био је управо један од мотива за настанак овог рада, односно спровођење слободног асоцијативног експеримента са студентима Универзитета у Приштини с привременим седиштем у Косовској Митровици. У том испитивању за речи-стимулусе узети су називи за религије — **будизам, ислам, јудаизам, хришћанство** и три његова хипонима: **православље, католичанство и протестантизам** — који нису обухваћени корпусом одредница из APCJ.⁸ Други пак повод за приступање овом истраживању био је допринос и асоцијативним испитивањима на простору Косова и Метохије, где су до сада асоцијације носилаца српског језика прикупљене за стимулусе **српски језик, ћирилица и латиница, реч, књига, закон, хлеб, слава, звоно, светлост, човек, син, царство, смех, гордост, подвиг, љубав, страх, стид**, те низ етнонима.⁹

5 У слободном асоцијативном експерименту, који је у основи стварања свих асоцијативних речника, испитаницима (обично омладини од 18 до 25 година, а нарочито студентима) даје се листа од 100 речи-стимулуса и ограничено време за које треба да напишу реакцију (обично неколико секунди по реакцији). На сваки задати стимулус испитаници треба да одговоре само првом речју која им падне на памет. Све добијене (дискретне, слободне) асоцијације на један стимулус распоређују се по опадајућој фреквенцији и чине асоцијативно поље речи-стимулуса које, како примећује Караулов, „није само фрагмент вербалног знања човека, фрагмент семантичких и граматичких односа, већ и део сазнања, мотива и ставова испитаних говорника” (Драгићевић 2010, 40). Валидна асоцијативна поља (а то су поља са најмање 500 реакција) могу се сматрати „материјализованим обликом језичке свести просечног савременог говорника, те (...) се у њима могу пронаћи подаци о свим везама које лексема-стимулус успоставља у језичком систему у датом тренутку” (Стефановић 2013, 285). Те везе су вишедимензионалне, „што има пре свега језичку основу (нпр. лексичку, творбену, морфолошку) или ванјезичку основу (нпр. вредносно-етичку, друштвено-историјску, културолошку итд.)” (Пипер 2009, 85). О методологији прикупљања вербалних асоцијација, мањкавостима асоцијативне методе, врстама вербалних асоцијација, те њиховом опису више у Драгићевић 2010.

6 В. нпр. Кончаревић 2015а; 2015b; 2015c; Петровић 2015; Стефановић 2013.

7 Кончаревић 2015c, 81–82.

8 С друге стране, испитивани називи за религије, уз изузетак лексема **јудаизам и протестантизам**, јесу представљали прве реакције једног броја испитаника на поједине речи-стимулусе из APCJ: **православље** 80+21, **хришћанство** 52+11, **ислам** 19+8, **католичанство** 5+3 (и, такође, **католицизам** 3+3) и **будизам** 4+2. Наведена статистика, како је даје ОАРСЈ, показује укупан број испитаника чији је први асоцијат на задате стимулусе био управо дати назив за религију (прва цифра) и укупан број стимулуса који су изазвали такву реакцију (друга цифра). Ти стимулуси (и њихова учесталост јављања) јесу следећи: **православље** вера 17; црква 9; ћирилица, Руси 8; Свети Сава 7; Москва 5; побожност, Срби 4; духовност, руски језик 3; исток 2; Балкан, југ, књига, култура, милосрђе, национализам, побожан, руски, слобода, српски језик 1; **хришћанство** вера 22; милосрђе 12; црква 7; православни 4; Јевреји, катарза, побожност, празноверје, Руси, руски језик, Свети Сава 1; **ислам** Турци 9; исток 3; Бошњаци 2; какао, милосрђе, мржња, празноверје, вера 1; **католичанство** Хрвати, латиница 2; побожност 1 (и **католицизам** глобализам, Хрвати, празноверје 1); **будизам** катарза 3; титоизам 1.

9 В. Рељић 2005, 2012a, 2012b, 2013; Микетић и Башчаревић 2016; Микетић и Ратковић-Стевовић

Наше истраживање спроведено је у периоду март–јун 2017. године са циљем: (а) да се утврде АП поменутих назива за религије и опште карактеристике тих поља; (б) да се издвоје позитивне, односно негативне реакције студентске популације из Косовске Митровице на испитиване религије имајући у виду да је омладина „будући носилац културног и друштвеног живота нације, па се на основу њихових реакција може прогнозирати и скицирати будући културни, политички, језички, психолошки, социолошки портрет нације”¹⁰.

Анонимну асоцијативну анкету у овом истраживању попуњавало је укупно 560 студената Филозофског, Правног, Економског, Природно-математичког и Медицинског факултета, те Факултета техничких наука и Факултета уметности.¹¹ Детаљнији приказ структуре испитаника према полу, узрасту, националности, матерњем језику, месту становања и факултету који студирају даје се у Прилогу 1, док се у Прилогу 2 представљају систематизовани резултати испитивања, односно АП назива за религије наведена према азбучном редоследу речи-стимулуса. У сваком АП асоцијати се дају (без правописних интервенција) редоследом опадајуће учесталости, а у оквиру исте фреквенције азбучним редоследом. Цифра која означава учесталост јављања дата је иза сваког асоцијата, осим оних са фреквенцијом 1. По угледу на APCJ, на крају сваког АП наведена је и статистика, нпр. $560 + 130 + 32$ (29, 3) + 85, која показује следеће: прва цифра (560) – укупан број испитаника, односно прикупљених анкета; друга цифра (130) – укупан број различитих реакција на дати стимулус; трећа цифра (32) – укупан број омисија, што укључује како изостављене одговоре на дати стимулус (29, односно прва цифра у загради), тако и нечитко написане одговоре (3, односно друга цифра у загради); четврта цифра (85) – укупан број идиосинкратичних одговора, тј. реакција на дати стимулус које се јављају само једном.¹² Преглед наведених података за ове иначе опште карактеристике АП (а поред учесталости одговора) — његову распршеност, односно разноврсност асоцијација у АП, број омисија и идиосинкратичност одговора¹³ — дат је, упоређивања ради, и у Табели 1, док се у Табели 2 издваја фреквенцијски врх¹⁴ сваког АП, односно најфреквентнија асоцијација за сваки задати стимулус; у обе табеле се притом испитивани стимулуси рангирају по опадајућој вредности назначеног параметра.

2013.

10 Караулов, у Пипер и др. 2005, 96.

11 Захваљујемо се свим испитаницима и анкетарима — студентима и професорима наведених факултета — који су својим учешћем у анкетирању омогућили ово истраживање.

12 За разлику од оне дате у APCJ, у наведеној статистици се (иза прве цифре) изостављају подаци о броју испитаника мушког пола, као и броју испитаних студената са друштвених, те природних смерова, јер су они дати или се пак могу установити на основу података представљених у Прилогу 1; с друге стране, овде се (у загради иза треће цифре) прецизирају подаци о броју „правих” омисија и броју оних (ипак датих) одговора који су у исту категорију сврстани једино због нечитког рукописа.

13 Драгићевић 2010, 46.

14 Пипер 2009, 86.

Табела 1. Разноврсност асоцијација, омисије и идиосинкратичност одговора у АП назива за религије								
Укупан број испитаника	Укупан број РАЗЛИЧИТИХ реакција		Укупан број (и %) „правих” ОМИСИЈА			Укупан број (и %) ИДИОСИНКРАТИЧНИХ одговора		
560	протестантизам	152	протестантизам	95	16,97%	протестантизам	103	18,39%
	ислам	130	јудаизам	92	16,49%	јудаизам	90	16,07%
	православље	126	католичанство	61	10,89%	ислам	85	15,19%
	јудаизам	125	будизам	36	6,43%	хришћанство	78	13,93%
	хришћанство	121	православље	35	6,25%	католичанство	72	12,86%
	католичанство	120	ислам	29	5,19%	православље	72	12,86%
	будизам	110	хришћанство	26	4,64%	будизам	64	11,43%

Табела 2. Фреквенцијски врх АП назива за религије			
СТИМУЛУС	ПРВА АСОЦИЈАЦИЈА У АП	ФРЕКВЕНЦИЈА ПРВЕ АСОЦИЈАЦИЈЕ (и %)	
будизам	<i>Буда</i>	156	27,86%
католичанство	<i>папа / Папа</i>	138	24,64%
јудаизам	<i>Јуда</i>	125	22,32%
хришћанство	<i>Исус Христ</i> [+ <i>Исус</i> 58 + <i>Исус Христос</i> 20 + <i>Христ</i> 6 + <i>Христос</i>]	78 [163]	13,93% [29,11%]
православље	<i>црква</i>	75	13,39%
ислам	<i>џамија</i>	68	12,14%
протестантизам	<i>Енглеска</i> [<i>Мартин Лутер</i> 46 + <i>Лутер</i> 12]	57 [58]	10,18% [10,36%]

Резултате овог истраживања карактерише, најпре, немали број изостављених одговора: од укупно 3920 тражених реакција (по 560 на сваки од седам стимулуса), празна места јавила су се чак 373 пута, односно у 9,54% случајева, при чему је убедљиво највећи број „правих” омисија установљен за стимулусе **протестантизам** (код 95 или 16,97% испитаника) и **јудаизам** (код 92 или 16,49% испитаника), а најмањи за **хришћанство** (код 26 или 4,64% испитаника). Узроци изостанка реакција на испитиване стимулусе могли би се притом потражити не само у бојкоту анкетара или пак жељи да се сачува интимност осећања или приватност уверења, већ и у недостатку знања о датој религији, односно непознавању значења речи-стимулуса. Томе у прилог говори и низ (ипак) записаних одговора испитаника попут *не знам*, *не знам ништа*, *никад чуо*, *немам појма*, *непознато*, *непознато ми је*, *непознаница*, *недефинисано*, *ништа*, *немам коментар*, *не пада ми ништа на памет*, *шта год*, који се поново у највећем броју утврђују за стимулусе **јудаизам** и **протестантизам**,¹⁵ као и низ чињенично

¹⁵ Одговори из наведене групе забележени су укупно 25 пута уз стимулус **јудаизам** (*ништа* 11, *не*

неутемељених или у најмању руку неочекиваних асоцијација на одређени стимулус какве се, рецимо, бележе у АП лексема **јудаизам** – *Кина* (5), *вера у јуду*, *Индијци*, *кришина*, *статуете*, *сто богова*, *Тибет*; **католичанство** – *џамија* (6), *хоџа*; **будизам** – *папа* (3), *Кришна* (2), *вера у више богова*, *ИСИС*; **протестантизам** – *џихадисти* (3); **хришћанство** – *најранија религија*.

Без обзира на то, обе поменуте групе (како датих) одговора јесу имале свој удео у наведеним статистичким подацима задруге две опште карактеристике АП — разноврсност асоцијација и идиосинкратичност одговора — и свакако су утицале, између осталог, и на највише добијене вредности ових параметара које су, и то у оба случаја, утврђене код АП исте лексеме — **протестантизам** (са 152 различите асоцијације од којих су 103 појединачне). Те би вредности, уз највећи број омисија (95), могле указивати на то да међу испитиваним називима за религије **протестантизам** означава појам са највишим степеном нестабилности у асоцијативном систему српског језика, односно да се значење овог назива за религију у свести просечних говорника српског језика одликује највишим степеном неодређености и несигурности по питању употребе. Поред тога, овај назив за религију испољава и најслабију асоцијативну везу са најфреквентнијом речи у АП (*Енглеска* 57), о чему ће више речи бити нешто касније.

Судећи по броју омисија (92), те броју појединачних реакција (90), изразитији степен неодређености и несигурности по питању употребе установљен је и за (по наведеним параметрима) другопласирану лексему **јудаизам**, при чему се њена тек средишња позиционираност по разуђености АП (125) може објаснити, између осталог, и високом, трећепласираном фреквенцијом прве асоцијације (*Јуда* 125).

Да „лексеми које имају најфреквентнију прву асоцијацију морају имати укупно мање асоцијација од оних стимулуса које имају прву асоцијацију ниске учесталости”¹⁶ потврђује се, такође, и у случају лексеме **будизам**, код које је, наиме, а у поређењу с осталим називима за религије, установљена и убедљиво најчвршћа асоцијативна веза са фреквенцијским врхом АП (*Буда* 156) и уједно најмања дисперзија АП (110); исти стимулус је, осим тога, изазвао и најмањи број појединачних реакција (64) и оставио не ни тако велики број празних места (код 36 или 6,43% испитаника). Донекле слична ситуација увиђа се и код лексеме **католичанство**, која се, изузев по броју празних места (код 61 или 10,89% испитаника), позиционира одмах уз лексему **будизам** и по чврстини везе са најфреквентнијом асоцијацијом у АП (*папа* / *Папа* 138), и по распршености АП (120), и по броју идиосинкратичних одговора (датих од стране 72 или 12,86% испитаника, што је такође случај и са лексемом **православље**).

Као што је већ речено, а како то показује и Табела 2, асоцијативна усмереност испитаника на исту реч показала се изразито учесталом код стимулуса **будизам**, **католичанство** и **јудаизам**, при чему је и сама позиционираност лексема *Буда*, *папа* / *Папа* и *Јуда* у врху АП поменутих назива за религије неприкосновена: асоцијат *Буда* (156) јавља се више од два пута чешће од *Кина* (72) као (убедљиво) другопласиране асоцијације у АП **будизам**, *папа* / *Папа* (138) четири пута чешће од наредних чланова *Ватикан* (34) и *катедра* (31) у АП **католичанство**, а *Јуда* (125) скоро три пута чешће од *Јевреји* (46) и *издаја* (44) као следећих асоцијата у АП **јудаизам**.

знам 3, непознато 3, недефинисано, не знам ништа, немам коментар, немам појма, не пада ми ништа на памет, непознаница, непознато ми је, шта год), 21 пут уз **протестантизам** (ништа 10, не знам 4, немам појма 3, недефинисано, непознато, никад чуо, шта год), седам пута уз **католичанство** (ништа 5, не знам, непознато), три пута уз **будизам** (ништа 3), два пута уз **хришћанство** (ништа 2) и једанпут уз **ислам** (ништа) и уз **православље** (ништа).

16 Драгићевић 2010, 87.

У односу на поменуте стимулусе, **хришћанство**, **православље**, **ислам** и **протестантизам** бележе, генерално узевши, упола мању учесталост својих првих асоцијација — *Исус Христ* (78), *црква* (75), *џамија* (68) и *Енглеска* (57) — које ту позицију у АП наведених назива за религије заузимају и/или дату фреквентност имају у случају када се асоцијације посматрају изоловано једна од друге. Међутим, ако би се у обзир узело то да су испитаници на различите начине вербализовали исти садржај, онда би стимулус **хришћанство** — а захваљујући сабраним фреквенцијским вредностима асоцијација *Исус Христ* (78), *Исус* (58), *Исус Христос* (20), *Христ* (6) и *Христос*, које је укупно навело 163 или 29,11% испитаника — у Табели 2 превазишао чак и првопласирани **будизам** (156), док би у АП **протестантизам** првопласирани асоцијат *Енглеска* (57) безмало изгубио ову позицију, и то захваљујући сабраним фреквенцијским вредностима (изоловано посматрано, другопласиране) асоцијације *Мартин Лутер* (46) и асоцијације *Лутер* (12), које је укупно навело 58 или 10,36% испитаника. Гледано на исти начин, померања овог типа не би се дала установити нити у самом врху, нити при врху АП **православље** (*црква* 76, коју потом следе *вера* 48 и *крст* 48), док би се у преосталом АП **ислам** реорганизација чланова могла десити једино *при* врху овог поља — *џамија* (68 и *џамије*), *Куран* (50), *Алах* (42), *Мухамед* (42), *муслимани* / *Муслимани* (36) — удруживањем фреквенцијских вредности последњег наведеног асоцијата и асоцијата *муслиман* / *Муслиман* (11), што би ову именицу (коју је навело укупно 47 испитаника) онда померило на трећу позицију у пољу.

Као што већ и наведена група високопласираних асоцијата у АП назива за религије може навестити, семантичку структуру ових поља чине различите значењске области на које се односе добијене вербалне асоцијације — ‘религија и Црква’, ‘топоними’, ‘антропоними’, ‘етноними’, ‘историја’, ‘географија’, ‘култура’, ‘политика’, ‘побуна / војна дејства и њихове последице’, ‘боје’ и др. — при чему ове области нису једнаке ширине, а уз то се и делимично пресецају, тако да неке асоцијације могу припадати и двома значењским областима, па и више њих.¹⁷ Иако због ограничене форме излагања развијенија анализа примера, као и детаљнија разматрања семантичке структуре сваког појединачног АП морају изостати, овде ће се ипак посебно издвојити асоцијати из значењске области ‘побуна / војна дејства и њихове последице (укључујући поделе, расколе, раздвајања)’, јер се они могу сматрати негативном групом реакција (мада не искључиво и изрази са негативном конотацијом). Асоцијације овог типа бележе се у сваком АП, изузев у АП **православље**:

протестантизам – *протест* (23), *протестанти* (22), *побуна* (18), *протести* (12), *побуњеници* (3), *буна* (2), *бунт* (2), *екстремизам* (2), *издвојени* (2), *нереди* (2), *револуција* (2), *борба*, *крв*, *издвојена вера*, *одвајање*, *одвајање од католичанства*, *отпор*, *протест народа*, *раздвајање*, *рат*, *спаљен папски престо*, *хаос*, *хулиганство*; **ислам** – *тероризам* (24), *ИСИС* (12), *рат* (12), *терористи* (7), *џихад* (3), *џихадисти* (2), *бомба*, *екстремисти*, *Исламска држава*, *муџахедин*, *напад*, *насиље*, *немир*, *самоубице*, *свети рат*, *смрт*, *трећи светски рат*, *Фатимина рука*; **католичанство** – *раскол* (4), *подела* (3), *крсташки ратови* (2), *крсташи*, *одвојена хришћанска вера*, *плач*, *подвајање*, *раскол 1054*, *16. век*; **јудаизам** – *Хитлер* (4), *Аушвиц*, *погром Јевреја у II светском рату*, *прогањање*, *рат*, *смрт*, *страдање*, *тлачење*, *угроженост*; **хришћанство** – *крсташи* (2), *раскол* (2), *рат* (2), *велики раскол 1054. г.*, *голгота*, *раскол у хришћанству*; **будизам** – *рат*.

У грађи су, осим тога, забележене и следеће негативне реакције према одређеној религији (Цркви, верницима):¹⁸

¹⁷ Пипер 2009, 89.

¹⁸ Издвојене негативне, као и позитивне реакције које следе у наставку обухватиће изрази које се

јудаизам – издаја (44), глупост (2), зло (2), издајица (2), издајништво (2), затвореност, издаја Христа, издајице, издајници, издати, кришење вере, неверност, недефинисано, немир, неповерење, непотребно, секта, шта год;

протестантизам – секта (6), безбожници (4), неверници (4), лаж (3), атеизам (2), глупост (2), хладно (2), агресија, анархија, безверници, богохуљење, глумирање, досада, затворена врата, зло, издаја, издајници, измишљотина, кривоверство, крутост, небитан, небитнизам, небитно, неверништво, неверство људи, недефинисано, незадовољство, нелагодност, неодређеност, непотребно, несасгласност, нешто између, одбацивање, одскакање, порицање, противност, Рокфелер је измислио ово да подели људе, Рокфелер је срад!, Сатана, сатанизам, страно, фолиранти, хладнокрвни људи, хладноћа, шта год;

католичанство – копија (5), педофилија (5), зло (2), инквизиција (2), нечистота (2), откупљење грехова парама (2), агресивност, бахатост, болесно, измишљена црква, индугенција (откупљивање греха), католичке папе које силују младе дечаке, кич, конзервативност, неискреност, особеност, охолост, оштрина, откупљење греха, папа педофил, преваре, строгост;

ислам – гнев (2), строгаћа (2), бесмисленост, болесно, брадати фанатици, гађење, далеки, деформисан, заблуда, конзервативност, мизогинија, ниподиштавање жена, нису ми јасни, ограниченост, ограничење, прасе, присиљавање, ригорозност, сваки коментар је сувишан, строг, строгост, супротност;

хришћанство – глупост (2), лицемерје (2), агресивност, грех, манипулација, наметнуто, оптерећење, распали појам о вери, празноверје;

православље – бесмисао, вера која не подржава доста тога!, депресија, лицемерје, манипулација, наметнуто, немоћ, нечистоћа;

будизам – глупост, мит о рођењу Буде који ми је потпуно несхватљив, неприхватљивост, ружни ћелави људи, сало.

С друге стране, позитивне реакције према датој религији које су издвојене из грађе јесу следеће:

православље – љубав (11), мир (11), права вера (8), нада (4), исправно (2), истина (2), једина права вера (2), прави пут (2), породица (2), чистоћа (2), аутентичност, вера у добро, другачији, духовно најјача вероисповест, исправност, истинска вера, корени, кућа (дом), мајка, мир (душевно), најсветлије нешто, оданост, оно што је право, исправно у вери, национална повезаност, права вера у добро, правилно, препород, просветљење, слобода, слога, спокојство, умиљно, чврста;

будизам – мир (25), нирвана (16), мудрост (3), смиреност (3), концентрација (2), баланс, духовност, душевни мир, култура, мир и склад, разумно, популарно, свест, свестраност, слобода, спокој, стање нирване;

хришћанство – љубав (15), мир (5), слога (4), у реду (3), васкрсење (2), вера и нада, вера, нада, љубав, вера у којој највише влада мир, живот, искрена вера у добро без католика, исправност, љубав, вера, нада, љубав и мир, људи, мир у целом свету,

односе на оно о чему дата религија говори (нпр. грех наспрам рај, џенет, спасење, нада и др.), оно што карактерише заједнице верника или поједине њихове припаднике (нпр. агресивност, бахатост, хладноћа, педофилија и др. наспрам мир, мудрост, љубав, духовност и др.), као и друга сазнања, вредносне ставове, представе, уверења, те емоционално-експресивне реакције испитаника према датој религији, Цркви, верницима. Преглед позитивних асоцијација притом неће садржати називе за божанства, светитеље, света места, свете књиге, верске празнике и обичаје, верске симболе и слично, као ни асоцијат вера (употребљен самостално), јер се он, упркос полисемичности ове лексеме (в. више у Кончаревић 2015b, 23), може тумачити и „само” као хипероним наведених стимулуса.

оданост, одговорност, ок, опроштај, откровење, побожност, препород, рај, слобода избора, спасење, срце, трпељивост, уједињење, чисто, чистоћа;

ислам – мир (5), преданост (3), верност (2), култура, морал, народ, отац, посвећеност, предност, препород, ревност, слога, став, чистоћа, ценет;

јудаизам – љубав (2), духовно, занимљиво, култура, марљивост, мир, неправда, поштовање, праведност, право на веру, свеукупност моралних вредности, човек;

протестантизам – етика (2), доследност, правда, протестантска етика, развој, разум, слобода, толеранција, јединство;

католичанство – брат, повученост, слобода, снага, сунце, толеранција.

Дате листе негативних и позитивних реакција (у којима се стимулуси ређају по опадајућој (укупној) фреквентности једних, односно других асоцијација) показују да су **јудаизам, протестантизам** и **католичанство** лексема са највише негативних и истовремено најмање позитивних реакција, док је код лексема **православље, будизам** и **хришћанство** ситуација обрнута; преостала лексема **ислам**, која у две последње листе заузима средишњу позицију, ипак нагиње ка негативном предзнаку, имајући нарочито у виду немалу учесталост асоцијација из значењске области ‘побуна / војна дејства и њихове последице’. Донекле сличан поредак назива за религије, поред тога, дају и асоцијације које деле компоненту ‘богатство, моћ, утицај’: **јудаизам** – моћ (2), новац (2), златник, злато, јак лоби, масонски покрети, најутицајнији, нови светски поредак; **католичанство** – новац (3), Ватикан и злато, масони; **протестантизам** – богатство, моћ, новац, обогаћивање; **хришћанство** – благостање (2), новац; **православље** – злато; **будизам** – моћ. За разлику од наведених назива за религије, **ислам** у свом АП бележи једино опозитни асоцијат *сиромаштво*, док АП **православље**, поред већ датог *злато*, садржи још и асоцијат *немоћ*.

На крају треба напоменути да овим радом ни издалека није исцрпљена анализа прикупљеног материјала из сакралне сфере, као што то свакако нису ни могућности даљих асоцијативних испитивања на подручју Косова и Метохије.

ПРИЛОГ 1

Место и време одржавања анкете:

Косовска Митровица, март–јун 2017. године

Испитаници:

студенти Универзитета у Приштини с привременим седиштем
у Косовској Митровици

Укупан број испитаника:

560

Факултет:

Филозофски факултет: 219 (39,11%); Природно-математички факултет:
83 (14,82%); Факултет уметности: 72 (12,86%); Правни факултет: 67 (11,96%);
Економски факултет: 56 (10%); Факултет техничких наука: 36 (6,29%);
Медицински факултет: 27 (4,82%)

Пол:

женски 362 (64,64%); мушки 198 (35,36%)

Старосно доба:

19–25 година: 542 (96,78%); више од 25 година: 18 (3,21%)

Место становања (по областима):

Косово и Метохија: 330 (58,98%); централна Србија: 170 (30,36%); Црна Гора:
14 (2,5%); Војводина: 2 (0,36%); Република Српска: 2 (0,36%); неизјашњених:
42 (7,5%)

Националност:

српска / Србин / Српкиња: 526 (93,93%); Бошњак / Бошњакиња: 7 (1,25%);

Горанац / Горанка: 7 (1,25%); Муслиман / Муслиманка: 4 (0,71%);

Ром: 1 (0,18%); неизјашњених: 15 (2,68%)

Матерњи језик:

српски: 548 (97,86%); горански: 5 (0,89%); босански: 3 (0,53%); црногорски: 1

(0,18%); ромски: 1 (0,18%); неизјашњених: 2 (0,36%)

ПРИЛОГ 2

будизам Буда 156; Кина 72; Индија 26; мир 25; медитација 18; нирвана 16; религија 15; вера 13; крава 8; Кинези 7; Будино учење 6; Јапан 6; јога 5; статуа 5; Азија 4; зен 4; реинкарнација 4; храм 4; вера у Кини 3; Кинез 3; кипови 3; мудрост 3; ништа 3; папа 3; Сидарта 3; смиреност 3; Тибет 3; Бог 2; Бог Буда 2; Буда-будни 2; будисти 2; вероисповест 2; виша сила 2; Гаутам Буда 2; жртва 2; Индијци 2; кип 2; концентрација 2; Кришна 2; медитирање 2; свиња 2; учење 2; храна 2; чакра 2; Џејд Буда 2; Шаолин 2; баланс; Будина статуа; будистички храмови и свештеници; Бутан; вера у више богова; веровање; веровање у једног Бога; више; Ганди; глупост; Далај Лама; друга вера; духовност; душевни мир; жуте хаљине; жуто; ИСИС; Јапанци; је религија и филозофија настала у Индији; јутро; кипови (у облику животиња); краве; култура; лотос; магија; мали човек; мир и склад; мирис; мисао; мит о рођењу Буда који ми је потпуно несхватљив; многобројност; монотеистичка религија; моћ; наранџаста боја; наранџасто; невидљиви свет; неприхватљивост; нетеистичка религија; популарно; пробудите се!; разумно; рат; религија и филозофија; ружни ћелави људи; сало; свест; свестраност; свештеник; серија; Сидарта Гаутама; слобода; социјализам; спиритуални вођа; спокој; стање нирване; статуа Буда; Тац Махал; ћелави монаси; ћелави човек; филм; филозофија; хришћанство; цртани филм; Џингис Кан; **560 + 110 + 37 (36, 1) + 64**

ислам џамија 68; Куран 50; Алах 42; Мухамед 42; муслимани / Муслимани 36 (муслимани 31 / Муслимани 5); тероризам 24; Турска 18; вера 14; ИСИС 12; рат 12; муслиман / Муслиман 11 (муслиман 8 / Муслиман 3); религија 10; месец / мјесец 8 (месец 7 / мјесец 1); терористи 7; полумесец 6; Турци 6; исламисти 5; мир 5; Арабија 4; марама 4; Бајрам / бајрам 3 (Бајрам 2 / бајрам 1); Иран 3; Истамбул / Инстанбул 3 (Истамбул 1 / Истанбул 2); Мека и Медина 3; монотеистичка религија 3; преданост 3; Рамазан 3; хоџа / Хоџа 3 (хоџа 2 / Хоџа 1); цихад 3; Алаху егбер 2; Албанци 2; верност 2; вероисповест 2; гнев 2; Емир Пепић 2; исток 2; клањање 2; Мека 2; месец и звезда 2; Саудијска Арабија 2; Сирија 2; строгоћа 2; фереџа 2; хиџаб 2; цихадисти 2; Азија; Алаху-Акбар; Албанија; Арапски Емирати; баклава; бесмисленост; Блиски Исток; Бог; Бог Алах; болесно; бомба; Босна; брада; брадати фанатици; брег; бркови; будизам; витраж; гађење; Горанци; далеки; Денис; деформисан; држава; екстремисти; Емил; заблуда; звезда; звезде – месец; зелена боја; Ирак; исламска вероисповест; Исламска држава; исламска исповест; јагње; камила; кастрирање; конзервативност; култура; мантије; мизогинија; морал; муслиманска религија; муџахедин; напад; насиље; немир; ниподиштавање жена; нису ми јасни; ништа; ограниченост; ограничење; орнаменти; отац; Пазар; подељена религија; посвећеност; прасе; предност; предрасуде; препород; присиљавање; Расим и Муфтија; ревноност; ригорозност; самоубице; сваки коментар је сувишан; свети рат; серија; сиромаштво; слога; смрт; став; строг; строгост; супротност; тепих; трећи светски рат; турбан; Фатимина рука; царство; црвено; чистоћа; џамије; џенет; **560 + 130 + 32 (29, 3) + 85**

јудаизам Јуда 125; Јевреји 46; издаја 44; Израел 31; вера / вјера 13 (вера 12 / вјера 1); ништа 11; звезда 8; Јерусалим 7; Индија 6; Јахве 6; Мојсије 6; синагога 6; Стари завет / Стари Завет 6 (Стари завет 4 / Стари Завет 2); Давидова звезда 5; Кина 5; религија 5; Хитлер 4; веровање у једног бога 3; Јевреј 3; медитација 3; не знам 3; непознато 3; вероисповест 2; глупост 2; Египат 2; зло 2; издајица 2; издајништво 2; јеврејска религија 2; левичари 2; љубав 2; моћ 2; новац 2; Ханука 2; црква 2; Аврам; Азија; апостол; Аушвиц; бестелесно биће; Бог; браде и шешири; вера у бестелесног бога; вера у јуду; врховни; Давид; дрвеће; друга вера; духовни Бог; духовни покрет; духовно; занимљиво; затвореност; златник; злато; издаја Христа; издајице; издајници; издати; Илуминати; Индијци; ислам; Исток; историја; Исус; јак лоби; Јаховини сведоци; Јеврејин; један бог; Јехова; Јуда издајник; јудисти; књига; кришна; крст; кршење вере; култура; легенда; мађина; марљивост; масонски покрети; мир; најутицајнији; неверност; недефинисано; не знам ништа; немам коментар; немам појма; немир; не пада ми ништа на памет; неповерење; непознаница; непознато ми је; непотребно; неправда; нови светски поредак; нос; опредељење; Пасха; погром Јевреја у II светском рату; почетак; поштовање; праведност; право на веру; празник; прогањање; пророк; рабин; рат; ритуали; сведочашће; свећњак; свеукупност моралних вредности; секта; смрт; сто богова; страдање; статуе; Тибет; тлачење; трговци; угроженост; црвено; човек; шта год; **560 + 125 + 95 (92, 3) + 90**

католичанство папа / Папа 138 (папа 99 / Папа 39); Ватикан 34; катедрала 31; Рим 23; Хрватска 19; Хрвати 15; вера 13; католици 12; Запад 9; катедрале 7; црква 7; цамија 6; Америка 5; католичка црква 5; копија 5; крст 5; ништа 5; оргуље 5; педофилија 5; Енглеска 4; Италија 4; католик 4; миса 4; раскол 4; универзални 4; хришћанство 4; Исус Христ 3; Немачка 3; новац 3; подела 3; Степинац 3; Хрват 3; Бог 2; вероисповест 2; Енглези 2; Западна Европа 2; западно римско царство 2; зло 2; инквизиција 2; капа 2; католички Божић 2; крсташки ратови 2; нечистота 2; откупљење грехова парама 2; пост 2; религија 2; сагласност 2; Шпанија 2; агресивност; Американци – Латино Американци; бахатост; бела крагна; Божић; Божић католички; болесно; брат; Ватикан и архитектура; Ватикан и злато; вера слична нашој; витражи; Грци; друг из средње; друга страна; Запад – Америка; западна хришћанска црква; измишљена црква; икона; индулгенција (откупљивање греха); католицизам; католичке папе које силују младе дечаке; католичке серије; кич; конзервативност; крсташки; крсте се целом шаком; масони; Месија; месо; млади папа; највећа вера на планети; највећа хришћанска вероисповест на планети; не знам; неискреност; непознато; одвојена хришћанска вера; олтар; они били католици, а ја православлац; особеност; откупљење греха; охолост; оштрина; папа педофил; певање у цркви; плач; повученост; подвајање; политика; православље; преваре; раскол 1054; римокатоличка црква; Румунија; Света Столица; скулптура; слобода; Словачка; снага; строгост; сунце; толеранција; ћурка; фратар; хоца; хрватско католичанство; Христ; хришћанска вера; Цариградска и Римска патријаршија; шака; Шпанци; 16. век; **560 + 120 + 61 (61, 0) + 72**

православље црква 76; вера 48; крст 48; Србија 31; Русија 22; слава 21; Срби 21; Исус Христ 15; љубав 11; мир 11; Бог / бог 8 (Бог 6 / бог 2); права вера 8; Исус 7; патријарх 7; Библија 6; Божић 6; литургија 6; икона 5; Исток / исток 5 (Исток 3/ исток 2); манастир 5; поп 5; православна црква 5; Грчка 4; нада 4; Исус Христос 3; молитва 3; Руси 3; свештенство 3; славе 3; Христос 3; хришћанство 3; вероисповест 2; долази са југа 2; исправно 2; истина 2; једина права вера 2; Качавенда 2; крштење 2; Ми, Грци, Руси 2; Отац, Син и Свети Дух 2; породица 2; пост 2; прави пут 2; православлац 2;

религија 2; Свети Сава 2; Свето писмо 2; свештеник 2; славски колач 2; Словени 2; три прста 2; Ускрс 2; учење 2; чистоћа 2; аутентичност; бесмисао; вера која не подржава доста тога!; вера у Бога; вера у добро; веровање; веровање у Бога; Галија; грегоријански календар; депресија; другачији; духовно најјача вероисповест; злато; исправност; истинска вера; Исток – Русија; источна хришћанска црква; Јерусалим; јут; католици; колеге са факултета; корени; Косово; кућа (дом); лицемерје; мајка; манастири; манипулација; мир (душевни); монах; најсветлије нешто; наметнуто; национална повезаност; немоћ; нечистоћа; ништа; обичај; оданост; оно што је право, исправно у вери; ортодокс; ортодоксија; Острог; Павле (патријарх); патријаршија; права вера у добро; правилно; православна вера; православна вероисповест; православни; православци; празници; препород; причест; просветљење; река; Света Гора; свећа; слобода; слога; спокојство; српска вера; Српска православна црква; Српска црква; српског рода; тамјан; умиљно; Хиландар; хлеб и вино; храм; храм св. Саве; хришћани; цркве – манастири; чврста; **560 + 127 + 35 (35, 0) + 73**

протестантизам Енглеска 57; Мартин Лутер 46; протест 23; протестанти 22; побуна 18; Лутер 12; протести 12; вера 11; Енглези 10; ништа 10; вероисповест 8; Немачка 8; Америка 6; Велика Британија 6; Пољска 6; римокатоличка црква 6; секта 6; Шпанија 6; Мартин Лутер Кинг 5; Хенри VIII 5; безбожници 4; група 4; неверници 4; не знам 4; Афро Американци 3; Запад / запад 3 (Запад 2 / запад 1); лаж 3; немам појма 3; побуњеници 3; правац 3; протестантска црква 3; реформа 3; црква 3; цихадисти 3; атеизам 2; Белгија 2; буна 2; бунт 2; глупост 2; екстремизам 2; Елизабета 2; етика 2; издвојени 2; Лутер Кинг 2; нереди 2; револуција 2; религија 2; САД 2; хладно 2; агресија; анархија; безверници; био у склопу католичке цркве; Бог; богатство; Богородица; богохуљење; борба; брак; Британци; време; гитара у цркви; глумицање; доказ; досада; доследност; Жан Калвин; заговорник; запад – Немачка; затворена врата; зло; издаја; издајници; издвојена вера; измишљотина; Ирска; јединство; Јеховини сведоци; књига; крв; кривоверство; крутост; лик из америчке серије; Лондон; мањина; Мартин Л. Кинг; моћ; народ; небитан; небитнизам; небитно; неверништво; неверство људи; недефинисано; незадовољство; нелагодност; необичност; неодређеност; непознато; непотребно; несагласност; нешто између; никад чуо; новац; обогаћивање; одбацивање; одвајање; одвајање од католичанства; одскакање; опредељење; отпор; порицање; правда; промена; протест народа; протестантска етика; противност; прошлост; радничка класа; развој; раздвајање; разум; рат; реформација; реформација у XVI веку; Рокфелер је измислио ово да подели људе; Рокфелер је смрад!; Сатана; сатанизам; скуп; скуп људи; слобода; Словенија; спаљен папски престо; страно; субота; толеранција; трећа највећа хришћанска вероисповест на планети; Уједињено Краљевство; фолиранти; Француска; Фридрих Ниче; хаос; хладнокрвни људи; хладноћа; Холандија; хришћанска вероисповест; хришћанство; хулиганство; црква протестантска; цркве; шта год; **560 + 152 + 97 (95, 2) + 103**

хришћанство Исус Христ 78; Исус 58; крст 55; црква 46; вера / вјера 42 (вера 41 / вјера 1); Исус Христос 20; Бог / бог 16 (Бог 13 / бог 3); љубав 15; Библија 9; подела 7; Срби 7; Србија 7; Божић 6; Христ 6; мир 5; вероисповест 4; Европа 4; Јерусалим 4; манастир 4; православље 4; слога 4; Завет 3; Константин 3; пост 3; религија 3; Русија 3; слава 3; Стари и Нови завет 3; у реду 3; хришћани 3; хришћанин 3; 1054. 3; благостање 2; васкрсење 2; глупост 2; голгота 2; крсташи 2; лицемерје 2; Милански едикт 2; ништа 2; раскол 2; рат 2; Србин 2; Абрахам; агресивност; Аја Софија; бадњаци; велики раскол 1054. г.; вера и нада; вера, нада, љубав; вера у Бога; вера у којој највише влада мир; вера

у Христа; веровање; већинска религија; Византија; грех; Грчка; дрвени крст; енглеска историја; живот; западни свет; измењено; искрена вера у добро без католика; исправност; једна од три највеће монотеистичке религије; католици и православци; католичка и православна црква; Косово; крст часни и три прста; литургија; љубав, вера, нада; љубав и мир; љубичасто; људи; манипулација; мир у целом свету; молитва; монотеистичка религија; монотеистичко; мученик; Наисус; најбројнија религија; најмногобројнија; најранија религија; наметнуто; наслеђе; новац; оданост; одговорност; ок; опроштај; оптерећење; откровење; патријарх; побожност; подељено; покрет; православка; православци и католици; празноверје; препород; Путин; рај; раскол у хришћанству; распали појам о вери; религијски обичаји; Рим; Свето писмо; свештеник; слобода избора; спасење; срце; три прста; Тројство; трпеливост; уједињење; Христос; Цар Константин; чисто; чистоћа; **560 + 121 + 26 (26, 0) + 78**

Литература

Гашић-Павишић, Слободанка (1981): *Слободне асоцијације речи код деце, карактеристике и педагошке импликације*. Београд: Институт за педагошка истраживања; Просвета.

Гашић-Павишић, Слободанка (1984): *Асоцијативне норме за предшколски узраст*. Београд: Институт за педагошка истраживања; Просвета.

Драгићевић, Рајна (2010): *Вербалне асоцијације кроз српски језик и културу*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.

Драгићевић, Рајна, Пипер, Предраг, и Стефановић, Марија (2011): *Обратни асоцијативни речник српског језика (II део; од реакције ка стимулусу)*. Београд: Службени гласник; Београдска књига.

Кончаревић, Ксенија (2015a): Асоцијативни речници као извор за проучавање религиозности у постатеистичким друштвима источне и југоисточне Европе (на материјалу речника српског и руског језика). *Sociolingwistyka* XXIX. Kraków: Polska Akademia Nauk, Instytut Języka Polskiego, 171–190.

Кончаревић, Ксенија (2015b): Језик о религиозности: методолошке схеме истраживања. У: Ћук, М. и др. (ур.) *Култура у огледалу језика и књижевности* (Зборник радова са треће међународне конференције „Култура у огледалу језика и књижевности”, Београд, 24–25. мај 2014. године). Београд: Алфа универзитет, Факултет за стране језике, 11–26.

Кончаревић, Ксенија (2015c): Религиозност кроз призму вербалних асоцијација носилаца српског језика. *Српски језик XX*, 79–93.

Петровић, Срђан (2015): Стереотип духовности у језичкој свести говорника руског и српског језика (на материјалу асоцијативних речника). *Славистика XIX*, 285–295.

Пипер, Предраг (2003a): Асоцијативни речници словенских речника и етнокултурни стереотипи. *Славистика VII*, 22–32.

Пипер, Предраг (2003b): О проучавању вербалних асоцијација. У: Совиљ, М. и др. (ур.) *Језик и говор*. Београд: Институт за експерименталну фонетику и патологију.

Пипер, Предраг (2009): Реч *Косово* и њене вербалне асоцијације у српском језику. *Даница 15*, 85–95.

Пипер, Предраг, Драгићевић, Рајна, и Стефановић, Марија (2005): *Асоцијативни речник српског језика (I део; од стимулуса ка реакцији)*. Београд: Београдска књига; Службени лист СЦГ; Филолошки факултет у Београду.

Рељић, Митра (2005): Српски језик у систему вербалних асоцијација косметске популације. *Славистика* IX. Београд: Славистичко друштво Србије; Филолошки факултет, 86–93.

Рељић, Митра (2012a): Прототипична ситуација и узроци стида у асоцијацијама косметских респондента. *Славистика* XVI. Београд: Славистичко друштво Србије; Филолошки факултет, 110–118.

Рељић, Митра (2012b): Прототипични узрочници страха у асоцијацијама косметских респондента. У: Стојановић, Ј. (ур.) *Српско језичко наслеђе на простору данашње Црне Горе и српски језик данас* (Зборник радова са Међународног научног скупа одржаног у Херцег Новом, 20–23. априла 2012. године). Никшић: Матица српска – Друштво чланова у Црној Гори, Одјељење за српски језик и књижевност; Матица српска у Новом Саду, 261–270.

Рељић, Митра (2013): Асоцијативни искази у контексту „сапребивања у телу или у истом духу” и њихов комуникацијски потенцијал. У: Грковић-Мејдор, Ј. и Кончаревић, К. (ур.) *Теолингвистичка проучавања словенских језика*. Београд: Српска академија наука и уметности, Одељење за српски језик и књижевност, 235–254.

Микетић, Сања, и Башчаревић, Иван (2016): Ћирилица као обележје националног идентитета код студентске популације Универзитета у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици. *Зборник радова Филозофског факултета* XLVI (1). Косовска Митровица: Филозофски факултет Универзитета у Приштини, 49–65.

Микетић, Сања, и Ратковић Стевовић, Јелена (2013): Реакције испитаника из Косовске Митровице на етнониме као речи-стимулусе. *Зборник радова Филозофског факултета* XLIII (1). Косовска Митровица: Филозофски факултет Универзитета у Приштини, 107–123.

Стефановић, Марија (2013): *Црква* у асоцијативном систему српског језика. У: Грковић-Мејдор, Ј. и Кончаревић, К. (ур.) *Теолингвистичка проучавања словенских језика*. Београд: Српска академија наука и уметности, Одељење за српски језик и књижевност, 285–294.

NAMES OF RELIGIONS IN THE WORD-ASSOCIATIONS NETWORK OF THE STUDENTS IN KOSOVSKA MITROVICA

The paper presents the results of a free-association experiment conducted in the period May–June 2017 with 560 students of the University of Priština with a temporary head office in Kosovska Mitrovica in order: (a) to establish associative fields of Serbian names for religions, which are not included in the material of *Asocijativni rečnik srpskoga jezika* (*The Associative Dictionary of the Serbian Language*) — **budizam** (Buddhism), **islam** (Islam), **judaizam** (Judaism) and **hrišćanstvo** (Christianity), together with its three hyponyms: **pravoslavlje** (Eastern Orthodoxy), **katoličanstvo** (Catholicism) and **protestantizam** (Protestantism), as well as the general characteristics of the fields; (b) to take an insight into positive and negative reactions of the Kosovo-Metohija students to the examined stimuli.

The results of the survey show that the associative fields of the lexemes **judaizam**, **protestantizam**, **katoličanstvo** and **islam** contain the most negative and at the same time least positive reactions, while in the case of the lexemes **pravoslavlje**, **hrišćanstvo** and **budizam**, the situation is reversed.

плѣть въ ѿрочѣннѣ. унѣтотѣ
ѡтѣстоушенѣ въ ѣмѣ брага :
ннѣ глѣ. н. салмогланѣ :

Прѣще себѣ раи плѣть сеын.
пѣтнмѣ сеаховѣ. разрѣ
шнмѣ сеахѣ воуѣ безакоуны.
разрѣѣмѣ трѣплѣтъ маѣ.
пѣтнмѣхѣ прѣннѣ сеакоуны
ннѣ безакоуны раѣтрѣднмѣ.
даднмѣ аѣвоушнмѣхѣ.
ннѣ сеакоуны въ едѣмѣмѣ.
дапрѣмѣмѣхѣ аѣвоушнмѣ.
глѣ. ннѣ. бѣ. глѣ. н :

Унѣтѣмѣ сеакоуны. бѣвышѣ
нагоушнмѣмѣ сеакоуны :
прѣ. бѣ. глѣ. н. нѣ ѡврашнѣ
цаѣтѣ воушнмѣмѣ сеакоуны :
пѣтнмѣмѣ сеакоуны прѣтѣмѣ :
попрѣмѣ. (трѣ. бѣ. сеакоуны. глѣ. н.
салмогланѣ. рѣцнѣмѣмѣ :

Прѣдѣтѣ сеакоуны себѣ раи.
мѣтнмѣмѣмѣ сеакоуны
ннѣмѣмѣ. нѣтрѣгоушнѣ
ѡвоушнѣмѣмѣ сеакоуны :



III

Зоран Чворовић

Универзитет у Крагујевцу, Правни факултет у Крагујевцу

Међународни центар за православне студије, Ниси – Србија

e-mail: zoranrcvorovic@gmail.com

АБОРТУС КАО КРИВИЧНО ДЕЛО У СТАРОВЕКОВНИМ ПРАВИМА, КАНОНИМА ЦРКВЕ И У ВИЗАНТИЈСКО-СЛОВЕНСКОМ ПРАВУ

Апстракт: У раду се полази од тезе да почетак инкриминисања абортуса није везан за појаву хришћанског учења о настанку људског живота у моменту зачећа, већ за древне претхришћанске представе о неморалности и друштвеној штетности абортуса. У циљу доказивања ове тезе писац наводи бројне прописе из појединих старовековних правних система у којима се кажњавају различите радње везане за извршење абортуса. Мада почетак инкриминисања абортуса није везан за појаву хришћанства, оно доноси нови етички и правни поглед на абортус, који је озваничен у канонима Цркве. У раду се потом анализира утицај канонског права на формирање прописа о абортусу у византијским законима, као и утицај византијског права на инкриминисање абортуса у средњовековном руском и српском праву.

Кључне речи: абортус, кривично дело, асирско право, римско право, канонско право, византијско право, српско средњовековно право, руско право.

Абортус у примитивним и старовековним правима: између дозвољености и кажњивости

Везивање почетка кажњивости абортуса за средњовековна хришћанска права је један од идеолошких стереотипа којих се савремена друштвена наука тешко ослобађа. Настанку овог стереотипа у првом реду је допринело предубеђење да почетак инкриминисања абортуса садржински и временски корелира са појавом хришћанског учења о настанку људског живота у тренутку зачећа, које је било непознато свим многобожачким религијама.¹

Наведени стереотип је подржаван чињеницама које говоре да је абортус био обичајноправно дозвољен и често практикован код једног броја примитивних народа који су живели у првобитној заједници, те да није био кривичноправно кажњив у појединим државама старог века. Тако је Монтескје, ослањајући се на путописне извештаје оснивача Индијске компаније, скренуо пажњу на то да „на острву Формоза религија женама не допушта да на свет донесу децу пре него што наврше тридесет пет година: зачну ли пре тога доба, свештенице им газе по стомаку и на тај начин врше

¹ Ронјавић 1997, 76. Стереотип према коме се почетак кажњивости абортуса везује за формирање хришћанског учења о настанку људског живота у моменту зачећа, посебно је дошао до изражаја у пресуди Врховног суда САД у предмету *Roe v. Wade. Connery* (1987), 123-124.

побачај”.² На овом далекоисточном острву абортус је био средство за решавање проблема пренасељености и материјалне оскудице. О томе да је абортивна техника била позната и примењивана у старој Кини, сведочи један документ, стар око 4 600 година, који садржи упуство за коришћење живе као абортивног средства. Да се абортус практиковао и у старом Египту, показује папирус Ебер из XVI века пре н. е., који садржи индикације за побачај и упуста о средствима која су се користила за његово извођење.³ Одсуство обичајноправне и моралне осуде абортуса у појединим примитивним заједницама доводи се у везу са праксом некажњивог убијања деце која је постојала у појединим претхришћанским ваневропским културама. Абортус се често практиковао код домородаца из Амазоније, Аустралије, са пацифичких острва (Фиџи, Нова Каледонија, Тахити) и код Ескима, а поједина истраживања показују да је управо код Ескима и код амазонских племена постојала раширена пракса убијања деце. Разлоге за некажњивост абортуса у раним епохама развитка неких старовековних држава треба свакако тражити и у древном праву патерфамилијаса над животом и смрћу деце (*ius vitae ac necis*), као и у религиозним култовима у којима је постојала пракса жртвовања деце (култови Молоха, Ваала, Дионисија).⁴

Поједини аутори су као доказ некажњивости абортуса у старом веку наводили и то што се у најчувенијој кодификацији древног Истока, Хамурабијевом законнику, не среће пропис о кривичном делу абортуса.⁵ За Платона и Аристотела абортус је представљао законито средство у рукама државе за решавање проблема пренасељености. У старом Риму абортуси су били масовни, с тога је Сенека (4. пре н. е. – 65. н. е.) као моралиста могао да својој мајци припише у заслугу то што ни једном није посегнула за абортусом.⁶ Историчар Тацит (55. н. е. – око 115. н. е.) је забележио како код Германа „ограничити број деце или уморити оно што се роди после наследника сматра се за злочин” и одмах додаје да „добри обичаји онде више вреде него другде добри закони”. Као што је Тацитово одушевљење због целомудрености германских жена истовремено представљао критику неморалног живота његових сународника („Тамо се нико не смеје пороцима, а кварити друге и живети покварено не значи бити савремен”), тако је и указивањем да се абортус у примитивном германском праву сматрао злочиним, римски историчар у ствари хтео да истовремено осуди жалосну праксу масовних абортуса код Римљана. Пишући о забрани абортуса у поглављу у коме описује морално узоран приватни живот Германа, Тацит је посредно указао на везу између масовне примене абортуса и изопачености полног живота код Римљана.⁷

Германско примитивно право није, међутим, било једино древно право у коме је абортус имао карактер противправне радње. При том, свакако треба имати у виду да је рано створена свест о штетности абортуса свакако била у вези са тим што су у древним цивилизацијама, у којима је мануелни рад био основни покретач производње,

2 Montesque 1989, књ. 2, 112.

3 Ponjavić 1997, 70.

4 Schmidt 2001, сајт. Шаргородский 1947, 398.

5 Шаргородский 1947, 398. Када је у питању кажњивост абортуса у Хамурабијевом законнику поједини писци износе сасвим супротну тврдњу. Ponjavić 1997, 71. У прилог томе наводе пропис Хамурабијеве кодификације о кажњавању човека који „удари по лицу кћер другог човека и она услед тога избаци плод”. Такав починилац се кажњавао законском композицијом, а износ казне је зависио од тога да ли је ударена жена која је кћерка слободног човека (авилума), мушкена или робинја (Наведено према преводу Хамурабијевог законика: Višić 1989, 135).

6 Schmidt 2001, сајт. Шаргородский 1947, 399.

7 Tacit 1969, 12-13.

„деца била извор богатства и радних руку, а не терет и обавеза”.⁸ Један од најстаријих до данас откривених прописа о абортусу као кривичном делу налази се у Асирском закону, који је настао око петстотина година после Хамурабијевог законика (око 1200 године пре н. е.): „Ако жена свесно изврши побачај, ухватиће је и утврдиће јој кривицу. Набиће је на колац и неће је сахранити, а ако је после побачаја умрла, такође ће је набити на колац (њено тело) и неће је сахранити”.⁹ Прописивање суровог начина извршења смртне казне, уз забрану сахрањивања, што се код народа старог Истока сматрало за велико понижење, указују на решеност асирског законодавца да се обрачуна са абортивном праксом.¹⁰ Староиндијски Закон Ману је кањавао жену која је извршила абортус религиозном санкцијом, која се састојала у ускраћивања одређених сакралних обреда везаних за погреб. Да се абортус у овом правном систему сматрао изузетно тешким преступом, може се закључити из тога што је иста религиозна санкција погађала јеретике и блуднице.¹¹ И у држави јужноамеричких Инка абортус је био кажњаван *smrphy*.¹²

Насупрот ставова који афирмативно говоре о абортусу, јављају се бројни грчки и римски философи, књижевници и лекари који оштро осуђују абортус и то из најразличитијих разлога. Тако је Питагора био противник слободног и лако доступног абортуса, док је чувени Хипократ своје противљење абортусу исказао речима „ја нећу дати жени средство за извршење абортуса”. За кажњивост абортуса изричито се изјаснио у старом Риму већ Цицерон, а као разлоге наводио је то што абортус прети уништењу породице, представља атак на неприкосновено право патерфамилијаса, а држави одузима будућег грађанина. Према римском песнику Овидију жене које су извршиле абортус заслуживале су смрт.¹³

Овакав морални и друштвено-политички поглед на абортус је у римској држави постепено довео и до инкриминисања абортуса. Најпре је Законом о убицама и тровачима диктатора Корнелија Суле од 81. године пре н. е. (*Ad legem Corneliam de sicccaris et veneficis*) било предвиђено кажњавање особа које су се бавиле производњом, држањем и продајом надрилекова опасних по здравља људи. У такве су спадали, с једне стране, „љубавни напитци”, како се називају у Дигестама препарати за подстицање сексуалног нагона и омогућавање зачећа (Нпр. шпанска мушица, мандрагора, борова гусеница, даждевњак. D. 48. 8. 3. 2. и 3.), а с друге стране, препарати за изазивање вештачког прекида трудноће. Лице које је другом дало абортивно средство кажњавало се и када није имало злу намеру (*non quidem malo animo*) да надрилеком убије трудницу. Следствено, давање абортивног средства од стране трећег лица, чак и без зле намере да се изазове смрт труднице, према *lex Cornelia* се кажњавало прогонством и конфискацијом целокупне имовине (*Legis Corneliae de sicariis et veneficis poena insulae deportatio est et omnium bonorum ademptio*, D. 48. 8. 3. 5).¹⁴ Римски правник из III века, чувени Павле, имајући у виду стари закон о убицама и тровачима истиче како су се они који дају абортивна средства кажњавали независно од тога да ли су дело извршили са „злом намером” или без ње и то слањем у рудник, уколико се ради о простом човеку

8 Ponjavić 1997, 70.

9 Jastrow 1921, 47-48.

10 Павловић 2005а, 69.

11 Законы Ману, 1960, 110. Крашенинникова, Жидков 2008, 140-141.

12 Шербич 2016, 15.

13 Schmidt 2001, *cajt*.

14 Iustiniani Digesta 1872, 801-802. Консултован је и руски превод Дигеста, доступан на сајту: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Pravo/digest/48.php

(*humiliores*) или прогонством на острво, уз делимичну конфискацију имовине, уколико је починилац припадао привилегованом реду *honestiores*. Уз то, смрт труднице није била услов за постојање кривичне одговорности, већ је смртна последица само доводила до пооштрог кажњања и тада се, по свему судећи, изрицала смртна казна. (*Qui abortionis aut amatorium poculum dant, etsi dolo non faciant, tamen quia mali exempli res est, humiliores in metallum, honestiores in insulam amissa parte bonorum relegantur. Quod si eo mulier aut homo perierit, summo supplicio adficiuntur.* D. 48. 19. 38. 5).¹⁵

И док према *lex Cornelia* није кривично одговарала сама трудница која се подвргла абортусу, око три века касније, према законима које су донели императори Септимије Север и Каракала, удата жена која би без знања мужа извршила абортус кажњавала се привременим прогонством. (*Divus Severus et Antoninus rescripserunt eam, quae data opera abegit, a praeside in temporale exilium dandam: indignum enim videri potest impune eam maritum liberis fraudasse.* D. 47. 11. 4).¹⁶ На овај пропис, по свему судећи, указује Улпијан, када каже да ће „жену која изврши насиље над својом утробом да би побацила заметак, провинцијски намесник послати у прогонство”. (*Si mulierem visceribus suis vim intulisse, quo partum abigeret, constiterit, eam in exilium praeses provinciae exigit.* D. 48. 8. 8.)¹⁷ Проширујући на размеђу II и III века н. е. кривичну одговорност за абортус и на мајку, римски законодавац је заокружио процес кривичноправне заштите насцитуруса. У томе треба видети одраз два општа принципа римске правне мисли, који од времена принципата продрли у систем *ius civile*, омогућујући не само имовинску, већ и заштиту живота насцитура. Према Јулијану они који су у мајчиној утроби посебне су ствари у природи, односно третирају се као одвојени од мајчине утробе (*qui in utero sunt intelleguntur in rerum natura esse*), док се према Павлу они који су у мајчиној утроби сматрају као већ рођени (*qui in utero in rebus humanis esse*).¹⁸ И поред тога што насцитура римско право већ третира као биолошку и правну посебност, *ratio legis* заштите права насцитура на рођење (*spes nascendi*) до краја многобожачког Рима примарно се налазио у сфери интереса државе да увећа броја грађана Империје. Јер, је у паганском Риму целокупни приватни и унутрашњи живот човека, па и чин рођења, био подређен интересима државе. Тако је некадашњи главни разлог за инкриминисање абортуса - заштита власти патерфамилијаса од једностране одлуке жене да се подвргне абортусу, касније устукнуо пред јавним интересом државе. У овоме се огледа општа тенденција у развоју римског права према којој јавни интереси, па самим тим и јавно право, почев од класичног периода, стоје изнад приватних интереса и приватног права.¹⁹ Истовремено, није случајно што се абортус као кривично дело у римском праву коначно уобличио за владавине Каракала, који је едиктом *Constitutio Antoniniana* (212. н. е.) драстично увећао број римских грађана, дарујући римско грађанство свим слободним становницима Империје.

15 Iustiniani Digesta 1872, 817.

16 Iustiniani Digesta 1872, 785.

17 Iustiniani Digesta 1872, 802.

18 Justinianova Digesta 2003, 116, 122. На дубље значење ових принципа римске правне мисли, које превазилази уобичајно тумачење да се њима штите само имовинска права насцитура, а не и његово право на рођење, аутору овог рада је указало иступање Стефаније де Анђелис на Међународном научном симпозијуму „Фундаментальные представления современной науки о начале человеческой жизни” (Москва, 7. 7. 2015. <http://prolife-fest.ru/articles/122/>). Такође, на правац овог истраживања умногоме су утицали и разговори које је аутор водио са кандидатом историјских наука В. В. Потихом, руководиоцем Центра за пронаталитетска истраживања у Москви, на чему му и овом приликом захваљујемо.

19 Крашенинникова, Жидков 2008, 265.

И док је у правој традицији старовековних многобожачких култура однос према кажњивости абортуса био амбивалентан, у старозаветној правој традицији абортус је одувек сматран недопустивим преступом против Бога и његових заповести. Овде се општи и недвосмислени основ за потпуну забрану абортуса може наћи већ у Божијој заповести Нојевим потомцима да ће онај ко „пролије крв човечију” (Быт. 9:6) бити кажњен, по принципу талиона, смрћу. У талмудистичкој халахичкој егзегези садржај ова заповест се тумачи тако што се она директно повезује забраном абортуса и то тако што се речи „ко пролије крв човека у човеку”, како ова заповест гласи у преводу са ивирита, тумаче као „ембрион у мајчиној материци” (Санх. 57 б).²⁰

Извесне недоумице о односу старозаветне правне традиције према абортусу јавиле су се код појединих тумачења оног правила из Мојсијевог законодавства које се односи на случај када до побачаја дође услед ударца који жена задобије у тучи два мушкарца. Овај Мојсијев пропис, који подсећа на одредбу Хамурабијевог законика сличне садржине,²¹ у црквенословенском преводу са Септуагинте гласи: „Аще же бѣются двѣ мѹжа, и поразѹтъ женѹ непраздну, и избѣдетъ младѣнецъ еѹ неизображенъ, тщетою да отщѣтитъся: ѹкоже наложитъ мѹжъ женѹ тоѹ, подобающее да отдастъ: аще же изображенъ бѹдетъ, да дастъ дѹшу за дѹшу, око за око, зѹбъ за зѹбъ, рѹку за рѹку, нѹгу за нѹгу, жженіе за жженіе, ѹзвѹ за ѹзвѹ, врѣдъ за врѣдъ” (Исх. 21:22-25).²²

Разликовање формираног (изображенъ) и неформираниог (неизображенъ) ембриона и одређивање смртне казне, према старозаветном *lex talionis*, само у случају када је услед ударца побачен формиран ембрион, на први поглед упућују на закључак да је Мојсијевом законодавству била страна идеја о започињању људског живота у моменту зачећа. У том случају ни абортус у старозаветном праву не би имао карактер умишљајног убиства (или бар не у било ком месецу трудноће) за које би се изрицала смртна казна, према старозаветном принципу „душу за душу”. Међутим, из садржаја двадесетпрве главе Друге књиге Мојсијеве, у којој се налази и пропис о казни за скривљени побачај, као и из садржај следеће двадесетдруге главе, јасно се види да се ради о деловима Старог Завета у којима су изложени искључиво закони о преступима и казнама. Отуда архимандрит Епифаније Теодоропулос с правом истиче како „овде Мојсије нема намеру да учи религиозној психологији, то јест да објашњава када и на који начин ембрион стиче душу”. Његов циљ је „само један: да установи критеријум за утврђивање одговорности кривца за побачај, онако како у истој тој глави установљава критеријум за утврђивање одговорности убице или власника вола који је убио треће лице”. Као критеријум за разликовање намерног од ненамерног извршеног кривичног дела побачаја узет је термин трудноће, који се није доказивао жениним сведочењем, јер је у оно време „оштећена жена лако могла да слаже пред судом”, већ се доказивао изгледом побаченог ембриона. Ако је жена побацила „формирани плод”, онда је њена трудноћа морала да буде видљива мушкарцима у тучи, па је онај који је ударио учинио то са намером и сходно томе се кажњавао смртном казном. У супротном, „неформирани плод” је био довољан доказ да трудноћа жене није могла бити видљива, због чега се радило о ненамерно изазваном побачају који се кажњавао новчаном казном – закључио је минуциозно тумачење наведеног старозаветног прописа архимандрит Епифаније Теодоропулос.²³

20 Talmud – Mas. Sanhedrin, сајт.

21 Види нап. 5.

22 Библија на црквенослаланском языке 2005, сајт.

23 Феодоропулос 2004, сајт.

Једном речју, у старозаветном праву је насилно изазвани побачај увек имао својство кривичног дела, а врста казне није зависила од тога у којој је фази развитка био плод, већ од степена кривиче починиоца. Уз то, прописивање смртне казне за намерно изазвани побачај, према принципу талиона, јасно указује на то да је абортус у старозаветном јеврејском праву уподобљен убиству. Тиме се показје да између наведеног Мојсијевог прописа и одредбе сличне садржине из Хамурабијевог законика постоји само привидна сличност. Јер Хамурабијев законик насилно изазвани прекид трудноће услед удараца трећег лица увек и искључиво кажњава законском композицијом (новчана казна у корист оштећеног), мада се истовремено у вавилонском праву убиство, било да је умишљајно или нехтано, према *lex talionis* кажњавало смрћу.²⁴

Канони Цркве и абортус

Једно од најстаријих сведочанстава о односу хришћанске Цркве према абортусу, налази се у ранохришћанском спису Дидахи, који је највероватније настао непосредно после Сабора Св. Апостола који је одржан у Јерусалиму око 50. године. У другој глави, која садржи списак најтежих грехова (забрана), уз убиство, крађу, блудочинство, враџбине, тровање, хомосексуалност, наводи се и „не убијај дете у зачетку и рођеног не убијај”.²⁵

Према једном тумачењу осуда абортуса се помиње и на два места у Новом Завету. Међу гресима које је у Посланици Галатима (5:20) побројао и осудио апостол Павле, налази се и грех који се означава речју „pharmakeia”, што дословно значи справљање и давање лекова. Пошто су се у то време лекови справљали од лековитих трава, тешко је било повући видљиву границу између лекова и надрилекова, као и између медицине и магије. Отуда се грех, који апостол Павле именује речју „pharmakeia”, на црквенословенском језику преводи као „чародејанија”. Међутим, овакве лекарије су се у грчко-римском свету често користиле као абортивна средства, што према овом тумачењу апостол Павле у првом реду има у виду када осуђује грех „pharmakeia”. Да овакво закључивање није без основа, показује и контекст у коме је иста реч употребљена у Откровењу Светог Јована (21:8). Наиме, грех који се у плураалном облику означава речју „pharmakois” (на црквенословенском „чари творјашчим”), апостол Јован осуђује уз грех блудничења, очигледно због тога што је сексуална распуштеност најчешће водила ка насилном прекиду нежељене трудноће. Бројни су примери и у литерарним текстовима, како паганских, тако и хришћанских писаца, употребе речи „pharmakeia” за означавање абортивних средстава. Тако Плутарх примећује да се „pharmakeia” најчешће употребљавала за контрацепцију и абортусе. Свети Климент Александријски под изразом „pharmakeia” подразумева абортивна средства која примењује жена како би сакрила грех прељубе. Ипак, чини се да је веза између „pharmakeia” и абортуса најочигледнија у спису Дидахи, јер се за осуду греха абортуса (чедоморства) користи фраза „ou pharmakeuseis teknon en phthora” – не убијај дете абортусом.²⁶

Прва црквена правила о осуди абортуса донета су на помесним саборима који су заседали уочи Првог Васељенског Сабора (325. г). Најпре је 306. године Сабор у шпанској Елвири, 63. каноном осудио грех абортуса почињен од жене која блуднич,

24 Višić 1989, 135. Крашенинникова, Жидков 2008, 133.

25 Учение Господа, (переданное) народам через 12 апостолов (Дидахи) 2005, сајт. Дидахе, Православная Энциклопедия (2012), т. 14, 666-675, сајт. Connery 1987, 125.

26 Schmidt 2001, сајт.

налажући да таква ни у часу смрти не може бити удостојена светог причешћа (*pec in finem dandam esse communionem*).²⁷ Прописивање овако ригорозне црквено-дисциплинске казне за жене које су абортирале, био је према западним тумачима разлог да помесни Сабор епископа из Мале Азије и Сирије, који се 314. године састао у Анкири, преиспита правило које су донели шпански епископи на Сабору у Елвири. На основаност оваквог тумачења упућује текст почетка 21. правила (канона) Анкирског сабора, у коме стоји да „жене, које су се блудочинству одале, па убијају заматак у утроби, или се баве прављењем лијекова, који га могу уништити, пређашња једна наредба одлучује до краја живота; и томе се уопће слједи”. Међутим, правило Сабора из Елвира је жене које су абортирале апсолутно лишавало светог причешћа, чак и на самртном часу, што је противречило основном принципу црквено-покајне дисциплине да „онај, који се животом растаје не може бити лишен пошљедњег и најпотребнијег напушта”. С тога је Н. Милаш сматрао вероватнијим да су оци Анкирског сабора имали у виду дотадашњу древну општу црквену праксу, по којој су жене које су извршиле абортус због блудочинства, као и оне које су справљале абортивна средства, удостојаване светог причешћа на самрти.²⁸ О томе да је оваква црквено-казнена пракса, а не одлука Сабора у Елвири, била предмет преиспитивања Анкирског сабора говоре у својим тумачењима 21. анкирског правила и византијски каноничари Зонара и Валсамон.²⁹ Тако су, у намери да буду „човекољубивији”, оци Анкирског сабора ублажили ранији општу црквену праксу, наређујући у 21. правилу да жене које абортирају, као и оне које праве абортивна средства, „издрже десет година кајања”. По свему судећи, ранија пракса ригорознијег црквеног кажњавања абортуса имала је своје порекло у квалификовању абортуса као умишљајног убиства, што се јасно види из следећег 22. правила Анкирског сабора. Према овом правилу умишљајне убице „морају кроз сав живот да припадају, и тек на крају живота се могу удостојити потпунога општења”, што је казна која се до Анкирског сабора налагала женама које су абортирале, као и оним женама које су правиле абортивна средства.³⁰

Мада је Црква 21. правилом Анкирског сабора (314. г) ублажила ранију казнену праксу за абортус (чедоморство), она није изменила став да је насилни прекид трудноће један облик умишљајног убиства. То се јасно види из 2. и 8. правила Св. Василија Великог, који су донети неких шездесет година после Анкирског сабора. Да не би било недоумица око тога како Црква квалификује абортус и то сваки, а не само онај којим се жели прекинути трудноћа настала у ванбрачном сексуалном односу, Св. Василије Велики већ на почетку 2. правила вели: „Која смишљено умори заматак у утроби, подлеже казни за убијство”.³¹ Пошто је, по речима Матије Властара, забуну у пракси могло да створи горе наведено старозаветно правило, према коме је степен казнене одговорности зависио од чињенице да ли је плод био формиран или није био формиран, Св. Василије Велики нарочито упозорава да „нити ми овдје потанко разбирамо, да ли је то заматак добио већ облик, или је још без облика”, јер се „уморство заматка... за оне, које се смишљено за то одлучују, сматра другим убојством”.³² У 8.

27 Н. Милаш 2004 а, књ. 2, 23. И. Чаировић 2011, 93. Сабор у Елвири не спада у једанаест помесних сабора чије је каноне, на основу 2. правила Шестог Ваљенског Сабора, Православна Црква примила као обавезне. Н. Милаш 2004а, књ. 1, 18-19.

28 Н. Милаш 2004а, књ. 2, 22-23.

29 Канонические правила Православной Церкви с толкованиями. Вселенские Соборы. Шестой Вселенский Собор – Константинопольский, сајт.

30 Н. Милаш 2004а, књ. 2, 23-24.

31 Н. Милаш 2004а, књ. 2, 351-352, 359-360.

32 Властар 2013, 151. Н. Милаш 2004а, књ. 2, 351.

правилу, у коме Св. Василије Велики дефинише разлику између умишљајних и нехатних убиства, набрајајући поједина од њих, у умишљајна убиства убраја и „оне, које дају вјештачка пића да се побаци, убијце су, онако исто као и оне, које узимљу отрове да уморе заматак у утроби својој”.³³ Мада абортус сврстава у категорију умишљајних убиства, Св. Василије Велики не налаже за овај црквени преступ двадесетогодишњу епитимију, коју 56. правилом прописује за умишљајне убице, већ задржава (2. правило) десетогодишњу епитимију коју су увели оци Анкирског сабора, а коју је 57. правилом наложио за нехатне убице.³⁴ При том, овај отац ране Цркве наглашава како код ових жена иначе треба „судити о излијечењу њиховом не по времену, него по начину кајања”. Св. Василије Велики у 2. правилу објашњава зашто је баш за абортус ублажена епитимија предвиђена за друга умишљајна убиства. Разлог снисхођењу је тај што је већ „дотична себе опасности изложила, јер женскиње од таквих покушаја већим дијелом умиру”.³⁵

Став Цркве којим се абортус увек квалификује као убиство добио је још једну потврду доношењем 91. правила на Шестом Васељенском Сабору (680/681. г), у коме се наводи да „жене које дају лекове, да се пометне, и које узимљу отрове, што плод убијају, подвргавамо казни убијца”. При том, оци Шестог Васељенског Сабора нису одредили дужину епитимије за црквени преступ абортуса и справљања абортивних средстава, због чега каноничар Валсамон у тумачењу овог правила упућује на 2. правило Св. Василија Великог и 21. правило Анкирског сабора, у којима се прописује десетогодишња епитимија.³⁶

Поједини писци формулацију 91. правила Шестог Васељенског Сабора да „жене...које узимљу отрове... подвргавамо казни убијца”, тумаче као доказ да је оно настало под утицајем римског права „које је кажњавало узимање отрова, а не сам побачај”.³⁷ Овакво тумачење би могло да буде одрживо да је кратки 91. канон Шестог Васељенског Сабора укинуо подробни 2. канон Св. Василија Великог. Пошто у канонском праву не важи правило да каснији закон укида ранији (*lex posterior derogat priori*) и после одлука Шестог Васељенског Сабора задржало је пуноважност 2. правило Св. Василија Великог, у коме је посебно наглашено да се жена која абортира црквено-правно кажњава, како због угрожавања свог живота, тако и због „уморства заметка”. Уосталом, осуда абортуса у канонском праву хришћанске Цркве дошла је као логична црквено-правна последица учења, обликованог већ од стране учитеља ране Цркве, према коме је „фетус већ будући човек”.³⁸ Следствено, канонско право за разлику претхришћанских права не осуђује абортус из социјално утилитарних разлога, штитећи права и интересе патерфамилијаса или државе, већ зато што штити право на живот заметка који је „човек у стварању”.

Византијски каноничари су се у својим тумачењима 21. правила Анкирског сабора, 2. и 8. правила Св. Василија Великог и 91. правила Шестог Васељенског Сабора нарочито бавили питањем црквено-казнене одговорности особа које су справљале абортивна средства. Тако је Зонара истицао како је „правично” да ова лица одговарају, јер „такви убијају не само зачете фетусе, већ понекад и саме труднице”. Насупрот томе, Валсамон је указао на то да су канони и државни закони, при том очигледно мислећи на

33 Н. Милаш 2004а, књ. 2, 359-360.

34 Н. Милаш 2004а, књ. 2, 407-408.

35 Н. Милаш 2004а, књ. 2, 351.

36 Канонические правила Православной Церкви с толкованиями. Вселенские Соборы. Шестой Вселенский Собор – Константинопольский, сајт. Н. Милаш 2004а, књ. 1, 579.

37 Ponjavić 1997, 75.

38 Connery 1987, 127.

римски закон о убицама и тровачима (*lex Cornelia*), произвођаче абортивних средстава изједначавао са убицама, али су за постојање казнене одговорности произвођача абортивних средстава захтевали мањи степен кривице од оног који се тражио код других облика убистава. Јер, док је као убица одговарао само онај који је дело извршио са „злом намером”, код производње абортивних средстава за црквеноправну, али и кривичноправну одговорност довољно је било њихово справљање, поседовање или давање абортивних средстава трудницама и без „зле намере” на страни починиоца да угрози живот труднице.³⁹

Абортус у византијском праву

Имајући у виду начела на којима је у Византији био уређен однос између два правна поретка, црквеног и државног, оцена абортуса као умишљајног убиства у канонском праву свакако је морала да буде усвојена и од стране државног законодавца. Јер, према Јустинијановој 131. новели канони су имали снагу државних закона, док државни закони који би били супротни канонима не би имали правну ваљаност.⁴⁰ С тога је тврдња да је у Јустинијановој кодификацији абортус био изједначен са убиством само уколико је извршен без знања мужа или у намери да се прикрије прељуба, тек делимично тачна.⁴¹ Овакав поглед на абортус има искључиво у виду законе императора Севера и Каракала, који се налазе у Јустинијановим Дигестама, али занемарује постојање канона о абортусу које је хришћанска Црква донела до VI века.

Поред старих римских закона, који су важили посредством Јустинијанове кодификације, византијски владари доносе и своје прописе о кажњавању абортуса. Први такав пропис донео је цар Лава III у оквиру Еклоге. Реч је о чл. 36. XVII титуле у коме се инкриминише убиство плода од стране мајке: „Ако је жена ступила у везу и затруднела и предузме мере против своје трудноће, како би уништила плод, нека буде батињана и прогнана”. Ово кривично дело је у Еклоги имало карактер привлегованог (лакшег) облика убиства, што се види из запрећене казне. Јер, док се основни облик умишљајног убиства кажњавао по принципу талиона смртном казном (чл. 45. XVII титуле), за убиство нерођеног детета мајка се кажњавала батињањем и прогонством.⁴² У Еклогиној инкриминацији абортуса, чини се, најзанимљивије је то што је законодавац одговорност за ово кривично дело ограничио само на случајеве убиство плода зачетог у „вези”, односно у ванбрачном сексуалном односу. Овакво тумачење речи „веза” је оправдано због тога што Еклога сваку полну везу између мушкарца и неударе жене квалификује као кривично дело блуда, а између удате жене и мушкарца као кривично дело прељубе. Тумачен тако, пропис о чедоморству постаје комплементаран са прописима који инкриминишу блуд и прељубу. Да законописци у овој кривичној одредби нису тек случајно употребили реч „веза” уместо речи брак, говори и консеквентна употреба термина брак у породичноправним прописима Еклоге, са циљем да се брак, као законита заједница мужа и жене, раздвоји од конкубината.⁴³ Руски

39 Канонические правила Православной Церкви с толкованиями. Вселенские Соборы. Шестой Вселенский Собор – Константинопольский, сајт.

40 Н. Милаш 2004b, 55-56. Византийская Империя. Часть II Право и Церковь, Православная Энциклопедия 2010, т. 8. 181-252, сајт.
<http://www.pravenc.ru/text/372678.html>

41 Zachariä 1892, 347.

42 Липшиц 1965, 71, 72, 186-187, 188.

43 Подробније о утицају хришћанског учења на Еклогине прописе о браку и кривичним делима блуда или прељубе у: Чворовић 2014, 180-191.

истраживач Н. И. Тиктин је ограничење кривичног дела абортуса (чедоморства) на ванбрачне трудноће доводио у везу са схватањем византијског законодавца из VIII века, коме се чинило да је „једино жеља за скривањем последица незаконите полне везе могла постаћи мајку да се одлучи на тако стравично кривично дело”.⁴⁴ Иако се међу византолозима истицало да је наведени Еклогин пропис настао под директним утицајем 91. канона Трулског сабора,⁴⁵ повезивање убиства нерођеног детета са кривичним делом блуда неодољиво подсећа на 21. правило Анкирског помесног сабора, које грех абортуса искључиво повезује са блудочинством.⁴⁶

У пракси је заиста абортус најчешће и био повезан са распусним животом, нарочито у византијској престоници, у којој су постојале бројне јавне куће и велики прилив жена „лаког морала”. На основу сведочанстава о предбрачном животу царице Теодоре, које је оставио Прокопије, види се да су абортивни препарати били познати и лако доступни у Византији у VI веку. Мада је абортус био забрањен према црквеним и државним законима, изгледа да су га византијски лекари практиковали, али најчешће само до трећег месеца трудноће, после чега су веровали да плод, сагласно Аристотеловом учењу, добија „човечији облик”.⁴⁷

Један од ретких кривичних прописа Еклогe који је претрпео делимичне измене приликом уношења у каснију византијску кодификацију Прохирон, био је чл. 36. XVII титуле о кривичном делу абортуса (чедоморства). Наиме, законодавац новом инкриминацијом обухвата све облике убиства нерођеног детета, независно од тога да ли је до зачећа дошло у ванбрачној или брачној вези (чл. 71. XXXIX титула Прохирона). При том за ово кривично дело законодавац Прохирона задржава из Еклогe батињање и казну прогонства.⁴⁸

Из Василика се види да се стари римски пропис о деликту тровања - *lex Cornelia*, примењивао и крајем IX века у Византији на лица која производе, продају, поседују или другоме дају абортивне лекарије. Ове особе су кажњаване прогонством, уз претходно одузимање имовине. Из Валсамоновог тумачења овог прописа Василика може се уочити да је справљање абортивних средстава било повезано са лековитим травама и да се заправо радило о производњи тзв. љубавних напитака, од којих су неки имали абортивна својства. Јер, каноничар истиче како „постоје траве које доприносе здрављу и такозване љубавне: ко справља љубавне траве, треба бити прогнан – после одузимања његове имовине у корист државе”.⁴⁹

У Синтагми Матије Властара цела једна глава (Г-28), под насловом „О женама које користе траве да изазову побачај”, посвећена је абортусу, тако што су побројани црквени и државни прописи који регулишу овај институт. Што се државних закона тиче, Властар наводи да се у Византији жена која је извршила абортус кажњавала осудом на временски орочено прогонство. Лица која дају абортивне напитке кажњавала су се слањем у рудник, уколико се радило о особама из „ниског рода” или прогонством и одузимањем имовине, уколико дело изврше „племенити”. Смртна казна се изрицала само у случају да узимање абортивног средства проузрокује смрт труднице, независно

44 Тиктин 1898, 62.

45 Липшиц 1965, 186.

46 Подробије о утицају канонског права Цркве на обликовање Еклогиног прописа о чедоморству у: Чворовић 2014, 192-193.

47 Abortion, The Oxford Dictionary of Byzantium 1991, 5.

48 Тиктин 1898, 71-72. Zachariä 1892, 347.

49 Канонические правила Православной Церкви с толкованиями. Вселенские Соборы. Шестой Вселенский Собор – Константинопольский, сајт.

од тога да ли је починилац дело извршио са „злом намером” или без ње.⁵⁰ Да је византијски законодавац на исти начин кривичноправно третирао контрацептивна и абортивна средства, јер су и једна и друга била противна заповести Божијој, „рађајте се, дакле, и множите се”, види се из текста Синтагме Матије Властара (М-1) који се ослања на наведени пропис Василика: „Ако неко без зле намере да жени средство против зачећа, па она која га је узела умре, онај ко је дао кажњава се прогонством”.⁵¹

У другој приватној правној збирци позне Византије, Арменопуловом Шестокњижију, није нашао своје место пропис о кривичној одговорности мајке за абортус. С друге стране, Арменопул је изложио византијске прописе о врацбинама, које су обухватале и справљање тзв. љубавних, контрацептивних и абортивних напитака, за шта је починилац кажњаван прогонством и конфискацијом имовине (VI, 10, 5, 7).⁵²

Не само да у византијском законодавству за деликт абортуса није била прописана смртна казна, већ се, по свој прилици, у пракси држава често опредељивала за изрицање поправних, црквено-моралних, уместо репресивних мера. Јер, као што је поменуто, абортуси су у Византији били најчешћи, мада не и једино присутни, међу проституткама, а у борби против ове социјалне појаве Царство се опредељивало за поправне мере, као што је слање проститутки у посебне манастире, подигнуте и организоване искључиво ради њиховог моралног поправљања и покајања.⁵³

Абортус у словенским правима

Одредбе византијског законодавства о кривичном делу абортуса (чедоморства) су морале бити примењиване у првој руској држави још од времена примања хришћанства и то посредством различитих редакција византијских номоканона. Норме које упућују на „манаканун” као обавезујући извор права, срећу се у бројним древним руским законским споменицима (нпр. устави Јарослава и Всеволода, Новгородска судска грамота).⁵⁴ Одредба Еклоге о кривичном делу абортуса Русима је постала позната преко 49. главе руске редакције Крмчије, док се пропис Прохирона о деликту абортуса нашао у 48. глави Крмчије, преузет заједно са преводом интегралног текста „Закона градског” из Савиног Законоправила.⁵⁵ Прављење и продаја абортивних средстава су код Руса били кажњиви у оквиру деликта „зелейничество” (отровно траварство). „Зелейничество”, изведено из грчке речи „pharmakeia”, у ширем смислу је спадало у деликт врацбина („чародејанија”), које су, почев од Устава о црквеном суду Св. Владимира, припадале епископовом суду „над греховными вещьми духовными”.⁵⁶ Устав о црквеним судовима кнеза Јарослава садржи одредбу о чедоморству које изврши удата или неудата жена, тако што изврши абортус или убије рођено дете (баци га свињама или га утопи). Сагласност мужа није ослобађала жену одговорности за чедоморство. И према Уставу о црквеним судовима кнеза Јарослава чедоморство (абортус) је спадало у искључиву надлежност епископовог суда. Пошто Црква у вршењу свог *forum externum* није могла да примњује прогонство и телесне из византијског права,

50 Властар 2013, 150-152.

51 Властар 2013, 278.

52 Freshfield 1930, 39-40.

53 Скабаланович 2010, 683.

54 Буданов-Владимирский 1915, 92-93.

55 Тиктин 1898, 61-62.

56 Попов 1904, 127-128. Беляев 1999, 194. У корену речи „зелейничество” налази се реч „зеле”, која значи биље уопште, тачније како лековито тако и отровно. Словарь 1978, 368, 371-372.

Устав кнеза Јарослава прописује за абортус црквено-дисциплинску казну привременог слања у манастир и као допунску, под утицајем руског обичајног права, новчану казну у виду откупа из манастира. У једном старом споменику руског црквеног права налази се правило о налагању епитимије за чедоморство, настало очигледно под утицајем Мојсијевог законодавства: „ако се убије дете које рођено, епитимија је 15 година, ако је убијен формирани плод, 7 година епитимије, а ако је неформирани плод, 5 година епитимије. А када буде на самрти, дати јој свето причешће”.⁵⁷

Доношење првог самосталног руског државног прописа који ће абортус у потпуности инкриминисати као световно кривично дело везано је, не случајно, за кодификаторски рад цара Алексеја Михаиловича. Наиме, други Романов на руском царском престолу, био је први руски владар који је по угледу на византијске царе доношењем Саборног Уложенија од 1649. године извршио свеобухватну кодификацију домаћег права. Тада је руски законодавац по први пут самостално регулисао поједина кривична дела која су пре тога искључиво била регулисана у Номоканону, између осталог и због тога што се радило о деликтима за које је у Русији судио црквени (кривична дела против полног морала, кривична дела против вере), а не државни суд. А једно од таквих кривичних дела било је и абортус. Регулисање кривичног дела абортуса од стране световног законодавца уједно је значило и прелазак овог деликта из надлежности црквеног суда у надлежност државног суда.

Из формулације чл. 26. XXII главе Саборног Уложенија од 1649. године, где је заштитни објект означен речју „дете”, а не плод, јасно произилази да руски законодавац није инкриминисао само абортус, већ чедоморство у ширем смислу речи, код кога је заштитни објект како плод, тако и рођено дете. Међутим, обим овог кривичног дела је, с друге стране, ограничен тиме што се оно односи само на убиство оног детета или плода које је зачето у незаконитој ванбрачној вези – которая жена учнет жити блудно и скверно, и в блуде приживет с кем детей”.⁵⁸ Ово кривично дело се у Саборном Уложенију третирао као квалификовано убиство, па је сходно томе за њега била прописана смртна казна. При том је ова казна изрицана како трудници која се подвргла абортусу, тако и „другом који по њеном налогу погуби децу”. Став руског законодавца према овом облику убиства најјасније се показује његовим поређењем са убиством законито рођене деце од стране родитеља. Наиме, овај други облик убиства се под утицајем представе о *patria potestas* сматрао привилегованим, па су сходно томе осуђени родитељи кажњавани једном годином затвора и јавном исповешћу у храму. Следствено, прописивање смртне казне за убиство детета или плода зачетог у ванбрачној вези требало је, пре свега, да оствари сврху генералне превенције усмерене ка искорењивању свих облика блудничења и истовремено ка учвршћивању хришћанског морала у руском друштву. С тога законодавац у овом пропису наглашава „казнити смрћу без икакве поштеде, да други, посматрајући то (извршење казне), не би таква безакона и порочна дела чинили, од блуда се уздржавали”.⁵⁹ Ступајући уместо Цркве у борбу са различитим облицима неморалног понашања, држава, сходно својој природи, ту борбу не води као Црква поправљањем грешника, већ репресијом над њим.

Инкриминисање у Саборном Уложенију абортуса (chedomorstva) искључиво у вези са ванбрачном сексуалном везом жене, упућује на закључак да је руски законодавац наведени пропис саставио под утицајем Еклоге. Међутим, увођење смртне

57 Устав князя Ярослава Владимировича о церковных судах. Пространная редакция, сајт. Николић 2000, 84-85. Попов 1904, 58-62. <http://museumreforms.ru/load-document/nojs/13620>

58 Соборное уложение 1649 года 1987, 131, 392. Тиктин 1898, 62.

59 Колосовский 1857, 184-190. Соборное уложение 1649 года 1987, 131, 392.

казне уместо прогонства као традиционалне византијске казне за абортус говори о томе да је московски законодавац код овог деликта напустио византијску правну традицију и да се окренуо другим изворима рецепције. На маргини оригиналног рукописног свитка Саборног Уложенија, уз пропис о чедоморству законописци су прибележили „из Литванског”, што упућује на трећу редакцију Литванског статута из 1588. године.⁶⁰ Ради се о артикулу 60 XI поглавља Литванског статута од 1588. године у коме је под претњом смртне казне инкриминисано „убијање плода”, које изврши мајка лично или „уз помоћ кога другог”. Да је московском кодификатору од 1649. трећа редакција Литванског статута послужила као узор за писање одредбе о чедоморству, види се из тога што је и у Статуту кривичноправно кажњиви абортус повезан са ванбрачним сексуалним односом жене. Уз то, законописци Статута су у једном обимном метаправном уводу, којим почиње наведена одредба, образложили *ratio legis* овакве инкриминације: „желимо да видимо да у нашој хришћанској држави свака смерност и поштовање, који приличе хришћанству, буду сачувани, а њени нарушитељи да се подвргну праведном кажњавању, како би се и други људи уздржали од безакоња”.⁶¹ Пошто је литванско-западноруско право било изложено утицају западне правне традиције, пре свега оне која се у то време обликовала у италијанским ренесансним правним школама, то је и смртна казна за абортус у Литвански статут могла да буде преузета из најутицајније западне кривичне кодификације XVI века - *Constitutio Criminalis Carolina*. Према Каролини за „уништење живог плода”, путем насиља, штетног јела или пића, било је предвиђено кажњавање одсецањем главе мачем мушкарца који изврши абортус, док је за жену која је абортирала било предвиђено да буде удављена у води или на други начин лишена живота. Уништење плода који „није био жив”, кажњавало се најчешће батињањем. За разлику од Каролине, Литвански статут од 1588. не познаје степенување кривичне одговорности у зависности од тога да ли је плод жив или не, односно у ком месецу је била трудноћа. Ово учење које је својствено римокатоличким канонистима, на које је очигледно утицало Аристотелово схватање о метаморфози фетуса, било је по свему судећи страно писцу Литванског статута.⁶² То је доказ да се литванско-западноруско право, када је у питању инкриминација абортуса, налазило на размеђу утицаја две правне традиције – западне и византијске.

Мада је српско средњовековно право у свом развоју дошло до фазе кодификације читавих триста година пре руског права, у Душановом законнику се не налази одредба која би инкриминисала абортус као посебно кривично дело, као што је то био случај у првој руској кодификацији – Саборном Уложенију од 1649. године. Међутим, у чл. 109. Душановог законика налази се пропис који гласи: „Врачар и отровник ако се ухвате на делу, да се казне по Закону светих отаца”.⁶³ Као што смо већ истакли, грчка реч „pharmakeia” се у словенским писаним споменицима преводи као враџбине (*чародејаније*). Деликт враџбина је пак, у позној византијској правној традицији, блиској времену издавања Душановог законика, обухватао и чаролије везане за справљање и продају тзв. љубавних и абортивних препарата (Арменопулово

60 Линовский 1847, 3 (Примечания). Соборное уложение 1649 года 1987, 392.

61 Статут Вялікага княства літоўскага 1588. 1989, 439.

62 Каролина 1967, 95. Демченко 1894, стр. 154-162. Статут Вялікага княства літоўскага 1588. 1989, 439. Према римокатоличком канонском праву плод се признавао живим са навршених 40 дана. Гласатори су четрдесетодневни рок задржали за фетус мушког пола, док су за фетус женског пола установили рок од 80 дана. Каролина 1967, 95. Супротан став, који негира утицај Аристотеловог учења о развоју фетуса на римокатоличко канонско право, износи Connery 1987, 124, 126.

63 Душанов законик 2010, 189.

Шестокњижје VI, 10, 5,7).⁶⁴ Имајући то у виду, може са поузданошћу претпоставити да је инкриминација из чл. 109. Душановог законика обухватала како враџбине у ужем смислу, тако и деликт који се у руском праву означавао речју „зеленичество” (отровно траварство), а односио се и на оне који су правили, држали и продавали „љубавне” и абортивне напитке. Међутим, српски законодавац не одређује казну за кривично дело враџбина, већ упућује на „Закон светих отаца”, односно Савино Законоправило и Властареву Синтагму.⁶⁵ У Законоправили се у оквиру „Закона градског” налазе одредбе Прохирона о кажњавању смртном казном различитих облика враџбина (чл. 13, 20, 77, 78. XXXIX). У поглављу М-1 Синтагме сакупљени су бројни византијски прописи о деликтима враџбина и тровања, а у оквиру њих и дело давања средстава против зачећа, које се кажњавало прогонством.⁶⁶ Изостанак чл. 109. приликом ревизије Душановог законика показује да је он постао „сувишан када су СС (Скраћена Синтагма), тзв. Јустинијанов закон и Душанов законик спојени у један трипартитни кодекс, јер глава М-1 СС прописује казне за врачарство и тровање”.⁶⁷ Пошто је према чл. 4. Душановог законика црквени суд, речју А. Соловјева, искључиво био надлежан „ако је неки световњак згрешио против цркве, тј. оних прописа црквеног права који се налазе у Законику светих отаца”, то значи да су у средњовековној Србији, као и у раној Русији, црквени судови били надлежни да суде мирјанима оптуженим за враџбине.⁶⁸ Следствено, суд епископа Српске цркве могао се наћи у истом положају у коме је био и суд руских епископа, да на произвођаче и продавце абортивних средстава примењује црквену епитимију уместо прогонства и конфискације имовине из византијског државног законодавства.

Због прекида самосталног националног државноправног живота српско право није дошло у фазу у којој се половином XVII века нашао руски законодавац, да потпуно самостално законодавно уреди кривично дело абортуса, те да га и у процесном смислу пребаци из црквене у државну сферу. У оваквом развоју руског права треба свакако видети западноевропски протестантски утицај, који је оставио трага на руској држави и праву већ за владавине оца Петра I, цара Алексеја Михайловича.⁶⁹ Уосталом, увођење смртне казне за абортус представљало је јасан доказ да је руско право у XVII веку почело да се удаљава од византијске казнене традиције.

Литература

Библија на церковнослаянском языке (2005): Православная энциклопедия „Азбука веры”: Преузето са: <https://azbyka.ru/biblia/?Ex.21> (29. 06. 2017.)

Беляев, И.Д. (1999): *Лекции по истории русского законодательства*, Москва: Лань.

Буданов-Владимирский, М.Ф. (1915): *Обзор истории русского права*, Петроград, Киев: Издание книжного магазина Н. Я. Оглоблина.

64 Freshfield 1930, 39-40.

65 Душанов законик 2010, 151, 189. Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354. године 1980, 267. Павловић 2005b, 124-125.

66 Властар 2013, 278. Душанов законик 2010, 189. Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354. године 1980, 266-267. Freshfield 1930, 39-40

67 Душанов законик 2010, 189.

68 Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354. године 1980, 173.

69 Ключевский 2010, 543.

- Višić, M. (1989): *Zakonici drevne Mesopotamije*, Sarajevo: Svjetlost.
- Властар, М (2013): *Синтазма*, са црквено-словенског превела Т. Суботин-Голубовић, Београд: САНУ: Преузето са: <https://www.sanu.ac.rs/Izdanja/ElIzdanja/2014/SintagmaMatijeVlastara.pdf> (2.07.2017).
- Демченко, Г. В. (1894): *Наказание по Литовскому статуту*, Киев: Типография Императорскаго Университета Св. Владимира.
- Душанов законик (2010): приредио Ђ. Бубало, Београд: Завод за уџбенике, Службени гласник.
- Законы Ману* (1960): Перевод С. Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г. Ф. Ильиным, Москва: Издательство восточной литературы.
- Zachariä, von Lingenthal K.E. (1892): *Geshichte des griechisch-römischen Rechts*, Berlin: Weidmannsche Buhhandlung.
- Jastrow, M. (1921): *An Assyrian Law Code*, Journal of the American Oriental Society, Vol. 41: Published by American Oriental Society: Преузето са: <http://www.jstor.org/stable/593702> (1.07.2017.)
- Justinianova Digesta* (2003): preveo A. Malenica, knj. 1., Beograd: Službeni glasnik.
- Iustiniani Digesta* (1872): Corpus iuris civilis, Volumen prius, Institutiones, recognovit P. Kruger, Digesta, recognovit T. Mommsen, Berolini: Преузето са: <https://droitomain.univ-grenoble-alpes.fr/> (3. 07. 2017)
- Канонические правила Православной Церкви с толкованиями*. Вселенские Соборы. Шестой Вселенский Собор – Константинопольский (2005): Православная энциклопедия „Азбука веры”: Преузето са: https://azbyka.ru/otechnik/pravila/pravila-i-sobory-pravoslavnoj-cerkvi-shestoj-vselenskij-sobor-konstantinopolskij/1_91#0_91 (1. 07. 2017).
- Каролина* (1967): перевод, предисловие и примечания С. Я. Булатова, Алма-Ата: Наука.
- Ключевский, В. О. (2010): *Русская история*, Москва: Эксмо.
- Колосовский, П. (1857): *Очерк исторического развития преступления против жизни и здоровья. Опыт исследования по русскому уголовному праву*, Москва: Типография Т. Т. Волкова.
- Крашенинникова, Жидков (2008): *История государства и права зарубежных стран*, в двух томах, т. 1, Москва: Норма.
- Линовский, В. (1847): *Изследование начал уголовного права, изложенных в Уложении царя Алексея Михайловича*, Одесса: Городская типография.
- Липшиц, Е.Э. (1965): *Эклога/византийский законодательный свод VIII века*, Москва: Наука.
- Милаш, Н. (2004а): *Правила Православне Цркве с тумачењима*, књ. 1. и 2., Београд, Шибеник: Истина.
- Милаш, Н. (2004б): *Православно црквено право*, Београд, Шибеник: Истина.
- Monteskje (1989): *O duhu zakona*, preveo A. Mimica, Beograd: Filip Višnjić.
- Николић, Д. (2000): *Древноруско словенско право*, Београд: Службени лист СРЈ.
- Павловић, М. (2005а): *Правна историја света*, Крагујевац: Издавач Надежда Павловић.
- Павловић (2005б): *Српска правна историја*, Крагујевац: Издавач Надежда Павловић.
- Ponjavić, Z (1997): *Prekid trudnoće: pravni aspekti*, Beograd, Kragujevac: Nomos, Pravni fakultet u Kragujevcu.
- Попов, А. (1904): *Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву*, Казань: Типо-литография Императорскаго Университета.

Православная Энциклопедия (2010. и 2012): под редакцией Патриарха московского и всея Руси Кирилла: Преузето са: <http://www.pravenc.ru/text/171988.html>, <http://www.pravenc.ru/text/372678.html> (1. 07. 2017.)

Скабаланович, Н. А. (2010): *О наравах византийского общества в Средние века*, Византийское государство и Церков в XI в, СПб: Издательство Олега Абышко.

Словарь русского языка XI-XVII вв (1978): Выпуск 5 (Е-ЗИНУТИЕ), Москва: Наука.

Соборное уложение 1649 года (1987): Текст, комментарии, подготовка текста Л. И. Ивиной, Ленинград: Наука.

Соловьев, А. В. (1980): *Законик царя Стефана Душана 1349. и 1354. године*, Београд: САНУ.

Статут Вялікага княства літоўскага 1588. (1989): Тэксты. Даведнік. Каментарыі, Мінск: БелСЭ .

Schmidt, A. (2001): *Under the Influence: How Christianity Transformed Civilization*: Zondrevan: Преузето са: <http://www.mtio.com/articles/bissar53.htm> (25. 06. 2017.)

Talmud – Mas. Sanhedrin: Преузето са: <http://juchre.org/talmud/sanhedrin/sanhedrin3.htm> (4. 07. 2017.).

Tacit, P. K. (1969): *Germanija/Agrikola/Razgovor o govornicima*, prevod, beleške i pogovor D. Nevenić-Grabovac, Beograd: Rad.

Тиктин, Н. И. (1898): *Византийское право как источник Уложения 1648 года и новоуказных статей*, Одесса: Типография Штаба Округа.

The Oxford Dictionary of Byzantium (1991): Vol. 1, Editor in chief A. P. Kazhdan, New York – Oxford: Oxford University Press.

Устав князя Ярослава Владимировича о церковных судах. Пространная редакция: Фонд изучения наследия П.А. Столыпина: Преузето са: <http://museumreforms.ru/load-document/nojs/13620> (4. 07. 2017)

Учение Господа, (переданное) народам через 12 апостолов (Дидахи) (2005): Православная энциклопедия „Азбука веры”: Преузето са: https://azbyka.ru/otechnik/pravila/didahe_rus/ (4. 07. 2017.).

Феодоропулос, Е. (2004): *Церковь о добрых связях и абортах*, Moskva: Русский Хронограф.

Freshfield, E. H. (1930): *A Manual of Roman Law compiled in the fourteenth century by George Harmenopulos*, vol. 6., Cambridge: University Press.

Connery, J. R. (1987): *The Ancients and the Medievals on Abortion: The Consensus the Court Ignored*, Horan, D. J; Grant, E. R. and Cunningham, P. C., Abortion and the Constitution: Reversing Roe v. Wade Through the Courts, Washington: Georgetown University Press.

Чаировић, И. (2011): *Богословско-историјске импликације сабора у Елвири (306)*, Ниш и Византија XI. Преузето са: <http://www.bfsc.bg.ac.rs/prilozi/predmeti/Ivica-Cairovic-Sabor-u-Elviri.pdf> (1.07.2017.)

Чворовић, З. (2014.): *Право и православље*, Београд: Catena mundi.

Шаргородский, М. Д. (1947): *Преступления против жизни и здоровья*, Москва: Юрид. изд-во МЮ СССР.

Шербич, Л. И. (2016): *Преживания после искусственного прерывания беременности: исторический ракурс*, Материнство и отцовство сквозь призму времени и культур, т. 2, Смоленск-Москва: СмолГУ: Преузето са: http://www.rarwh.ru/images/conf/2016/2016_Smolensk_Tom_2.pdf (23. 06. 2017.)

ABORTION AS A CRIMINAL ACT IN ANCIENT LAW, CHURCH CANONS AND IN BIZANTINE-SLAVIC LAW

Incrimination of abortion dates deeply into pre-Christian era. The oldest known regulation about crime of abortion is from Assyrian Law Code (about 1200 B.C.). In pagan Roman law, firstly according to Lex Cornelia, producers of medicines for abortion were punished as poisoners. Later, with laws of Emperors Severus and Caracalla, criminal responsibility was extended to woman who aborted without husband's knowledge. In the Old Testament Jewish tradition, abortion has always been considered serious crime against God's command on birth and multiplication of human population. Motives for incrimination of abortion in Pre-Christian era were in protection of the undisputed power of *pater familias* (*patria potestas*) on one hand, and in protection of the state's interest to increase its own population, on the other hand.

The Christian Church condemns abortion as an intended murder, because fathers of the early church have established learning that life begins with the moment of conception. Consequently, punishment of an abortion in the law of Christianized Roman Empire (Byzantine) was inspired with protection of an unborn (*nascitura*) life. Thereon, incrimination of abortion in Byzantine law represented an instrument to combat various forms of sexual promiscuity. Byzantine law, under influence of Church teaching that sinners should be corrected, and not destroyed, punishes abortion relatively mild. With some exceptions, traditional Byzantine punishment for abortion was exile.

During the first phase of the development of Russian law abortion was under jurisdiction of Church court that was punishing perpetrators by Nomocanon with epitimia and fines. As late as in mid XVII century, influenced by western laws, state in Russia takes on itself to regulate this crime by law, transferring jurisdiction from Church to state court. That is the moment of change in the penalty policy, and the first Russian regulation on abortion in Saborno Ulozenie from 1649 provides death sentence for this crime. In Serbian medieval law, crime of abortion was punished according to article 109 of Tzar Dushan Code, that didn't regulate this crime in details but was leaving to Church court to judge in accordance to the "Code of Holy Fathers".

Зоран Симоновић

Институт за економику пољопривреде, Београд – Србија

e-mail: zoki@medianis.net

ЦРКВЕНА И МАНАСТИРСКА ПОЉОПРИВРЕДНА ИМАЊА ЗА ВРЕМЕ ВЛАДАВИНЕ ЦАРЕВА МАКЕДОНСКЕ ДИНАСТИЈЕ¹

Апстракт: У овом раду се говори о црквеним и манастирским имањима у Византијском царству, која су се развијала за време владавине царева Македонске династије. Економске прилике у византијској пољопривреди тога времена биле су условљене постојањем малих пољопривредних имања. Цареви македонске династије су покушавали да оваква имања заштите законом. Желели су да спрече концентрацију земљишта у руке малог броја богатих појединаца, који су били или припадници аристократији, или богати сељаци, или црквени великодостојници.

Кључне речи: црквена и манастирска пољопривредна имања, порези, пољопривредна производња, Македонска династија, Византија.

Црквена и манастирска пољопривредна имања су почела да се формирају неколико векова пре владавине царева Македонске династије. Са стварањем првих монашких заједница долази до потребе стварања пољопривредних имања. Монаштво је започело своје постојање у Египту у IV веку. Зачетници монаштва били су Антоније Велики, и Пахомије. Прве монашке заједнице формиране су у египатској пустињи. Антоније се сматра оснивачем отшелничког, анахоретског монаштва, а Пахомије општежитељног или киновијског монаштва.² Из Египта монаштво се у доста кратком времену проширило у Палестину, Сирију, Месопотамију, Малу Азију и даље преко Балканског полуострва у Италију.

Монаштво није започело као установа или институција Цркве, већ је било стихијна и спорадична појава. Манастири су у почетку од стране црквених и световних власти сматрани за појаву која делује изван званичних институција. У овом периоду постојала је тензија између црквеног клира и монашких заједница. Временом је црква прихватила постојање монаштва и почела је да подиже манастире.³ Поједини монаси су одлазили и из манастирских заједница, јер су и оне ипак биле у додиру са светом. У периоду од касног IV века до VI века били су развијени различити облици

1 Рад је део истраживања на пројекту 46006 “Одржива пољопривреда и рурални развој у функцији остваривања стратешких циљева Републике Србије у оквиру дунавског региона” финансираног од стране Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

2 Карташов 1996, 209-216.

3 Халкедонски сабор је 451. године регулисао питање монаштва. Одлукама овог сабора су дата овлашћења епископима над монасима у њиховим стварима. Такође је епископима дато право да дају дозволу или забрану оснивања нових манастира. Временом је дошло до повратка монаштва у црквену организацију и постепено прераста у црквену институцију. Овај процес се и у физичком смислу изражавао у враћању монаштва у свет то јест подизањем манастира и у градовима.

монашког живота. Од екстремне испосничке изолације до друштвених заједница. Ове различите врсте монашког живота наставиле су да се развијају и кроз цео средњи век.

Заједно са монашким покретом развијало се и византијско друштво. О развоју социјалних структура Византијског царства у VII, VIII и IX веку се мало зна. Претпостављамо да су главну карактеристику сеоског друштва у Царству представљале слободне сеоске заједнице са сељацима који су поседовали земљу у свом власништву на којој су узгајали разне пољопривредне културе. Велики поседи који су заостали из римских времена су и даље постојали. Власници ових поседа су били из редова старе аристократије⁴ чији су представници заузимали важне цивилне и војне положаје у Царству. Поред ових представника старе аристократије постојали су и припадници аристократије која је настајала у провинцијама Царства. Постојање овог новог слоја аристократа потврђено је у многим изворима. Нова провинцијска аристократија тежила је да се изједначи са старом аристократијом. Они су то чинили или куповином потребних титула или уласком у бирократски апарат Царства. Многи од њих су били сељачког порекла. Титуле су добијали тек након стицања великог богатства.

Провинцијска аристократија је представљала класу која се у законодавним споменицима X века називала "моћни". Истој овој класи такође су припадали и високи црквени и манастирски великодостојници. У друштвеној и економској структури Византијског царства манастирска и црквена имовина као и они који њоме управљају су имали значајан утицај. Процењује се да је крајем VII века око једне трећине земље која се користила у пољопривредне сврхе у Царству била у поседу цркава и манастира. Иконокластички покрет је смањио ширење монаштва и одузео је већи део имовине манастирима, али то је било само привремена појава. Монаштво је било дубоко укоревљено у византијском друштву. Разне манастирске заједнице су вршиле значајан утицај на свакодневни живот у Византији. То је представљало главну чињеницу која у великој мери је допринела коначном поразу иконоклазма. Поразом иконоклазма црквени и манастирски поседи су почели да се увећавају, као и њихова имовина, стечена поклонима и куповином.⁵ То повећање је довело до тога да је црквена имовина до X века поново била у сличном, ако не и већем обиму, него што је била у VII веку.⁶

Монаси и епископи и њихов став о стицање имовине

Византинци су оснивали своје манастире на планинама или на теренима који су били тешко приступачни. После губитка источних провинција у VII веку, манастири су почели да се оснивају на брдовитим теренима Кападокије, на планинама Аукентиоса, Олимпа, Сигријане, Галесиона, и Латроса који су се налазиле у западним приобалним регионима Мале Азије. Временом овде су формиран велики манастирских центри. Оба Олимпа и Латрос рано су постали познати као свете планине. У Европи је од друге половине X века формиран велики број манастирских центара. На првом месту то је

4 Стара аристократија у Византији повезана је са увођењем тематског система који је започет за време владавине Цара Ираклија (610-641). Преуређење државе је од самог почетка имало јасно изражени војни карактер. Као што је познато реч тема је првобитно означавала војни одред да би се касније од (VII века) употребљавала и за означавање новооснованих војноуправних округа који су се образовали насељавањем трупа тј. тема. Ово војничко преуређење Царства било је условљено одређеним потребама византијске државе. На ново образованим војноадминистративним јединицама насељавани су војници стратјоти који су уз обавезу обављања војне службе имали обавезу и да обрађују земљу. Крسمановић, 2001, 2.

5 Brubaker, & Haldon, 2011, 662-663.

6 Charanis, 1948, 54.

била Света Гора Атонска. Друга места су такође постала манастирски центри попут Ганоса на обали Тракије односно на Пропонтису, Папикиона, у близини садашњег Комотинија у западној Тракији, Цитаерона на Атици, и на крају, Метеори у Тесалији који су постали важан духовни центар у XIV веку.⁷

Манастири су такође оснивани и у градовима. Може се слободно рећи да је Цариград био највећи манастирски центар Царства.⁸ Јанина је идентификовала 325 цркве и манастира који су се налазили у византијској престоници али и њеним европским предграђима.⁹ Манастири су се налазили и у Солуну и његовој непосредној околини. Идентификовано је двадесет четири манастира. Манастири су постојала и у другим градовима Царства.¹⁰

Монаштво је од самог свог почетка показивало извесну тежњу за укидањем хијерархије у цркви. Оно је тежило удаљавању од града и цивилизације, од префињених јела, од античког образовања, али и од сваке врсте државног и црквеног ауторитета. Овим лагодностима монаси су супротстављали повлачењем у пустињу, у неприступачне планине, па чак и на усамљени стуб, са жељом да воде живот испуњен добровољним строгим постом, одрицањем од сна и молитвом.¹¹ Током ових првих векова постојања хришћанске цркве жеља за поседовањем имовине и уопште земље која би се користила у пољопривредне сврхе је била минимална. Монахе није занимало да стичу непокретну и покретну имовину. Нису их занимале лагодности које је пружао световни живот. Из тог разлога многи монаси су према епископима осећали извесну духовну ароганцију, будући да су они живели у градовима, купали се у купатилима и читали класичну литературу. Овај антагонизам између монаштва и епископа није се угасио ни када су у градовима и њиховим предграђима изграђене раскошне манастирске заједнице, и када су многи имућни Византинци на својим сеоским имањима подигли сопствене манастире, који су изгледали као виле, како би могли да се у њих повлаче у контемплативни живот.¹² Од тог тренутка контроверзе су се развијале на два различита начина: идејном и материјалном. У питању је са једне стране, била морална надмоћ, а са друге стране, контрола над манастирским поседима који су често били огромни. Током времена ово богатство се акумулирало до огромних размера. Такво богатство било је неуобичајено међу лаицима. Уопштено посматрано манастири су били највећи поседници земље. Манастир Лавра је био најбогатији манастир у Светој Гори. Овај манастир је добар пример. У 1321. години, манастир је поседовао 185,000 модија (18,500 хектара) земље у темама Солун и Стримон и на острву Лемнос. Његови годишњи фискални приходи, који се састојали од пореза (пароикои) и разних других пореских олакшица (које нису биле реални приходи, него уштеде на трошковима), износиле су 4.000 златника. Економски приходи Лавре су износили између 4.300-4.900 златника.¹³

Са становишта права ситуација је била потпуно јасна. И канони и световни закони давали су епископима јурисдикцију над монасима и њиховим манастирима у свим питањима монашке дисциплине и исправног управљања манастирском имовином.¹⁴ У пракси ситуација је била потпуно другачија, јер је обема странама стајало

7 Charanis, 1971, 61-84.

8 Магдалино, 2001, 28-33.

9 Janin, 1975, 24.

10 Charanis 1971, 64.

11 Frank, 2000, 13-14.

12 Фалкенхаузен, 2006, 243.

13 Laiou, 2002, 349-50.

14 Каплан, 2007, 211-212.

на располагање мноштво могућности којима су могли да заобиђу законе и каноне. Многи епископи су имовину манастира под својим надзором бесрамно користили за властито богаћење. Такође је било и монаха који су измицали дисциплинској контроли епископа чији духовни ауторитет нису признавали. Све ово објашњава практичне и духовне дилеме од којих су често патили побожни монаси који су били постављени на епископске положаје. Најбољи пример за ову тврдњу је случај светог Теодора из Сикиона који је као веома цењени архимандрит изабран за Анастасиопољског епископа у централној Малој Азији. У новој служби он је претрпео потпуни неуспех, јер није могао да се избори са практичном страном своје дужности. Није му пошло за руком да изглади спор између измучених радника на црквеним имањима, с једне стране, и моћних купаца са друге стране, тако да се спор на крају завршио са крвопролићем. Епископ је затим оптужен и за расипање црквене имовине, да би на крају уследио и покушај тровања. Свети Теодор се на крају одрекао епископата и вратио се својим монасима.¹⁵

Са друге стране потпуно је другачија прича, која говори о предузимљивости појединих црквених великодостојника из града Родоста.¹⁶ Они су зарађивали новац тако што су давали пијачне тезге у закуп. Порез на овакву врсту трансакције (комеркион) је прикупљала држава. Министар финансија Нићифорица је 1070. године покушао да уведе реформе у овакву врсту трговине.¹⁷ Он је забранио директну и децентрализовану продају жита. Уместо тога, он је организовао централно место продаје, које се налазило ван града. Све трансакције су одвијале ту, а држава је прикупљала ренту и порез на трансакције. На овај начин дошло је до развоја олигопола, јер су купце сада чинили само неколико великих трговаца. Резултати су били потпуно предвидљиви: трговци су куповали по ниским ценама, и робу су препродавали у Цариграду (према олигополистичким условима) по веома високим ценама. Цена жита, каже византијски историчар Аталеј, је директно утицала на остале цене а посебно цене рада, које су приморавала људе да траже веће плате.¹⁸ Према оваквом начину пословања свако је претрпео штету, изузев неколико трговаца који су куповали жито у расутом стању и државе која је прикупљала порез (комеркион). То је била веома непопуларна мера, која је убрзо после њеног доношења укинута. Овај случај је много пута коментарисан, и често је цитиран у литератури.¹⁹ Да закључимо ово није био покушај од стране државе да се успостави монопол у трговини житом, или да контролише цене жита, већ је то била мера са фискалним намерама која је свакако имала важне економске последице. Осим овог случаја, не постоје други докази било каквог мешања државе у трговину житом у овом периоду. Сам град Родосто задржао је пијаци жита, али сада оријентисану на тржишним принципима. Наравно црквени великодостојници су могли и даље да држе своје тезге и да на њима продају жито.²⁰

15 Фалкенхаузен, 2006, 243-244.

16 Родосто или сада Текирдаг раније се звао Визант (грчки: Βισάνθη / Βυζάνθη). Име Родосто (Ροδεστος) се користи од времена касне антике. Овај други назив је коришћен до краја постојања Византије. Родосто је освојен од стране Турака Османлија у XIV веку. Османлије му мењају име у Текирдаг. Налази се на северној обали Мраморног мора, удаљен је 135 километара западно од Цариграда. <https://www.britannica.com/place/Tekirdag>

17 Нићифорица је био лиготет (министар финансија) за време владавине цара Михаила VII Дуке (1071-1081). Био је непознатог порекла и за своје уздицање на власт могао је да захвали само својој способности. Покушао је да се супротстави феудализацији друштва јачањем бирократског централизма. Острогорски 1969а, 327-328.

18 Attaleiatēs, Kaldellis, Krallis 2012, 332-333.

19 Harvey 2003, 236-8; Kaplan 1992, 468-70; Magdalino 1995, 40-1.

20 Oikonomides, 1997, 229.

Прилике на византијском селу

Период од VIII до почетка X века се обично описују као период у коме доминирају сеоске заједнице које се састоје од слободних сељака који имају земљу у свом поседу и који колективно одговарају држави за плаћање пореза. Ова фискална обавеза дефинише постојање византијске руралне заједнице. Што се тиче насеља, она су била груписана као станишта, на карактеристичним медитеранским пејзажима. Овакав тип насеља је представљао доминантан облик живота и рада сеоских заједница. Тек крајем X века и касније долази до стварање многих засеока на периферији оваквог типа насеља који доводи до мењања оваквог обрасца. Функционисање ране средњовековне сеоске заједнице (хориона) је описан у Земљорадничком закону.²¹ У овом периоду долази до побољшања статуса сељака. Колона старог типа је било све мање вероватно због несташице радне снаге. У многим случајевима им је дозвољавано да могу да се крећу и продају своје производе слободно. Колони су могли да стичу власништво на земљу коју су могли да отуђе или размене без великих ограничења. Доступност земљишта објашњава чињеницу да необрађено земљиште, без обзира да ли је било дуго напуштено или је то постало²² недавно, може бити стављено на заједничко коришћење, или може бити подељена међу члановима сеоске заједнице.

Многобројне одредбе Земљорадничког закона односе се на заштиту права сељака везаних за њихову имовину.²³ У закону се алудира на равноправност припадника сеоске заједнице који су могли самостално да обрађују своје пољопривредно земљишта. У реалности друштвени односи између припадника сеоске заједнице били су мање мирољубиви и њихова једнакост је била мања.²⁴ У закону се помињу робови (доулои) који су радили као пастири, али и као радници који раде друге послове на имању. Са друге стране извори овог доба нам не откривају више о њиховој улози и значају за пољопривредну производњу. Директни облици експлоатације који су спроведени на пољопривредним произвођачима важили су и касније у XI веку, а вршени су преко обавезе разних плаћања која дугују сељаци који живе на имању. На почетку овог периода, производња на пољопривредном газдинству је вероватно била мање маргинална него што је касније то био случај. О познавању прилика у пољопривреди као о и распрострањености руралних заједница у периоду од VI до IX века имамо мало информација. Захваљујући Геопоници²⁵ која је настала у X веку ситуација се драстично променила. Овај документ постаје главни извор за проучавање прилика у пољопривреди Византије у X веку. Знамо да су текстове који се односе на пољопривреду, а касније су уврштени у Геопонику били кориштени од неких угледних црквених великодостојника. На првом месту мислимо на патријарха Фотија (858-867 и 877-886), који је имао приступовим текстовима. Тврдио је да је користио разне савете у практичне сврхе на свом имању. Данас је само пола странице текста који је патријарх Фотије користио остало сачувано.²⁶

21 Ashburner 1910, 85-108; Lemerle 1979, 27-67; Harvey исто, 15-19.

22 Машкин, 1997, 523-524

23 Симоновић, 2012, 321-333.

24 Симоновић, 2007, 36-37.

25 Пољопривредна Енциклопедија Геопоника је једина сачувана енциклопедија написана на грчком језику, а односи на пољопривреду. Она је настала као део великог енциклопедијског подухвата византијског цара Константина VII Порфирогенета (913-959). Цару је посвећен уводног дела, алиније, као што се у ранијим временима мислило, био његов рад. Већи део енциклопедије написан је у времену пре владавине цара Константина VII. Име редактора овог дела које је настало у X веку за нас је још увек непознато. (Симоновић 2016, 797-813).

26 Littlewood, 2012, 1122.

Постојање слободних сељака са правом кретања одређује историјску вредност Земљорадничког закона, јер сведочи да је у периоду када је настао, у Византијском царству постојао слој независних пољопривредника. Привредни живот овог периода Царства обележавају мала независна сељачка имања.²⁷ Сељаци на оваквим имањима нису били у потпуности слободни јер су морали да плаћају порезе, односно налазили су се у зависном односу према држави, а у неким случајевима и према цркви. О питању слободних сељака Љубомир Максимовић пише следеће „...иако су извори и у овом домену недовољни, прилично је сигурно да су овакви сељаци располагали властитом земљом, као и да су живели у сеоским општинама. Извесна добра (шуме, ливаде, итд.) уживали су заједнички у оквирима општине, као што су и порезе плаћали заједнички према подацима из пореских спискова...“²⁸

Плаћање мортита односно десетка посвећени су чланови 9. и 10.²⁹ Чланом 9. регулише се обавеза земљорадника да не сме без знања земљодавца да жање, у супротном третираће га као лопова и биће лишен свих својих плодова. У наредном 10. члану се објашњава колики је део удела, а колики је део десетка. Сам удео износи девет снопова, а онај један преостали сноп припада земљодавцу. Овај један сноп је у ствари представљао мортит или десетак. Други део члана 10. садржи неку врсту религиозне клетве којом законодавац покушава да обезбеди несметано спровођење овог члана. Сама клетва гласи: ”Онај који другачије поступи нека буде проклет од бога”.³⁰

Мортит је дакле био однос у коме онај који обрађује земљу има обавезу да даје власнику земље десетину од укупног прихода. Овај однос очигледно указује да је купац морао да испуњава фискалне обавезе. Дакле то значи да је ова категорија сељака плаћала порез држави у виду новчаних давања. Претпостављамо да су манастири давали сељацима своја имања у закуп и да су за то били плаћени давањем обавезног мортита. Знамо да су у овом времену држава и црква били ти који су давали земљорадницима земљу на обраду и коришћење. То значи да је сељак мортит плаћао цару, односно држави, али и цркви. Мортити дакле представљају закупце земље. Обрад Станојевић сматра да ”нема основа за закључак да су ови закупци били у личној зависности од власника, нити нас било шта у закону овлашћује на закључак да су били везани за земљу.”³¹

Захарија фон Лингентал истиче да у случају мортита имамо појаву где сељак обрађује сопственим средствима имања цркава и манастира. Претпоставку за ово мишљење Лингентал заснива на основу казне која се спомиње у члану 10. а која је по изреченој клетви црквена.³² Ашбурнер одбацује мишљење Лингентала и истиче да се значај мортита огледа у следећем:

- Мортит је дуготрајан однос
- Реч је о обрађиваној земљи а не о крченој
- Закупнина је утврђена обичајем а не уговором
- Мортит има највероватније и друге додатне обавезе.³³

Маргетић са своје стране сматра да је обавеза мортита или једне десетине била врло блага обавеза јер је настала у време када је било размерно мало радне снаге, а земље размерно у обиљу.³⁴ Ми можемо да закључимо да се поменути члановима

27 Острогорски, 1969б, 65-66.

28 Максимовић, 2001, 29-30.

29 Медведев, 1984, 148-150.

30 Kandić, 1992, 154.

31 Stanojević, 1967, 227-228.

32 Симоновић, 2012, 321-333.

33 Ashburner, 1910, 85-108.

34 Margetić, 1982, 96-97.

регулише обавеза земљорадника да натуралну ренту која се овде појављује у облику мортита извршавају под својом одговорношћу. Натурална рента се састојала и томе што је земљорадник плаћао земљодавцу (у нашем случају држави или цркви) у производима (у натури).³⁵

Поред натуралне ренте држави се у овом периоду плаћао порез и у новцу. За десет модија³⁶ (око један хектар) земље прве класе плаћао се порез који је износио један златни солид.³⁷ За земљу другог квалитета плаћао се порез у износу половине солида или семис, а за земљу трећег квалитета 1/3 златника или тремис. Овај систем наплате пореза заснивао се на катастру и убирало се сваке треће године.³⁸ Према овом порезу појединачне сеоске заједнице су представљале посебне фискалне јединице. Земља и куће свих сељака су биле пописане и забележене у катастру. На крају сваке треће године надлежни државни органи су формирали износ који су сељаци тог села морали колективно да плате. Ако неко од сељака није могао да плати свој део пореза, његов износ дуга су плаћали други сељаци из истог села. Није извесно да се наплаћивање мортита на овај начин примењивало и у каснијем периоду. Уговори из каснијих времена показују већи износ који се наплаћивао и до 1/4 у XI веку. Поставља се питање да ли се то могло десити због демографског пораста становништва и самим тим неповољнијег положаја у које запада сељаштво у каснијем периоду.³⁹

Пошто је Византија била превасходно хришћанска држава, припадници цркве уживали су привилегован положај. Велики богатство којим је црква располагала није дозвољавао потпуно ослобађање од пореза за све манастире. Већина манастира је уживала посебан статус. Влада је давала директне новчане подстицаје (солемнија) верским установама различитог типа, или је њихову имовину проглашавала потпуно изузетом од плаћања пореза и брисала их је у потпуности или делимично из пореских регистара. Слободни сељаци су у многим случајевима били натерани да плаћају порез разним верским институцијама. У неким случајевима у регистар су се уносиле забелешке за поједине парцеле: "Ова личност изузете од плаћања због тога...",⁴⁰ то је био знак да им је била дата обавеза да своја плаћања усмере ка верској институцији.

У VIII и IX веку држава и црква су се бринули за одржавање или повећање своје имовине. Цар Нићифор I (802-811) враћа царској администрацији на управљање земљиште које је било одузето у корист верских институција. У питању је било земљиште које је црква добиле од стране царице Ирине (797-802).⁴¹ Преписка ђакона Игњатије показује економску моћ митрополита из Никеје који је 820. године, имао под својом контролом зависне сељаке (парике). Жетве које је он убирало нису биле под контролом цивилних власти теме Опсикион.⁴²

Истовремено, приче о романсираном животу Светог Филарета из IX века, могу се узети као добар пример експлоатације коју су вршили припадници аристократије у Анатолији. Чак и ако је Филарет можда са преувеличавањем писао о свом ранијем богатство које је имао у Пафлагонија (48 великих имања која се наводњавају, бројне робове, и велика стада говеда)⁴³ мислимо да је донекле писао о правом стању ствари.

35 Симоновић, 2007, 50.

36 Један модии је износио 889 м2.

37 Oikonomides, 2002, 1001.

38 Laiou и Morrisson, 2007, 50-51.

39 Lefort, 2002, 306-307.

40 Brand, 1969, 35-60.

41 Scott 1997, 668-670.

42 Ignatius, 1997, 127-129.

43 Scott 1997, 63.

Постепено, провинцијски војни команданти били су у стању да акумулирају земљу, посебно ону на граници и у несигурним зонама. Велике аристократске војне породице већ су утврдиле своје велике поседе на Истоку. То су били: Аргири и Фоке у Кападокији, Склири у Мелитини, или Дуке у Пафлагонији итд.⁴⁴ Постојање овог тренда је генерално потврђено од стране самих царева и то законима из X века (новелама), којима су ограничавана стицање земљишта "моћнима."⁴⁵ Имања која су описана у Земљорадничком закону, су и поред свега тога опстала у X веку, али у мањем обиму.

Новеле царева Македонске династије

На основу свега напред изложеног можемо да истакнемо да је време пуног развоја византијског феудализма био X век. То је време када је велики земљишни посед стално повећаван отимањем малих поседа „слободним“ заједницама сељака. Са политичког становишта прилике у држави су почеле да се стабилизују. До побољшања прилика у држави долази управо за време владавине царева Македонске династије. Држава и друштво почињу полако, али сигурно да улазе у период сигурности и благостања. Почиње развој економије и долази до привредног раста. Из тог разлога цареви Македонске династије показали су своју велику заинтересованост за очувањем и заштитом својинских односа у пољопривреди доношењем читавог низа новела током целог X века. Разлог за то треба тражити у чињеници што је пољопривреда била главна привредна грана државе.

Цар Романа I Лакапина (920-944) новелом из 922. године започиње доношење читавог низа законских одредби помоћу којих је византијска влада покушавала да заштити мале поседнике. Овим одредбама давало се сељацима право предности приликом куповине имања која су продавали њихови суседи. Наредном новелом из 934. године коју доноси исти цар забрањује се "моћнима" да стичу имања која су припадала сиромашним сељацима, оштро се осуђује грамзивост истих и наређује им се да незаконито присвојена имања врате ранијим власницима.⁴⁶ И други цареви Македонске династије као што су Константин VII Порфирогенит (913-959), Роман II (959-963), Василије II (976-1025) су покушавали да својим законима спрече феудализацију друштва и уништавање слободног сељачког поседа.

Константин VII настојао је у свом закону из 947. године да се незаконито купљени поседи врате наследницима без надокнаде. И цар Роман II доносио је нове законе да би спречио продају сељачких и војничких поседа. Царски закони постају све строжи, али нису могли да спрече тежњу велепоседника за увећавањем њихове имовине на рачун малих поседника. Оно што представља можда најважнију чињеницу јесте и то да су жеље самих сељака биле у супротности са интересима централне владе. Превисоки порези принудили су поједине сељаке да заштиту потраже код моћних господара. Они су се овом приликом не често и добровољно одрицали своје слободе ради заштите. Овом приликом поједини од њих нису само продавали своја имања него се дешавало и да су их поклањали. То је могло да значи да су сељаци постајали добровољни кметови земљопоседника да би се заштитили од сиромаштва, несигурности и великих изнуђивања којима су били изложени од стране државних порезника.⁴⁷ Василије II доноси указ 996. године у коме се дозвољавало продавцу да у било које

44 Cheynet, 1990, 207-237.

45 Lefort, 2002, 286-287.

46 Острогорски, 1969б, 158.

47 Острогорски, 1969б, 75-76.

време може откупити своју земљу по продајној цени. Такође овим указом поништено је право на земљишне поседе стечене у супротности са новелом из 934. године и захтевало се хитно враћање таквих поседа ранијим власницима.

Насупрот оваквом ставу треба издвојити однос цара војника Нићифора II (963-969) према овом проблему. Цар је настојао не само да сачува него и да повећа војничка имања. У случају у коме се тражи враћање раније продатих војничких имања новела Нићифора II Фоке прописује да се као минимална вредност оваквих имања према старом правилу има сматрати вредност од четири фунте злата и да се до те висине враћање има вршити без икакве накнаде. Ново тешко наоружање је тражило веће издатке. Вредност просечног војничког имања се подиже на дванаест фунти злата. То је значило да војник ништа од свог имања није смео да продаје, наравно ако његова вредност није прелазила ову границу. Троструко повећање вредности војничких имања је довела до промена у социјалној структури византијске војске. Тешко наоружани стратиоти којима је цар желео да осигура посед у вредности од 12 фунти злата нису могли да буду сељаци.⁴⁸ Они су могли да припадају само слоју нижег племства. Из овог сталежа су касније настали пронијари.⁴⁹

У духу своје хришћанске побожности цар Нићифор II Фока објављује рат црквеним и манастирским поседима. Меша се у у избор епископа, поставља послушне и верне људе на катедре које су изгубиле своје пастире. На тај начин је одузимао приходе цркви.⁵⁰ У тексту новеле Нићифора II Фоке говори о бројним манастирима који су били у лошем стању или су престали да постоје.⁵¹ У наставку исте новеле цар забрањује оснивање нових манастира. Он сматра да онај ко жели да покаже своју побожну дарежљивост то може да уради помажући старим задужбинама које су у опадању, али ни њима се не сме поклањати земља већ само новац. Са друге стране цар је охрабривао оснивање манастирских хелија у пустињама, које не теже да стичу туђу земљу. Овај смели закон није дуго остао на снази.

О богатству манастира за време владавине цара Нићифора II Фоке најбоље говори пример манастир Светог Андреја који се налазио у Перистерии, у брдима, 20 км источно од Солуна. Основао га је 871. године познати пустињак Јевтимије. Манастир је као независна заједница, постојао мање од једног века. Игуман Стефан је касније, манастир предао Атанасију.⁵² Атанасијев типик показује да је трансфер извршен на основу налога који је написан у хрисовуљи цара Нићифор II Фока. Овај налог је касније потврђен другом хрисовуљом, коју је издао цар Јован I Цимисикја (969-976). Ниједна од ове два хрисовуље нису сачуване, али је сачувана једна друга хрисовуља коју је потписао цар Нићифор II Фока, маја, 964. године, којом се потврђује постојање претходне цареве хрисовуље и потврђују се раније донације у виду непокретне и покретне имовине. У ове донације је укључена и предаја манастира Перистерии.⁵³ Из Атанасијевог типика може се сазнати да је пренос манастира извршен због његове

48 Максимовић, 2013, 79.

49 Острогорски, 1969а, 274.

50 Станковић, 130.

51 Charanis, 1971, 67.

52 Свети Атанасије Атонски (925 - 1000), византијски монах, основао је Манастир Велику Лавру на Светој гори. Као монах, више година је живео као пустињак. На иницијативу Нићифора Фоке оснива Велику Лавру и постиже сјајне успехе како у изградњи манастира, тако и у привлачењу монаха у њега. Он је увео киновијски систем на Свету гору, по којем монаси упражњавају послушање и живот у заједници, уместо дотад превладавајућег пустињаштва. Христу, 1994, 108-109.

53 Острогорски, 1969а, 275.

моралне декаденције. У сваком случају, пренос није извршен због лошег економског стања које је евентуално могло да проузрокује да манастир изгуби независност. Напротив, у економском погледу манастир Перистерија је био далеко од опадања. Манастир је преузет, заједно са имањем у Секлианаји, које је очигледно било његова имовина. У преузети пакет ушло је и 100 зеугаратоса, односно 100 сељачких пољопривредних газдинстава која су уписана у горњу категорију лица регистрованих за плаћање пописа.

Зеугаратос (у византијском грчком језику: *ζεugaratos* / *зеугаратос*) је термин који се користио у пореској документацију и употребљавао се од XI до XIV века, и односио се не сељака власника земље зеугариона.⁵⁴ Представљала је економску и фискалну јединицу која се мерила са паром волова. Зеугаратори су били сељаци који су одговарали горњем слоју сеоског друштва. Њихово богатство се одређивало према броју запрега за орање, које су они имали у свом власништву. Запреге су им гарантовале одређену економску независност. Рачуна се да је у селу Радолибос почетком XII века, просек био 0,8 говеда по сељаку.⁵⁵ Према том критеријуму величина просечног пољопривредног газдинства у овом селу је била између 8 и 10 хектара.⁵⁶ Зеугаратоси су дакле, били категорија коју су користиле византијске пореске власти у циљу да израчунају пореза који су плаћала физичка лица у пољопривреди. Расписиван је на основу пореске вредности имовине пољопривредника која се одређивала од средстава за производњу које пољопривредно газдинство имало на располагању. Углавном је као средство које је наведено у приватном посед био или плуг или воловска запрега. Порез се затим израчунавао од 1/24 ове вредности. У тексту о порески стопама парик (сељак) зеугаратос је рангиран на 24 месту и стога треба да плати порез један солид (златник).⁵⁷

У случају преузимања манастира у Перистерији имамо добар пример корупције која је важила међу судијама и била је један од фактора који је помагао земљопоседницима да повећају своје земљишне поседе. Одлуке судија су често биле у супротности са законом који је давао сељацима ексклузивно право на стицање својине на напуштеном или необрађеном земљишту. Такође према сачуваним документима можемо да приметимо, да је сама влада издавала наредбе, које су често биле у супротности са самим новелама (законима) које је она раније донела. Тако на пример документ број 3 из збирке Лавре од августа, 941. године, показује да Тома, царски протоспатарје,⁵⁸ асекретес, епоптес, и анаграпхеус у Солуну, продаје два велика имања од 1.800 модија (око 150 хектара) која су била у државном власништву, а налазила су се на полуострву Касандри и припадала су манастиру Перистерији. Манастир је заступао игуман Јевтимије. У документу број 4, и од августа, 941. године, исти Тома продаје друго државно земљиште поново на полуострву Касандри неком Николи, сину Агатоновом.⁵⁹

Недвосмислено значење новела је да се царско земљиште које се продаје прво нуди сељацима, и не може се продати неком другом. Може се продати само ако су сељаци одбили да купе ово земљиште. Ипак, оба горе поменута документа показују да је царски званичник који је извршио продају на основу личних наредби цара понуђено земљиште није понудио на продају становницима теме Солун. Текст оба документа је

54 Bartusis, 2013, 85.

55 Kazhdan, 1991, 2224.

56 Oikonomidès, 1996, 67-74.

57 Oikonomidès, 1996, 42-43.

58 Високо рангирани службеник у царској гарди. Острогорски, 1969, 167.

59 Ostrogorsky, 1947, 117-126

практично идентичан, а у уводним реченицама оба документа написано је име епоптеса Томе. У овим документима царски великодостојник пише о готово истим условима које је обавио у обе трансакције и то на основу царских жеља: "након божанског поретка наши побожни, богу бојажљиви, велики и мирољубиви цареви Роман, Константин, Стефан, и Константин, који су ми наредили да продам земљиште на полуострву Палене, познатом и као Касандра, јер је земљиште одузето."

Зашто је земљиште није понуђено свим заинтересованим за куповину, за нас остаје и даље отворено питање. Да ли то значи да је Тома претходно понудио земљиште сељацима који имају право прече куповине, а они су одбили да га купе, или да им није уопште понуђено на продају? По свему судећи изгледа да се највероватније десило ово друго. Да је било другачије документа би вероватно садржало нешто у том смислу да је у складу са законом, земља прво понуђена сељацима. Документа која су сачувана не садрже податак који би говорио у прилог томе да је реализовано право прече куповине.⁶⁰

Поред свих проблема који су постојали у спровођењу ових мера оне су се примењивале током целог X века успевајући да донекле зауставе опадање слободног сеоског поседа. После смрти Василија II овакве законске одредбе у корист малих земљопоседника се нису доносиле. Централна власт се предала а победу је остварила провинцијска аристократија.⁶¹

Уопштено посматрано економски систем који је успостављен у X веку стварао је утисак да постоји равнотежа у економији државе. Тај утисак се можда стиче, зато што је централизована привреда добро функционисала. Развој села и пољопривредне производње био је у рукама слободних сељака организованих у сеоске општине. Показало се да је село овог доба функционисало као организациона јединица у руралној економији и били је добро прилагођено економији која још увек имали релативно ниске људске ресурсе и које се кроз цео овај период релативно споро развијала. Држава је извлачила ресурсе, у виду пореза, пре свега од сељачке популације. Из тог разлога она је покушавала да заштити слободног сељака и спречи ширење великих имања. Својим деловањем држава је већим делом била оријентисана у том правцу, мада је било и изузетака. Прикупљањем пореза у злату, држава је исплаћивала плате у злату, које су биле неопходне за добро функционисање бирократије, као и њене друге трошкове. Царска администрација је контролисала не само ковање новца, већ и процес стављања у промет веома значајног процената кованог новца. Мењачи новца су имали кључну улогу у мењању бакра у сребро или у злато.⁶²

Развој феудализма на византијском селу у XI веку

Систем који је успостављен у X веку био је подржан идеолошким ставом који је тражио баланс између жеље појединца за профитом и друштвене потребе за стабилношћу и фискалном правдом. Правда је давана као и заштита онима који су били слабији и сиромашнији. Концепт заштите слабијих имао је широку употребу не само у текстовима новела које су биле написане са отворено идеолошким ставом, него и у државним мерама, које су предузимане у циљу заштите сељаштва, али и у законском регулисању стицања профита. Као резултат свега тога је било да је привреда прошла кроз период постепеног развоја и просперитета. И становник града и сељак могли су да

60 Ostrogorsky, 1947, 122.

61 Острогорски, 1951, 9.

62 Симоновић, 2004, 40-41.

преживи са својим примањима или од своје производње, иако се у периодима кризе дешавало да резерве стечене на овакав начин нису биле довољне.

На овај начин је у X веку успостављен систем уравнотежене економије. Овакав начин управљања економијом је имао противнике који су повремено изазивали тензије. Временом је дошло до смањење отпора сеоских заједница приликом формирања великих имања. Овом приликом држава је одиграла недоследну улогу, јер је усвајала одређене мере које су доводиле до промене постојећег система. Да не говоримо о томе да је задатак државне администрације требао да иде у правцу очувања постојећег стања. Продаја земљишта појединцима доводила је до веће акумулације земљишта. У овом периоду држава је и даље била највећи власник земље. Осим тога, систем који је горе описан добро је служио за неке потребе, али је и уједно представљао препреку за даљи економски раст.

Мере царева Македонске династије су биле драстичне, оне понављају исте прописе строже и одлучније, опомене и оптужбе су ригорозније. Примена ових мера нам показује да је државни врх био свестан да основна снага Царства лежи у слободном сељаку и зато га је настојао одбрани. Са друге стране средњи и нижи делови царске администрације, руковођени својим интересима беспощедно су тлачили сељаке.⁶³ Доводили су слободне сељаке у веома тежак положај изнуђујући од њих, и више него што је држава прописала ради наплате пореза. Овом приликом они су примењивали и мере тортуре и мучења да би дошли до новца за своје лично богаћење.

Овакав однос државних службеника је довео до тога да су цареви у другој половини XI века одустали од напора који су у претходним деценијама предузимали представници Македонске династије, а односили су се на покушај заустављања или смањења отимања земље слободним сељацима. Одлика овог периода је прогресивно напуштање државе од своје традиционалне фискалне политике, која је била заснована на наплати пореза од власника земље. Истовремено држава почиње да даје све више и све чешће привилегије појединим земљопоседницима, али и црквама и манастирима. Привилегије су се састојале од изузећа корисника од плаћања пореза. Ако власник некретнине или земље није био изузет од опорезивања, плаћао би порез држави на своју имовину. Изузећа од наплаћивања пореза најбогатијим поседницима земље и најбогатијим црквама и манастирима су крајем XI века, постали честа појава. Готово да су постала систематска.

У периоду скоро целог XI века, државна земља је стално смањивана, јер је поклањана црквама и манастирима, али и представницима провинцијске аристократије. Све је то довело до смањења наплате пореза који је држава прикупљала. Дошло је до ситуације да се повећају трошкови државе са једне стране, а да се са друге стране до тада сигурни приходи смањују. Фискалне услуге су у овом времену постале крајње поједностављене. Неки цареви су покушали да зауставе овај процес. Међу првима цар Исак I Комнин (1057-1059). Он је сагледао државне трошкове и потреба новца који је био неопходан за војне кампање. Закључио је да је неопходно да покрене штедњу, повећа порез, смањи плате функционерима, и, што је најважније, да врати земљу у стање у које је она била у време његових претходника.⁶⁴ Цар је решио да конфискује извесне поседе, и то како световне тако и црквене, а све у циљу побољшања стања у држави. Овај поступак цара изазвао је оштар сукоб са моћним патријархом Михаилом Керуларијем (1043-1058).⁶⁵

63 Антонић, 1995, 276.

64 Attaleiatēs, Kaldellis, и Krallis 2012, 101.

65 Острогорски, 1969а, 321; Крсмановић, 2001, 237 и Станковић, 2003, 189-190.

Ипак, и поред свих ових проблема дошло је до брзог економског раста у XI веку. Брзи економски раст је био условљен са неколико фактора. Прво, систем који је био успостављену X веку није се показао као добар. Друго, држава је била у стању да се прилагоди потребама новог времена. Треће, континуирани раст је омогућио да аграрна производња дође до стадијума када је могла да одговори на нове услове, који су стварали могућност за остваривање профита. И на крају створени су општи услови за просперитет Средоземља. У овом периоду долази до отварања тржишта у западној Европи. Све ово заједно указује на важну чињеницу да је византијска привреда на ову ново насталу ситуацију могла да одговори са изузетним флексибилношћу.

Закључак

Монахе је интересовало посвећивање живота искључиво духовним стварима (молитви, контемплацији и подвижништву) и повлачењу од света. Имовина и власништво над њом нису имали никакав значај за монахе. Са друге стране овакав изричити став према стицању материјалног богатства нису имали други представници свештенства. Црква је временом постала богата јер су многи побожни хришћани почели да јој уступају своју имовину. Имовина је давана из разних разлога. Неки од тих разлога су били жеља за већим приближавањем богу, милосрђе или окајавање грехова. У имовину коју су побожни хришћани поклањали улазиле су покретне и непокретне ствари. У многим случајевима дониран је и новац. Како су векови пролазила црква у Византија постаје не само утицајни духовни чинилац већ и веома богата заједница. Црква постаје велики поседник земље, али не само земље. Сами цареви и богати представници аристократије цркви поклањају читава села са њиховим становницима, који су били у обавези обрађивања црквених и манастирских земљишних поседа.

Византијски цареви до IX века су спорадично ограничавали богатство и величину имања које је поседовала црква. Од IX века законодавство царева Македонске династије покушава да спречи концентрацију земљишта у власништво неколико богатих појединаца, који су били или припадници аристократији или богати сељаци, али не и само они. Поједини црквени великодостојници су под својом контролом имали велике земљишне поседе. Сви они су искористили раст пољопривредне производње да стекну богатство које су потом покушавали да инвестирају у куповину земље малих поседника. Ово је један од главних разлога што овај систем, који промовише социјалну стабилност и спречава експанзију богатих је у својој суштини представљао препреку на путу брзог привредног раста. Покушај заштите малих поседника земље није дао позитивне резултате на генералном плану. Није могао да спречи оно што је било неминовно. Другим речима није могао да спречи феудализацију друштва.

Извори

Attaleiatēs, M., Kaldellis, A., & Krallis, D. (2012). *Michael Attaleiates* (Vol. 16). Harvard University Press.

Ashburner, W. (1910). The farmer's law. *The Journal of Hellenic Studies*, 30(01), 85-108.

Dalby, A., Bassus, C., & Constantine, V. I. I. (2011). *Geoponika: Farm Work: a Modern Translation of the Roman and Byzantine Farming Handbook*. Prospect Books.

Ignatius, D. (1997). *The correspondence of Ignatios the Deacon*. C. Mango (Ed.). Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Kandić, Lj., (1992). *Odabrani izvori iz opšte istorije države i prava*, Beograd: Savremena administracija.

Margetić, L. (1982) *Zemljoradnički zakon (Nomos Georgikos)*, Rijeka: ZPFR, Broj 3.

Медведев И. П. (1984). *Византійський земледельческий закон*, Ленинград.

Симоновић, З. (2004). *Епархова књига Византијски зборник правила из занатства и трговине Лава VI Мудрог*, Градина и Економика, Ниш.

Литература

Антонић, С. (1995). *Изазови историјске социологије*. Институт за политичке студије.

Bartusis, M. C. (2013). *Land and Privilege in Byzantium: the institution of pronioia*. Cambridge University Press.

Brand, C. M. (1969). Two Byzantine treatises on taxation. *Traditio*, 25, 35-60.

Brubaker, L., & Haldon, J. (2011). *Byzantium in the Iconoclast Era, c. 680-850: a History*. Cambridge University Press.

Charanis, P. (1948). The monastic properties and the state in the Byzantine Empire. *Dumbarton Oaks Papers*, 4, 51-118.

Charanis, P. (1971). The monk as an element of Byzantine society. *Dumbarton Oaks Papers*, 25, 61-84.

Cheynet, J. C. (1990). *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)* (Vol. 9). Publications de la Sorbonne, Paris.

Frank, G. (2000). *The Memory of the Eyes: Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity* (Vol. 30). Univ of California Press.

Janin, R. (1975). *Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin: les églises et les monastères des grands centres byzantins*. institut français d'études byzantines.

Kaplan, M. (1992). *Les hommes et la terre à Byzance du VIe au XIe siècle: propriété et exploitation du sol* (Vol. 10). Publications de la Sorbonne.

Каплан, М. (2007), *Византија*, Клио, Београд.

Карташов, А. (1996). *Васељенски сабори*, Београд.

Kazhdan, A. P. (1991). *Oxford Dictionary of Byzantium*. New York. Oxford, Oxford University Press, vol. 3.

Крсмановић, Б., & Максимовић, Љ. (2001). *Успон војног племства у Византију XI века*. Византолошки институт САНУ.

Laiou, A. (2002). The agrarian economy, thirteenth-fifteenth centuries. *The Economic History of Byzantium: From the Seventh through the Fifteenth Century*, 2.

Laiou, A. E., & Morrisson, C. (2007). *The Byzantine Economy*. Cambridge University Press.

Lefort, J. (2002). The rural economy, seventh-twelfth centuries. *The Economic History of Byzantium: From the Seventh through the Fifteenth Century*, 1, 231-310.

Lemerle, P. (1979). *The agrarian history of Byzantium from the origins to the twelfth century: the sources and the problems*. Officiiana Typographica, Galway University Press.

Littlewood, A. R. (2012). *Geoponica. The Encyclopedia of Ancient History*, Wiley-Blackwell.

Magdalino, P. (1995). The grain supply of Constantinople, ninth-twelfth centuries. *Publications-Society for the Promotion of Byzantine Studies*.

Магдалино, П. (2001). *Средњовековни Цариград*, клио, Београд.

Максимовић, Љ. (2001). Тематски војници у византијском друштву-прилог новом процењивању проблема. *Зборник радова Византолошког института*, (39).

- Максимовић, Љ. (2013). *Огледи о политичкој моћи у Византији*, СКЗ, Београд.
- Машкин, Н. А. (1997). *Историја старог Рима*. Научна Књига, Београд.
- Фалкенхаузен, В. (2006). Епископ, у: Византинци, прир. Г. Кавало, прев. С. Бураковић et al., Београд.
- Harvey, A. (2003). *Economic expansion in the Byzantine Empire, 900-1200*. Cambridge University Press.
- Oikonomidès, N. (1996). *Fiscalité et exemption fiscale à Byzance (IXe-XIe s.)* (Vol. 2). Fondation nationale de la recherche scientifique, Institut de recherches byzantines, p. 67-74.
- Oikonomides, N. (1997). *The Economic Region of Constantinople: From Directed Economy to Free Economy, and the Role of the Italians*. na.
- Oikonomides, N. (2002). The role of the Byzantine state in the economy. *The Economic History of Byzantium*, 3.
- Ostrogorsky, G. (1947). The Peasant's Pre-Emption Right: An Abortive Reform of the Macedonian Emperors. *Journal of Roman studies*, 37(1-2), 117-126
- Острогорски, Г. (1951). *Пронија: прилог историји феудализма у Византији и у јужнословенским земљама*. Издав. Предузеће Народне Републике Србије, 9.
- Острогорски, Г. (1969). *Историја Византије*, Просвета, Београд.
- Острогорски, Г. (1969). *Привреда и друштво у Византијском царству*, Просвета, Београд.
- Scott, R. (1997). *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History, AD 284-813*. Oxford University Press, USA.
- Симоновић, З. (2007). *Економска политика Византије*, Ниш: Економика и Свен.
- Симоновић, З. (2012). Економска реализација земљишне својине према византијским законима VII и VIII века - еклога и земљораднички закон. *Теме*, 36(1), 321-333.
- Симоновић З. (2016). Геопоника: дело анонимног редактора, *Зборник матице српске за друштвене науке*, број 159-160, 67(4), 797-813.
- Станковић, В. (2003). *Цариградски патријарси и цареви Македонске династије*. Византолошки Институт САНУ, Београд.
- Stanojević, O. (1967). O karakteru države i prava Vizantije od VII do XI veka. *Analisi PFB, Beograd*.
- Христу, П. (1994). Света Гора Атонска, Просвета, Београд
<https://www.britannica.com/place/Tekirdag> (датум приступа, 30.10.2017).

**CHURCHS AND MONASTERYS AGRICULTURAL HOLDINGS DURING THE
RULE OF EMPERORS OF MACEDONIAN DYNASTY**

This paper deals with the church and the monastery estates in the Byzantine Empire, which were developed during the reign of the emperors of the Macedonian dynasty. Monasticism from its inception sought to move away from the city and a civilization of refined dishes, from ancient education, but also from every kind of Church and State authority. Those that authority could not escape because the canons and secular laws are bishops gave jurisdiction over not only their own souls, but also in their monasteries. Jurisdiction in relation to all issues related to the monastic discipline and the proper management of the monastery property. Opportunities in the countryside in Byzantium in the period from August to the beginning of the X century is characterized by rural communities that consist of free peasants who have land in their possession, and which collectively correspond to the country to pay taxes. To change comes in the tenth century. The main feature of this period is to a large land holding steadily increased snatching possession of small peasant communities free. The emperors of the Macedonian dynasty introduced a position of protecting the weak. This attitude is a widely used not only in the texts of short stories that have been written with an open ideological stance, but also in government measures that have been taken in order to protect farmers. As a result of such a busy bet was that the economy went through a period of gradual development and prosperity. Legislation emperors of the Macedonian dynasty was trying to prevent the concentration of land in the hands of a few wealthy individuals who were either members of the aristocracy or rich peasants, or church leaders. All of them have taken advantage of the growth of agricultural production to acquire wealth that were then invested in land purchase smallholders. Attempt to protect smallholders of land did not give positive results in the general plan. He could not prevent what was inevitable, and it is feudalism society.

Марија Копривица

Центар за историјску географију и историјску демографију

Филозофски факултет, Универзитет у Београду – Србија

e-mail: marijakoprivica81@gmail.com

ОБАВЕЗЕ СРПСКЕ ЦРКВЕ ПРЕМА КАРЕЈСКОЈ ЋЕЛИЈИ У СРЕДЊЕ ВЕКУ*

Апстракт: Неколико средњовековних српских повеља помиње материјалне обавезе Српске архиепископије и патријаршије према Карејској ћелији. Рад објашњава порекло и природу материјалних давања према испосници Св. Саве Јерусалимског. Такође, ближе се одређује временски оквир успостављања таквих односа. Анализа података који указују да су архиепископи и патријарси имали право да прикупљају бир и врховину са неких поседа, указују на постојање посебе епархије под директном јурисдикцијом поглавара Српске цркве у околини Пећи. Поред покушаја да се приближно одреде оквири деловања такве епархије разматрана је и корелација са хвостанским црквеним центром.

Кључне речи: Карејска ћелија, Српска архиепископија, архиепископ Никодим, архиепископ Сава III, патријарх Никодим II, врховина, бир, Пећка епархија.

Карејска ћелија заузима посебно место у духовности српског средњег века, а заслужила је своје место и у српској историографији. Питање њеног оснивања и однос према Хиландару давно је расветљено.¹ Карејске типик којим је први пут у Српској цркви прецизно регулисан скитски монашки живот такође је проучен,² а скоро све повеље издате овој ћелији добиле су критичко издање.³ Ипак, питање везе Српске цркве као институције и ове светогорске испоснице остало је незапажено и неразјашњено. Наиме, неколико докумената помињу да су српски архиепископи и патријарси средњег века имали обавезу да одређени износ годишње исплаћују ћелији Св. Саве Јерусалимског. Ово питање добија на значају запажањем да Српска црква није имала сличне обавезе према другим монашким заједницама, нити манастирима.

Убрзо после обнове Хиландара, тј. оснивања као српског монашког центра на Св. Гори, Сава Немањић му је обезбедио и испосницу у Кареји.⁴ Посветивши ћелију

* Рад је део пројекта Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије: *Насеља и становништво српских земаља у позном средњем веку (XIV-XV век)*, (ев. бр. 177010).

1 Грујић 1935, 43-57; Ћоровић 1938, 336-337; Живојиновић (М.) 1972, 68-112; иста, 1998, 79-84.

2 Значајнија издања Карејског типика: Ћоровић 1928, 5-13; Мирковић 1939, 29-34; *Карејски типик (фото.)* 1985; Св. Сава, *Сабрани списи* (Д. Богдановић) 1986, 37-40; Св. Сава, *Сабрана дела* (Т. Јовановић), 1998, 4-11.

3 Повеље српских владара и архиепископа издате Карејској ћелији објављивао је Д. Живојиновић у Старом српском архиву: Живојиновић (Д.) 2002, 69-78; исти 2005, 23-50; исти, 2006, 11-41; исти, 2008а, 59-70, исти 2008б, 71-90.

4 Оба писца житија Св. Саве оснивање Карејске келије смештају у време после завршетка Хиландара. *Доментијан* (Даничић) 1865, 170-171; *Теодосије* (Даничић) 1860, 51, 61. Такође, сведочанство о оснивању и у Карејском типик: Св. Сава, *Сабрани списи* (Богдановић), 1986, 37

Св. Сави Јерусалимском (Освећеном), по коме је и сам носио име, Немањин најмлађи син је ово духовно средиште уредио по скитским монашким правилима и обезбедио му извесну самосталност, како према Хиландару тако и према Протату атоском.⁵ У духовном, и управном погледу нераскидиво је повезана са Хиландаром, који је из својих редова бирао *муџа богобојажљивог, који је подобан да живи у ћелији у месту том*.⁶ Ипак, Карејска ћелија је имала потпуну екомонску самосталност, која је у типичу изразито наглашена.⁷

Без претензија да се на овом месту улази у сложене, али већ научно расветљене, односе између Карејске ћелије и Халандара, нужно је истаћи материјална даваља која је општежитељски манастир имао према испосници. Карејским типиком одређено је: *да се ту даје из нашега манастира ради спомена, свећа Светом Сави, уља 60 литара*.⁸ Поред овог обавезног давања, оставља се на вољу игуману и братству да помогну духовној браћи у Кареји, давањем ситнијих потрепштина и хране.⁹

Минимални приходи које је добијала карејска тиховница довели су до њеног слабљења. Кроз документе се може пратити и настојање Хиландараца да се ослободе обавеза према ћелији. Хиландарски типик у 42. глави регулише односе са испосницом на начин који је у супротности са типком Карејске ћелије, те саджи део који ослобађа манастир давања: *не дате у оно место ништа, нити опет, заповедам, да узимате од њега ништа*.¹⁰ Међутим, у науци се сматра да је овај део текста производ накнадно унете интервенције, тј. да није део првобитног манастирског устава који је прописао Сава.¹¹ Тежње да се другачије уреде материјални односи према испосници резултирале су и оваквим поступцима. Упоредо се прати залагање хиландарских игумана и карејских стараца да обезбеде издржавање ћелије из других извора. Дакле, манастир није настојао да ослаби испосницу, већ да је јој обезбеди друге приходе, а своје да задржи.¹²

Корак ка решавању проблема начињен је ангажовањем краља Милутина и уговором о куповини аделфата од Хиландара за издржавање монаха у карејској тиховници.¹³ Ова, као и касније куповине братских удела за Карејску ћелију више пута су у науци разматране, такође указано је на извесне прераде и интерполације, како исправа српских владара тако и братског сабора.¹⁴ Посета коју су предузели

5 Карејски типик: „Зато ову заповест дајем, сви да знају: ни прот нема власти над том ћелијом, ни игуман светог нашега манастира нити ко други од братије да не узнемирава онога ко живи у овој ћелији светог Саве.“ Св. Сава, *Сабрани списи* (Богдановић), 1986, 37.

6 Исто, 38

7 Карејски типик: „И што се налази у тој ћелији, било вино, било воће, да не узима наш манастир ништа од тога, нити игуман другима да даје, већ напротив...“ Св. Сава, *Сабрани списи* (Богдановић), 1986, 38.

8 Исто, 37

9 Исто, 38

10 Значајнија издања Хиландарског типика: Ћоровић 1928, 14-150; Мирковић 1939, 35-107; Св. Сава, *Сабрани списи* (Богдановић) 1986, 41-86; *Хиландарски типик (фото)*, 1995.

11 Да се ради о интерполацији и касније унетој одредби у Хиландарски типик указали су: Грујић 1935, 48; Мошин 1938, 59-78; Живојиновић (М.) 1972, 94. Уствари, могуће је и да су после обезбеђивања других извора прихода за Кареју првобитне хиландарске обавезе њима замењене, те да глава 42. осликава реално стање, али из каснијег периода.

12 Живојиновић (М.) 1972, 94, 97

13 Повеља краља Милутина привукла је већу пажњу, важнија издања и расправе: Ћоровић 1938, 334-341; Мошин 1938, 59-78; Живојиновић (М.) 1986, 385-386; Трифуновић 1961, 243-244; Живојиновић (Д.) 2006, 11-41.

14 Више о томе: Ћоровић 1938, 336-337; Живојиновић (М.) 1986, 385-396; Живојиновић (Д.) 2002, 111-123;

хиландарски игуман Никодим и карејски старац Теодул ставила је Карејску ћелију у центар интересовања српског владара и поглавца Српске цркве. Светогорци су известили краља да се испосница налази у материјалној оскудици и затражили помоћ. Краљ Милутин, настојавши да настави дело свог прадеде, постао је нови ктитор ћелије Св. Саве даривајући је онолико *колико је тражио старац кир Теодул за подизање и за обнову ћелије*. У повељи су поред уговорене куповине аделфата и обнове, потврђене и обавезе Хиландара о давању 60 литара уља, као и економска самосталност испоснице.¹⁵ Међутим, о обавезама Српске цркве према Кареји нема речи у овом документу, као ни у документима братског сабора који су пратили овој договор.

Најстарији сачувани документ који помиње обавезе поглавара Српске цркве према испосници Св. Саве јесте повеља архиепископа Никодима I из 1321. године.¹⁶ Као бивши хиландарски игуман, који је један период свог живота провео и у карејској тиховници, Никодим I био је добро упућен у проблеме око издржавања ћелије, па је настојао да јој обезбеди достојне прохиде.¹⁷ Истраживања показују, не само његову интервенцију код краља приликом посете и молбу да преузме старање над ћелијом, већ и његово директно учешће у састављању повеље краља Милутина.¹⁸ Као српски архиепископ наставио је да се залаже за побољшање материјалног статуса светосавске испоснице. Повеља архиепископа Никодима I налаже да Архиепископија издваја износ од 40 перпера за издржавање монаха у Кареји. Поред тога ћелија је добијала једну мулу (или мазгу), свакако због потреба неприступачног терена. Из истог акта сазнаје се да је поменуто давање успостављено у ранијем периоду, као и да је у време архиепископа Саве III постојало. Значајна је и примедба изнета у повељи да су *једни архиепископи давали, а други нису*.¹⁹

Односи између Српске цркве и Карејске ћелије највероватније су прецизирани неким посебним документом, који није сачуван. Прописи којима су предвиђене обавезе Архиепископије су веома ретки у српским повељама и није познато да су на сличан начин поглавари Српске цркве имали утврђене годишње издатке за издржавање неког манастира. Да ли се ради о поклону, или ипак о извесној надокнади? Разјашњење би могла понудити једна исправа с краја владавине цара Стефана Душана.

Исправа цара Душана издата после сабора у Крупиштима из 1355. године, чији је основни предмет разграничење хиландарских забела у Крушевској и Хотачкој метохији, садржи и одредбу о обавезама Патријаршије према Карејској ћелији.²⁰ Износ материјалних давања који је овде наведен је исти као у исправи архиепископа Никодима, 40 перпера и мазга, још су додата и два кожуха. Значајнији је податак који указује да наспрам овог давања стоји одређени приход који убире Српска црква: **Ѧ всакык патріархъ домоу Сп(а)сова да оузима Великии цр(ь)кве патріархіе свѣщюу оу хилан'дарскои метохіи, ѡт(ь) поповъ врѣховиноу и на к'метехъ кринуу. И всакы патріархъ да давакт(ь) домоу Сп(а)сова млъчал'нои келіи прародителя ц(а)р(ь)ства ми с(ве)таго Савы всако лѣто 'м' перперъ, и мьськъ и 'б' кожоуха, како пише хрисовоуль прародителя ц(а)р(ь)ства ми с(ве)т(а)го крала**. Дакле, Патријаршија убире приходе од врховине и крине (бира) са хиландарске метохије и за то као надокнаду даје светогорској испосници одређено новчано давање. Могло би се предпоставити да

15 Живојиновић (Д.) 2006, 20-22

16 Живојиновић (Д.) 2005, 23-50

17 Више о архиепископу Никодиму: Живојиновић (Д.) 2011, 97-112

18 Трифуновић 1961, 243-244.

19 Живојиновић (Д.) 2005, 34.

20 Новаковић 1912, 432-433; ново критичко издање ове повеље: Копривица 2016, 109-130.

наведени износ представља еквивалент приходима од црквених пореза. Нажалост, није могуће одредити ни приближану вредност бира и врховине са одређеног подручја јер је он зависио од броја становника који је непознат и променљив. Ова повеља представља једини пример где су ови порези уписани као део патријаршијских доходака, иначе то су основни епископски приходи. Поред извесних земљишних поседа које су епископије имале, они су најважнији приходи архијереја. Врховина је порез који су плаћали парохијски свештеници као одраз признавања власти епископа, његов износ је непознат и вероватно је зависио од величине парохије. Бир је порез који су плаћали верници, износио је лукно жита или два динара, а помиње се и као колективна обавеза парохија и тада се назива крина.²¹

О издржавању Српске цркве у средњем веку мало се зна, а веома су ретки документи који би могли расветлити овај проблем. На самом почетку деловања аутокефалне Српске архиепископије обимно жичко властелинство служило је у те сврхе.²² Жичка повеља открива просторе који су били под директном јурисдикцијом архиепископа, тада подручног епископа једне од највећих српских епархија 13. века. Посебном одредбом регулисано је право архиепископа на бир и врховину са жичке епархије, као и начин прикупљања ових пореза. Међутим, са поседа који су били у оквиру жичког властелинства, а под јурисдикцијом других епископа (рашког, хвостанског и др.) тим епископима је гарантовано право на црквене порезе.²³ У ретким случајевима када су ови приходи са одређеног подручја краљевом вољом уступани великим манастирима, подручни епископи су увек добијали адекватну накнаду.²⁴

Хиландарски поседи су груписани у неколико метохија и улазили су у састав више епархија, али углавном у јужним деловима државе. Није познато да је Хиландар имао поседе под јурисдикцијом Жичке епархије док је она деловала. Тако да приходи од врховине и бира са имања светогорског манастира нису могли припадати архиепископу док је он управљао епархијом на северу тадашње државе.²⁵ Стога се време успостављања односа по коме је поглавар Српске цркве могао убирати приходе од верника и свештеника са неке од хиландарских метохија мора сместити у период после премештања седишта Архиепископије у Пећ.

Реорганизација епархија, извршена највероватније почетком 14. века, довела је до гашења Жичке и настанака две нове црквено управне јединице на истој територији, Градачке и Кончуљске епископије. Поглавар Српске цркве више није имао под непосредном управом велику територију у долини Западне Мораве и Ибра.²⁶ Да ли је добио нову епархију и које је подручје она обухватала?

Канонски прописи налажу да епископ мора имати своју епархију. То се односи и на архиепископе и патријархе, јер су они у епископском чину.²⁷ После пресељења престола у Пећ, под директну јурисдикцију поглавар Српске цркве стављена извесна територија у околини Пећи, која је представљала његову епархију. На овај начин би се могло објаснити како је имао право на убирање врховине и бира са неких територија у данашњој Метохији. Поменута повеља цара Душана из 1355. године баца траг светлости

21 О врховини и биру (крини): Копривица 2012, 120-149.

22 Шкриванић (1952-1953), 147-172.

23 Живковић 1985, 39; Стефан Првовенчани, *Сабрана дела* 1999, 118-119; *Зборник* 2011, 89-95.

24 Пример откупа врховине забележен је на дечанском властелинству, када је епископ хвостански добио надокнаду. Ивић, Грковић 1976, 133; Копривица 2012, 123-124.

25 Благојевић 2006; Шкриванић 1952-1953, 147-172.

26 Алексић, Копривица 2014, 71-90.

27 Милаш 1902, 354-362, 368.

и на проблем о којој је и коликој области реч, откривајући да су нека хиландарска имања улазили у домен епархије подчињене Пећким поглавару.²⁸ Повеља патријарха Никодима из 1450. године наговештава да је поглавар Цркве имао извесну власт на подручју самог града Пећи, јер их је могао ослободити пореза и работа.²⁹

Установивши да је до оваквих односа могло доћи само после премештања седишта Цркве у јужну резиденцију, прецизније времена успостављања оваквих односа само се оквирно и посредно може одредити. Већ је речено да повеља краља Милутина ћелији Св.Саве не помиње постојање обавеза Српске архиепископије, док скоро све касније издате исправе Карејској ћелији бележе такво давање. Повеља архиепископа Никодима из 1321. године, недвослимено указује да су оне успостављене у ранијем периоду. У овој исправи забележено је да је испосници такав приход обезбедио још Сава Немањић.³⁰ Такође, Никодим је сматрао да се забелешка о томе налази у Карејском типикју, те је наложио да се препише и похрани у архиепископској ризници. Међутим, познавање текста и аутентичности овог скитског уставца не указује на постојање такве одредбе.³¹ Повеља цара Душана из 1355. године, позива се на *хрисовуљу светог краља*, дакле исправу краља Милутина.³² Веома је значајан и податак из повеље архиепископа Никодима који указује да је његов претходник на престолу Српске цркве, Сава III, извршавао ову обавезу, и још важније да је то *записао са заклетвом да се и убудуће после њега даје*.³³ Да ли је управо овом повељом Саве III обавеза давања материјалне надокнаде Карејског ћелији успостављена?

Такву исправу је могао издати само архиепископ. Изгледа да је до пресудне реорганизације епископија Српске цркве и дошло за време мандата Саве III.³⁴ Мало је вероватно да се до споразума са светогорском испосницом могло доћи већ за време архиепископа Јевстатије II (1292-1309), који је, такође, целу своју владавину столовао у Пећи. Поменута повеља краља Милутина о куповини аделфата бележи да је тадашњи архиепископ, Саве III, дао свој благослов на тај договор.³⁵ Владавина овог архиепископа смешта се у период од 1309. до 1316. године, а посета светогорског посланстава датује се у последњој години његовог живота. Поред тога нема података који би указивали на ближе везе и контакте између поглавара Српске цркве и карејских монаха пре познатог посланства из 1316. године. Може се основано претпоставити да је ова посета донела Карејској ћелији још један извор прихода, сем оних које је као нови ктитор дао краљ Милутин. Повеља архиепископа Саве III, могла је бити издата већ током ове посете, и садржати део који се тиче давања 40 перпера и мазге, односно надокнаде за коришћење бира и врховине са хиландарске метохије.³⁶

Старања о Карејској ћелији прихватио се и Стефан Душан. Игуман Геврасије је 1332. године успео да обезбеди да краљ од Хиландара купи још један братски удео за издржавање монаха у тиховници Св.Саве по високој цени.³⁷ Но изгледа је од богатих

28 Новаковић 1912, 432-433; Копривица 2016, 190-130.

29 Новаковић 1912, 474-475.

30 Живојиновић (Д.) 2005, 34; *Зборник* 2011, 433.

31 *Карејски типик (фото.)* 1985.

32 Новаковић 1912, 432-433; Копривица 2016, 190-130.

33 Живојиновић (Д.) 2005, 34; *Зборник* 2011, 433.

34 Овакво становиште може се поткрепити подацима из неколико пописа српских епископских седишта из времена краља Милутина, које показују да се Градачка и Кончуљска епископија појављују тек после 1316. године. Ћирковић 2001, 199-207.

35 Живојиновић (Д.) 2006, 22.

36 Живојиновић (Д.) 2005, 34; *Зборник* 2011, 433.

37 Живојиновић (Д.) 2003а, 41-54.

прилога српских владара већу корист имао Хиландар него испосница. Незавидну материјалну ситуацију у Кареји затекла је царица Јелена при својој посети што ју је навело да се прихвати покровитељства.³⁸ Истовремено, приход који је карејска тиховница добијала од Српске цркве су постојали и забележени су у документима цара Душана из 1348. године. У две од три познате исправе за ћелију, у вези са даривањем села Косорићи и ктиторством царице Јелене, садржана је одредба сличне садржине: **Такожде и оу Дому Спасовѣ, въ православ'нѣи патриархїи ѡтѣчѣства нашего пажде из'волише хтитори с(вє)тѣи да дає и то.**³⁹ У овим документима није наведен износ који су завештали свети ктитори, нити време и разлози, ипак, ово је значајно сведочанство о постојању материјалне обавезе „Дома Спасова“.⁴⁰ Ове исправе, за разлику од каснијих помињу и материјалне обавезе Хиландара и молбу да се оне извршавају. Још једном пред крај владавине цара Душана, поновљена је и обавеза српског патријарха.⁴¹

Питање издржавање Карејске ћелије је актуелно и средином 15. века. Патријарх Никодим II, 1450. године, издаје акт у коме потврђује раније успостављене односе Српске цркве и испоснице Св.Саве Јерусалимског.⁴² Из повеље се сазнаје да су се патријарху обратили хиландарски игуман Роман, проигуман и карејски старци, као и да је тим поводом сазван црквени сабор. Разлог њихових жалби образложен је тиме да од смрти цара Стефана није исплаћивана уговорена „ђаконија“. Позивајући се на типик и златопечатне повеље Сабор је потврдио давање, али износ није наведен у овој повељи. Са разлогом се поставља питање: зашто су Светогорци чекали скоро читав век од смрти цара Душана да би обновили своја потраживања у сам сумрак српске средњовековне државности? Такође и да ли су постојали разлози за престанак давања уговорене суме?

Овај документ нуди и нека нова сазнања о положају Карејске ћелије средином 15. века. Уз то садржи и услов за испуњавање материјалне обавезе: **Ако ли се почме онѣзи пирѣгъ предавати и не почне се држати типикъ и правило црьковно по оуставоу Светаго Сави, да се онази дѣаконїиа отъ патриархїи не дава жителкѣмъ пир'га кареискаго.**⁴³ Околности нису биле наклоњене светогорском манастиру који је остао без неких поседа и прихода, те се у оваквом услову може препознати незавидна ситуација ћелије и чак могућност да до продаје може доћи.

Разматрањем односа са Карејске ћелије покренута су и нека нова питања у вези са унутрашњом организационом Цркве у средњовековној српској држави. У науци до сада није детаљније разматан проблем епархије поглавара Српске цркве. Сазнање да су архиепископи и патријарси имали посебну епархију у околини Пећи намеће питање обима те управне области, али и њеног места међу осталим српским епископијама. У документима није прецизирано на коју се хиландарску метохију односи право патријарха да убире бир и врховину. Обзиром да је у тексту повеље цара Душана исказана једнина ради се о једној скупини поседа светогорског манастира, а пошто се садржина односи на поседе у Крушевској и Хотачкој може се закључити да се ради о

38 Грујић 1935, 43-57; Живојиновић (Д.) 2002, 69-78; исти 2003б, 33-52; исти 2008а, 59-70; исти 2008б, 71-90.

39 Живојиновић (Д.) 2008а, 63; исти 2008б, 77.

40 „Дом Спасов“ је Жича, храм посвећен Христу Спаситељу. Међутим, после премештања седишта поглавара Српске цркве овај назив се преноси и на Пећку резиденцију, иако је њен главни храм посвећен Св.Апостолима. *Пећка патријаршија* 1990, 174-176.

41 Новаковић 1912, 432-433; Копривица 2017, у штамп.

42 Новаковић 1912, 474-475; Синдик 1997, 99-113; о патријарху Никодиму и: Суботић 1982, 213-236;

43 Новаковић 1912, 474.

некој од њих.⁴⁴ Највероватније се под директном јурисдикцијом поглавара Српске цркве налазила Крушевска метохија, која је и најближа седишту Патријаршије.⁴⁵ Поред ње свакако и неки дуги поседи о којима нису сачувани подаци у расположивим изворима. Исправа патријарха Никодима садржи и део који се односи на ослобађање од пореских обавеза и работа неких хиландарских посела у Пећи. Ради се о кући, ступу земље и винограду који су стара имања светогорског манастира позната из других докумената.⁴⁶ Чињеница да их патријарх ослобађа од пореза може указивати да се ова имања налазе у домену његове непосредне управе. Може се претпоставити да је црквена област под директном јурисдикцијом поглавара цркве била мања од осталих епархија, судећи према познатим подацима о деловању Хвостанске, Призренске и суседних епископија. Домен и богатство ове области се не могу мерити са приходима велике Жичке епархије (коју је чинило 10 жупа), но изгледа да је на другачијим основана постављен и управни и финансијски сегмент њеног деловања. Није изненађујућа околност да српске *potatie* *episcopatum* не помињу ову Пећку епархију, оне нису забележили ни Жичку. Разлози за ову појаву леже у чињеници да су то, уствари, спискови чланова сабора црквених и бележе епископе и игумане краљевских манастира.⁴⁷

У вези са издвајањем територије која је стављена под управу поглавара Српске цркве почетком 14. века, морао је бити регулисан и однос са хвостанском епископијом, којој је највероватније раније припадала та територија.⁴⁸ Да ли је и какву одштету добио архијереј из Мале Студенице не може се одгонетнути. Записи хвостанских епископа забележени на крају књижице са текстом дечанске хрисовуље краља Стефана Душана, сведоче да су поглавари ове епархије били ускраћени за бир и врховину и са других посела у својој области.⁴⁹

Издавањем посебне епархије може се изнова тумачити и помен пећког епископа Марка, како је упамћен овај надарени писац с краја 14. века.⁵⁰ Извесно је да није у питању иста личност са хвостанским архијерејем. Податак да се ради о епископу, највероватније указује да је суфраган неком од вишиг црквених достојанственика, јер су до 15. века на ранг митрополије уздигнуте скоро све старе српске црквене области (иако нема доказа да су све имале подчињене епископије). Враћање седишта Српске цркве у Жичу извршено је у време кнеза Лазар, а као последицу је имало извесне промене у управној организацији, те је и статус раније црквене престонице морао бити на адекватан начин решен. По свему судећи је епархијом око јужне црквене столице у одсуству патријарха управљао поменути пећки епископ, свакако викар и заменик патријарха. Не може се искључити могућност да је епископ који је био суфраган патријарху и раније деловао у овој области, ма да се у изворима не помиње.

Наговештаји постојање епархије којом је руководио поглавар српске цркве у околини Пећи, отварају нове могућности за сагледавање епархијске организације у средњем веку. Размотрене материјалне обавезе према карејској ћелије само су зрачак светлости у правцу истраживања економије Српске цркве у средњем веку.

44 О овим метохијама опширније: Зарковић, 2002; Младеновић, 2013.

45 Живојиновић (М.) 2012, 111, такође сматра да се ради само о Крушевској метохији.

46 Новаковић 1912, 474.

47 Ћирковић 2001, 199-221;

48 О хвостанској епархији и њеним границама в: Шкриванић 1970, 331-335; Јањић 2009, 183-194.

49 Ивић, Грковић 1976, 283, 286.

50 *Шест писаца 15. века* (Богдановић) 1986, 44-45; Зарковић 2007, 193-206.

Извори и литература

Богдановић Димитрије (прир.) (1986): *Свети Сава, Сабрани списи*, Стара српска књижевност у 24 књига, књ. 2, Београд, Српска књижевна задруга.

Богдановић Димитрије (прир.) (1986): *Шест писаца XIV века, Григорије Раишки, Јаков Серски, Силуан, непознати Светогорац, монах Јефрем, Марко Пећки*, Стара српска књижевност у 24 књига, књ. 10, Београд, Српска књижевна задруга.

Даничић Ђура (прир.) (1860): *Живот Светог Саве, Доментијан (Теодосије)*, Београд, Друштво српске словесности.

Даничић Ђура (прир.) (1865): *Живот Светог Симеуна и Светог Саве, написао Доментијан*, Београд, Државна штампарија.

Живковић Бранислав (1985): *Жича, цртежи фресака*, Београд.

Живојиновић Драгић (2002): *Хрисовуља цара Стефана Душана келији Светог Саве Јерусалимског у Кареји*, Стари српски архив 1, 69-78.

Живојиновић Драгић (2003а): *Повеља братског сабора манастира Хиландара о аделфатима за Карејску келију Светог Саве Јерусалимског*, Стари српски архив 2 14-54.

Живојиновић Драгић (2005): *Акт архиепископа Никодима I за Келију Светрог Саве Јерусалимског у Кареју*, Стари српски архив 4, 23-50.

Живојиновић Драгић (2006): *Интерполисана хрисовуља краља Милутина за Карејску келију светог Саве Јерусалимског*, Стари српски архив 5, 11-44

Живојиновић Драгић (2008а): *Скопска хрисовуља цара Душана за келију Светог Саве Јерусалимског у Кареји (Хил 31)*, Стари српски архив 7, 59-70

Живојиновић Драгић (2008б), *Велика прилепска хрисовуља цара Стефана Душана Карејској келији Светог Саве (Хил 149)*, Стари српски архив 7, 71-90.

Ивић Павле, Грковић Милица (1976): *Дечанске Хрисовуље*, Београд

Јовановић Томислав (прир.) (1998): *Свети Сава, Сабрана дела*, Београд.

Јухас-Георгијевска Љиљана (прир.) (1999): *Стефан Првовенчани, Сабрана дела* - Стара српска књижевност у 24 књиге, књ.3, Београд, Српска књижевна задруга.

Карејски типик (1985): *Карејски типик Светог Саве*, фототипско издање, прир. Д. Богдановић, Београд, САНУ, НБС, Матица српска.

Мирковић Лазар (прир.) (1939): *Списи светог Саве и Стевана Првовенчаног*, Београд.

Мошин Владимир, Ћирковић Сима, Синдик Душан, (прир.) (2011): *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама Србије, Босне и Дубровника 1186-1321. године*, Београд, САНУ

Новаковић Стојан (прир.) (1912): *Законски споменици српских држава средњег века*, Београд.

Ћоровић Владимир (прир.) (1928): *Списи Св.Саве*, прир. Ћоровић Владимир, Београд -Сремски Карловци, Српска краљевска академија.

Хиландарски типик (1995): фототипско издање, рукопис Chil AS156, прир. Димитрије Богдановић, Београд, Народна библиотека Србије, Завод за међународну научну, просветну, културну и техничку сарадњу.

Алексић Владимир, Копривица Марија (2014): *Црква Христа Спаситеља (дом Спасов) у Жичи и Српска црква у средњем веку*, Београдски историјски гласник 5, 71-91.

Благојевић Милош (2006): *Поседи манастира Хиландара на Косову и Метохији (12-15. век)*, Београд, Завод за уџбенике и наставна средства.

Грујић Радослав (1935): *Царица Јелена и ћелија Св.Саве у Кареји*, Гласник скопског научног друштва 14, 43-57.

Ђурић Војислав, Ђирковић Сима, Кораћ Војислав (1990): *Пећка патријаршија*, Београд.

Живојиновић Драгић (2002): *Хрисовуља Стефана Уроша II Карејској келији Светог Саве из 1317/1318. године и однос келија –манастир у светлу аделфата*, Прилози КЛИФ 68-69, 111-123.

Живојиновић Драгић (2003б): *Карејске хрисовуље Стефана Душана*, Историјски часопис 50, 33-51.

Живојиновић Драгић (2011): *Архиепископ Никодим I*, Историјски часопис 60, 97-112.

Живојиновић Мирјана (1986): *Документи о адрефатима за Карејску келију Светог Саве*, Зборник радова Византолошког института 24-25, 385-396.

Живојиновић Мирјана (1972): *Светогорске келије и пиргови у средњем веку*, Београд, Византолошки институт.

Живојиновић Мирјана (2012): *Акти сабора у Крупишима*, Глас САНУ одељење историјских наука 16, 99-113.

Живојиновић Мирјана (1998): *Историја Хиландара I*, Византолошки институт.

Зарковић Божидар (2002): *Хотачка метохија*, Лепосавић-Косовска Митропција

Зарковић, Божидар (2007): *Завештање епископа Марка*, Духовност писане културе Срба у контексту културе балканских Словена, Приштина – Лепосавић, 193-206.

Јањић Драгана (2009), *Подаци за историју Хвостанске епископије*, Баштина26, Приштина –Лепосавић, 183-194.

Копривица, Марија (2012): *Попови и протопопови Српске цркве у средњем веку*, Ниш, Центар за црквене студије-Филозофски факултет.

Копривица Марија (2016): *Повеља цара Стефана Душана Хиландару за забеле Понорац и Крушицу и трг Книнац*, Стари српски архив 15, 109-130.

Милаш Никодим (1902): *Православно црквено право са тумачењем*, Мостар.

Младеновић Срђан (2013): *Крушевска метохија, Хиландарски посед у Хвосну*, Ниш, Центар за црквене студије.

Мошин Владимир (1938): *Повеља краља Милутина Карејској ћелији из 1318*, Гласник Скопског научног друштва 19, 59-78.

Синдик Душан (1997): *Повеље српских патријарха Саве, Спиридона и Никодима*, Хиландарски зборник 9, 99-117

Суботић Гојко (1982): *Пећки патријарх и охридски архиепископ Никодим*, Зборник радова византолошког института 21, 213-236

Трифеновић Ђорђе (1961): *Ко је састављач аренге повеље краља Милутина 1317/1318?*, Прилози КЛИФ 27, 3-4, 243-244

Ђирковић, Сима (2001): *Српске Notitiae Episcopatum*, Споменица епископу Шумадијском Сави, Нови Сад, 199-207.

Ђирковић Сима (1991): *Библиографија краља Милутина у улијарској повељи*, Зборник Архиепископ Данило II и његово доба, ур. Војислав Ђурић, Београд, 53-68.

Ђоровић Владимир (1938): *Хиландарски аделфати за Кареју*, Прилози КЛИФ 18, 1-2, 334-341.

Шкриванић, Гавро (1952-1953): *Жичко епархијско власелинство*, Историјски часопис 4, 147-172.

Шкриванић Гавро (1970): *Хвосно у средњем веку*, Зборник Филозофског факултета 11/1, 331-335.

**THE OBLIGATIONS OF SERBIAN CHURCH TOWARDS
KAREIA CELL IN THE MIDDLE AGES**

Kareia cell was spiritually and administratively connected to Hilandar monastery, but it had a total economic autonomy. There are a few documents testifying that the pontiffs of Serbian church in Middle Ages were obliged to pay a certain amount of money to St. Sava cell, annually. The oldest preserved document mentioning this tax is the charter of the archbishop Nikodim for the Kareia cell from 1321. According to this chart, the Archiepiscopacy was paying the amount of 40 perpers for the sustenance of monks in Kareia and, apart from that, was supposed to give one mule. From the same document we find out that the above-mentioned charge had also been present in the earlier period.

The charter of emperor Dusan from 1355, among other things, contains also a decree about the obligations of the Patriarchy towards Kareia cell in the same amount. Apart from that, it clarifies the problem by explaining that the Patriarchy is collecting the profits from the “vrhovina” and “krina” (a type of church tax) from Hilandar metohija, and because of that, as compensation, it allows the Kareia cell a monetary charge. The document analysis shows that establishing this kind of relations could have happened only in the period after moving the seat of the Serbian church to Pec, most probably in the period of the archbishop Sava III.

It was implied that the pontiff of Serbian church had a separate eparchy in the vicinity of Pec, to which two Hilandar estates belonged, probably metohija of Krusevo. Scarce data on this eparchy do not allow reconstruction of its size. Mentioning the bishop of Pec in the 15th century may be related to this special church area activity.

Милош Ђорђевић

Филозофски факултет, Универзитет у Нишу – Србија

e-mail: milos.djordjevic@filfak.ni.ac.rs

ECCLESTIA ET RELIGIOSA. СРПСКИ МИТРОПОЛИТИ И АУСТРИЈСКА ВЛАСТ У СРБИЈИ 1718-1739¹

Апстракт: Питање привилегија које је српска црква имала у оквирима Хабзбуршке монархије било је актуелно током читавог 18. века. Тренутак Велике сеобе народа под патријархом Арсенијем III Чарнојевићем означио је почетак борбе српске цркве за обезбеђивање привилегијалног статуса који су хабзбуршки владари потврђивали различитим правним актима. У раду ће бити представљени веома важни елементи те борбе у периоду аустријске управе у царској провинцији Краљевство Србија уз помоћ необјављених извора аустријске провинцијенције из Архива Србије и Аустријског Државног архива у Бечу. Са аспекта контроле провинцијске управе, биће расветљена аустријска политика по питању цркве и религије.

Кључне речи: Митрополити, 18. век, Хабзбуршка монархија, религија, школство

Стварањем провинције „Краљевство Србија“ од дистриката који су чинили територију освојену у рату са Османским царством 1716-1718, Хабзбуршка монархија је отпочела уређење свих аспеката живота становништва по моделу који је важио за неоаквистичке (новоосвојене) земље. Полазећи од административног уређења које је било успостављено у Темишварском Банату, аустријске власти су имале за циљ одређивање границе између световног и духовног у обличавању друштвеног живота. Улога вере је у апсолутистичким државама била кључна у испуњавању политичких циљева. Хабзбуршка монархија је својом традиционалном повезаношћу с католичком црквом заправо створила препреку у процесу секуларизације државе што је био један од принципа епохе просвећености, али и поспешивала различитости у својим провинцијама.² Међутим, овим је такође потврђена резервисаност осталих цркава које су постојале на тлу монархије, пре свега због протежирања католика у свим питањима друштвеног живота.

Поред привилегованог положаја католичке цркве у такозваном „немачком“ или „дунавском“ Београду и осталим новоосвојеним хабзбуршким територијама у којима је досељено немачко становништво, српска православна црква је била принуђена да се за своја права често обраћа Бечу. Током двадестогодишње аустријске управе у Краљевству

1 Рад је настао као резултат истраживања на пројекту Министарства просвете науке и технолошког развоја Републике Србије под називом „Модернизација Западног Балкана“ (ев. бр. 177009).

2 О апсолутистичком систему и разликама у политици Хабзбуршке монархије према провинцијама видети: Herpner 2010, 138. Leeb 2003, 286. Herpner 2015, 9-22.

Србији, било је неколико значајних момената борбе Београдског митрополита за очување и потврђивање већ стечених права, а која су у извештајима администрације означавана под насловом: цркве и вере (*Ecclesia et Religiosa*). Београдска Митрополија је заједно са Карловачком, Вршачком и Темишварском митрополијом била предводник српског народа у односима са аустријским администрацијама у Краљевству Србији, Темишварском Банату, Малој (Царској) Влашкој и Краљевству Славонији.³ Као први задатак митрополита наметало се успостављање јединственог деловања у неоаквистичким земљама Хабзбуршке монархије. То је подразумевало најпре борбу за потврђивање привилегија добијених крајем 17. века на новоосвојене области, затим што је више могуће институционално обједињавање српских митрополија у монархији посредством народно-црквених сабора, као и питање оснивања српских школа, које је у тадашњим околностима представљало не само школско, већ и национално питање.

Привилегије које је српски народ добијао од хабзбуршког цара, датирају из времена Великог Бечког рата (1683-1699), када је цар Леополд I послао *Инвитуторију* српском народу да се подигне на устанак и који је након продора аустријске војске до Косова и османског противудара 1690. године довео до Велике сеобе Срба под Арсенијем III Чарнојевићем.⁴ Отпор према Османском царству српски народ је базирао на обновљеној Пећкој патријаршији, а патријарх је политику ослањања на хришћанске силе (Млетачку републику, Русију и Хабзбуршку монархију) водио до краја свог живота. Почетак савезништва са Хабзбуршком монархијом отпочиње након повратка патријарха Арсенија у Пећ 1689. године на позив аустријског генерала Пиколоминија, а повод за састављање прве привилегије хабзбуршког цара српском народу била је саборска представка од шест пунктација из Београда 1690. године коју је у Беч однео јенопољски и арадски владика Исаија Ђаковић.⁵ Проширење српских привилегија на тлу монархије текло је упоредо са процесом јачања црквене организације под духовним и световним поглаваром, титулисаним као архиепископ. Привилегије дате 1691, 1695, 1706, 1713, као и заштитно писмо цара Карла VI биле су основа на коју су се ослањали српски митрополити у неоаквистичким земљама Хабзбуршке монархије од 1718. године. Очување привилегија добијене из Беча увек су наилазиле на одбијање сталеза у Угарском сабору да их инартикулише, због несклада са трајноважећим законима (*Leges Regni Hungariae*).⁶

Настојање бечког двора да се од новоосвојених провинција направи нека врста тампон зоне између Османског царства и угарског племства у циљу одвраћања од неког будућег њиховог савезништва против монархије, оснажило је утицај неоаквистичке субделегације, која је још 1712. године била пред гашењем.⁷ Међутим, састављена од чланова Дворског коморског већа и Дворског ратног већа, субделегација је одлучивала о свим питањима у провинцијама, између осталог и о питањима цркве и вере све до 1740. године.⁸ Став Угарске дворске канцеларије био је да су српске привилегије најпре дате

3 У оквиру провинције Темишварски Банат, односно у инструкцијама Банатској администрацији за боље функционисање тамошњих цивилних институција, посебно је наглашено да Срби имају два митрополита у Вршцу и Темишвару који делују на основу царских привилегија (*Kaysl. Privilegio das liberum Exercitium Religionis*). AT-OeStA/FHKA ANK HF Ungam VUG 30, 701-703. (12.12.1734). О односу бечког двора и српских митрополита у монархији видети: Petrović 2012, 45-54.

4 Ђорђевић 1861, 185-191.

5 Гавриловић 2006, 10.

6 Гавриловић 1991, 11-14. Микавица 2011, 33.

7 Langer 1889, 157-158.

8 Ingrao 2014, 80-81.

за територију јужно од Саве и Дунава, а да се након потписивања Пожаревачког мира 1718. оне не односе на Краљевство Србију.⁹

У току аустријске управе у Србији, један од кључних догађаја у борби српске цркве за остваривање својих права у оквиру процеса уједињења Карловачке и Београдске митрополије, био је народно-црквени сабор одржан 1731. године. Царски изасланик на овом сабору био је гроф Локатели, који је током месеци трајања сабора одаслао извештаје неоаквистичкој комисији.¹⁰ У српској историографији је до сада доста пажње било посвећено овом сабору, углавном из извора домаће провинијенције сачуване у Сремским Карловцима. Међутим, један од значајних извештаја-упутства који је субделегација Неоаквистика сачинила за Локателија показује колико је пажње у Бечу посвећено овом питању.¹¹ У извештају се наводи да је гроф Локатели имао задатак да објасни на Сабору да се избор Митрополита односи на привилегије дате након Карловачког мира 1699. године и самим тим само на територију освојену у Великом Бечком рату. „Царским оружјем“ освојене области у рату 1716-1718. нису могле бити узете у обзир приликом тумачења ранијих привилегија. Објашњавајући свој став, субделегација је најпре навела клаузулу која говори да је претходни избор митрополита Мојсија Петровића 1726. године био везан само за Карловачку митрополију, а да је Београдском митрополијом управљао само као администратор. Потпуно неприхватљиво је било да се спроведе било какво уједињење Краљевства Србије и осталих неоаквистичких земаља „верским путем“¹², односно успостављањем једног митрополита. Субделегација је у извештају поставила питање да ли се из оваквог захтева заправо видела нарастућа жеља српске цркве за „словенизацијом“ (посрбљавањем) становништва. То свакако није био случај, јер је у провинцији било доминантно српско становништво, док су остали живели у одвојеним заједницама (као немачко становништво) са сопственом верском организацијом. Правдајући свој став, субделегација је споменула и могућност даљег освајања османских територија „царским оружјем“, у чијем би се случају такође примењивао принцип ненадлежности царских привилегија у новоосвојеним областима.¹³

Политичке околности у којој се налазила Хабзбуршка монархија допринела је да се на провинцију Краљевство Србију гледа знатно опрезније по питању верских права српског народа, пре свега јер су Срби у оквиру војне формације, тзв. народне милиције, чували границу према Османском царству.¹⁴ Такође, радећи на привлачењу хришћана из Османског царства за насељавање опустеле територије Србије, аустријској администрацији је била неопходна помоћ српске цркве. Свакако да је ово било од пресудног утицаја на одлуку да се новоизабраном митрополиту додели улога администратора Београдске митрополије.¹⁵

Делујући у складу са новим околностима, српски митрополити су као предводници српског народа установили циљеве који ће учврстити положај Срба у доба просвећеног апсолутизма у Европи. Питање образовања било је једно од основних за

9 Точанац-Радовић 2011, 248-252.

10 Точанац 2007, 212-213.

11 АС, Рс-А2, 185, 1-6.

12 [...] *SalvaunioneregniServiaaaliarumprovinciarumneoaquisticarumkeenerdingenacceptierenwolle.* АС, Рс-А2, 185, 3.

13 АС, Рс-А2, 185, 3-4.

14 Веселиновић 1984, 5-42.

15 [...] *Das der neu erwählenden Erzbischoff interris utilitet zur wachsen und gleichwohlen die ganze Raitzische nation in disseitigen landen ab uno capite Ecclesiastico administriert und regiert mithin in Substantia des Cleri und Nationsantrag gleichwohlen tacitè ad implieret würde.* АС, Рс-А2, 185, 5.

укључивање Срба у модерне европске токове и одбрану националног идентитета у монархији. Ово је нарочито било важно узимајући у обзир процесе код осталих народа на југоистоку монархије, чије су се елите непрестано бориле за остваривање све већих права. После потписивања мировног уговора у Пожаревцу, београдски митрополити Мојсије Петровић и Вићентије Јовановић чине прве конкретне кораке ка остваривању циљева у српском школству. Права и обавезе Београдског митрополита установљених приликом стварања провинције Краљевства Србије, омогућавале су спровођење постављених циљева у дело.¹⁶ До аустријског освајања Београда, августа 1717. године, у Београду је постојала само једна основна или тривијална грчка школа са наставом на грчком језику.¹⁷ Такве школе су се могле наћи на целом Балканском полуострву на почетку 18. века и у њима се настава састојала готово искључиво у учењу деце да читају црквене књиге, затим писању и појању, узевши у обзир интелектуално стање свештенства.¹⁸ Није било правих уџбеника ни правих учитеља. „Даскали“, „Мештери“, „Магистри“ нису били за овај позив школовани људи, него већином калуђери и свештеници, а неретко и трговачки помоћници или трговци и занатлије, који су своје ђаке подучавали у својој кући. Иако није било квалификованих наставника, наставног програма и уџбеника, ипак су постојали израђени начини, истина врло примитивни, за стицање писмености и знања која су тада сматрана потребним.¹⁹ Срби који су живели у Будиму били су у то време најпросвећенији део српског народа. Одмах по формирању српске општине у Будиму, Срби су примили на себе материјалну обавезу према учитељима који су им учили децу. Први поуздани податак о школи у Будиму налазимо 1704. године. За даље школовање, Србима је била доступна латинска школа на немчком језику која им је веома користила, јер су поред општег образовања учили и немачки језик, потребан у пословима према магистрату и државној власти у Бечу.²⁰

Период од 1726. до 1731. испуњен је планском делатношћу београдског митрополита Мојсија Петровића на оснивању основних и средњих школа по угледу на Србе у Будиму. Његово деловање односи се на постизање просветне сарадње са Русијом и у том смислу се у два маха писмом обраћа руском цару Петру Великом.²¹ У време свог првог боравка у Бечу 1718. митрополит Петровић шаље молбу преко руског посланика Аврама Петровића Веселовског, руском цару, да му се пошаљу из Русије два искусна учитеља за потребе српских школа који ће понети и потребне уџбенике. Друго писмо сличне садржине упутио је 1722. царском канцелару грофу Гаврилу Головнику са молбом да се за исто питање заузме код цара.²² У оба писма митрополит Петровић изражава негодовање деловањем католичког свештенства и изражава сумњу у њихове намере да учествују у образовању српског становништва у новоосвојеним провинцијама Хабзбуршке монархије.²³

Доминантна личност руског цара Петра Великог је само поспешила везу Русије са Србима која се на основу исте вере и сличног језика већ од раније одржавала, нарочито у тежњи Срба за руском помоћи у ослобађању од Османлија. У вези са тако наглим развојем руско-српских веза за време цара Петра Великог, његовом ратном

16 AT-OeStA/FHKA ANK HF Ungarn Sieb.Kaalvhd. 99, 62-63. (16.05.1723).

17 Руварац 1905, 430. Ђорђевић 1950, 58.

18 Кириловић 1929, 1.

19 Поповић 1952, 217.

20 Ибид, 259.

21 Хасанагић 1974, 104-107.

22 Поповић 1950, 356.

23 Грујић 1910, 99.

славом, а нарочито његовим ратовањем против Османлија и позивом хришћанским народима да учествују уз руску војску, популарност Петра Великог међу Србима почела је убрзо да расте и да прелази у прави култ његове личности, који је усмено и писмено у разним облицима долазио до изражаја.²⁴ Митрополит Петровић у оквиру тих политичко-културних руско-српских веза, обраћа се цару Петру Великом у молби пуној девоџија и китњасте фразеологије.²⁵

Циљ који је себи поставио митрополит Петровић остварен је делимично у виду просветног рада руских учитеља, браће Максима и Петра Суворова. Из писама које је са Максимом Суворовим размењивао, види се његов начелан став о просветној школској политици.²⁶ Да су те мисли биле на висини тадашњих европских схватања о задацима школа и њихових планова и програма указују и митрополитова залагања за оснивање нижих-редовних основних, средњих-латинских и грчких гимназија и виших-филозофских и богословских школа. Учење словенског и латинског језика у средњим, односно вишим школама уз граматику, реторику, логику, филозофију и богословље требало је резултирати тиме да се ученици науче духовној политици, како би се из редова најбољих ученика бирали епископи, црквени проповедници, свештеници и учитељи.²⁷

Максим Суворов, први руски учитељ међу Србима, стигао је крајем маја 1726. у Сремске Карловце, где је отворио школу са седам ученика, али је по митрополитовом захтеву убрзо прешао у Београд и фебруара 1727. отворио редовну руско-словенску школу са 29 ученика. Његов рад пратио је велики отпор београдске средине²⁸, о чему сведоче његове бројне жалбе и због чега се вратио у Сремске Карловце.²⁹ Након смрти митрополита Мојсија Петровића 1731. услови за рад су се изменили и Максим Суворов се вратио у Русију. Захваљујући његовим руско-словенским школама у Београду и Сремским Карловцима успостављен је темељ нижим и средњим школама у српском народу, дајући притом изванредан број даровитих учитеља. Међутим, учешће Суворових у изградњи образовног система међу Србима овим није била завршена. Други брат Петар Суворов је у периоду 1736-1737 био учитељ у српској школи у Будиму.³⁰

Нови митрополит Вићентије Јовановић (1731-1737) је настављајући рад на уређењу школа прописао дисциплинска правила за учитеље и ученике словенско-латинских и малих словенских школа, као и начин издржавања школа и плаћање учитеља.³¹ Након одбијања државних власти да се за ту сврху разреже нови порез за Србе, митрополит Јовановић је одлучио да се новац обезбеђује од имања умрлих епископа и умрлих поданика без наследника.³² Даље деловање митрополита Јовановића своди се на остваривање намера његовог предходника о подизању потпуне гимназије са шест разреда и увођење класе филозофије и богословије.³³ Напори митрополита Јовановића нису ипак резултирали значајнијим успехом због немарности Срба у

24 Костић 1958, 87.

25 Ибид, 98-99.

26 Мирковић 1931, 142. Руварац 1910, 78.

27 Грујић 1910, 99-112.

28 За прву генерацију Срба у Хабзбурској монархији, руске богословске књиге су представљале симбол православља, којима се указује дубоко поштовање и које се поклањају манастирским и парохијским црквама за здравље и вечни помен. Поповић, Тимотијевић, Ристовић 2011, 268-269.

29 Хасанагић 1974, 104-107.

30 Поповић 1952, 265-266.

31 Швикер 1998, 70.

32 Поповић 1950, 362-364.

33 Грујић 1910, 100.

Београду, који нису на адекватан начин подржали овај процес и редовно слали децу у школе.³⁴ Тек под претњом лишавања верника црквене службе, дато је обећање да ће деца ићи редовно у школу, што је, као један од недостатака српског образовања, касније решавано инструкцијама за учитеље и родитеље.³⁵

Тежња српских црквених великодостојника за организацијом школства у првој половини 18. века не треба сматрати само племенитом жељом за стицањем знања, бољим васпитањем и стварањем развијене етичке личности, него и као потребу да се учењем и просвећивањем савладају сва искушења оног доба. Они су као културни и просветни посленици својим ангажовањем успоставили темеље културном уздизању Срба на просторима Хабзбуршке монархије. Често пута су наилазили на неразумевање и отпор власти која из практичних разлога није увек благонаклоно гледала на њихову активност, али и поред тога духовни представници Срба у монархији ни једног тренутка нису одустајали од свог племенитог циља. У тренуцима када су то политичке прилике дозвољавале, митрополити су помоћ тражили од царске Русије, која је увек користила прилику да кроз помоћ школама у упућивању учитеља ојача и свој политички утицај међу Србима. Гледано у целини, улога и значај митрополита и њиховог рада на културном уздизању и очувању националног идентитета Срба на тим просторима био је немерљив, с обзиром на време и услове у којима су деловали. Циљ неоаквистичке субделегације, да се након смрти митрополита Вићентија Јовановића, избором два митрополита поново раздвоје Београдска и Карловачка митрополија, није се остварила због ратних околности који су уследили. Након што је монархија, као савезница Русије ступила у рат против Османског царства 1737. године, ратне прилике су најпре довеле до сеобе Срба из Османског царства на челу са Патријархом Арсенијем IV Шакабентом, а након тога и даље на север због губитка Србије са Београдом. Ипак, делатност српских митрополита за остваривање права током аустријске двадесетогодишње провинцијске управе био је само један период у дугој борби за очување стечених привилегијалних права Срба у 18. веку. Она су се од периода владавине царице Марије Терезије сужавала и сведена су на црквено-школску аутономију, све до Темишварског сабора 1790. године. Без обзира на потешкоће у спровођењу привилегија, јачање српске националне свести и образовања код Срба у монархији биле су позитивне стране ових законских аката, што је имало великог утицаја у борби за ослобођење од Османског царства.

Извори

Архив Србије (АС)

Фонд: Рс, А2 (1717-1740)

Аустријски Државни архив у Бечу (АТ-ОеStА)

FNKA ANK HF Ungarn VUG 30 A/B. Neoquistica des Karlowitzer und Passarowitzer Friedens. (1690 – 1762).

34 Са почетком основне школе, у коју се прво полазило са шест, а потом са седам година, мушко дете је прелазило у надлежност оца, који је одлучивао да ли ће дете ићи у школу и колико ће се њој озбиљно посветити. Девојчице најчешће нису похађале редовну у школу чак и у најелитнијим градским срединама попут Сентандреје, већ су остајале у кући, где је о њиховом васпитању и даље бринула мајка. Кириловић 1929, 97. Сечански 1940, 199-201.

35 У инструкцијама за родитеље (очеве) наведена су првила понашања према институцији школе. Једна од најважнијих је забрана позивања деце из школе у току наставе. Тимотијевић 2006, 406-408.

FNKA ANK HF Ungarn Sieb. Kaalvhd., Fasz. 99. Serbien: Berichte und Vorschläge zu seiner besseren Verwaltung. (1719-1739).

Литература

Веселиновић, Рајко (1984): *Војна крајина у Србији 1718-1739*. Београд: Зборник Историјског музеја Србије, 21, 5-42.

Гавриловић, Владан (2006): *Исаија Ђаковић. Архимандрит зргетешки, епископ јенопољски и митрополит крушедолски*, Зборник Матице српске за историју 74, Нови Сад: Идеал, 7-37.

Гавриловић, Славко (1991): *О борби Срба у Хабсбуршкој Монархији за политичко-територијалну аутономију (1690-1850)*, Зборник Матице српске за историју 43, Нови Сад: Матица Српска, 7-24.

Грујић, М. Радослав (1910): *Прилози за историју српских школа у првој половини XVIII века*, Београд: Споменик Акад. XLIX.

Грујић, М. Радослав (1910): *Прилози за културну историју српског народа*. Београд: Државна штампарија Краљевине Србије, 100-152.

Ђорђевић, Јован (1861): *Радња Благовештенског сабора народа србског у Срмским Карловцима 1861*. Нови Сад: Епископска књигопечатња.

Ђорђевић, С. Живојин (1950): *Школа и просвета у Србији 1700–1830*, Београд: БИГЗ.

Кириловић, Димитрије (1929): *Српске основне школе у Војводини у 18. веку*, Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија.

Костић, Мита (1958): *Култ Петра Великог код Руса, Срба и Хрвата у XVIII веку*, Београд: Историјски часопис СКА, VIII.

Langer, Johann (1889): *Serbien unter der kaiserlichen Regierung (1717-1739)*, Mittheilungen des k. und k. Kriegsarchivs, neue Folge, 3, Wien: Kriegsarchiv.

Leeb, Rudolf (2003): *Geschichte des Christentums in Österreich: Von der Spätantike bis zur Gegenwart*. Vienna: Verlag Carl Überreuter.

Мирковић, Лазар (1931): *Старине фрушкогорских манастира: најлепше дело о прекрасним старинама фрушкогорских манастира*, Београд: Нова зора, Одељење за националну књижевност издавачке књижарнице Геце Кона.

Микавица, Дејан (2011): *Српско питање на угарском сабору 1690-1918*. Нови Сад: Филозофски факултет.

Petrović, Marija (2012): *Austrian Enlightenment the Orthodox Way. The Church Calendar of the Habsburg Serbs and the Josephinist Reforms*. In: H. Heppner, E. Posch (Eds.), *Encounters in Europe's Southeast. The Habsburg Empire and the Orthodox World in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*. Bochum: Winkler Verlag, 45-54.

Поповић, Ј. Душан (1952): *Срби у Будиму од 1690 до 1740*. Београд: Српска књижевна задруга.

Поповић, Душан (1950): *Србија и Београд од пожаревачког до београдског мира 1718-1739 године*, Београд: Српска књижевна задруга.

Поповић Марко, Тимотијевић Мирослав, Ристовић Милан (2011): *Историја приватног живота у Срба*. Београд: Клио.

Руvaraц, Димитрије (1905): *Грчка школа у Београду*, Сремски Карловци: Српски Сион.

Руvaraц, Димитрије (1910): *Писма Максима Суворова, руско-српског учитеља и митрополита Мојсија Петровића*, Београд: Споменик СКА, 43.

Сечански, Живан (1940): *Једна класификација српске основне школе у Сент-Андреји из 1798. године*, Нови Сад: ГИДНС, 199-201.

Тимотијевић, Мирослав (2006): *Рађање модерне приватности*, Београд: Клио.

Точанац Радовић, Исидора (2011): *Резолуција цара Карла VI из 1720. године*, Мешовита грађа (Miscellanea) 32, Београд, 243-254.

Точанац, Исидора (2007): *Београдска и Карловачка митрополија. Процес уједињења 1719-1731*, Историјски часопис 55, Београд, 201-217.

Хасанагић, Едиб (1974): *Историја школа и образовања код Срба*, Београд: Историјски музеј СР Србије.

Heppner, Harald (2010): The Habsburg Model of Modernised Society in the Time of Enlightenment. In: P. Mitev (i dr.) *Empires and Peninsulas. Southeastern Europe between Karlowitz and the Peace of Adrianople, 1699-1829*. Berlin: Lit Verlag, 137-142.

Heppner, Harald (2015): Aufstieg zur Provinz Essayistische Überlegungen zum Donau-Karpatenraum. In: H. Heppner, M. Miladinović Zalaznik, *Provinz als Denk- und Lebensform. Der Donau-Karpatenraum im langen 19. Jahrhundert*, Wien: Peter Lang.

Швикер, Јохан Хајнрих (1998): *Политичка историја Срба у Угарској*. Нови Сад: Матица Српска.

***ECCESTIA ET RELIGIOSA. SERBIAN METROPOLITANS
AND AUSTRIAN AUTHORITIES IN SERBIA 1718-1739.***

The tendency of Serbian dignitaries to organize education in the first half of the 18th century should not be merely considered as a noble desire to acquire knowledge, a better upbringing and create a developed ethical personality, but as the need to overcome, by learning and enlightenment, all temptations of that time. As cultural and educational workers they established by their engagement the foundations of cultural elevation of the Serbs on the territory of the Habsburg monarchy. They often experienced misunderstanding and resistance from the authorities, that were not always benevolent about their activity, but nevertheless spiritual representatives of the Serbs in the monarchy did not, for a moment, give up their noble cause. At times when political circumstances allowed it, metropolitans were looking for help from Tsarist Russia, which had always used the opportunity to, by helping schools in guiding their teachers, strengthen its political influence among the Serbs. On the whole, the role and significance of Metropolitans and their work on cultural improvement and preservation of the national identity of the Serbs in these regions was tremendous, considering the time and conditions in which they operated. The aim of Neo-acquistic sub delegation to, after the death of Metropolitan Vićentije Jovanović, by electing two metropolitans, separate again Belgrade and Karlovac metropolises, was not achieved due to the war that followed. After the monarchy, as an ally of Russia, entered the war against the Ottoman Empire in 1737, first the wartime conditions led to migration of the Serbs from the Ottoman Empire, who were led by Patriarch Arsenije IV Šakabenta, and then they continued north due to the loss of Serbia with Belgrade. However, the activity of Serbian metropolitans to exercise the rights during the twenty years of Austrian provincial administration was a single period in the long struggle to preserve acquired privileged rights of the Serbs in the 18th century. They, from the reign of Empress Maria Theresa, narrowed and reduced to a church and school autonomy, until the Timisoara Parliament in 1790. Regardless of the difficulties in implementing the privileges, strengthening of Serbian national awareness and education among the Serbs in the monarchy were positive aspects of these legislative acts that had a great impact in the fight for liberation from the Ottoman Empire.

Сара Митић

Правни факултет Универзитета у Нишу – Србија

e-mail: sara.mitic@prafak.ni.ac.rs

ЗАКОН О ЦРКВЕНИМ ВЛАСТИМА ПРАВОСЛАВНЕ ВЕРЕ У КНЕЖЕВИНИ СРБИЈИ ИЗ 1862. ГОДИНЕ

Апстракт: Законској регулативи духовних власти у нашој државно-правној историографији није дат адекватан простор. Циљ овог чланка је да, најпре кратким приказом историјског развоја црквене правне регулативе, а потом анализом Закона о црквеним властима из 1862. године укаже на важност овог законодавства и његово место у развоју српског права и државе. Такође има за циљ да упоредним приступом да слику свеукупности законодавства Србије у време кнеза Михаила и места устројства духовних власти у њој, као и да, кроз поређење Устројенија духовних власти из 1847. године и Михаиловог Закона о црквеним властима, укаже на промене и тенденције правца државног развоја Србије.

Кључне речи: Црква, духовне власти, Србија, конзисторија, архиепископ, сабор

I

У нашој државно-правној историографији приметно је да се развој српске државности посматра претежно кроз развој уставности, јавноправног законодавства и развоја приватног права. У поменутој литератури црквено законодавство се спомиње фрагментарно или никако, или у оквиру приказивања уставног и јавноправног развоја Србије, али без детаљне анализе.¹ За анализу рађања и стасавања модерне српске државе важно је, међутим, сагледати и овај њен сегмент историје права, јер је питање цркве, њене аутономије и аутокефалности, било стално постављано, уз све захтеве и представке Порти од Кочине крајине, па до стицања независности Србије. Јасно је да су тадашњи творци српске државности били свесни улоге цркве у стварању државе, али и њеног стављања у службу државе.

Српска православна црква, од укидања Пећке патријаршије 1766. године, није имала јединствену црквену власт. Након сеоба Срба под патријарсима Арсенијем

¹ Приметно је нпр. да Слободан Јовановић у својој детаљној и богатој историјској обради државно-правног развоја мало пажње обраћа на црквено законодавство. Црквено питање углавном посматра као политичко питање и као такво га ставља у државно-правни контекст. У свом капиталном делу „Српска правна историја“ проф. Марко Павловић такође не даје анализу црквеног законодавства. Слично је и са другим ауторима. Осврт на ово законодавство, али опет без детаљне анализе даје Ђоко Слијепчевић у тротомној студији „Историја СПЦ“, али ваља напоменути да др Слијепчевић није био правник, нити истричар права, већ богослов. Овим законодавством баве се и неки аутори с краја XIX и прве половине XX века (нпр архимандрит Нићифор Дучић), али опет без детаљне анализе правних аспеката овог законодавства. Солидна анализа појединих закона, фрагментарно се може наћи у литератури кроз чланке (нпр. чланак др Драгана Новаковића објављен у Аналима Правног факултета у Београду)

Чарнојевићем и Арсенијем Јовановићем 1690. и 1740. године, Срби на територији Аустријског царства устројили су своје власти сходно привилегијама добијеним од аустријских царева, потврђеним Повељом цара Леополда 1691. године.² На територији Отоманског царства тада су се поново створиле прилике да се тежња Грка Фанариота и Васељенске патријаршије, о простирању власти Васељенског патријарха на све православне хришћане у царству, остваре. Црквене прилике међу српским живљем су биле такве да су епископска места и више положаје у црквеној хијерархији заузимали углавном Грци, који најчешће нису разумевали потребе становништва и развој друштвених токова. Срби су углавном заузимали нижа места међу свештенством и монаштвом и често бивали у несугласју са вишим црквеним властима.

Након окончања Аустријско-турског рата Свиштовским миром 1891. године интензивирали су се процеси тражења аутономије за Србе у Смедеревском санџаку (административна територија у историји познатија као Београдски пашалук). Срби, који су током Кочине крајине³ ратовали на страни Аустрије као припадници фрајкора, чинили су солидну основу за ширење идеја аутономије и за касније подизање и вођење устанка у Србији. Као исход поменутих друштвених процеса јавио се проглас архимандрита Стевана Јовановића у коме стоји: „...да би се со оваквим начином мир закључио, како што је Каравлахија била да би турском цару отсјеком давали колико би се у миру закључило; а Турци у нас да се не мешају нити њине паше ни муселими нама да суде. Но со общче народским соглсјем да изберемо једнога от наших поглавитих људи, који ће всјем нам кемендант бити...“⁴ Србија тада није добила аутономију, али је султановим ферманом 1893. године добила самоуправне повластице, којима је начин управе Хаци-Мустафа паше Београдским пашалуком био озваничен. Овим повластицама је Србима омогућено да порезе сакупљају кнежински кнезови (бирани, а не постављани) и да суде за мање кривике и у мањим споровима. Ове повластице су проширене ферманом 1794. године (смањене судске таксе, одређена дажбине спахијама, којима је забрањено да станују ван Београда), а ферманом из 1796. године повластице су подигнуте на нахијски ниво.⁵ Посебним ферманом 1793. године гарантована је слобода вере и омогућено обнављање и подизање цркава.⁶ Највише функције црквене власти, међутим, још увек су заузимали Грци. Слично стање са црквеним властима било је и за време трајања Првог српског устанка. Војничка устаничка држава мањкала је са законодавством уопште, тако да се за промену устројства црквених власти једностврно није имало времена, нити је за то постојала потреба.

Након пропасти устаничке државе и окончања Другог српског устанка усменим споразумом кнеза Милоша Обреновића и Марашли-Али паше, ствари су почеле да се крећу у другом смеру. Као и са осталим народним, а потом државним питањима, и са питањем устројства црквених власти се ишло постепено, али са јасним циљем: остваривање пуне аутономије.

Свеукупан рад кнеза Милоша на постепеном отимању аутономије од Турске и изградњи државности указује и на његово виђење унутрашњег уређења будуће државе. Све до формалног признавања аутономије хатишерифом из 1830. године систематизованог писаног законодавства није било. Правни односи, уз примену

2 Ранђеловић 2008, 52.

3 Територија коју су током поменутог рата држали српски фрајкори, названа по капетану Кочи Анђелковићу, једном од команданата фрајкора.

4 Ранђеловић, Тодоровић-Крстић 2009, 71.

5 Ранђеловић 2008, 52.

6 Слијепчевић 1991, 299.

обичајног права, уређивани су наставленијима, односно уредбама. Милош је, сходно својим поступцима, сахватао важност цркве у подизању државе, али је настојао да црквене власти подведе под контролу и ограничи њихову слободу деловања, првенствено по питању убирања дажбина, али и по организационом питању. Већ 1816. године донета је Уредба за свештенство, којом је утврђено „колико ће узимати владике, колико ли попови“ од народа.⁷ Следећа таква уредба, која се тицала самих епископских власти донета је 1823. године и њоме су права свештенства у убирању средстава још више ограничена, а самим владикама је одређена плата.⁸ Упоредо са тим Милош је радио на успостављању Конзисторије, као врховног црквеног суда и органа црквених власти, чиме би још више ограничио грчке владике.⁹

Милошев рад на стварању фактичке аутономије добио је и формални исход Хатишерифом од 1830. године. Њиме је Кнежевина Србија добила и формално признату пуну аутономију, а тим султановим актом је и формално стављена тачка на постављање грчких епископа из Цариграда. У члану 14. Хатишерифа стоји: „Митрополити и Епископи које ће изабирати речениј народ, битће произведени од патријарха грчког у Цариграду, и да неморају сами долазити у истиј престони град.“¹⁰ Право дато Хатишерифом, правно је уобличено и уведено у живот Конкордатом (по неким подацима потписаним септембра 1831, по другим јануара 1832. године) са Васељенском патријаршијом. Према овом акту потврђено је да ће митрополита и епископе бирати сам народ, да ће бити потврђивани у Цариграду и да ће изабрани митрополит носити назив Митрополит целе Србије.¹¹

У Сретењском уставу цркви и црквеним властима посвећена је Девета глава устава. Чини је 7 чланова и у њој се цркви потврђују стечена и гарантована права, али и ограничења. Такође се гарантује слобода вероисповести грађанима који припадају другим конфесијама.¹² Сретењски устав није заживео – укинут је пре него што је и могао да почне да се примењује, али су идеје, које је садржао, наговестиле и нове тенденције у развоју српске државности.

Већ наредне 1836. године, 13. Фебруара, донето је Начертаније о духовним властима у Србији, као први закон о црквеним властима. Највишу духовну власт, по овом закону представља епископска власт, ограничена надзором кнеза и успостављањем Конзисторије при Митрополији, која се састаје једном годишње и чине је сви архијереји. Текућа питања решавала је једна Конзисторија коју је чинио митрополит, као председавајући и четири свештена лица.¹³ Занимљиво је да је приликом писања и доношења овог закона дошло до спора између кнеза Милоша и митрополита Петра Јовановића. Наиме, митрополит је изразио неслагање са упливом контроле кнеза и државе у рад духовних власти.¹⁴

Уставни покушај и неуспех Сретењског устава, водио је ка решењу уставног питања уз мешање заинтересованих сила, посебно Русије и Турске. То је резултирало Уставом из 1838. Године, донетим у форми султановог хатишерифа. Овај устав, по много чему далеко испод онога што је прокламовао Сретењски устав, чини се да је више

7 Карацић 1960, 126.

8 Исто

9 Слијепчевић 1991, 307.

10 Ранђеловић, Тодоровић-Крстић 2009, 71.

11 Швабић 1903, 381.

12 Ранђеловић, Тодоровић-Крстић 2009, 106.

13 Новаковић 2008, 57

14 Исто

одговарао времену и друштвеним односима. Он није имао систематику нити форму која би претендовала да личи на европске уставе (за разлику од Сретењског устава). Регулатива црквених власти дата је у два члана – у дугом члану 57. и кратком члану 58. Овим члановима није задирано у гарантована права нити у организацију црквених власти, осим што је наглашена зависност од цариградске Патријаршије.¹⁵

Након доношења овог устава, којим је Милошева власт ограничена једним моћним Саветом, после неуспешног покушаја преврата, Милош је абдицирао у корист свог старијег сина Милана. После Миланове преране смрти (није практично ни преузео власт) и краткотрајне владавине млађег Милошевог сина Михаила, 1842. године (довођењем Александра Карађорђевића на престо), почиње пуна владавина уставобранитељске олигархије.

Време Уставобранитеља, уз све аномалије олигархијске власти, било је време законодавства и успостављања државних органа у правом смислу речи. Тако је било и са црквним законодавством. Већ 1947. године, 24. августа, донето је Устројеније духовних власти Књажевства србског.¹⁶ То је био други закон од успостављања Кнежевине, којим се регулишу духовне власти. Нефункционалност постојеће Конзисторије и потреба за другачијим устројством, условили су садржину овог закона. Њиме се успостављају, као духовне власти, Конзисторије Епархијалне, Конзисторија Апелаторијална и Сабор архијерејски.¹⁷ Тиме је олакшано решавање многих текућих питања и спорова који су били у надлежности духовних власти. Чланови Конзисторије при митрополиту су били сам митрополит, као председатељ, један јеромонах и двојица мирских свештеника, док су при епископима чланови били епископ, као председатељ, један јеромонах и један мирски свештеник (§ 3. Устројенија). Апелаторијална Конзисторија предвиђена је као виша духовна власт, односно као највиши духовни суд. Према § 31. Апелаторијалну конзисторију чине „Архијереји сбски с јошт четири засједатеља презвитерског степена, и Секретар Конзистрије Архидијецезалне с осталим иним канцеларијским персоналом“.¹⁸ Конзисторијом председава сам митрополит (§ 32). Као трећи орган највиших духовних власти уводи се Сабор архијерејски, који чине митрополит и сви епископи. У његову надлежност спадају сви остали послови духовних власти који нису у надлежности конзисторија (§§ 45 до 47). Једна од главних надлежности Сабора је бирање кандидата за епископе и достављање предлога кнезу ради именовања.¹⁹

Велики напредак у организовању духовних власти који је донео овај закон, није искоренио аномалије у црквеној организацији и црквеним пословима, које су само биле сегмент наличја читавог уставобранитељског режима. Слика овог наличја били су захтеви Петровске народне скупштине, одржане 1848. године, током које су депутати народни, уз општу повику на чиновнике, захтевали да се „свештеницима забрани трговати“, односно да се лише нелегалних прихода мимо свог позива.²⁰

15 Ранђеловић, Тодоровић-Крстић 2009, 123.

16 Сборник закона и уредба и уредбени указа у Књажеству србском од 1-ог јануара 1847 до конца децембра 1848, 109.

17 Исто

18 Исто 111.

19 Исто 114.

20 Стојичић 2002, 157.

II

Овакво стање трајало је до преврата у држави након Светоандрејске скупштине (трајала од 12. децембра 1858. до 12. фебруара 1859. године), када је збачен кнез Александар Карађорђевић и на престо враћени Обреновићи. Тиме је престала власт Уставобранитеља.

Након кратке владавине кнеза Милоша (умро 26. септембра 1860), власт је преузео кнез Михаило. То је, у тренутку преузимања власти, био човек у зрелим годинама, образован, са политичким и другим искуствима, стицаним за време дугог боравка у иностранству, способан, у напону снаге, свестан чињенице шта значи јака држава и јак владар, спреман да не понови грешке из времена своје прве владавине (у коју је крочио непунолетан) и грешке свога претходника. На олигархијску бирократију претходног режима, одговорио је стварањем ауторитарног режима и јаке државе са јаким владаром.

Такав његов однос према стварању и јачању државе одразио се на законодавство. Уставним законима дерогирао је Устав из 1838, године и сконцентрисао власт око кнеза и владе. То се одразило и на црквено законодавство. 30. септембра 1862. године донет је Закон о црквеним властима православне вере.²¹

Овај закон, у односу на претходни био је далеко обимнији и детаљнији. Устројеније духовних власти из 1847. године имало је 44 параграфа, Закон из 1862. године је садржао 194. Нови закон је до у детаље залазио у организациона питања и надлежности црквених власти, а на крају је садржао судски поступник за дела која суде духовне власти, писан по свим правилима процесног законодавства.

И по овом закону (§ 1) црквене власти су Епархијске конзисторије, Апелаторијска конзисторија и Архијерејски сабор, али се Архијерејском сабору додају и архијереји.²² Састав Конзисторија, међутим није исти. Епархијску конзисторију чини председатељ и четири члана, два дејствителна и два почасна, а Епархијску конзисторију при митрополиту чине председатељ, три дејствителна члана и три почасна (§ 6). Обавеза дата у претходном закону да један члан обавезно мора да буде јеромонашког звања, у новом закону је дата само као могућност (§ 7). Суштински је различито што председатељ епархијске конзисторије није архијереј по функцији (како је предвиђено претходним законом), већ се бира из редова мирског свештенства. Председатеља и чланове конзисторије архијереј предлаже министру просвете и црквених дела, а миснистар их предлаже кнезу ради наименовања (§ 8). У § 10. се инсистира да чланови конзисторије морају имати свршене богословске науке и да морају имати навршену тридесету годину живота, што у претходном закону није предвиђено.²³

Начин заседања, односно пословник епархијске конзисторије, дат је детаљно и разрађен у десет параграфа (од § 24. до § 33).²⁴ Томе је додат одељак „Нарочита права и дужности председатеља и членова и секретара епархијски конзисторија“ у коме се у четири параграфа (од § 34. до § 37) детаљно дају обавезе конзисторије да извештаје о материјалном пословању и имовинском стању цркве и свештенства уредно и редовно достављају министарству просвете и црквених дела.²⁵

21 Сборник закона и уредба издан у Књажевству Србији у Београду 1863, 152.

22 Исто

23 Исто, 154-155.

24 Исто, 158-160.

25 Исто, 160-161.

Надлежности епархијске конзисторије нису суштински мењане у односу на претходни закон, али су дате знатно детаљније. Садржане у седам других параграфа (од § 38. до § 44) сврстане су тематски: по питању контроле пастирског рада свештенства међу народом, богослужења, материјалног пословања, подизања и поправљања цркава и манастира, старања о кадровима, управљања црквеним и манастирским имањем и управљања епископским имањем.²⁶

Судској надлежности епархијских конзисторија посвећен је посебан одељак од § 45. до § 47. (за разлику од претходног закона, у коме су судске надлежности део дугог § 16, који садржи и опште надлежности конзисторије).²⁷ Епархијска конзисторија суди: за све дисциплинске преступе свештенства, за међусобне иступе, распре и увреде међу свештеним лицима, за тужбе имовинске природе међу свештеним лицима, за брачне спорове у незаконито свршеним браковима, за престанак и развод брака, у парницама за одустанак од уговореног брака и кривици стране која треба да плати трошкове и о питању материјалне надокнаде жени за време трајања и након свршетка брачне парнице (с тим што се висина надокнаде оставља у надлежност грађанских судова).²⁸

Апелаторијска конзисторија, како стоји у § 48. Закона „јест црквена власт, установљена поради тога, да у другом и последњем степену размотри и пресуди дела, која епархијске конзисторије, по кругу свог рада, нису могле расправити и пресудити“. Она је и надзорна власт, јер има права и обавезе надзора над радом епархијских конзисторија (§§ 49. и 50).²⁹ Састав Апелаторијске конзисторије, за разлику од претходног закона, суштински је другачији и осликава, далеко више но састав епархијских конзисторија, дух и тенденције новог закона. Апелаторијску конзисторију чине председатељ, подпредседатељ, четири редовна и три почасна члана (§ 54). Председатељ није митрополит по функцији, већ један од епископа, који се бира на једну годину, на предлог Архијерејског сабора, док се подпредседатељ бира из редова архимандрита. Челнике и чланове предлаже митрополит, а поступак је исти као код избора чланова епархијских конзисторија. Начин заседања и одлучивања Апелаторијске конзисторије дат је у посебном одељку закона (§§ 65. до 70), као и делокруг рада (§§ 71. до 74).³⁰

Архијерејски сабор, како стоји у § 75. Закона, „јесте највиша црквена власт, установљена поради тога, да руководи црквом и свештенством сходно правцу православне вере и да се стара о издавању за то потребни наредба, правила и узаконења“. Председатељ архијерејског сабора јесте митрополит, а чланови су сви епархијски архијереји (§ 81).³¹ Што се надлежности тиче, на први поглед се може закључити да је приоритет дат старању о догматским, канонским и питањима исправности проповедања вере, јер су у дугом § 93. надлежности дате тим редоследом. Суштинска власт Архијерејског сабора, међутим огледа се у другом делу овог параграфа (тачка 13. и 14) које у надлежност Сабора стављају избор и предлагање председатеља Апелаторијске конзисторије на једногодишњи мандат, као и надлежност да суди архијерејима за кривице извршене у архијерским дужностима. Архијерерски сабор такође бира епископе и кнезу их предлаже на одобрење, а потом врши чин њиховог посвећивања.³²

26 Исто 162-173.

27 Сборник закона и уредба и уредбени указа у Књажеству србском од 1-ог јануара 1847 до конца декембра 1848, 105-107.

28 Сборник закона и уредба издан у Књажеству Србији у Београду 1863, 173-176.

29 Исто, 177.

30 Исто, 180-183.

31 Исто, 185.

32 Исто, 187-192.

За разлику од претходног закона, у Закону из 1862. се архијерејима, као делу највише црквене власти, посвећује посебан одељак. Њихов положај и делокруг надлежности садржани су у шест параграфа (§§ 96. до 101). Уз начелне одредбе, у надлежност архијереја се ставља избор и рукоположење свештеника и давање звања. Обавеза архијереја је да о свом раду извештава надлежну конзисторију.³³

Посебна одлика, а може се рећи и вредност овог закона јесте његов други део, који носи назив „Поступање црквени власти при суђењу“. То је уствари прави правосудни поступник који, по свим правилима процесног законодавства, регулише поступак суђења код духовних власти. Овај поступник има 73 параграфа (од § 102. до § 174) и подељен је у три засебна дела: 1. Поступање при суђењу свештеника због кривице у свештенодејствима и због рђавог и непристојног владања, као и због прости увреда, 2. Поступање при суђењу свештени лица о тербама због уживања црквеног или манастирског имања и због парохијски прихода и 3. Поступање у брачним парницама. Детаљна анализа одредби судског поступања духовних власти према овом Закону, превазилази оквире једног чланка. Важно је истаћи да је овим поступником регулисан читав ток судског процеса пред духовним властима у све три области њихових судских надлежности, од процесне легитимације, сукоба надлежност, доказних средстава, начина извођења доказа, процеса одлучивања, до поступка по жалби у другом степену.³⁴

Одлика овог закона је и регулисање пеналне материје, као логични след његових материјалних и процесних одреби. Пенална регулатива се налази у трећем делу Закона и носи назив „О казнама на кое конзистрије могу свештена лица осуђивати“. Казне су предвиђене у § 175. и то: укор, епитимија, одлучење од званија на време или на свагда, забрана свештенодејствовања на време или на свагда, премештај с парохије на другу или из једног манастира у други и лишење свештеничког чина.³⁵

На крају Закона стоје „Особита расположења“, или речено савременом терминологијом правног нормирања, прелазне и завршне одредбе, садржане у три члана, којима се, између осталог, ставља ван снаге Устројеније духовни власти из 1847. године, са припадајућим решењима.

III

Да би се сагледао значај Закона о црквеним властима из 1862. године, неопходно је његово доношење ставити у контекст друштвених и политичких дешавања тога доба и њиховог утицаја на државно-правни развој Србије. Уставобранитељски режим је ударио чврсте темеље стварању модерне државе, државе законодавства и организоване власти. Наличје те државе је била моћ олигархије и чиновништва. У таквој држави настало је Устројеније духовних власти из 1847. године, примерено времену и тадашњим односима.

Повратком Обреновића, након Светоандрејске скупштине, ситуација у држави се из темеља променила. Промене у држави носиле су карактер односа кнеза Михаила према националном питању и његовог односа према организацији власти, каква је примерена за остваривање постављених високих циљева. Србија тада доживљава узлет у спољној политици иза које су стајали патриотски циљеви самог кнеза.³⁶ Европски образован, са искуством једном свргнутог владара и познавањем одлика савремене

33 Исто, 193-194.

34 Исто, 194-216.

35 Исто, 216.

36 Јовановић 1990, 509.

државе, кнез Михаило је увео Србију у доба просвећеног апсолутизма. Гушење политичких слобода (по многима примерено времену), пратило је јачање државног апарата и законодавство по европским узорима. Колико се озбиљно приступало целовитом законодавном уређењу државе говори чињеница да су многи закони кнеза Михаила, са незнатним изменама, важили све до уласка Србије у заједничку државу Јужних Словена.³⁷

Са сигурношћу се може закључити да је такав однос кнез Михаило имао и према цркви, као важном чиниоцу чувања националне свести и изградње државности. Али ако се анализира садржина Закона о црквеним властима из 1862. године, може се закључити да је за остваривање својих циљева Михаило видео цркву под јаком контролом државе. Таква тежња се огледа и кроз поређење Устројенија духовних власти из 1847. године и Михаиловог Закона о црквеним властима. Михаилов закон је по броју чланова скоро пет пута обимнији од уставобранитељског. Његов обим и детаљи указују на тенденцију да се црквеним властима ограничи свака могућност да другим актима и праксом попуњавају празнине закона. Слично је и са саставом и епархијских и Апелаторијске конзисторије. Према старом закону председатељ конзисторије је био архијереј по функцији. По Михаиловом закону функција архијереја и председатеља била је одвојена. На место председатеља бирано је угледно свештено лице, мимо архијерејске функције. Председатељ Апелаторијске конзисторије биран је само на једногодишњи мандат, што је указивало да је Михаило добро знао каква опасност прети од стварања ценатара моћи око високих дужносника изабраних на вишегодишње функције. Такве аномалије пратиле су уставобранитељску бирократију, о чему су јасно говорили депутати формулишући своје захтеве на Петровској скупштини 1848. године.

Права и обавезе чланова конзисторија дата су у новом закону детаљније, јасније и стриктније. Такође су наглашена права и обавезе Архијерејског сабора. Само један дуги параграф, који стриктно дефинише права и дужности Архијерејског сабора, обимнији је и детаљнији од читавог дела уставобранитељског закона у коме су садржане одредбе о Сабору. Приметно је да је законодавац у тексту Закона о црквеним властима настојао да, где је год то било могуће, онемогући концентрисање власти у рукама појединца. Такође је настојао да сваки део црквене власти буде подвргнут строгој контроли непосредно вишег органа, али првенствено контроли државе.

Посебна одлика Михаиловог закона је детаљни правосудни поступник, који није био својствен ранијој законској регулативи црквених власти. Са пеналним делом, који у Закону следи иза поступника, заокружен је делокруг црквених власти, стриктно одређен правним нормама.

Управо ове одлике Закона о црквеним властима највише су критиковане од стране теолошких писаца и црквених историчара. Знаменити црквени историчар, архимандрит Нићифор Дучић, окарактерисао је овај закон као лош. Нарочито је критиковао то што је раздвојена архијерејска власт од функције председатеља конзисторије. „Када га зналац прочита – писао је Дучић – лако опази у њему те недостатке и мане, од којих је најглавнија што епархијски епископи нијесу пресједници Епархијских духовнијех судова.“³⁸ Ђоко Слијепчевић у свом обимном делу Историја српске православне цркве закључује да је „Закон о црквеним властима од 1862. године чинио да црква на себи осећа вољу државе“³⁹

37 Ранђеловић 2008, 93.

38 Дучић 1894, 229.

39 Слијепчевић 1991, 362.

Чини се да су ове критике једностране, јер осликавају само гледиште цркве. Са ширег, државно-правног аспекта може се закључити да су карактер и садржина Закона одговарали времену и току изградње друштвених односа усмерених ка јачању државе и државног апарата. Може се такође закључити да је кнез Михаило, као законодавац, устројство црквених власти посматрао у контексту читавог уставног и законодавног мењања државе.

Извори

Сборник закона и уредба и уредбени указа у Књажеству србском од 1-ог јануара 1847 до конца децембра 1848.

Сборник закона и уредба издан у Књажеству Србији у Београду 1863.

Литература

Дучић, Нићифор (1894): Историја српске православне цркве, Београд: Државна штампарија

Јовановић, Слободан (1990): Сабрана дела 3, Београд: БИГЗ

Карацић, Вук (1960): Први и други српски устанак – Живот и обичаји народа српског, Нови Сад: Матица српска

Новаковић, Драган (2008): Начертаније о духовним властима као први закон о православној цркви у Србији, Историјски часопис, 197–217, Београд: Историјски институт

Ранђеловић, Небојша (2008): Историја права II – Основи српске историје права, Ниш: Свен

Ранђеловић, Небојша, Миљана Тодоровић-Крстић (2009): Одабрани извори из државноправне историје јужнословенских народа, Београд: Завод за уџбенике

Слијепчевић, Ђоко (1991): Историја Српске православне цркве, Београд: БИГЗ

Стојичић, Слободанка (2002): Државноправна историја српског народа – историјске свеске, Ниш: Спектар

Швабић, Павле (1903): Прилози за историју српске цркве: К питању о аутономији српске цркве, Београд: Гласник Православне цркве у Краљевини Србији за 1903.

THE LAW ON ORTODOX CHURCH AUTHORITIES FROM 1862

The development of the conformation of the spiritual rule in Serbia was parallel to the development of the state. Complete legal regulation of this matter did not happen until the rule of the Defenders of the Constitution. With the Law on church authorities from 1862, the Organization of Spiritual Authorities from 1847. was abolished. With its scope and detail, this law represented a part of the new legislative tendencies in Serbia by knez Mihailo Obrenović. His critics were pointing out the excessive influence of the state on church authorities, as well as a type of disempowerment of bishops. The law did, however, according to all of its features, represent a step toward the development of church legislation. It was a logical consequence of social, political, and state-law relations in Serbia.

Урош Шешум

Филозофски факултет, Београд – Србија

e-mail: sesumiii@hotmail.com

ГРАНИЦЕ НИШКЕ ЕПАРХИЈЕ У 18. И 19. ВЕКУ ДО 1834. ГОДИНЕ

Апстракт: Рад се бави променама граница Нишке епархије од 16. века до 1834. године. У центар пажње је стављен утицај политичких прилика на епархијско простирање митрополије са седиштем у Нишу. Рад је написан на основу литературе и архивске грађе српског порекла.

Кључне речи: Нишка митрополија, Ниш, Изморник, Османско царство, Хабзбуршка монархија, Кнежевина Србија, Православна црква.

Нишка епархија је у више наврата ширила своје границе у вековима османске власти. Најраније пре средине 16. века проширила се на лесковачки крај, јер је у једном попису титула и адреса насталом у Пећкој патријаршији између 1564. и 1566. забележено да се територија Нишке митрополије покалпала са кадилуцима Ниш, Лесковац и Медвеђа. У истом документу границе нишкој суседне Белоцркванске епархије описане су границама кадилука Бела Црква (Топлица) и Крушевац. Неколико деценија након поменутог пописа титула и адреса, поткрај 16. века, Белоцркванска епархија дошла је прво привремено, а током 18. века и коначно, под духовну власт нишких митрополита, па се и у титули Нишких владика све чешће среће двојна формулација-митрополит нишки и белоцрквански.¹ Почетком 18. века Нишка, односно Нишко-белоцркванска епархија,² стекла је опсег који ће углавном имати кроз цео 18, све до четврте деценија 19. века. Њене границе су се са малим одступањима поклапале са границама османских административних јединица Крушевачког санџака и Нишког кадилука, па су се под духовном влашћу митрополије налазили православни хришћани у нахијама: Параћин, Ражањ, Алексинац, Крушевац, Козник (Жупа), Прокупље, Куршумлија, Дубочица (Лесковац), Пуста Река, Црна Трава, Изморник и Ниш.³

Административно поклапање санџака, односно пашалука са епархијама православне цркве, како Пећке до 1766, тако и Васељенске патријаршије након поменутог године, било је пре правило него изузетак. Православна црква се трудила да поштује унутрашњу административну поделу Османског царства из чисто прагматичних побуда политичке и финансијске природе. Наиме, све чешће осамостаљивање управника појединих османских административних јединица у српским земљама током 18. века, чак и локални међусобни ратови паша, који су номинално били чиновници султана, наметали су цркви потребу да се стара да ограничи

1 Тридесетих година 18. века у епархију су спадале и три парохије у Пиротском кадилуку: Црни Врх, Кална и Стрелак. Д. Кашић, 1972, 94-95; *Историја Ниша*, 142, 241-242; Р. Тричковић, 2013, 362.

2 У даљем тексту Нишко-белоцркванска митрополија називаће се Нишком.

3 Р. Тричковић, 2013, 362-363; Иста, 1972, 5.

деловање једног епископа на територији под влашћу једног паше.⁴ У случају да се епархија простирала на две веће номинално административне јединице, које су током 18. века у многим крајевима Царства постале *de facto* осамостаљене области, владика се у случају сукоба двојице паша могао наћи у ситуацији да бира страну коју ће подржавати, што би му онемогућило да врши пастирску дужност у једном делу епархије. Чак и у случају складних односа двојице паша епископ би био изложен двоструком трошку мићења двојице господара и њихових потчињених и плаћању издавања скупих дозвола у престоницама два пашалука.

Прву промену епархијске границе узроковану ратовима и променама политичке ситуације Нишка митрополија доживела је почетком 18. века када су се услед победе Хабзбуршке монархије у рату са Османским царством 1716-1718. и одлука Пожаревачког мира турске границе помериле на југ до Ражња и Алексинца. Круновина Краљевина Србија, коју су Хабзбурзи формирали на простору освојеном од Османлија јужно од Саве и Дунава, обухватила је и Параћин са околином, односно и једну парохију која се до тада налазила под духовном влашћу нишког митрополита.⁵ На освојеној територији Хабзбурзи су затекли две епископије Пећке патријаршије – Београдску и Ваљевску. Упркос жељи митрополита карловачког Вићентија Поповића две епархије нису потчињене митрополији у Карловцима, већ је београдском митрополиту Мојсију Петровићу, кога је на београдској катедри затекла хабзбуршка војска, царском дипломом Карла VI већ 1718. године дато да буде митрополит и архиепископ Краљевине Србије. Односно, митрополит је одлуком световних власти стекао духовну власт и преимућство над православним свештенством и паством на територији новостворене круновине. Граматом из 1721. године пећки патријарх Мојсије Рајовић санкционисао је ново достојанство и духовну власт Мојсија Петровића у Краљевини, без обзира на то што је пре царске дипломе београдски епископ имао достојанство митрополита, али не и архиепископа.⁶ Патријарх у поменутој грамати, а ни иначе у савременој сачуваној преписци са Мојсијем Петровићем, није поменуо отпадање Параћина и околине од Нишке и њихов прелазак под власт Београдске митрополије. Судећи по томе, патријарх и нишки митрополит су прихватили промену епархијских граница као природну последицу промене политичких граница не трудивши се да од тога праве формално питање. Параћинска парохија, у којој је током треће и четврте деценије 18. века рачунато да има само око 135 домова, се према томе од 1718. године фактички налазила у саставу Београдске митрополије.⁷ Своју стару границу на северу укључивањем параћинске парохије Нишка епархија је успоставила 1739. године, када је Османско царство повратило власт на територији Краљевине Србије, која је након Београдског мира престала да постоји.⁸

Након Београдског мира границе епархије су се стабилизовале за следећих неколико деценија. У ферманима издатим од султана нишком митрополиту Гаврилу из 1766. и 1777. године, као места у границама његове епархије изричито се помињу Крушевац, Лесковац, Параћин, Прокупље и Алексинац, што показују да се и у другој половини 18. века област духовне власти нишког владике поклапала са Крушевачким санџаком, јер су набројана места били центри мањих административних јединица у његовом саставу.⁹

4 Н. Радосављевић, 2007, 361.

5 Р. Тричковић, 2013, 305; Иста, 1979, 139.

6 Д. Руварац, 1898, 89, 92.

7 Р. Тричковић, 1979, 140.

8 Н. Радосављевић, 2007, 362.

9 И. Јастребов, 1874, 220, 222.

До измене северних епархијских граница Нишке митрополије поново је дошло тек за време Првог српског устанка, после 1806. године, након успешног устанка и устаничког продора на простору Крушевачког санцака. Успостављање устаничке власти на територији Крушевачке, Козничке, Параћинске, Алексиначке и Ражањске нахије између 1806. и 1813. године пратило је и неформално ширења граница Београдске, следствено и сужавање граница Нишке епархије. Београдски митрополит је током седмогодишњег периода српске управе у овим нахијама рукополагао свештенике и остваривао сва остала пастирска права, не обазирајући се много на то што Васељенска патријаршија није потврдила новонастале промене. Васељенска патријаршија, под чијим се ауторитетом од 1766. налазила Нишка епархија, игнорисала је новонасталу политичку ситуацију у Србији и промене које су због тог стања погодиле православну цркву на њеној територији. Патријаршија није формално признала ново стање, али га није ни осудила нити предузела ма какве кораке против београдског митрополита. Дакле, представници цркве су ширење Београдске и сужавање Нишке епархије третирали не као црквено, већ као политичко питање, чије се решање налазило ван њиховог утицаја. Пропаст Првог српског устанка 1813. године показао је да је понашање Патријаршије било мудро, јер је поновна успостава османске власти поништила као и 1739. године промену северних епархијских граница Нишке митрополије.¹⁰

Губитак великог дела епархије и прихода који су из њих потицали током седмогодишњег периода устаничке власти негативно се одразио на финансије нишких владика. Патријаршија је зато 1815. актом патријарха Кирила VI и одлуком синода Нишкој епархији придодала Нишевску епархију са центром у Пироту, која је истим актом укинута као архиепископија. Ново увећање Нишке епархије није било дуга века, Нишевска митрополија је обновљена и искључена из Нишке већ 1821. године, након погубљења нишког митрополита Мелетија и обрачуна османских власти са православним свештенством у контексту Грчког устанка.¹¹

Мењање епархијских граница Нишке митрополије на југозападу током прве половине 19. века није била последица територијалних губитака Османског царства и са тим у вези променом државних граница, воље Патријарха и синода, као ни промене административних граница, већ анархије и осамостаљавања пашалара у европској Турској. Жупа Изморник, која се простире на североистоку од Ѓњилана низ Биничку Мораву, а коју чине села са обе стране реке: Петровце, Глоговце, Добричане, Панчело, Мало Ропотово, Големо Ропотово, Ранилуг, Горње Кормиљане, Доње Кормиљане, Дреновце, Томанце, Билинце и Доморовце, била је током 18. века део Крушевачког санцака, који се налазио под контролом паша који су од последњих деценија 18. века своју престоницу пренели у Лесковац. У складу са праксом поклапања епархијских и санчачких граница Изморник је кроз цео век био део Нишке митрополије. Почетком године 1795. митрополит нишки Макарије дао је у нурију свештенику Миленку изморничка села Кормиљане и Дреновце, што значи да је област најкасније и у последњој деценији 18. века била део Нишке епархије.¹² Међутим, седамнаест година касније, рашко-призренски и скендеријски митрополит Јоаникије издао је свештенику Ивану синђелију којом су му у парохију дата изморничка села Дреновце, Томанце, Петровце, Добричане и Глоговце. Заједно са криворечким, изморничка села су се и 1820. године налазила под духовном влашћу Рашко-призренске и скендеријске митрополије. То се види из тога што је те године Јоаникијев наследник Хаџи Захарије

¹⁰ Н. Радосављевић, 2007, 111, 357, 362-365.

¹¹ И. Николић, 1976, V.

¹² АС, фонд Љубомира Ковачевића, бр. 1389.

синђелијом свештенику Ивану као парохију одредио села: Ропотово, Мало Ропотово, Дреновце, Доморовце, Одановце, Беривојце, Божевце, Рујановце, Одевце, Прилепницу и Кметовце.¹³ Изморник, односно сасвим сигурно изморничка села Петровце, Глоговце, Томанце, Горње Кормићане, Ранилуг, Дреновце и Билинце су се под духовну власт Нишке митрополије вратила недуго након смрти митрополита Захарија, негде између 1830. и 1836. године, у време када је Рашко-призренском и скендеријском митрополијом управљао митрополит Ананије.¹⁴ Прелазак Изморника под духовну власт митрополита из Призрена током две до три прве деценије 19. века није био последица сукоба митрополита у Призрену и Нишу или воље Патријаршије, већ резултат привременог успеха приштинских паша Џинолија у ширењу власти на штету лесковачких паша, у контексту немоћи централних власти да обузда своје осамостаљене чиновике. Чланови пашинске династије Џиноли су током 18. века стекли наследну власт у Вучитрнском санџаку којим су управљали из Приштине, па су почетком 19. века на кратко успели да под своју власт ставе и Изморник, који је административно припадао Крушевачком санџаку, иако је географски и економски гравитирао Ђиљану, из кога су Кривом Реком и Горњом Моравом управљали сродници приштинских паша.¹⁵ Као област на тремеђи пашалука под влашћу паша из Врања, Лесковца и Приштине, Изморник је током прве половине 19. века услед локалних ратова пашалара у више наврата мењао господаре, прелазећи из руку пашинских династија Џинолија у Приштину, врањских паша и господара пашалука са центром у Лесковцу, Шашит-паше и његовог сина Исмаил-паше. Судећи по помињаним синђелијама чини се да је црква вољно или невољно прихватала промене политичке ситуације, односно да су митрополити ширили и сужавали своју епархију према успеху или неуспеху паша од чијег су расположења зависили. „Шетање“ Изморника је коначно прекинуто тридесетих година 19. века када је лесковачки паша Исмаил успео да својим поседима поврати Изморник, извласти га испод власти паша у Приштини и успостави стару границу Вучитрнског и Крушевачког санџака. Враћање Изморника под власт паша у Лесковцу пратило је и враћање изморничких парохија под духовну власт нишких митрополита под којом је остао све до 1878. године, када се услед промене српско-турске границе поново нашао под влашћу владика из Призрена.¹⁶

За разлику од привремених промена епархијских граница на југозападу и југоистоку Нишка епархија је своје границе на северу трајно променила 1831-1834. услед припајања Крушевачке, Козничке, Параћинске, Ражањске и Алексиначке нахије Кнежевини Србији. Иако су поменуте нахије на југу и југоистоку фактички припојене Кнежевини Србији 1831/1832. године, а промена званично призната од стране Порте Хатишерифом из 1833. године, новоустављене српске власти су по налогу кнеза Милоша све до пролећа 1834. године дозвољавале нишком митрополиту да прикупља све црквене дажбине за 1831, 1832. и 1833. годину.¹⁷ Марта 1834. године васељенски патријарх Константин II је нишком митрополиту Григорију, као и митрополитима осталих митрополија чији су делови епархија припали Кнежевини Србији, наложио да се са српским кнезом споразуме о расподели епархијских дуговања према Патријаршији. Митрополити су овим писмом уствари добили задатак да у споразуму са српским кнезом израчунају колико су православних домова изгубили припајањем делова својих епархија Србији, па да сразмерно том броју на Кнежевину пребаце део

13 М. Веселиновић, 1922, 11-13.

14 М. Веселиновић, 1900, 217-219.

15 А. Урошевић, 1935, 87-88.

16 М. Веселиновић, 1900, 217, 220.

17 Н. Радосављевић, 2014, 244-245.

дуга који је Патријаршија потраживала од епархија. По заједничком налазу српских власти и нишког митрополита, Нишка епархија је у корист Србије изгубила 5130 од укупно 11345 домова, што значи да је по разграничењу под духовном вашћу нишког митрополита остало укупно 6215 православних домова. На молбе нишког митрополита Григорија, који се кнезу жалио на сиромаштво своје пастве, наводећи да је готово половина верника у тако бедном стању да није у могућности да плаћа мирију, Милош Обреновић је позитивно одговорио и прихватио да се Патријаршији прикаже фиктивна рачуница и да на тај начин Србија на себе прими већи део дуга. Кнез је у складу са договором који је постигао са митрополитом Патријаршији поднео рачун по коме је епархија пре разграничења имала 12348 домова, од којих је 6174 припало Кнежевини, а исто толико остало у саставу митрополије. Дужнички порез се од пастве у Нишкој, као и у осталим епархијама убирао паушално, дељењем укупног задужења са бројем кућа, па је кнез фиктивним повећавањем суме домова који су припали Србији за 1000 смањено оптерећење на четири гроша по кући и тако преузимањем суме од 4000 гроша на Кнежевину знатно олакшао намет митрополији. Према коначној рачуници и једна и друга страна имале су да плате Патријаршији по 24696 гроша.¹⁸

Расподелом дугова је од стране Васељенске патријаршије фактички признато припајање делова епархија аутономној православној цркви Кнежевине Србије и отворен пут да се ново стање призна и формално. У складу са таквим држањем Патријаршије ни српске власти нису много чекале, па су све делове Нишке епархије које су се нашле у оквиру српских граница још током 1834. године припојиле Београдској митрополији. Након што је Србија 1835. измирила све дугове нових области, наредне године Патријаршија је и формално признала проширење православне цркве у Кнежевини Србији Патријаршијском и синодском граматом потписаном од стране патријарха и 12 митрополита.¹⁹ Овим документом и формално је окончана власт нишких митрополита на територијама које су ушле у састав Кнежевине Србије.

Након 1834. године Нишка епархија се нашла у знатно ужим границама и са знатно умањеном паством. Разграничењем са аутономном црквом у Србији Нишка епархија је не само изгубила око половине простора које је захватала, већ је изгубила и оне своје делове који су у огромној већини били насељени православним живљем. Белоцрквански део епархије – пре свега Горња Топлица је у то време већ била већински насељена муслиманским Арбанасима, а сличан верско-етнички распоред био је и у Пустој Реци. Када се то има на уму, излази да су велики удео у броју од 6215 православних домова узимали житељи Ниша, који је био највећи трговачко-занатлијски центар у том делу Османског царства. Претежни део осталих православца у епархији живео је по селима Нишког и Лесковачког кадилука и у Изморнику.

Литература

Извори

Архив Србије, Збирка Мите Петровића.
Архив Србије, Књажевска канцеларија.
Архив Србије, фонд Љубомира Ковачевића.

18 АС, ЗМП, бр. 2231; АС, КК, XXXV, бр. 787; Н. Радосављевић, 2014, 245.

19 Н. Радосављевић, 2014, 245-246.

Веселиновић Милојко, *Архијерејске синђелије, издавали митрополити Рашко-призренски и скадарски у 19. веку*, Споменик СКА 55 (1922), 7-19.

Јастребов Иван Степанович, *Податци за историју цркве у Старој Србији, по изворима на српском и турском језику*, Гласник Српског ученог друштва 41 (1874), 184-257.

Николић Илија, *Тефтер Нишевске митрополије (1834-1872)*, Музеј Понишавља, Пирот 1976.

Остала литература

Веселиновић Милојко, *Изморник*, (жупа у гњиланској кази-вилајету) Годишњица Николе Чупића 20 (1900), 217-227.

Историја Ниша, књ. 1, од најстаријих времена до ослобођења од Турака 1878. године, уредник Даница Милић, Просвета, Ниш 1983.

Кашић Душан, *Црква у крушевачком крају до Првог српског устанка*, Крушевац кроз векове, уредник Адам Стошић, Народни музеј Крушевац, Крушевац 1972, 93-110.

Радосављевић Недељко, *Аутономија православне цркве у Кнежевини Србији и арондација епископија 1831-1836*, Истраживања 25 (2014), 233-248.

Радосављевић Недељко, *Православна црква у Београдском пашалуку 1766-1831, управа Васељенске патријаршије*, Чигоја штаљмпа, Београд 2007.

Руварац Димитрије, *Мојсије Петровић, митрополит београдски 1713-1730, прилог историји српске цркве*, Споменик СКА 34 (1898), 81-200.

Тричковић Радмила, *Београдски пашалук 1687-1739*, Службени гласник, Београд 2013.

Тричковић Радмила, *Ђуприја и Средње Поморавље до Првог српског устанка*, Бој на Иванковцу 1805. године, посебна издања САНУ, уредник Васа Чубриловић, Београд 1979, 85-169.

Тричковић Радмила, *Лесковац у 18. веку (1683-1804)*, Лесковачки зборник 11 (1972), 5-22.

Урошевић Атанасије, *Горња Морава и Изморник*, Београд, 1935.

**THE BOUNDARIES EPARCHY OF NIS
IN THE 18TH AND 19TH CENTURY UNTIL 1834.**

During the Ottoman rule Eparchy of Niš repeatedly changed their borders. Until the first half of the 16th century spread to surrounding of Leskovac, at the end of the century in its composition is first temporarily and then eventually included the Eparchy of Bela Crkva (Toplica). Until the beginning of 18th century borders of Eparchy of Niš coincided with the Ottoman administrative units Saniak of Kruševac (Sanjak of Alaca Hisar), and Kadiluk of Niš. After Treaty of Passarowitz 1718. Eparchy has lost a Paraćin parish in the north, in favor of Habsburgs Kingdom of Serbia, but it has regained after Treaty of Belgrade 1739. Because of anarchy in the Ottoman Empire, during the first three decades of the 19th century Eparchy temporarily lost parish of Izmornik in behoof of Eparchy of Raška and Prizren. The boundaries of Eparchy of Niš were temporarily extended to the southeast between 1815 and 1821 because of abolition of Nisevacka metropolitane. During the First Serbian Uprising 1806-1813. Eparchy of Niš lost areas that were under the control of Serbs (Kruševac, Koznik, Paraćin, Aleksinac and Ražanj), but they recovered after the collapse of the First Serbian Uprising. Once you have these areas from 1833 to 1834. annexed to the Principality of Serbia, after the agreement of the Ecumenical Patriarchate and the Metropolitanate of Belgrade, all the parishes that have been under Serbian rule were excluded from under the Metropolitan in Niš.

Иван Ристић

Филозофски факултет у Београду – Србија

e-mail: 0807978@gmail.com

РЕСТИТУЦИЈА ВЕРСКОГ НАСЛЕЂА И ЦРКВЕНЕ ИМОВИНЕ ИЗ БУГАРСКЕ ПОСЛЕ ПРВОГ СВЕТСКОГ РАТА (МИСИЈА ПРОТОЈЕРЕЈА МИХАИЛА ПОПОВИЋА У СОФИЈИ)

Апстракт: За време Првог светског рата, на територији Србије под бугарском окупацијом (1915-1918), почињене су многобројне повреде међународног ратног права од стране окупационих власти и наоружаних паравојних група (комита), које су деловале под њиховом командом. Осим убиства, мучења, пљачки, реквизиција итд., уништавање и отимачина културног блага и верског наслеђа представља једно од обележја окупационе управе. Мотиви су били двојаки: пљачка ради пљачке, односно ради стицања имовинске добити, али и разарање културног и верског идентитета на окупираним територијама. У раду се бавимо послератним напорима да се део опљачканог верског блага врати у Србију. Део тих напора била је и мисија београдског протојереја Михаила Поповића у Софији јуна 1921 године. Његов извештај представља драгоцену сведочанство не само о реституцији верског наслеђа и црквене имовине, већ и о политичким односима Краљевине СХС и Бугарске почетком 1920-их година.

Кључне речи: Први светски рат, верско наслеђе, црквена имовина, ратна штета, Краљевина СХС, Бугарска

Кратак увод у политичке односе Срба и Бугара

Од када је *de facto* створена модерна бугарска држава, после руско-турског рата, 1878. године¹, њени односи са Србијом су били променљиви, углавном обележени тензијама и супротстављеним интересима, иако су пре тога, у време тзв. "бугарског препорода" (XVII-XIX век) односи између Кнежевине Србије и бугарског народа, били обележени сарадњом и помоћи српске државе бугарском национално-ослободилачком покрету. Спор је кулминирао после стварања тзв. "Сан-стефанске Бугарске" (1878), која

1 После победе Русије у руско-турском рату (1876-1877), створена је тзв. Сан-стефанска Бугарска, чије су границе обухватале: целу северну Бугарску (без северне Добруце), читаву Тракију (без Ђумулчине и једренске области), Македонију (без солунске области и Халкидикија). Као одговор на овај руски пројекат, који је требало да послужи Русији за њене амбиције према Цариграду и Мореузима, западне силе су сазвале Берлински конгрес, који је више него преполовио "сан-стефанску" територију Бугарске, и поделио је на два дела: аутономну трибутарну Кнежевину Бугарску под султановим суверенитетом на северу, и Источну Румелију, турску провинцију која је уживала управну аутономију, на југу. До уједињења ове две провинције дошло је 1885. године. Бугарска је и формално стекла независност од Турског царства 1908 годне. (Вид. Историја Бугарске, 235-239; Поповић 2007, 143-146).

је требало да послужи руским интересима на Балкану, а која је распирила мегаломанске апетите владајућих елита нове бугарске државе. Српско-бугарски спор био је територијално-етнички. Заправо, спор око етничке припадности становништва на спорним територијама (пре свега Македонија, али и Понишавље, области у сливу Јужне Мораве и Тимока), генерисао је све потоње територијалне спорове који су завршавали крвавим ратовима.²

Српско-бугарска сарадња се од почетка 20. века сводила на покушаје склапања савеза (1904-1905) и повремене културне контакте³, као и краткотрајни војни савез, у оквиру шире коалиције балканских држава, ради протеривања Турске са Балкана после вишевековног владања тим простором. После успешног Првог балканског рата (1912-1913), дошло је до српско-бугарског сукоба. Заправо, сукоб није ни престајао, само је био "замаскиран" неискреном и спољним околностима изазваном балканском ратном солидарношћу. Сукоб око територије Вардарске Македоније, чије је знатне делове Србија савезничким уговором препустила Бугарској, али је, због бугарске нелојалности, одбила да их преда по окончању ратних операција, кулминирао је у тзв. Други балкански рат (1913) између Бугарске и њених дојучерашњих савезника (зато се овај сукоб у бугарској историографији назива "Међусавезнички рат", чиме се жели истаћи његова суштинска разлика од првог, савезничког, против Турака). Србија је Бугарској нанела одлучујући пораз, и тиме је истиснула са места водеће балканске државе. У то време је кулминирала и мржња на обе стране, а осветољубивост и потреба за реваншом на бугарској страни. Бугарски историчар Андреј Пантев тврди да је пораз у овом рату Бугарску гурнуо у "крило" Централних сила, и да је она постала "ревизионистичка држава", тј. држава незадовољна постојећим поретком, што је суштински обележило њен даљи историјски развој, али и историју Балканског полуострва.⁴

Србија је тешко страдала у Првом светском рату, а бугарска окупациона управа је имала видног удела у томе.⁵ Још увек не постоје потпуно прецизни подаци о броју страдалих у Србији под бугарском окупацијом, али се ради о застрашујућим цифрама.⁶

После рата је на власт у Бугарској дошла умерена, пацифистичка влада предвођена Александром Стамболијским, лидером Бугарског земљорадничког народног савеза (БЗНС). Његова спољна политика тежила је изласку бугарске из међународне изолације и помирењу са српским народом, као и сарадњи са новоствореном Краљевином Срба, Хрвата и Словенаца (СХС). Међутим, и поред свих његових покушаја, српско-бугарски односи су били толико лоши, а мржња и неповерење према Бугарима после рата тако изражени, да политика помирења није уродила плодом.⁷ Ипак, као један од знакова своје "нове политике", Стамболијски је почео да извршава неке

2 О српско-бугарским односима у XIX веку вид: Стојанчевић 1988; Јовановић 2002; Самарџић 2008.

3 Историја српског народа VI/I, 145-146, 150-151; Младеновић 1963, 158-185.

4 Историја српског народа VI/I, 186-190, 194-196; Историја Бугарске, 287-292.

5 Бугарска окупациона управа у Србији била је организована у две окупационе области: *Моравску војно-инспекцијску област*, која је обухватала крајеве Србије у границама пре 1912. године (слив Јужне Мораве и Источна Србија до Велике Мораве и Дунава на северу), са седиштем у Нишу; и *Македонску војно-инспекцијску област* са седиштем у Скопљу, која је обухватала Македонију и делове Косова и Метохије под бугарском окупацијом. (Митровић 1984, 338-339).

6 В. Стојанчевић износи податак да је у подручјима под бугарском окупацијом до краја рата мањак становништва износио 215.000 становника (нишки, топлички, пиротски и врањски округ – 40.000; крајински, тимочки, пожаревачки и моравски округ – 91.000; приштински и призренски округ 49.000; у српском делу Македоније – 35.000) (Стојанчевић 1998, 18).

7 Вид. Ристић 2012.

одредбе мировног уговора потписаног у Неију (27. новембра 1919.), пре свега оне које су се тицале реституције покрадених ствари, као и стоке однете за време рата.⁸ Стога је повратак верског наслеђа био не само неспорна бугарска међународна обавеза, већ и део политичких напора владе Александра Стамболијског да прокрчи политички пут до свог крајње неповерљивог суседа, и наметне се као лојалан саговорник.

Мисија проте Михаила Поповића у Софији јуна 1921. године

Страдање верског наслеђа и црквене имовине под бугарском окупацијом попримило је значајне размере, у материјалном, али и у културно-историјском погледу. У наставку ћемо навести неколико примера штете причињене на црквеној имовини и верском наслеђу под бугарском окупацијом, уз напомену да то не представља ни изблиза увид у целокупну штету, нити систематски приступ проблему који још увек чека научну валоризацију. Једини нам је циљ да примерима илуструјемо обим и врсту штете, односно да читалац стекне основни дојам о њеним размерама.

На основу списка покрадених ствари, које је сачинио Духовни суд *Нишке епархије*, сазнајемо да су, на пример, из цркве Св. Пантелејмона у Нишу украдени "једна велика каса, разне књиге и протоколи"; из цркве у Доњем Матејевцу различите књиге из црквене библиотеке (не наводи се које); из јелашичке цркве "разне књиге и протоколи". "Разне књиге" су однете и из гркињске, горњобарбешке, милаковачке и других цркава. Из манастира Св. Стефана (Липовац) однета је манастирска тапија, четири крста од седефа, два сребрна крста, различити обредни предмети и "разне књиге". Готово из свих цркава одношене су књиге и литургијски и обредни предмети (кандила и кадионице, крстови, иконе и иконостаси, јеванђеља и друге богослужбене књиге, епитрахили, стихари, фалони итд.), али и остала имовина – столови, столице, ормари, стока, одећа, чаршафи, двери, звона итд. Ваља поменути да су у готово истој мери страдале цркве на територији Нишке епархије и од стране Немаца и Аустроугара.⁹ Просторије Духовног суда Нишке епархије биле су потпуно опљачкане и девастиране. Како је стајало у једном извештају "сем голих зидова и једне разлупане касе", Бугари нису оставили ништа.¹⁰

Ни *Тимочка епархија* није боље прошла. Готово у свим црквама са списка су, приликом повлачења бугарске војске, уништаване библиотеке и архиве, и покрадена готово целокупна покретна имовина – све што се могло понети. На пример, манастир Вратна је буквално опустошен: од одјејања, крстова, плаштаница и чаршафа са престола, до јоргана, јастука, тањира, столица, огледала, завеса, чивилука, клупа, душека, па чак и једна четка за чишћење одела! Уништен је и манастирски сточни фонд - 30 свиња, 16 оваца итд. Покраден је сточни фонд, али и друга покретна имовина, манастира Суводол, где је укупна штета процењена на 20.720 динара. Огромну штету претрпела је црква у Зајечару – 110.900 динара. Из ње су украдени позлаћени крстови, али и један мач, ограде, као и воће и дрвеће посађено у црквеној порти.¹¹

8 Todorović 1979, 99-100.

9 Архив Југославије (=AJ), Министарство вера Краљевине Југославије (=MB), 69-65-108, "Списак однетих ствари и утвари цркава и манастира Епархије нишке од стране непријатеља", 05. и 12. 05. 1919). Код навођења архивских сигнатура, редослед је следећи: AJ, број фонда-број фасцикле-број јединице описа.

10 AJ, MB, 69-65-108, Извештај министру вера, СБр. 1915, 21. 04. 1920.

11 AJ, MB, 69-65-108, "Списак однетих ствари, утвари и стоке, појединих цркава и манастира у Епархији Тимочкој, од стране непријатеља Бугара при њиховом повлачењу", 07. 02. 1919.

Штета на црквама и манастирима под јурисдикцијом *Рашко-призренске епархије* била је велика. Део територије Епархије налазио се под бугарском, а део под аустроугарском окупацијом. У плачкању и уништавању верске баштине и црквене имовине су, поред бугарских војника, учествовали и њихови локални савезници - Албанци и Турци. Део имовине Саборне цркве у Призрену опљачкао је бугарски намесник у том граду Иван Карајанев (између осталог и вредну икону на свили из 1491. године), док су други део опљачкали свештеници бугарског 45. пешадијског пука (Марко Илијев и Захарије Попов) и војници Треће балканске дивизије. Цркву Св. Петке у истом граду опљачкала је група Турака предвођених муфтијом Хаци Рустемом Шпортом. Покрадено је 70 икона. У црквама у Средској и Севцу уништени су сви протоколи рођених, венчаних и умрлих.¹² Уништена је (спаљена) скоро цела библиотека Призренске богословије (око 3000 књига однето је у Софију), а зграда потпуно девастирана. Вредност уништене библиотекe процењена је на пола милиона динара.¹³

Убедљиво највећу штету претрпео је манастир Грачаница (257.470 динара). Између осталог, украдено је 40 старорукописних књига. На мети бугарских окупатора се посебно нашао манастир Високи Дечани. Плачком су руководили бугарски "мајор Капетанов, уметник Бељковски и археолог Балашчијев". Трагали су првенствено за оснивачком повељом Стефана Дечанског, која је, на срећу, на време склоњена. Из манастира су однели једно велико Јеванђеље (поклон Руског Синода), 6 рукописних књига писаних старословенским писмом, једну икону Св. Стефана, три кутије са Светим моштима и много других историјских и црквених предмета (два мача, старе пушке и пиштоље сакривене у олтару цркве итд).¹⁴

За време окупације, бугарске власти су од цркава одузимале и новац. Тако је Духовни суд Београдске архиепископије пријавио да су окупационе власти црквама у Параћину и Пожаревцу одузеле десетине хиљада лева, које су послале Видинском митрополиту.¹⁵

* * *

Обавеза повратка (реституције) покрадених предмета приватних и правних лица, новца и хартија од вредности, правних аката, архива и библиотека, била је регулисана чл. 125 и 126 мировног уговора са Бугарском.¹⁶ Југословенска влада је преко Посланства у Софији непрестано инсистирала на извршењу ове обавезе од стране Бугарске.¹⁷ У том циљу бугарска влада је новембра 1920. године донела посебан *закон* којим се налаже појединцима да пријаве и врате предмете одузете из суседних држава за време рата.¹⁸

12 О страдању цркава и манастира Рашко-призренске епархије под бугарском окупацијом вид: Ристић 2013, 399-411; Виријевић 2013, 425-438.

13 Бован 2007, 101-103.

14 Као у напмени 12.

15 АЈ, МВ, 69-65-108, Два извештаја Духовног суда Београдске архиепископије, бр. 2611, 14. 08. 1919., и бр. 3522, 05. 08. 1919.

16 Уговор о миру са Бугарском 1927, 62-63.

17 Вид. Архив САНУ, Заоставштина Милана Ракића, 14331-15, бр. док. 770,773, 775, 776, 778, 781 (телеграми Министарства иностраних дела (=МИД) и ноте Посланства у Софији (децембар 1920-мај 1921)

18 Политика, 17. 11. 1920.

Многи предмети који су пронађени, враћани су сукцесивно (тако је нпр. део фонда библиотеке Београдског универзитета враћен почетком 1920. године¹⁹), али је око неких било потребно организовати дипломатску акцију већих размера. Треба поменути да су државе које су потраживале предмете имале обавезу да саставе спискове истих, али то у случају Краљевине СХС није урађено на најбољи начин.²⁰

Реституција верског наслеђа била је важно питање, јер је значајна имовина црква и манастира однета за време окупације и евакуације бугарске војске. Реституција дела те имовине чије се порекло, али и исходиште могло утврдити, извршена је јуна 1921 године. Пошто су спискови однетих предмета били непрецизни, Посланство у Софији је тражило да се одреди посебна личност, која би у својству експерта, на лицу места идентификовала предмете из српских цркава и манастира. Министарство вера је одредило београдског пароха, протојереја Михаила Поповића. Његов задатак био је да прегледа "све музеје, цркве и ризнице, како би украђене ствари могао познати и тражити да нам се врате натраг".²¹

Поповић је у Бугарској боравио 25 дана и о свом раду сачинио детаљан извештај, који представља важан историјски извор не само за питање реституције и штете начињене верској баштини у време рата, већ и за ширу тему српско-бугарских односа за време и непосредно после рата.²²

Основна констатација Поповића била је да је у Софији наишао на веома добар и пријатељски пријем од стране представника највиших црквених власти (тих дана је заседао Синод Бугарске православне цркве, па су се сви епископи и митрополити налазили у Софији), као и представника Министарства спољних послова. Једино је скопљански митрополит за време окупације Неофит²³, који је у Србији оптужен за убиство скопљанског митрополита Вићентија²⁴, избегавао да се сретне са њим, и повукао се у манастир Рилу, напустивши заседање Синода. Из разговора са црквеним великодостојницима, сазнао је да се велики број покрадених ствари налази у седишту Синода у Софији, и у Видину. Поповић је сазнао и за, како наводи, "имена многих свештеника и за њихов рђав рад у Србији". Међутим, у списковима начињене штете које је добио од Министарства вера, а које је ово добило од цркава и манастира, налазили су се многи предмети чије је тражење било изван његовог пуномоћја – Поповић, наиме,

19 Политика, 03. 01. 1920.

20 Отправник послова у Софији (касније посланик) Милан Ракић је поднете му листе вратио, јер су биле неажуриране. Многе предмете са листе однели су Немци и Аустријанци, а о одређеним предметима није било података за њихову идентификацију. (АЈ, фонд МИД-а/Дирекција за уговоре, бр. 334, фасц. 638, јед. описа. 1892, Посланство у Софији – МИД-у, бр. 833, 10. 10. 1921.)

21 АЈ, МВ, 69-65-108, пов. бр. 279 и 145, 09. 04. 1921, пов. бр. 287, 12. 04. 1921, пов. бр. 331, 27. 04. 1921, пов. бр. 184, 11. 06. 1921.

22 АЈ, МВ, 69-65-108, Извештај протојереја Михаила Поповића, 23. 07. 1921.

23 Митрополит Неофит се налазио на званичном списку бугарских злочинаца (под бр. 272), који је југословенска делегација предала Мировној конференцији у Паризу, са захтевом да их Бугарска пронађе и изручи. Оптужен је био за убиства свештеника за време окупације, и за денационализацију коју су спроводиле бугарске власти. (Вид. АЈ, Фонд делегације на Мировној конференцији у Паризу, бр. 336, фасц. 23, док. 6104, Списак бугарских ратних злочинаца, на француском).

24 Убиство митрополита Вићентија представљало је кршење међународних закона још по једном основу: он је после повлачења српске војске остао у Призрену као опуномоћеник Црвеног Крста Србије. У овом својству био је посебно заштићен Женевским конвенцијама. (Вид. АЈ, 336, фасц. 23, док. 3432, Извештај потпредседника српског Црвеног крста В. Суботића, 03. 05. 1919.)

напомиње да је био овлашћен једино за потрагу и повраћај *црквених утвари*²⁵, *одежди и новца* (не и осталих предмета), па је, у складу с тим, начинио нови списак, који је предао бугарском Синоду. Уз списак, Поповић је Синоду доставио опширну представку, у којој је тражио: да му се предају црквени предмети који су се налазили у Софији и Видину; да се позову свештеници наведени у списку, и да се од њих тражи да врате све предмете које су из Србије однели; да се позову сви бивши војни свештеници и да се испитају о ономе што знају о црквеним предметима из Србије.

Поповић посебно истиче помоћ двојице свештеника, Илије Џацева (протојереја из Карлова) и Велка Попова (бившег војног свештеника у окупираном Нишу). Први је, по речима Поповића, био познати пријатељ Срба још за време рата. Помагао је српским ратним заробљеницима у Карлову, због чега је дошао у сукоб са локалним командантом, а једне ноћи је тајно отишао у Пловдив, где се налазио велики заробљенички логор, где је протествовао против лошег поступања према српским заробљеницима. Због овога је од локалног становништва добио надимак "српски конзул". Свештеник Попов је за време окупације исказао посебну пажњу према протојереју Поповићу, који је био заробљен у Нишкој тврђави. Ове примере које наводи српски свештеник (који сигурно нису једини) сматрамо важним за превазилажење неких укорених стереотипа о томе да су за време рата "сви Бугари мрзели све Србе", односно за изнијансирано сагледавање обично поједностављене ("црно-беле") слике о трагичним ратним догађајима.

Поповић у извештају наводи да су бугарски црквени великодостојници изразили дубоко жаљење, и извинили се због страдања српских свештеника у рату, и напоменули да то није било дело бугарских свештеника већ војних команданата. Такође су изразили жаљење и кајање због пљачке српских манастира и цркава. Бугарски црквени поглавари, и лично председавајући Синода митрополит Борис, говорили су о жељи за помирењем, зближењем и договором између два народа, и критиковали ранију бугарску власт која је водила рат. Епископ Стефан је, на свечаном ручку приређеном у Поповићеву част, наздравио српском патријарху Димитрију, а Србима је "честитао Велику Србију и обновљену Патријаршију", наводи Поповић у свом извештају. Представник српске цркве је још приметио да су сви присутни бугарски црквени великодостојници били русофили.

Што се предаје предмета тиче, бугарске црквене власти су у потпуности изашле у сусрет Поповићевим захтевима. Бугарски Синод је одмах по пријему захтева донео следећу одлуку: да се Поповићу предају све црквене ствари које се налазе у Синоду, а однете су из Ниша, као и друге ствари које се налазе у другим местима; да се, преко митрополија, позову сви свештеници са Поповићевог списка; да се позову сви бивши војни свештеници, као и остали бугарски свештеници, да кажу шта знају о однетој црквеној имовини. Бугарски Синод је формирао посебну комисију за пријем ствари, коју су чинили: бугарски епископ Варлаам (председник, за време окупације администратор Нишке епархије), прота Цанков (секретар), Инцев (архивар Синода), и Поповић. Синод је Поповићу предао три запечаћена сандука у којима су били верски предмети, махом из Ниша. На његов изричит захтев, Синод је посебним расписима позвао све свештенике које је навео, да се јаве и дају информације које су тражене о предметима за које су постојале информације да су их они однели. Заоставштина епископа Рашко-призренског Никифора, који је преминуо за време окупације, налазила се у Посланству Холандије у Софији, а тамо је предао софијски парох Страшимир Георгијев, који је исповедио, причестио и сахранио српског епископа.

25 Утвари – освешћени судови и прибор који се користи у богослужбене сврхе.

Поповић је добио на увид и сва званична акта која су се односила на покрадене ствари. Из њих је сазнао да су ствари пописане и покупљене у Нишу по наредби бугарских војних власти, које су наредиле да се ствари пошаљу у Софију, те да то није била одлука црквених власти.

Поповић је посетио и Народну библиотеку у Софији, чији му је директор показао преписку око преноса библиотеке из Ниша, али и књига из Народне библиотеке Србије које су, у међувремену, преузете од стране представника српске билбиотеке.²⁶ Такође, посетио је и Државни музеј, у коме је нашао царске двери и врата из манастира Слечка код Битоља, али и једну статуету аутора Ивана Мештровића, која је предата југословенском Посланству. Поповић је посетио и Митрополију у Варни, где је пронашао један део однетих верких предмета.

За време Поповићевог боравка, Посланство у Софији је упутило 15 вербалних нота бугарском Министарству спољних послова, у којима је захтевано да се предају новчане суме и предмети који су се налазили код појединих бугарских свештеника, а припадали су црквама и манастирима у Србији.

Према званичном записнику о примопредаји, из Бугарске је враћено 104 различитих предмета, чија је укупна вредност процењена на 1.500.000 динара, уз напомену да је међу реституисаним предметима било доста реликвија од историјског значаја. Између осталог, бугарски Синод је предао: архијерејску мантију и више архијерејских стихара, епитрахилја, сахоса, појасева итд; сребрно-позлаћену икону Св. Богородице; сребрну кутију са моштима Св. Елетерија; сребрно-позлаћени крст из Хиландарског метоха; један крст израђен од рубина са ликом Св. Саве из Хиландарског метоха; златни крст са иконом од "зеленог камена и са 8 зелених камена и 8 бисера"; више различитих медаља и ордења; више различитих вредних икона (на дрвету, опточених позлатом или посребрених) итд. Комисија коју је формирао Видински митрополит предала је: један велики и један мали сребрно-позлаћени престони крст; велико оковано Јеванђеље са кутијом; сребрни кивот са моштима Св. Патернија; 32 књиге. Охридски архиепископ Борис предао је више десетина комада кованог новца различитог порекла (француског, турског, руског итд.) и вредности (златног, сребрног итд).²⁷

Као што се може видети, верско наслеђе и црквена имовина реституисани јуна 1921. године само су занемарљиви део покрадене и у највећој мери, заувек уништене имовине и верско-културне баштине од стране бугарских окупационих власти (војних, цивилних и црквених). И сама реституција "покрила" је само мањи део црквене имовине (утвари, одежде и новац). Немогуће је било претражити све куће, и јавне и приватне "буцаке" по Бугарској, у којима су могле бити сакривене покрадене црквене ствари. Држава је, ипак уложила напор у оквиру својих могућности: надлежно министарство је наложило манастирима и црквама да доставе детаљне спискове штете причињене на њиховој имовини; влада је ангажовала дипломатску службу да покрене извршење чланова мировног уговора који су регулисали реституцију и послала посебно лице, у својству експерта, да препозна и поврати црквене ствари које су припадале српској цркви. Као последица поменутих активности, један мањи, али део покрадене имовине који је имао велики верски и историјски значај, враћен је Српској православној цркви.

26 Министарство просвете Краљевине СХС је формирало посебну комисију чији је задатак био повратак библиотека, архива и других културних добара из Бугарске. (*Стенографске белешке Привременог народног представништва Краљевине СХС 1919/20 године*, књига 1 (од 1. до 20. редовног састанка), Загреб, 1919, стр. 286.

27 АЈ, 69-65-108, Записник Комисије МВ за пријем црквених ствари које је Михаило Поповић донео из Софије (06. 09. 1921); Протокол Комисије коју је формирао бугарски Синод (29. 06. 1921)

Извори

Необјављени:

1) *Архив Југославије (Београд)*

- Фонд Министарства вера Краљевине Југославије (65)

- Фонд Министарства спољних послова Краљевине Југославије (334)

- Фонд Делегације Краљевине Југославије на Мировној конференцији (336)

2) *Архив Српске академије наука и уметности (САНУ) (Београд)*

- Заоставштина Милана Ракића (14331)

Објављени:

- *Стенографске белешке Привременог народног представништва Краљевине СХС 1919/20 године*, књига 1 (од 1. до 20. редовног састанка), Загреб, 1919.

- *Уговор о миру са Бугарском (Нејски уговор)*, Београд, 1927.

Штампа:

- Политика (Београд)

Литература

Бован, В. (2007): *Призренска Богословија*, Ниш: Српска Православна Богословија Свети Кирило и Методије у Призрену

Виријевић, В. (2013): "Ратна штета причињена Српској православној цркви на Косову и Метохији током Првог светског рата". у: *Културно наслеђе Косова и Метохије (тематски зборник од водећег националног значаја)* 1, 425-441.

Историја српског народа, књ. VI, том I (1994); Београд: Српска књижевна задруга

Историја Бугарске (2008); Београд: Сlio

Јовановић, В. (2002): *Србија и Бугарска 1886-1896*, Београд: Историјски институт, Службени гласник

Митровић, А. (1984): *Србија у Првом светском рату*, Београд: Српска књижевна задруга

Младеновић, Ж. (1963): "Јован Скерлић и Бугари". у: *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 29, 1-2, Београд, 157-175.

Поповић, В. (2007): *Источно питање. Борбе за опстанак Османлијске царевине на Леванту и на Балкану*, Београд: Никола Пашић (репринт)

Ристић, И. (2012): "Политика споразумевања у време неразумевања (Рад Александра Стамболијског на југословенско-бугарском зближењу 1919-1923)". у: *Теме XXXVI*, 3, Ниш, 1033-1046.

Ристић, И. (2013): "Страдање имовине Епархије Рашко-призренске на Косову и Метохији за време Првог светског рата (под бугарском и аустро-угарском окупацијом)". у: *Културно наслеђе Косова и Метохије (тематски зборник од водећег националног значаја)* 1, 399-415.

Самарцић, М. (2008): *Од Сан Стефана до Сливнице. Србија против Бугарске 1878-1886*, Нови Сад: Филозофски факултет

Стојанчевић, В. (1988): *Србија и Бугари 1804-1878*, Београд: Историјски институт

Стојанчевић, В. (1998): "Опште прилике у окупираној Србији и принципи окупационе политике". у: *Лесковачки зборник* 38, Лесковац, 10-18.

Todorović, D. (1979): *Jugoslavija i balkanske države 1918-1923*, Beograd: Narodna knjiga, Institut za savremenu istoriju

**RESTITUTION OF THE RELIGIOUS HERITAGE AND ECCLESIASTICAL
PROPERTY FROM BULGARIA AFTER THE FIRST WORLD WAR
(MISSION OF THE ARCHPRIEST MIHAILO POPOVIC IN SOFIA)**

During the First World War, Serbia suffered in many ways. This fate has not bypassed the cultural and religious heritage of Serbia. The library funds of the civilian and ecclesiastical institutions and organizations, the whole institutions, churches and monasteries, books and handicrafts, unique works of church history and literature, prayer books, icons, ecclesiastical treasures and so on, have been destroyed. The damage caused was enormous and mostly irreparable.

At the Peace Conference in Paris, defeated states were obliged to return (restitute) stolen things, including parts of religious heritage and ecclesiastical property. Within the Peace treaty with Bulgaria, that obligation was predicted by Article 125 over whose interpretation has been a dispute with Bulgaria, but the Bulgarian post-war government of Alexander Stambolijski, oriented towards cooperation with the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes accepted its obligations and began to fulfill them. For that purpose, a priest from Belgrade, Mihailo Popović, was sent to Sofia, who with the help of the Yugoslav diplomatic mission, headed by a poet Milan Rakić, came into contact with the Bulgarian high prelates, managed to list parts of ecclesiastical property that were taken away, and to return them to the Kingdom of the S. C. S. His report represents a valuable testimony, not only to the efforts of the state to recover the stolen property, and to the extent of damage to ecclesiastical property, but also to the political conditions and attitudes of the important factors for the future of the Yugoslav-Bulgarian relations.

Весна С. Зарковић

Институт за српску културу – Приштина / Лепосавић – Србија

e-mail: vesna.zarkovic07@gmail.com

ПЕТАР КОСТИЋ О ЗБИВАЊИМА У СТАРОЈ СРБИЈИ 1889. ГОДИНЕ*

Апстракт: У раду се говори о ангажованости Петра Костића, наставника и управника Призренске богословије, не само на јачању просвете и школства у Старој Србији, него и на ширењу националних идеја. Срби су били у незавидном положају у односу на мухамеданско и, пре свега, арбанашко становништво. Многобројни зулуми над Србима вршени су уз одобрење турских власти, чија је политика повлађивања према Арбанасима прерасла у подршку. На мети није било само српско становништво и имања, већ и манастири и цркве, као чувари српског идентитета. Петар Костић је многе арбанашке зулуме забележио у извештајима које је слао влади Краљевине Србије у Београду, а након отварања конзулата у Приштини 1889. године и конзулима у овом граду. Он је имао и добру сарадњу и наклоност руског конзула у Призрену И. С. Јастребова, који је у многим случајевима био заслужан што се о судбини српског народа чуло и ван простора на којем је живео и службовао. Костићев рад и извештаји имају немерљив допринос у расветљавању положаја српског становништва у Старој Србији, његових институција, пре свега црква, манастира и школа, односа са Арбанасима и ставу турских власти према њима.

Кључне речи: Петар Костић, Стара Србија, Срби, Арбанаси, зулуми, манастири, цркве.

Све до краја XIX века помоћ Србије према Србима у Старој Србији није излазила из оквира црквено-школских активности. У немогућности да добије информације о положају свог народа Србија је све до отварања конзулата у Приштини 1889. године, па и касније одржавала везе са одређеним бројем људи из појединих крајева Старе Србије.¹ То су били људи који су својим друштвеним положајем, храброшћу, интегритетом и способношћу одскакали од своје средине. Један од њих био је и Петар Костић (1852-1934), рођени Призренац, наставник и ректор Призренске богословије, кога академик Владимир Стојанчевић у преносном смислу назива „енциклопедијом знања о Призрену и Метохији, али и шире од тога“.² Костић је у родном месту завршио основну школу и два разреда гимназије, да би се 1869. године, на предлог великог добротвора Симе Игуманова нашао међу петорицом српских младића

* Рад је настао као резултат истраживања на пројекту Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије *Материјална и духовна култура Косова и Метохије*. (Ев. бр. 178028).

¹ *Историја* 2000, 318.

² Стојанчевић 2002, 49.

који су наставили школовање у Београд.³ Након четворогодишњег школовања вратио се у Призрен, где је 20. августа 1873. године постављен за наставника Призренске богословије. Поред њега, у богословији је у то време радио још само Илија Ставрић, који је истовремено обављао дужност наставника и ректора. Призренска богословија је тада била најзначајнија српска институција у овом делу Османског царства, у којој се не само школовао свештеничко-учитељски кадар, већ и у којој се најјаче чувала и гајила национална свест. Петар Костић је остао у Призренској богословији све до 1. августа 1894. године, а на њеном челу је био после смрти Илије Ставрића, тачније од 8. фебруара 1879. године. Уз несебичну помоћ пријатеља и школског друга Ђорђа Камперелића успео је да одржи и спасе богословију од пропадања и затварања.⁴ Након хапшења Камперелића⁵ вршио је дужност управника богословије, да би 27. децембра 1883. године од стране Стојана Новаковића, тадашњег министра просвете, био постављен за управника. Тај посао је обављао све до 4. априла 1889. године.⁶ Хапшење Камперелића показује у каквом су се положају налазили управитељ и наставници Призренске богословије.

Петар Костић је у школској 1889/90. години предавао српски језик у трећем разреду са по 2, у другом са по 3 и у првом са по 5 часова недељно. У то време дужност управитеља богословије обављао је Мелентије Вујић, док су остали наставни кадар сачињавали Илија Вучетић, Трифун Димитријевић, Апостол Филиповић и Василије Десић. Поред обављања педагошког и васпитног рада, поједини наставници имали су и друга задужења. Тако је управитељ богословије по решењу татора од 29. децембра 1889. године преузео дужност преписке са владом у Београду и дистрибуцију школских књига основним школама. Иначе, до тада је тај посао обављао Петар Костић, који је на своју иницијативу разрешен те дужности. Од тада, тачније након 17. априла 1890. године, Костић је, после Василија Десића, преузео месечне послове надгледања радова око набавке материјала за зидање зграде, вођења рачуна и разних исплата.⁷

Развој просвете у Старој Србији имао је немерљив значај за опстанак српског становништва у тим крајевима. О интензивном раду на том пољу сведочи и увећан број ђака богословије којих је у интернату било 65. Сама чињеница да се број ученика повећао у односу на претходну школску годину говори да је просвета почела да игра важну улогу у српском народу у Старој и Јужној Србији. Имајући у виду ову чињеницу Савет богословије који су чинили сви наставници на састанку одржаном 29. септембра 1890. године изабрао је Петра Костића за заступника ректора код локалних власти. Приликом доношења ове одлуке Савет се руководио чињеницом да је Костић, за разлику од ректора, познавао турски језик.⁸ Била је то још једна почаст, али и обавеза, која је говорила о доприносу и значају Петра Костића за рад богословије.

Својим местом порекла, временом у којем је живео и стварао Петар Костић као да је био предодређен не само за посао наставника, него и за национални рад, који је за Србе у Старој Србији и те како био од великог значаја. Управо због таквог ангажовања

3 Ивановић 2002, 51.

4 Бован 1997, 44-45.

5 О Камперелићу вид: Филић 2013, 141-157.

6 Костић 1997, 98; *Споменица* 1925, 95.

7 Архив Србије (=АС), Министарство иностраних дела (=МИД) Политичко-просветно одељење (=ППО), ред 8, фас. III, Бр. 36, јеромонах и управитељ богословије Мелентије Вујић – таторима Симе Игуманова, Љубомиру Ковачевићу и Радовану Миленковићу у Београду, Призрен 30. април 1890.

8 АС, МИД ППО, ред 8, фасц. V, П. Б. бр. 60, ректор богословије Мелентије Вујић – стараоцима масе пок. Симе Игуманова, Призрен 7. новембар 1890.

био је мета Арбанасима, који су насртали на њега и друге наставнике богословије. Разлози за такав однос према Костићу били су бројни, а главни је његов целокупан рад. Повод за директан напад на Костића лежи у његовом писму упућеном властима у Београду у којем је јављао о политичкој ситуацији и насиљима мухаџира према православним хришћанима на подручју Призрена, али и другим местима северно од Шар планине и Качаника. Успео је да избегне већу непријатност и евентуално убиство тако што се склонио и уточиште је нашао у руском конзулату. Захваљујући наклоности руског конзула Јастребова, након саслушања од стране турских власти, пребачен је у Битољ, јер му турске власти нису гарантовале сигурност у Призрену.⁹

Судбина Петра Костића говори о положају у ком су се тада налазили Срби. Ма колико повод за напад изгледао наиван, нападачи су, као и сам Петар Костић, осетили да то писмо погађа суштину погоршаног положаја српског народа у Старој Србији. Срби под османском влашћу били су угрожени нарочито после српско-турског рата и доласка мухаџира из ослобођених крајева Нишког и Топличког округа, као и оних из Босне и Херцеговине, који су остављали своје домове и бежали услед аустроугарске окупације. Насељавање придошлних мухаџира по селима проузроковало је исељавање великог броја српског становништва, нарочито у Метохији. Прогон Срба пратила су разна злодела и зулumi које је Петар Костић бележио у периоду од 12–15 година, али нажалост, по њему ти списи нису сачувани јер су пострадали током бугарске окупације Призрена у Првом светском рату.¹⁰ Готово истовремено са доласком мухаџира и анархије која је настала у Старој Србији почели су Арбанаси да се масовније и квалитетније наоружавају. Велики део оружја остао им је из претходног рата у којем су учествовали, у доброј мери као добровољци. Повећан број наоружаних Арбанаса претио је опстанку српског становништва, које је било принуђено да, уз одређену новчану накнаду, тражи заштиту од познатих зулумћара. Угроженом српском становништву, које је ионако било оптерећено разним наметима, такав вид заштите је представљао додатни намет. Међутим, поједина села, цркве и манастири нису били у могућности да на такав начин плаћају мир. По речима Петра Костића, нарочито су била угрожена села у Гори, југозападно од Призрена, где се лоша ситуација огледала у драстичном смањењу сточног фонда: само двадесетак година раније било је скоро милион оваца, а крајем деведесетих година XIX века свега 20.000. С обзиром на чињеницу да се тамошње становништво бавило искључиво сточарством био је то директан атак на њихов живот и положај. Управо због такве ситуације становништво Горе, одакле је и П. Костић био пореклом, иако већ исламизирано, исељавало се из ових крајева, углавном у Анадолију.¹¹ Српско становништво из других делова Косовског вилајета такође се појачано исељавало, али у Србију.

Према подацима којима је располагао генерални конзул Краљевине Србије у Солуну П. Карастојановић у 1889. години у Солунском, Битољском и Косовском вилајету било је укупно 2.498.280 становника, и то:

- у Солунском: 444.650 муслимана, 222.400 егзархиста (припадника бугарске егзархије), 244.970 Грка и Словена патријаршиста, 58.000 Чивута, 6.000 Куцо-влаха, 6.400 Цигана православне вере, 2.400 католика и унијата, 200 протестаната, 2.100 страних поданика, што је скупа износило 907.400 становника.

9 Група аутора 1989, 225-226; Костић 1928, 207-213; Растовић 2013, 69.

10 Костић 1997, 68.

11 Перуничкић 1989, 62; АС, МИД Политичко одељење (=ПО), 1889, ролна 101, фас. III, дос. VI, без броја, управитељ призренске богословије Петар Костић – министру иностраних дела у Београду, Призрен 31. јануар 1889.

- у Битољском: 250.000 егзархиста, 95.500 патријаршиста, 35.000 Грка, 47.500 Куцо–влаха, 12.500 Арнаута православних, 4.500 Цигана, 3.500 Јевреја, 50 протестаната, 380.000 муслимана, 30 католика, што је укупно 828.580 становника.

- у Косовском: 35.000 муслимана, са Арнаутима 441.000, 45.000 егзархиста, 185.000 патријаршиста, 2.350 Куцо–влаха, 4.500 Цигана православне вере, 400 Јевреја, 16.500 католика, 50 страних поданика, што је укупно 694.800 становника.¹²

Статистичке податке о броју становништва у Солунском, Битољском и Косовском вилајету генерални конзул из Солуна је црпио из званичних турских пописа људства, као и од појединих колега и из разних депеша, што им дају на веродостојности. Иако се поједине цифре не поклапају, извештај у грубим цртама изражава однос народа у ова три вилајета. Генерални конзул је овим извештајем имао намеру да владу у Београду упозна са једним приближним прегледом и да јој скрене пажњу на све тежи положај Срба.¹³ Влада је и сама била сведок свакодневног прилива избеглица из Османског царства.

Број српског становништва у Османском царству, примораног да услед великих зулума напусти своја имања, смањивао се из године у годину. Нарочито се исељавало становништво из пећког, вучитрнског, митровичког и гњиланског краја, које је уточиште налазило у Србији, Бугарској и Влашкој. Петар Костић није располагао правим подацима о томе, али је сматрао да, када би се о томе више водило рачуна, дошло би се до података који би били изненађујући и по нас поражавајући. Још једна чињеница, која је била погубна по опстанак српског становништва у Старој Србији, по Костићевим речима, јесте да су се уместо Срба у пећком крају насељавале Фанде, које су у бројним случајевима злодела према Србима, биле горе од Арбанаса мештана муслиманске верописповести. Њихово деловање помагали су и усмеравали римокатолички свештеници, који су их саветовали да српском становништву обећавају помоћ и заштиту од арбанашких зулума уз услов да прихвате њихову религију или бар патронат.¹⁴ Међутим, била су то празна обећања о заштити, која нису поправила положај српског становништва угроженог са свих страна, већ су га учинила још тежим, јер су се Срби нашли између Арбанаса римокатолика – Фанда, Арбанаса муслимана и турских власти. Повремени сукоби који су избијали између Фанда и муслимана су се често преламали преко леђа Срба. Петар Костић је забележио да су аге уместо Срба чифчија из пећке казе на њихову земљу насељавали Фанде, нарочито после 1878. године. Мање утицајне аге, уплашене за егзистенцију, у жељи да сачувају своја имања од арбанашких настрјаја, својевољно су протеривале Србе и замењивали их Фандама.¹⁵ Прогон над Србима је нарочито био изражен у Метохији и одвијао се под „будним оком“ чувеног Хаџи Мула Зеке и Махмутбеговића, аустријских плаћеника. Они су наговарали поједине арбанашке зликовце да нападају виђеније Србе, па када би жртве напада затражиле помоћ од именованих били би дочекани речима: „Ми не можемо ништа предузети противу тих зулумћара него, ако хоћете да се њих спасете, бежите у Србију, а ми ћемо вам дати наше људе да вас до границе испрате, како вам се на томе путу ништа рђаво не би десило“.¹⁶

12 АС, МИД ПО, 1889, ролна 101, фасц. III, дос. II, Пов. № 6, генерални конзул у Солуну П. Карастојановић – Чед. Мијатовићу, министру иностраних дела, Солун 6. фебруар 1889.

13 АС, МИД ПО, 1889, ролна 101, фасц. III, дос. II, Пов. № 19, генерални конзул у Солуну П. Карастојановић – С. Грујићу, министру иностраних дела, Солун 19. фебруар 1889.

14 Перуничкић 1989, 64.

15 Јагодић 2009, 161.

16 Костић 1997, 69.

Поред Срба, који су страдали у великом броју, нису били поштеђени ни њихови манастири и цркве, који су доживљавали разне врсте напада. Многи зулумџари су се у томе огледали, а нарочито се истакао командант војске у Пећи Сали паша, који је био родом из Битоља. О његовом понашању сведоче и речи упућене дечанском архимандриту Рафаилу: „Ви сте, калуђери, са својим манастирима најопаснији по нашу државу, и ја, ако будем жив, нећу од вас и манастира ни трага оставити!“.¹⁷ Његове речи истовремено говоре о значају цркава и манастира за очување српског идентитета на овим просторима.

Сали паша се није задржао само на вербалним претњама, већ је иницирао и претрес Пећке патријаршије и Високих Дечана под изговором да тражи оружје које би му послужило за даља хапшења појединих виђенијих Срба. Приликом претреса Патријаршије, у којем су учествовали један бимбаша, калапси и јузбаша, војници се нису устручавали да отварају и гробнице. У том вандалском чину нарочито се истакао јузбаша који је положио поклопац гробнице светог Јефрема, патријарха српског.¹⁸ Можда се не би стало са овим злочиним да, по речима Петра Костића, јузбашу није задесила зла судбина. Наиме, њему се почело привиђати да га ножевима гоне калуђери, па их је зато молио да му читају молитву и плаћао им је све док није оздравио.

Иста судбина задесила би и Дечане да се као заштитник није огласио дечански војвода Рустем, који је спречио покушај ђаковичког меџлиса да отвара гробнице и кивот Светог Краља. Рустем је пред меџлисом преузео на себе одговорност и обавезу да интервенише у случају да се у манастиру пронађе оружје и муниција. Смишљена акција Сали паше није уродила плодом, није постојао повод за хапшење Срба, али су зато манастири претрпели велику штету.¹⁹ Она је била вишеструка: на манастире, цркве, свештенике и калуђере бацало се лоше светло које је затуцано арбанашко становништво подстицало на даље зулуме. Материјална штета била је огромна, настала је услед боравка турских војника, њихове исхране и исхране коња, уништавања разних реликвијара, крађе посуђа и сасуда, обуће и одеће, али и због смањеног, у појединим временима потпуно обустављеног, долазака ходочасника, чији су прилози били главни извор прихода за издржавање манастира.

Срби у Старој Србији били су често у незавидном положају и због сукоба који су се дешавали међу самим Арбанасима. Један од таквих, који се негативно одразио на положај српског становништва, јесте и сукоб око манастирске шуме између Арбанаса из Дечана и Истинића. Овај сукоб је попримио шире размере јер су у њега били укључени и припадници појединих племена: чланови фиса Гаш пружили су помоћ Дечанцима, а Шаље Истинићанима, који су истовремено имали и подршку села Белаје. Дечанци, међу којима су били Реџеп Лаш и Зећа Јунуз са двадесетак људи, су ноћу опколили село Белаје, које се налазило у планини изнад манастира. Током сукоба било је убијено седам људи, међу којима су били Реџеп и Зећа, који су по речима архимандрита Рафаила били велики зликовци.²⁰ О овом сукобу, који се негативно одразио на ситуацију у самом манастиру, писани траг оставио је Петар Костић у извештају упућеном конзулу Србије у

¹⁷ Перуничкић 1989, 64-65.

¹⁸ Треба истаћи да је Перуничкић (*Зулуми*, 65) погрешно прочитао и објавио о томе шта су турски војници уништили. По њему то је: „поклопац св. Акфремове гробнице“. Ради се о гробници светог Јефрема (о. 1311. Трново – 15. јун 1399. Пећ) који је био српски патријарх у два наврата. Први пут након измирења српске и васељенске патријаршије, од 1375-1379, и други пут након Косовске битке, од 1389. до 1390. године – *Историја*, књ. II, 2000³, 13–17.

¹⁹ Перуничкић 1989, 65.

²⁰ АС, МИД ПО, 1889, ролна 101, фасц. III, дос. V, П№ 19, генерални конзул Поповић – Сави Гружићу, министру иностраних послова, Скопље 1. март 1889.

Скопљу. Он је забележио да се сукоб догодио 26. фебруара у непосредној близини манастира и да је у њему било 5 мртвих и 3 рањена из села Црнобрега (данас Црни Брег) и 1 мртав из Дечана, син неког Суље, који је често крао манастирску стоку. У извештају се још наводи да је, у циљу смиривања ситуације, била упућена једна комисија са задатком да измири завађене Арбанасе, а манастир заштити од даљих насртаја. Међутим, рад комисије је био безуспешан, а манастир је претрпео велику штету, јер је током њеног рада морао да храни по 150 људи и исто толико коња. Једино што је комисија учинила је да је затражила од завађених страна да се међусобно не убијају и да не нападају на манастир, што у пракси није спроведено. С обзиром на чињеницу да је манастир и пре ових дешавања био у незавидној материјалној ситуацији, након сукоба Арбанаса било је јасно да је остао без најелементарнијих средстава за опстанак људи и стоке. Његову ситуацију је погоршавао и смањени број ходочасника, који су због страха избежавали да га посећују, па су изостали и њихови прилози. Због настале ситуације Петар Костић је апеловао на конзула Србије у Скопљу да се манастиру упути материјална помоћ.²¹

Сукоб припадника фисова Гаш и Шаља, између којих није постојала беса о ненападању, попримио је шире размере и довео до анархије која је у потпуности захватила пећки и ђаковички крај. Због настале ситуације дошло је до размештања турских трупа, које су према извештају генералног конзула Краљевине Србије у Скопљу, требале да крену из правца Солуна у анархијом захваћене крајеве. Према информацијама којима је конзул располагао војску би сачињавало осам табора (батаљона) низама.²²

Због настале ситуације у Косовском вилајету представници српског народа у европској Турској морали су да делују активније. Посланик Краљевине Србије у Цариграду добио је из Београда задатак да шаље податке о територијалној, војној и административној подели турске царевине, док су конзули имали обавезу да редовно шаљу извештаје о кретању турских трупа у европском делу Османског царства. Генерални конзул Краљевине Србије није имао потпуне податке, али је на основу информација којима је располагао послао извештај министру иностраних дела у Београду у којем је навео најновија сазнања о дислокацији турске војске. По њему се у Пећи, Новом Пазару и Вучитрну налазио један до два батаљона, у Митровици четири, док је у Призрену било десет, јер је у том месту постојала пространа касарна. У седишту вилајета, Скопљу, налазило се четири батаљона и један пук коњице, у Куманову два батаљона и две батерије, док је у Гњилану било више батаљона, јер је и тамо постојала пространа касарна. Дуж српске границе, у свакој касаби налазио се један до два батаљона, док је артиљерија била распоређена готово свуда.²³

Деловање српских представника било је скопчано с многим тешкоћама, од којих је једна била и недостатак правих информација. Због тога су извештаји Петра Костића и других повереника били утолико драгоценији. То потврђује и овај сукоб у којем је манастир Дечани пострадао. Генерални конзул Србије у Скопљу, у првим извештајима упућеним министру иностраних дела у Београду, није био сигуран у прави разлог кретања турских трупа, већ је своја сазнања потврдио касније. Утврдити праве

21 АС, МИД ПО, 1889, ролна 101, фасц. III, дос. V, СС№ 12, генерални конзул Поповић – Сави Грујићу, министру иностраних послова, Скопље 8. март 1889.

22 АС, МИД ПО, 1889, ролна 101, фасц. III, дос. V, Пов. № 59, генерални конзул Поповић – Сави Грујићу, министру иностраних дела, Скопље 29. мај 1889.

23 АС, МИД ПО, 1889, ролна 104, фасц. V, дос. VI, Пов. № 379, министар иностраних дела у Београду – пуковнику Ђурићу, министру војном, Београд 6. мај 1889.

узроке је често било веома тешко, а то су отежавала и званична саопштења турских власти која су стизала до српских званичника, удаљених од места збивања. Тако је и по овом примеру узрок сукоба био различит код српских и турских званичника. Врховни заповедник турске војске у Косовском, Солунском и Битољском вилајету је сматрао да узрок за настану ситуацију у крајевима око Дечана, Ђаковице и Пећи треба тражити у понашању косовског валије Фаик паше, познатог као злобног човека, док је генерални конзул Србије био убеђен да је сукоб настао због манастирске шуме. У прилог овој конзуловој тврдњи иде и чињеница да је један познати трговац из Пећи делио његово мишљење, наводећи да ситуација између завађених фисова није била таква пре сукоба.²⁴ Због настале ситуације министар унутрашњих послова издао је наређење валији у Скопљу да прикупи информације са терена и пошаље праву слику из Скопља, Приштине, Призрена, Новог Пазара и Пећи. За ту сврху стављено му је на располагање 130 турских лира.²⁵

Ситуација у Косовском вилајету и кретање турских трупа с пажњом се пратила у Београду. Већ у првој половини јуна 1889. године министар иностраних дела је, захваљујући извештајима добијеним из Скопља, располагао информацијама о распореду турских трупа: у Призрену је било пет, у Ђаковици два, у Пећи четири, у Митровици девет, у Вучитрну два и у Приштини три батаљона војске.²⁶

Током лета 1889. године у пећкој кази наступила је нека врста примирја. Завађене стране склопиле су бесу која је требало да важи до тренутка док се не утврди прави кривац који је проузроковао покретање редовне војске. У таквој ситуацији царска влада је ангажовала већи одред коњаника жандарма, чији је главни задатак био разоружавање свих Арбанаса. Међутим, турске власти су прикупљање војске правдали изговором да је то због неопходног пребројавања способних регрута за војску. Тим поводом у Призрену је било сакупљено преко 800 добро наоружаних коњаника жандарма. Остала војска која се налазила у Косовском вилајету била је распоређена на следећи начин:

1) у Скопљу три табора (батаљона) пешака, непотпун табор коњаника и две батерије, од којих свака по 6 топова;

2) у Куманову два батаљона пешадије и једна батерија артиљерије;

3) у Феризовићу два батаљона;

4) у Митровици око 1.500 коњаника и једна батерија тешке артиљерије;

5) у Новом Пазару седам табора пешадије и две батерије артиљерије;

6) у Призрену један батаљон пешадије;

7) у Пећи четири ескадрона коњаника и две батерије артиљерије;

8) у Ђаковици један табор пешадије;

9) у Сјеници, Бјелом Пољу и Беранама по један батаљон пешадије;

10) у Гусињу два батаљона;

11) у Пријепољу и Пљевљима три батаљона.²⁷

За сву ову војску посао лиферације био је поверен старој компанији на чијем челу се налазио косовски валија Мехмед Фаик паша. Компанија се обавезала да

24 АС, МИД ПО, 1889, ролна 101, фасц. III, дос. V, Пов. № 60, генерални конзул Поповић – Сави Грујићу, министру иностраних дела, Скопље 31. мај 1889.

25 АС, МИД ПО, 1889, ролна 101, фасц. III, дос. V, Пов. № 61, генерални конзул Поповић – Сави Грујићу, министру иностраних дела, Скопље 3. јун 1889.

26 АС, МИД ПО, 1889, ролна 101, фасц. III, дос. V, Пов. Бр. 567, министар иностраних дела у Београду – министру војном, Београд 10. јуни 1889.

27 АС, МИД ПО, 1889, ролна 101, фасц. III, дос. V, Пов. № без броја, Мијаил Мијајловић – Сави Грујићу, министру иностраних дела, Скопље 19. септембар 1889.

испоручује одређене намирнице по следећим ценама: масло – девет и по гроша за оку; четири и по за шећер; 3,34 пара за пиринач; три гроша за месо; брашно – 60 пара бело и 38 црно фино; 5¼ паре за дрва; сено по 20 пара за оку; јечам по 42 паре за оку и пасуљ по 58 пара за оку.²⁸

Убрзо након размештања редовне турске војске по местима у Косовском вилајету, валија Мехмед Фаик паша је премештен у Битољски вилајет, одакле је на његово место дошао Ахмет Ејуб.²⁹ Са доласком новог валије српски народ се нашао у још тежој, и често пута наизглед безизлазној ситуацији. Свакодневни напади којима су били изложени све чешће су се помињали у дипломатској преписци упућеној Стојану Новаковићу, посланику у Цариграду. На основу добијених извештаја, како и сам каже, за више од две и по године, колико се налазио на тој позицији у Цариграду, небројено пута је писано о арбанашким злоделима. Такође, он је напоменуо да је Порта кривицу увек приписивала Србима, означавајући их главним виновницима разних недела. По Новаковићу, турска власт није имала никакве моћи над Арбанасима у Старој Србији и као пример је наводио монопол дувана који је био уведен у целом царству, а у самој Приштини и осталим крајевима Старе Србије дуван се слободно продавао на ћепенцима, као и раније и то пред очима турских власти.³⁰ Сматрало се да је после Берлинског конгреса турска власт узела у заштиту Арбанасе које је имала на уму да употреби против Срба, Грка и Бугара и на тај начин спречи њихове тежње за ослобађање те територије. Увиђајући значај и улогу у борби за опстанак Османског царства, Арбанаси су, за разлику од осталих народа који су живели на тим просторима, били у повлашћеном положају. Они сами су то осећали и максимално користили. Праве и истините информације о арбанашким злоделима нису допирале до султана, који је био окружен људима склоним сплеткама, попут Дервиш паше. Султану се стално понављало да су му Арбанаси најоданији и највернији у царству, због чега је сва његова стража била састављена од њих. Истовремено, султану се говорило да су они осветољубиви и да не треба да их вређа и љути. Његов однос према Арбанасима најбоље илуструје ситуација у Цариграду када су приликом побуне једног арбанашког батаљона против својих старешина у Јилдизу убијена три официра. На помен да се образује војни суд и спроведе истрага о убиству официра султан је прећутно прешао преко ових догађаја.³¹ На основу овог и сличних примера најбоље се може закључити какав је био однос самог султана и турских власти уопште према Арбанасима.

Користећи се привилегијама стеченим код султана Арбанаси су на терену наставили са вршењем разних зулума над српским народом. Њихову самовољу и злочине обично су испитивали кметови и сачињавали извештаје на основу којих је Порта давала одговоре на жалбе упућене са српске стране. И турске војне власти су слично поступале према Арбанасима. Старешине са нижим чином су се удруживале са њима, подржавале зулуме над Србима, учествовале у разним сплеткама и интригама и достављале својим претпостављенима нетачне извештаје.³² Зато, у неку руку, и не чуди пасиван однос турских органа према арбанашким злоделима, јер је било природно да

28 Исто.

29 АС, МИД ПО, 1889, ролна 101, фас. III, дос. V, Пов. № 2, Мијаил Мијајловић – Сави Грујићу, министру иностраних дела, Скопље 20. септембар 1889.

30 АС, МИД ПО, 1889, ролна 98, фас. I, дос. I, Пов. № 135, посланик Стојан Новаковић – министру иностраних дела у Београду, Цариград 4. јун 1889.

31 АС, МИД ПО, 1890, ролна 107, фас. I, дос. I, ПБр. 102 и 128, посланик Стојан Новаковић – Сави Грујићу, министру иностраних дела, Цариград 2. јун 1890.

32 АС, МИД ПО, 1889, ролна 98, фас. I, дос. I, Пов. № 135, посланик Стојан Новаковић – министру иностраних дела у Београду, Цариград 4. јун 1889.

Порта више поверује представницима своје власти него жалбама које су долазиле са српске стране.

Охрабрени оваквим односом Порте према њима, Арбанаси као да су се утркивали у насиљима и прогону над Србима. Српско становништво које није могло да поднесе бројне отимачине, уцене, пљачке, силовања у све већем броју је почело да напушта своја имања и прелази у Србију. Постоје спискови о бегунцима из Турске, објављени од стране Бранка Перуничиха, са подацима о презимену и имену, месту одакле су дошли, броју чланова породице и месту где су насељени.³³ Министар унутрашњих дела Краљевине Србије обавештавао је свог колегу у министарству иностраних дела о бегунцима из Старе Србије, као и о њиховим сведочењима да постоји велики број Срба у појединим местима који су били изложени разним зулумима, али нису били у могућности да се селе, јер нису имали новца да плате заштиту до границе, која је била доста далеко. Њима је цела ситуација личила на добро испланирану акцију која је имала за циљ исељавање целокупног српског становништва из Старе Србије. Такође, на основу изјава пребеглих могло се закључити какве су зулуме подносили, да су Арбанасима у томе помагале турске власти, као и турски низами који су били задужени за чување границе.³⁴

С обзиром на чињеницу да је европски део Османског царства крајем XIX века, за разлику од осталих држава, био доста неууређен и несигуран, чување границе било је од особитог значаја за турске власти. Строго се водило рачуна о појединцима који су улазили на турску територију. Они путници који су успели да прођу кроз крајеве Старе Србије били су у стопу праћени од стране људи, задужених за тај посао. Једноставно, турске власти су стално биле у страху од могућих протеста због лоше управе пред странцима, који су могли да такву слику представе ван граница царства. Бројни су примери странаца који су праћени, а затим протерани са тих простора. Петар Костић је забележио да је такву судбину доживео Манојло Ђорђевић Призренац, затим свештеник Спасоје Протић, који је говорио да је из Ваљевског округа. Протић је приликом обиласка манастира Дечана, Пећке патријаршије и Девича био праћен од стране преобученог полицајца, који се у црквама чак и крстио да не би скренуо пажњу на себе. Када је поменути свештеник обишао манастир Соколицу, близу Митровице и намеравао да настави пут према Пазару био је ухапшен и под пратњом спроведен у Скопље. Петар Костић је био мишљења да су овај, а и други слични случајеви, имали негативне последице за безбедност српског становништва.³⁵

У времену у којем је живео Костић је био сведок тешког живота и опстанка српског народа у Старој Србији. Увиђао је од коликог значаја може бити национални рад, па је и касније наставио да предано ради на тим задацима. У августу 1905. године саставио је и упутио конзулу у Приштини извештај у којем је предложио одређене мере које би утицале на побољшање положаја српског народа у Пећкој, Ђаковичкој и Призренској кази.³⁶ Костић је на основу свог вишедеценијског искуства предложио три мере на којима је Србија требала да се ангажује. Прва се односила на захтев Турској за слање јачих војних снага у Пећки санџак које би имале задатак да заведу ред и забране ношење оружја. Сматрао је да ова мера може да се постигне у сарадњи са Црном Гором, са којом би заједно од султана затражили њено спровођење. Као друго, требало је

33 Перуничих 1989, 82-106.

34 АС, МИД ПО, 1890, ролна 107, фасц. I, дос. I, Пов. № 77, министар унутрашњих дела – министру иностраних дела, Београд 17. мај 1890.

35 Перуничих 1989, 64.

36 Архив Југославије (=АЈ), 80-3-13. Овај недатиран извештај је саставио Петар Костић, потписао га је митрополит рашко-призренски и упутио Конзулату Краљевине Србије у Приштини.

заложити се за отварање црногорског конзулата у Пећи, чији би конзул вршио притиске на главаре из Плава и Гусиња да утичу на Арбанасе из Пећке казе. Трећа мера подразумевала је изградњу железнице којом би се Пећ спојио са приморјем. Како је спровођење ових мера изискивало много рада и наклоност турских власти која је скоро увек изостајала, Петар Костић је предлагао договор са неким арбанашким главарима. Он је саставио и списак угледних Арбанаса у Пећкој, Ђаковичкој и Призренској кази, у којем је предвидео и одређене своте новца за услуге које би пружили. По њему, највише новца је требало издвојити за плаћање Зејнел бега Махмутбеговића из Пећи и Сулејмана Батуше из Ђаковице.³⁷ За преговоре са првим требало је задужити Јована Анђелковића или Јована Герића из Пећи, а са другим Стојана Танчетовића из Ђаковице који је живео у Призрену. Петар Костић је сматрао да у то време у Призрену и околини није било Арбанаса од толиког утицаја, као што је било у Пећи и Ђаковици, јер су се Шериф ефендија и Рамиз паша налазили у прогонству. Зато је предлагао да митрополија у договору са ректором призренске богословије придобије поједине чувеније Арбанасе у том крају.³⁸ Као крајњу могућност да ова замишљена идеја не буде уродила плодом, Костић је препоручивао четничку акцију која би подразумевала ангажовање двадесет српских мештана из Пећке и осам до десет из Призренске казе.³⁹

На крају извештаја Костић је поновио да би за предузету акцију, било да се она заснива на сарадњи са виђенијим Арбанасима или са четницима, одлучујућу улогу имале новчане накнаде чији би евентуални прекид погубно деловао и код једних и код других. По њему, код првих би изазвао сумњу и изостанак договорене заштите, а код других губитак воље за даљи рад.⁴⁰

Реферат Петра Костића о стању Срба у Старој Србији и предлог мера за поправљање њиховог положаја послужио је касније конзулу у Приштини Мирославу Спалајковићу да детаљно разради план о стварању малих српских чета у Пећкој и Призренској кази који је наишао на одобравање од стране министра иностраних дела Николе Пашића.⁴¹

Често истицање манастира, цркава и Призренске богословије у извештајима Петра Костића говори о тешком положају ових институција и о томе да су оне преживљавале све оно што и народ коме припадају. Неретко су ове институције, као најзначајније у српском народу, биле прве на удару како арбанашких зулумћара, тако и регуларних турских власти.

Необјављени извори

Архив Југославије, Збирка Јована Јовановића Пижона.

Архив Србије

Министарство иностраних дела, Политичко одељење.

Министарство иностраних дела, Политичко–просветно одељење.

37 На име награде требало је издвојити Зејнел бегу до 40, а Сулејман-аги до 20 наполеона. Касније би се месечно издвајало за првог 20, а за другог по 12 наполеона. АЈ, 80-3-13.

38 АЈ, 80-3-13.

39 Јагодић 2009, 341.

40 АЈ, 80-3-13.

41 Јагодић 2009, 343.

Објављени извори

Перуничкић (1989): Б. Перуничкић, *Зулуми ага и бегова у Косовском вилајету 1878-1913*, Београд 1989: Нова књига.

Литература

Бован (1997): В. Бован, „Сарадња Ивана Степановича Јастребова и Петра Костића“, *Зборник радова Иван Степанович Јастребов*, Призрен 1997: Историјски институт САНУ, Призренски округ Општина Призрен, 41-55.

Група аутора, *Косово и Метохија у српској историји*, Београд 1989: Српска књижевна задруга.

Ивановић (2002): М. Ивановић, „Петар Костић о црквеним непокретним и покретним споменицима српског народа у Призрену и околини“, *Братство VI*, Београд 2002: Друштво „Свети Сава“, 51-59.

Историја српског народа, II, Београд 2000³: Српска књижевна задруга.

Историја српског народа, VI/1, Београд 2000: Српска књижевна задруга.

Јагодић (2009): М. Јагодић, *Српско – албански односи у Косовском вилајету (1878-1912)*, Београд 2009: Завод за уџбенике.

Костић (1997): П. Костић, *Аутобиографија*, (приредила Вјера Митровић) Призрен 1997: Архив Србије – Призренски округ.

Костић (1928): П. Костић, „Европски конзули у Призрену“, *Јужни преглед*, год. II, бр. 6, Скопље 1928, 207-213.

Растовић (2013): А. Растовић, „Прогони професора Призренске богословије у извештајима енглеских конзула“, *Историја и значај Призренске богословије*, (поводом 140. годишњице од оснивања), Ниш 2013: Филозофски факултет, 67-73.

Споменица 50-годишњице призренске богословско-учитељске школе 1871-1921, Београд 1925: Модерна штампарија Вој. Недића.

Стојанчевић (2002): В. Стојанчевић, „Петар Костић – историчар Призрена“, *Братство VI*, Београд 2002: Друштво „Свети Сава“, 47-51.

Филић (2013): М. Ж. Филић, „Ђорђе Ст. Камперелић (1853, 3. новембра, Призрен – 1937. 9. јануара, Београд)“, *Историја и значај Призренске богословије*, (поводом 140. годишњице од оснивања), Ниш 2013: Филозофски факултет, 141-157.

PETAR KOSTIC ON THE EVENTS IN OLD SERBIA IN 1899

The second half of the 19th century was marked in Old Serbia by different oppressions, murders, and persecutions of Serbian people. The main culprits of those events were the Albanians, which had in their intentions the support of Turkish authorities. The position of Serbs deteriorated especially after the Berlin Kongress and foundation of the military court-martial, based on whose decisions a large number of people was condemned, and most of the persecuted were teachers, and priests. Bearing in mind the fact in which position Serbian people found themselves, Petar Kostic, teacher, and administrator of Prizren's Seminary, had decided to engage himself more on the dissemination of education, which he considered to be of crucial importance for the survival of Serbian people in Old Serbia. Besides he was dealing with teaching job, he gave a great contribution to the strengthening of national ideas. As such, he was the target of Turkish authorities, he was arrested, and narrowly escaped the death thanks to Russian consul Jastrebov, with whom he had excellent co-operation, and affection. Kostic's national work deserved attention, especially his reports appeared before 1899, before the Consulate in Pristina opening. He was describing in them not only suffering of Serbian people in the area of Old Serbia but destructions of monasteries and churches, mutual conflicts of Albanians which had for the consequence deterioration of the Christian's position as well. In reports, appeared after the Consulate opening, as the witness of the events, Kostic suggests some measures whose implementation might have impact on the improvement of the Serbian people's position, and thus survival in that area. His work, and reports represent a precious contribution for the study of Serbian people's past in Old Serbia, relationships of Albanians toward them, and attitude of Turkish authorities on that as well.

Милун Стијовић

Историјски институт, Београд – Србија

e-mail: milunstijovic@yahoo.com

РАШКО-ПРИЗРЕНСКИ МИТРОПОЛИТИ И СРПСКИ КОНЗУЛАТ У ПРИШТИНИ¹

Апстракт: У раду је описан однос рашко-призренских митрополита и српских конзула у Приштини, њихова сарадња, као и рад митрополита у периоду од оснивања Конзулата 1889. године до ослобођења Косова и Метохије од Турака. Описан је и утицај Владе Краљевине Србије и конзула на одлуку да се за митрополите постављају Срби, на избор самих митрополита, као и на оставку једног од њих.

Кључне речи: Рашко-призренска митрополија, Српски конзулат у Приштини, Срби на Косову и Метохији, Стара Србија, Краљевина Србија.

Српски конзулат у Приштини отворен је 1889.² године на иницијативу Стојана Новаковића, тада српског посланика у Цариграду, а у оквиру шире дипломатске акције помоћи српском народу под Турцима. У условима потпуне анархије и безакоња који Србима у Старој Србији неретко нису омогућавали ни голо преживљавање, Срби су често спас тражили у исељавању или примању ислама, које је у крајњем исходу водило и арбанашењу. Српски конзуларни представници улагали су велике напоре да дипломатским путем, а повремено тражећи и друге начине,³ заштите српски народ и његове интересе на Косову и Метохији. Задатак конзула био је да, осим физичке заштите, учврсте Србе у њиховој вери, језику и традицији, да спрече њихово однарођавање. Ту улогу је вековима имала Српска православна црква. Она је била од пресудног значаја за очување српског националног бића и развој националне свести код Срба за све време од губитка државе до њеног поновног успостављања. Зато је питање цркве спадало међу најважнија питања српског народа у Турској. Оно је имало не само верски него и просветни⁴ и политички значај.⁵ Због тога је српска влада, на челу са Милутином Гарашанином, улагала велике напоре да Срби почну преузимати од Грка владичанске столице Рашко-призренске и Скопске епархије.⁶

1 Рад је настао као резултат рада на пројекту Министарства просвете, науке и технолошког развоја *Европа и Срби: подстицаји и искушења европске Модерне* (ев. бр. 177031).

2 Датуми у тексту наведени су по новом календару, док су по старом календару једино датуми у напоменама који у документима означавају време њиховог настанка.

3 То су махом биле палијативне мере кратког домета – повремено наоружавање Срба ради самоодбране, сарадња с Албанцима, поткупљивање појединих главара поклонима, најчешће оружјем, плаћање Албанаца да штите српска села и манастире, убиства појединих окорелих албанских зликоваца и др.

4 Турске власти су право на отварање и рад школа признавале само верским заједницама.

5 Црква је у Турској имала обележје народности.

6 Видети: Недељковић 2012, 375–385.

Спроведећи политику своје владе српски конзуларни представници у Приштини остваривали су интензивну сарадњу и контакте са митрополитима Рашко-призренске епархије, а са неким од њих били су у пријатељским односима. У време отварања конзулата, 1889. године, владичанско место заузимао је Грк Мелентије, устоличен у Призрену 1854. године. Иако о њему постоје опречна мишљења, сматра се за једног од бољих фанариотских епископа. За време његове управе отворена је, 1871. године, Призренска богословија, која је радила под његовом заштитом,⁷ а подигнута је и нова црква Св. Ђорђа у Призрену, у чијој је изградњи и материјално учествовао.⁸ Петар Костић је изјављивао да он „није био фанатичан Грк”,⁹ а позната су и многа добра која је учинио српском народу. Краљ Александар Обреновић одликовао га је орденом Св. Саве првог степена.

Ипак, и поред свега овога, у конзулским извештајима налазимо бројне примере његових поступака који су изазивали негодовање конзула и српског народа. Вицеконзул Бранислав Нушић је извештавао како Мелентије забрањује људима да шаљу своју децу у школе и како о школама говори с подсмехом, оптуживао га је да је дозволио да његовом епархијом завладају бугарска, као и протестантска пропаганда, коју је конзулат тек сузбио. Бројним примерима показивао је порочну страну Мелентијеве личности. Писао је да је неморалан и развратан, да у свакој вароши има по неколико наложница, да „тргује и са вером и са црквом” – наплаћује запопљавање у зависности од тога колико од кога може да узме, а запопљује сваког ко му плати и онога ко хоће да узме за жену његову наложницу које се заситио или која је остала са њим трудна, према народу се понаша као и обесне турске силеције – пред њим се метанише, он тера свештенике да љубе његове папуче при чему их исмева.¹⁰ Јанићије Поповић га је називао злогласним рашко-призренским владиком.¹¹ Секретар српског конзулата у Скопљу Васиљевић изражавао је у писму министру Николићу чуђење што је српска влада одликовала Мелентија орденом Св. Саве I реда и износио тврдњу да и конзул Јастребов сматра да Мелентију не треба дати орден, јер он „никада није ... био наш пријатељ”.¹² Митрополит Мелентије је изазивао отпор и у самом српском народу. Приликом његове прве посете Пљеваљском санцаку 1895. године Срби су показали отворено непријатељство према њему, које се пренело и на остале делове митрополије и претворило у покрет против митрополита.¹³

Упркос овако негативном ставу, историјска документа и релевантна литература дају другачију слику о митрополиту Мелентију и доводе до закључка да је дао велики допринос српском народу у Старој Србији.¹⁴

Када се, 1895. године, митрополит Мелентије тешко разболео, српска влада је актуелизовала проблем постављања Срба за митрополите Рашко-призренске епархије. Дала је упутства посланству у Цариграду и конзулатима у Приштини и Скопљу за ангажовање око постављења архимандрита Дионисија за администратора или митрополита у Призрену. Видног удела у решавању митрополитског питања имао је вицеконзул Нушић. По његовим упутствима црквено-школске општине слале су молбе са потписима најугледнијих људи тога краја, у којима се тражило „постављење

7 Слијепчевић 1991, 440.

8 <http://www.eparhija-prizren.com/sr/eparhija>.

9 Костић 1928, 19.

10 *Документа о Рашкој области 1890–1899*, приредио Милић Ф. Петровић, Београд 1997, бр. 250.

11 Поповић 1987, 116.

12 Петровић, *Документа*, бр. 181.

13 *Историја српског народа*, 279.

14 Недељковић 2014, 403–414.

Дионисија или ма ког другог Србина за рашко-призренског митрополита”.¹⁵ У Цариград је отпутовала делегација састављена од свештеника и виђених Срба која је преко српског посланика Владана Ђорђевића тражила од султана да им се испуни захтев. На вест о Мелентијевој болести из Цариграда је у Призрен послат некадашњи драчки митрополит Висарион. Међутим, Срби су га дочекали непријатељски, не дозволивши му да врши богослужење, нити да уђе у митрополију. Висарион је после две недеље сам напустио Призрен. Овим је завршена управа митрополита Грка Фанариота, који су на месту Рашко-призренске митрополије столовали од 1830. године.¹⁶

Децембра 1895. добијена је сагласност Порте да се на место рашко-призренског митрополита постави Србин Дионисије Петровић. То је био велики успех српске дипломатије, остварен уз помоћ Русије, Цариградске патријаршије и српских конзулата у Приштини и Скопљу.¹⁷ Срби су новог митрополита дочекали са одушевљењем. Приликом прве посете Приштини, дочекан је „као Христос у Јерусалиму!”¹⁸

Митрополит се, према упутствима српске владе, посветио реформаторском раду – радио је на реорганизацији црквене и школске управе, отварао нове школе, обнављао наставнички кадар, стварао нове црквено-школске општине.¹⁹

Но, митрополитова чврста рука, његови поступци, понекад и прека нарав, нису увек наилазили на разумевање српских конзуларних представника. Деловођа Конзулата Стеван Матијасић замерао му је да се „латио послова који нису били приоритетни за српски народ – школска питања, повишица поповских прихода, подела парохиа, уређивање манастира, силно запопљивање и закалуђеривање”.²⁰ Сматрао је да је потребније било да се прво упозна са приликама у којима Срби живе и „да се zgodним начином утемељи у срцу своје пастве”.²¹ Матијасић је и иначе био митрополитов оштар критичар. „Он је у својему суду више брз, но што би по његовом положају по њега и по нас ... било корисно“, писао је и наводио примере како „на неосновано потказивање он стражарно спроводи из Липљана у Приштину старога а нами добро познатога и заслужног учитеља Дену Дебељковића, затим га истерује из службе и неће у његовој епархији да му да ни за учитеља ни за свештеника ... али на моју преставку пристаје да му се да пензија”. Замерао му је и да се не држи обећања да ће „бесплатно запопљивати”, да тражи да му се метанише, не одговара на писма хитне садржине, прима потказивања, а „како за тај посао угледни људи нису, то му избор људи није најсрећнији”.²²

Митрополит Дионисије је био у сукобу и са ректором Богословије, а наилазио је и на неразумевanje управе црквено-школских општина, ненавикнуте на централну црквену власт.²³ Према Нушићевим извештајима, није био омиљен ни у народу. Велико

15 Архив Србије (=АС), Посланство у Цариграду, 1895, кутија 11, ф. III, р. 222, ПП № 455, конзул у Скопљу Станковић – министру Богићевићу, 21. VI 1895.

16 Недељковић 2012, 379–380.

17 Војводић 1991, 171.

18 „Попови у одежама, учитељи са ђацима, а народ од детета до старца у свечаном оделу, начинили шпалир ... и сваки је држао у руци по букет цвећа и пред владиком бацао. ... Народ се са сузама тискао да га у руку и skut пољуби и прими српски благослов.” (Поповић 1987, 116).

19 *Косово и Метохија у српској историји*, 241.

20 АС, Министарство иностраних дела (=МИД), Политичко-просветно одељење (=ППО), 1897, р. 160, ПП № 49, деловођа Конзулата у Приштини Матијасић – министру иностраних дела Симићу, 17. III 1897.

21 Исто.

22 Исто.

23 Исто, 17. II 1897.

незадовољство изазивало је то што држи општинске седнице у митрополији.²⁴ Био је оштар у кажњавању учитеља и свештеника, замерано му је то што је, по Нушићевом казивању, калуђерио свештенике удовце мимо њихове воље, како би манастирима обезбедио калуђере.²⁵ Због сукоба у Призрену морао је октобра 1896. да пређе у Пљевља, одакле се вратио половином 1897. на позив српског конзула у Приштини.²⁶

Вицеконзул Нушић наводи да руски конзул Аћимовић у писму упућеном њему замера митрополиту што од пастве у Призрену тражи мирију за две године, и то од свакога, не обзирајући се на сиромаштво појединаца: „Излази да је Грк више узимао у обзир сиромашно стање човека него Србин”.²⁷ Митрополит је имао неспоразуме и са конзулом Тодором Станковићем у време његовог другог службовања у Приштини. Проносили су се гласови да Станковић пакости и смета у раду Дионисију, због чега се Дионисије писмено жалио Министарству, а Станковић Министарству и генералном конзулу наводио доказе о свом потпуно супротном понашању. Изјављивао је да је он, насупротив оптужбама, учинио много да заштити митрополитов ауторитет. Одбијао је све који су се жалили на митрополита и „упућивао на послушност према духовном старешини“, који је Србин, и кога су Срби „са толико жртава мучно извојевали”.²⁸ Ни генерални конзул у Скопљу Куртовић није налазио потврде за гласове да Станковић „пакости и смета у раду г. Митрополиту”.²⁹

Митрополитов рад је, међутим, наилазио на одобравање конзула Светислава Симића. Када је, 1899. године, у Богословији избила побуна ученика шестог разреда, незадовољних што нису испуњени њихови захтеви да се стане на пут недоличном понашању двојице професора,³⁰ митрополит Дионисије је изашао с тврдњама да су подстрекачи буне угледни Призренци – Цветко Благојевић, Крста Патрногић и Тома Чемерићи, а да иза свега тога стоји референт основних школа у скопској епархији Петар Костић, зато што му митрополит не дозвољава да ради у Призрену. Конзул Симић је делио митрополитово мишљење и подржавао га, за разлику од генералног конзула у Скопљу, који је сасвим другачије гледао и на побуну и на узроке побуне. Када се побуна сасвим отела контроли, па је и школа морала неколико месеци да престане да ради, приштинском конзулату је званичним актом наложено да се стара о Богословији.³¹

Симић је подржавао митрополита Дионисија и у његовим настојањима да преуреди Богословију. У писму министру Владану Ђорђевићу он износи митрополитово мишљење о томе изражавајући своју сагласност са њим и каже да је „питање о уређењу призренске богословије на начин који би онемогућавао досадашње немиле појаве у овом нашем најстаријем и најважнијем заводу у Турској” често био предмет разговора између

24 Петровић, *Документа*, бр. 296.

25 Нушић наводи, између осталих, пример попа Станоја Рашића, кога је за неку погрешку митрополит Дионисије најпре укорио пред целим народом, па му забранио да буде наставник, затим при деоби нурија њега оставио да буде свештеник само приштинским Циганима и на крају га преместио у Велику Хочу (Петровић, *Документа*, бр. 296).

26 *Историја српског народа*, 305.

27 Петровић, *Документа*, бр. 296.

28 АС, МИД, ППО, 1897, р. 602, ПП № 284, конзул у Приштини Станковић – министру правде и заступнику министра иностраних дела Христићу, 4. XI 1897; АС, МИД, ППО, 1898, р. 136, № 690, генерални конзул у Скопљу Куртовић – министру иностраних дела Ђорђевићу, 27. V 1898.

29 АС, МИД, ППО, 1898, р. 136, № 690, генерални конзул у Скопљу Куртовић – министру иностраних дела Ђорђевићу, 27. V 1898.

30 Један од њих, Светозар Павић, напустио је Богословију, али је Макарије постављен за васпитача.

31 Новаков 2014, 156.

њега и митрополита, нарочито због нереда који су се догодили „као одјек интрига који се у граду ван Завода плету, против угледа г. митрополита”.³²

Конзул Сима Аврамовић је писао да је Дионисије „стасит и угледан а блага, светитељска лика.”³³ Јанићије Поповић наводи да је био „љубазан, сталожен, тих и миран”, као и да је умео да прихвати и исправи своје грешке.³⁴

Упркос замеркама које су из конзулата стизале у Београд, српска влада и краљ Александар Обреновић сматрали су да митрополит Дионисије за свој рад заслужује одличје. Одликован је орденом Св. Саве I степена, који су му уручили генерални конзул у Скопљу Куртовић, конзул у Приштини Станковић и секретар Министарства иностраних дела Светислав Симић, у Грачаници 5. јуна 1898. године, целивајући руку „будном стражару свете православне цркве, врлом оцу и добром поглавици народа поверене му благоспајајем епархије, узоритом Србину, достојном посленику Св. Саве, Господину Дионисију”.³⁵

После Дионисијеве смрти, децембра 1900. године, место рашко-призренског митрополита преузео је Нићифор Перић. Он је наставио рад свога претходника на отварању школа и јачању просветне аутономије српског народа. У томе су га ометале турске власти, упорно настојећи да ограниче верска и просветна права Срба у Старој Србији и да строже надзиру наставне програме и учитеље српских школа.³⁶

За митрополита Нићифора су везана два крупна питања, која су довела митрополита у сукоб и са конзулатом и са српском владом – то су дечанско и учитељско питање.

Србија је желела да преко манастира Дечана очува и учврсти српски идентитет у Метохији. Међутим, Дечани су били запустели и без подмлатка, а стање у аутокефалној српској цркви Краљевине Србије није било такво да би у већем броју могли да се пошаљу монаси Србима на Косову и Метохији. Осим тога, Дечани су били у веома тешком положају – неизмирена крвнина, велики дугови и малисорска опсада отежавали су и иначе тежак живот манастирског братства. У таквим околностима појавила се замисао да се у манастир доведу руски монаси из келије Светог Јована Златоустог на Светој Гори. Митрополит Нићифор је прихватио долазак руских монаха, надајући се да ће се на тај начин смањити притисак Албанаца на метохијске Србе. Званичници српске владе сматрали су да би руски монаси увели ред у српске манастире чиме би се „католичкој пропаганди ставила јача и поузданија брана”, али су истицали да рашко-призренска епархија мора да задржи „безусловно старешинство и врховни надзор”. Митрополит Нићифор је децембра 1902. склопио нацрт споразума са златоустовцима. Њиме је манастир дат „игуману и братији на потпуну управу и расположење”, уз наведена митрополитова права. Српски дипломати имали су бројне примедбе на овај споразум, али, како оне нису стигле благовремено, митрополит Нићифор је склопио и коначан споразум, под истим условима, јануара 1903.

Међутим, убрзо пошто су руски калуђери дошли, њима нису били задовољни ни српски конзули у Приштини, ни влада у Београду, ни митрополит Нићифор, пошто су се они понашали као да је манастир руски,³⁷ нису се обазирали ни на Митрополију ни

32 Исто, 153.

33 АС, МИД, ППО, 1900, р. 495, конзул у Приштини Аврамовић – министру иностраних дела Ђорђевићу, 5. VI 1900.

34 Поповић 1987, 170.

35 АС, МИД, ППО, 1898, р. 136, № 690, генерални конзул у Скопљу Куртовић – министру иностраних дела Ђорђевићу, 27. V 1898.

36 *Косово и Метохија у српској историји*, 241.

37 То је од почетка била крупна замерка српских дипломатских представника. Начелник

на Конзулат у Приштини, уносили су раздор у српско становништво.³⁸ Поделу су подстицали руски монаси, а помагао им је и руски конзул Тухолка.³⁹

Децембра 1906. митрополит Нићифор је установио да је манастир презадужен. Незадовољан радом игумана Кирила и због редоследа помињања великодостојника приликом богослужења, а и сматрајући игумана одговорним за хаџи-Рувимову смрт, митрополит Нићифор је предлагао његово удаљавање из Дечана. Српска влада се прво сложила с тим, али је после непромишљеног покушаја архимандрита Мирона, Нићифоровог штићеника, да уз помоћ Арнаута избаци руске калуђере из Дечана, одустала. Вицеконзул Ракић је предузео мере да спречи Мирона у његовој намери да избаци калуђере, захтевао је и од митрополита да то чини, но МIRON и поред митрополитових и Ракићевих упозорења није одустајао од намере. Пећки Срби су тражили од Порте да се МIRON уклони из Пећи. Ракић је такође сматрао да би то требало учинити.⁴⁰ Но, митрополит Нићифор није делио Ракићево мишљење.

Треба напоменути да је и раније било предлога од стране Албанаца да уклоне руске калуђере. Емин-паша Махмудбеговић је почетком 1907. године понудио Конзулату да за награду истера руске калуђере из Дечана. Митрополит је био склон да понуду прихвати, но Ракић је то сматрао вишеструко штетним.⁴¹ У међувремену је стигла и наредба из Министарства да се сваки рад на дечанском питању обустави због помоћи руске дипломатије које је била неопходна српској влади око решавања велешко-дебарског владичанског питања.

Митрополит је уз помоћ својих присталица предузимао на своју руку његово покретање. Јаз између митрополитових сарадника и руских конзула се продубљивао, нарочито када се један Србин, по повратку из Србије, похвалио да је на реверс донео ручну бомбу којом ће истерати руске калуђере. Конзул Милан Пећанац је морао да убеђује руског конзула у Митровици да је у питању дело усиданих мозгова и да је од тог Србина одузео бомбу.⁴² Истовремено је расла и нетрпељивост између руских калуђера и руских присталица међу Србима, с једне, и митрополита и српских националних радника, с друге стране. Руски конзулат у Призрену је чак једно време одбијао да преко својих канала шаље поверљиву српску пошту за Београд, како је то деценијама уназад чинио.⁴³

Министарство је препоручивало Посланству и Конзулату да саветују митрополита да се уздржава од оштрих поступака, али митрополит није био уздржан. Писао је Разумовском писма љутитим тоном, што је изазвало његово незадовољство. То је подстакло Ракића да интервенише и стилизује митрополитове одговоре „незгодне у многим погледу“.⁴⁴

Политичко-просветног одељења Светислав Симић, у писму од марта 1904. руском конзулу у Скопљу Тухолки износи свој став да је требало довести руске калуђере, али као сабраћу, „који би поучавали и калуђерском животу и примерној економији“ и да ничим није смело бити нарушено српско обележје манастира. Међутим, постигнути споразум митрополита Нићифора и оца Кирила „не може да издржи ни најблажу критику ни с политичкога ни с канонскога гледишта“. (*Документи о спољној политици Краљевине Србије 1903–1914* (=ДСПКС), I–2, бр. 54).

38 У Београду су новине писале о националној издаји, а посебно аустрофилске Вечерње новости. Српски политичари су користили дечанско питање за своје беспопштедне страначке борбе. Србија је била у незавидном положју – морала је стално да моли Русију за дипломатску помоћ у Старој Србији, а због домаћег јавног мњења није смела да попусти у питањима Хиландара и Дечана.

39 Батаковић 2007, 134.

40 ДСПКС, II-4/I, бр. 153.

41 ДСПКС, II-3/II, бр. 409.

42 ДСПКС, III-3, бр. 410.

43 Батаковић 2007, 157.

44 Исто.

Спорови митрополита и представника српске власти водили су се и другим поводима, пре свега у вези са школством. Почетак XX века обележен је сукобима између митрополита Нићифора и српских учитеља – због митрополитовог кажњавања и премештања учитеља. Како би заштитили своја права, они су, крајем 1902. године, организовали зборове у Призрену и у Приштини. Митрополитова реакција на ово била је оштра – неке учитеље је избацио с посла, неке новчано казнио, а на неке вршио притисак да повуку потпис са резолуције коју су учитељи донели. Ситуација је постала још компликованија када је Нићифор заоштрио своје односе са ректором Богословије Стеваном Димитријевићем због премештања неких учитеља. Претила је опасност од потпуне блокаде наставе. Конзул Аврамовић је такође био непријатељски расположен према ректору и негативно се изражавао о њему.⁴⁵ Министарство је, међутим, прихватило ставове шефа пропаганде Светислава Симића, који је поднео врло афирмативан извештај о ректору, и у писму Аврамовићу ставило до знања да подржава Димитријевића. Наложило је конзулу да се потруди да се између ректора и митрополита успостави узајамно поверење.⁴⁶ Конзулат у Приштини наредио је фебруара 1903. премештеним учитељима да у року од осам дана буду на новим дужностима. Међутим, када је Министарство послало коначан распоред учитеља за школску 1903/1904, митрополит је, према извештају конзула Михаила Марковића, категорички одбио да га прихвати.⁴⁷ Настојећи да умири насталу ситуацију и исказујући став да митрополит није радио на смињавању стања, министар иностраних дела Андра Николић у писму Конзулату истиче да све што се дешава иде на штету политичко-просветног рада Србије у Старој Србији. Он критикује митрополитову склоност да ради самостално, мимо упутстава добијених из Србије и упозорава да школе и учитељи морају бити под управом Министарства иностраних дела Србије, да су митрополити дужни да своја права која су им осигурана патријаршијским привилегијама ставе у службу српских народних интереса, а да имају искључиво право да се старају о цркви и црквеним пословима, док су конзули одговорни за усклађивање тих привилегија према упутствима Министарства и немају право да се мешају у митрополитске наредбе у вези са манастирима, црквама и свештеницима.⁴⁸ Пашић такође интервенише код Конзулата, налажући да учине „апел на патриотизам митрополита рашко-призренског”, да му саветују да се уздржи „од свега што би могло нанети штету нашем просветном раду” и да се „у раду саобрази с датим [...] инструкцијама”, у противном ће морати сам да плаћа издржавање школа и учитеље.⁴⁹ Но, митрополит је наставио да ради по своме. Фебруара/марта 1904. даје до знања конзулу Марковићу да неће радити у складу са наредбама из Министарства.⁵⁰ Био је чврсто решен да уклони све учитеље које је Министарство распоредом поставило, а на њихова места постави „своје кандидате”, а, осим тога, дипломе оних учитеља који су му се замерили није слао на потврђивање у меарифат у Скопље, чиме их је изложио репресалијама од стране турских власти. Тек је

45 Сима Аврамовић је пријатељевао с митрополитом Нићифором и с њим заједно, по речима Јанићија Поповића, оргијао по Приштини, што је изазивало подозрење и негодовање патријархалне средине (Поповић 1928, 171–176).

46 Новаков 2014, 171.

47 Дошавши на место Аврамовића, Михаило Марковић је заузео сасвим другачији став према митрополиту. Није хтео да се меша у црквене послове, а није дао владици Нићифору да се меша у просвету и политику. Јанићије Поповић пише да су конзул и владика били у завади па је то утицало да се и народ подели у два табора (Поповић 1928, 179–181).

48 Недељковић 2003, 123.

49 ДСПКС, I–1, бр. 519.

50 ДСПКС, I–2, бр. 5.

током лета 1904. године дошло до смиривања сукоба између учитеља и митрополита. На то су утицали упозорење Министарства да се њихове наредбе и препоруке послате из конзулата у Приштини и Скопљу и посланства у Цариграду морају поштовати, као и погоршање политичко-безбедносне ситуације у Косовском вилајету.

Дошавши за конзула у Приштину јула 1904. године, Спалајковић је као прву своју дужност видео поправљање рђавих односа између Конзулата и Митрополије, који су представљали „повољан терен за развијање најразноврснијих интрига”. Спалајковић је тврдио да је, без обзира на архијерејеву „прекомерну осетљивост”, неповерење према њему у основи неоправдано.⁵¹ „Ја сам уверен, да ће он од сад слепо слушати сваку Вашу наредбу”, писао је Пашићу. „Тај је човек сасвим измењен. И не личи на оног каквог су га представљали у ранијим извештајима упућиваним Министарству. Ја се готово сваки дан виђам с њим. Позивам га врло често на ручкове и вечере. Чиним му поклоне. Понашам се према њему као највећи његов пријатељ. Подвргао сам га, дакле, сасвим свом утицају.”⁵² На Спалајковићеве добре односе с митрополитом Конзуларно одељење, а нарочито његов шеф Јован Јовановић Пижон, није гледало с благонаклоношћу.⁵³

За разлику од Спалајковићевих, односи конзула Милана Пећанца с митрополитом Нићифором били су константно лоши. Непрестано су се жалили један на другог Министарству. Када је после оштрог сукоба са митрополитом у децембру 1908. Пећанац Пашићу послао телеграм у коме оптужује митрополита да ради против конзула и Конзулата, у Београду је донесена одлука да на Пећанчево место дође Ракић.⁵⁴

Године 1908. избио је нови велики сукоб између митрополита и српске дипломатије, који је кулминирао 1910. године. Митрополит је, позивајући се на патријаршијске привилегије, одбијао да се повинује наредби младотурских власти да се сведочанства српских учитеља оверавају у турским надлештвима, због чега су многе школе престале да раде. Ово је био разлог жучног сукоба између митрополита и Ракића.⁵⁵

Митрополитови поступци непрестано су изазивали негативно расположење према њему у Београду и све чвршће уверење да сарадња с њим није могућа. Најзад је, на састанку у Конзуларном одељењу Министарства, коме је присуствовао и приштаински конзул Ракић, донета „озбиљна и непоколебљива” одлука да се митрополит Нићифор „с обзиром на његов штетан досадашњи рад и утицај на наше националне послове у Турској” смени и одстрани „од сваког посла у српским епархијама”.⁵⁶ Министар

51 ДСПКС, I-2, бр. 506.

52 ДСПКС, I-2, бр. 506.

53 Јовановић је имао лоше мишљење о митрополиту, о „злу раду његову”. Митрополит је за њега био „Циган из Баранде”, који „седи скрштених руку на шилтету у Приштини”, „не обилази епархију”, „на велики петак једе јавно шунку” и „у кући држи две три синовице” (Бајин 2016, 74).

54 Ракић, Милан, *Конзулска писма 1905–1911*, приредио А. Митровић, Београд : Просвета, 1985, 154.

55 Руски конзул Тухолка износи такође став да митрополит у питању овере диплома неће моћи изаћи као победник. „Овде је у питању једно право власти признато у свима државама да контролише све јавне органе па и учитеље. Општа тенденција реформне акције јесте одиста у томе да контролише власти, али тако исто и да их учврсти и да контролише народ. Овим би се начином одузела турским властима могућност контроле над учитељима, то на шта ће се они тешко решити. За тим, треба утврдити и то, да ли је то питање од тако велике важности. Оверавањем сведочанства признало би се дотичним лицима право да буду учитељи, и они би, на тај начин у неколико више пали под власт општина (које би их бирале) и Консулата (који их плаћа) а извукли се испод власти Митрополита чије уверење тада не би било потребно (ДСПКС, књ. III-1/1, бр. 51).

56 Архив Српске академије наука и уметности (=АСАНУ), Милан Ракић, 14331–12(6), Комисија у

иностраних дела Милован Миловановић је затражио од митрополита да поднесе оставку, што је он спремно прихватио.⁵⁷ Прихватио се и обавезе да Патријаршији предложи архимандрита Саву за администратора, образлажући да одлуку о именовању администратора може донети једино Патријаршија.⁵⁸

Рашко-призренски митрополит повукао се с положаја почетком 1911. године. Патријаршија је децембра 1911. именovala за митрополита Гаврила Дожића, кандидата владе Црне Горе. Иако га је првобитно подржавала и Србија, она је убрзо променила одлуку. Док је Дожић у Призрену чекао султанов берат, као потврду о именовању, Србија је решила да за митрополита доведе Богдана Раденковића, који је с тим циљем и замонашен. Одлука је образлагана чињеницом да Раденковић одлично говори турски и добро познаје прилике у Турској. Прави разлог је лежао у чињеници да је српска влада сматрала Дожића, као човека Васељенске патријаршије, а уз то пореклом из Црне Горе, мање поузданом личношћу за спровођење политике Србије на Косову и Метохији.⁵⁹ Између влада Србије и Црне Горе дошло је до оштрог сукоба око питања избора митрополита. Сукоб се потом пренео и на српски народ у Турској, који се, по ко зна који пут у својој историји поново поделио – овога пута око два митрополитска кандидата.⁶⁰

У кампању против Дожића била се укључила и Богословија. Под њеним надзором сазвана је конференција грађана на којој је присуствовао 11 еснафа, и збор је донео и потписао резолуцију у којој је било речи да се противе постављању Гаврила Дожића за епископа. Послали су телеграм у све општине Рашко-призренске епархије са садржајем: „Овдашња општина протествовала је код Патријаршије што је не питајући и не водећи рачуна о жељи епархије изабрала и хиротонисала Гаврила Дожића ... Молимо Вас да и Ви уложите протест, како би успели ослободити се оваквог наметања”.⁶¹ Ректор Димитријевић Дожића назива лудијом и бескарактером због његовог понашања за време школовања у Богословији.⁶²

Када је априла 1912. Политика објавила вест да је турска влада потврдила Дожића, министар спољних послова је наложио својим поданицима да се држе уздржано, а конзул Милојевић изнео мишљење да је та потврда оставила лош утисак на православно становништво Косовског вилајета, јер Дожић тамо ипак није имао већину, без обзира на то што су многи за њега агитовали.⁶³

У активности око избора рашко-призренског митрополита биле су током 1911. и 1912. укључене и руска и грчка дипломатија. У недатираном рукопису Милана Ракића налазимо податак да му је руски амбасадор саопштио како је добио одобрење из Петрограда да може помоћи Ракићу у његовом раду против Дожића, али и да је руска влада против Раденковића.⁶⁴ Са руске стране стизао је предлог да се за рашко-призренског митрополита именује дебарски митрополит Варнава, мада је истовремено руска дипломатија тајно убеђивала званичну Црну Гору да изгледи њеног кандидата Гаврила Дожића добро стоје.⁶⁵

саставу [начелник] Спалајковић, генерални конзул у Скопљу Јовановић, конзул у Приштини Ракић и секретар Тихомир Поповић – министру иностраних дела Миловановићу, 15. I 1911. (препис).

57 ДСПКС, IV-3/I, бр. 126.

58 Исто.

59 Маликовић 2000, 18.

60 Сукоб између Дожићевих и Раденковићевих присталица једном приликом се у Приштини завршио чак физичким обрачуном (Маликовић 2000, 44).

61 ДСПКС, IV-4/II, бр. 737.

62 ДСПКС, IV-4/II, бр. 793.

63 Маликовић 2000, 63.

64 АСАНУ, Милан Ракић, 14331–12 (17), препис писма Милана Ракића, недатирано, без адресата.

65 Маликовић 2000, 104.

Избијањем балканских ратова митрополитска афера је изгубила на значају. Раденковић је скинуо мантију и окренуо се световним пословима и дипломатији, а Дожић никада није преузео рашко-призренску епархију.⁶⁶ Он је, 1912. године, преузео новоформирану Пећку епархију.⁶⁷

Србија, углавном, није успела да политичким средствима и дипломатским путем реализује своје циљеве у Старој Србији. Показало се да је трајно побољшање положаја српског народа могуће само ослобођењем од турске власти, а једини начин за то био је рат, у који је Србија и ушла 1912. године. Ипак, за извесне успехе у Старој Србији, нарочито у вези са школством и очувањем националне свести код српског народа, несумњиво је од великог значаја била сарадња Рашко-призренске митрополије са Конзулатом у Приштини, без обзира на повремена неслагања и дисонантне тонове између ових институција и њихових представника.

Извори и литература

Необјављени извори

Архив Србије

Министарство иностраних дела – Политичко-просветно одељење

Министарство иностраних дела – Посланство у Цариграду

Архив Српске академије наука и уметности

Милан Ракић

Објављени извори

Документи о спољној политици Краљевине Србије 1903–1914. I–1, приредио Андрија Раденић, Београд : Српска академија наука и уметности, Одељење историјских наука, 1991.

Документи о спољној политици Краљевине Србије 1903–1914. I–2, приредио Андрија Раденић, Београд : Српска академија наука и уметности, Одељење историјских наука, 1998.

Документи о спољној политици Краљевине Србије 1903–1914. III–3, приредио Михаило Војводић, Београд : Српска академија наука и уметности, Одељење историјских наука, 2014.

Документи о спољној политици Краљевине Србије 1903–1914. IV–3/I, приредили Љиљана Алексић-Пејковић и Климент Џамбазовски, Београд : Српска академија наука и уметности, Одељење историјских наука, 2009.

Документи о спољној политици Краљевине Србије 1903–1914. IV–4/I, приредили Љиљана Алексић-Пејковић и Климент Џамбазовски, Београд : Српска академија наука и уметности, Одељење историјских наука, 2009.

Документи о спољној политици Краљевине Србије 1903–1914. IV–4/II, приредили Љиљана Алексић-Пејковић и Климент Џамбазовски, Београд : Српска академија наука и уметности, Одељење историјских наука, 2009.

Документа о Рашкој области 1890–1899, приредио Милић Ф. Петровић, Београд : Историјски музеј Србије, 1997.

66 Вучетић 2006, 147.

67 О избору рашко-призренског митрополита 1911–1912. године видети и: Шалипуровић 1972, 323–337.

Ракић, Милан, *Конзулска писма 1905–1911*, приредио А. Митровић, Београд : Просвета, 1985.

Наративни извор

Поповић, Јанићије (1987): *Живот Срба на Косову : 1812–1912*, Београд : Књижевне новине.

Литература

Бајин, Зоран Д. (2016): *Мирослав Спалајковић : (1869–1951) : Биографија*, необјављена докторска дисертација, Филозофски факултет Универзитета у Београду.

Батаковић, Душан Т. (2007): *Дечанско питање*, Београд : Чигоја штампа.

Војводић, Михаило (1991): *Прилике на Косову и Метохији и политика Србије 1881–1912*, Историјски часопис 38, Београд : Историјски институт, Просвета, 163–192.

Вучетић, Биљана (2006): *Богдан Раденковић*, необјављени магистарски рад, Филозофски факултет Универзитета у Београду.

<http://www.eparhija-prizren.com> – званични сајт Епархије рашко-призренске и косовско-метохијске.

Историја српског народа. VI-1, друго издање, Београд : Српска књижевна задруга, 1994. (Ракочевић, Новица, *Политичке и друштвене прилике*, 263–290; Микић, Ђорђе, *Политичка, културна и привредна стремљења*, 291–315).

Јагодић, Милош (2009): *Српско-албански односи у Косовском вилајету : (1878–1912)*, Београд : Завод за уџбенике.

Косово и Метохија у српској историји, Београд : Српска књижевна задруга, 1989. (Батаковић, Душан Т, *Улазак у сферуевропског интересовања*, 209–247).

Костић, Петар (1928): *Црквени живот православних Срба у Призрену и његовој околини у XIX веку : (са успоменама писца)*, Београд : Графички институт Народна мисао.

Маликовић, Драги (2000): *Избор рашко-призренског митрополита 1912. године*, Београд – Приштина : Институт за српску културу.

Недељковић, Славиша (2016): *Немирна 1905. година на Косову и Метохији*. Зборник Матице српске за историју 93, Нови Сад : Матица српска, 71–88.

Недељковић, Славиша (2014): *Рашко-призренски митрополит Мелентије и српски народ на Косову и Метохији (између истине и заблуде)*, Црквене студије 11, Ниш : Центар за црквене студије, Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу, Међународни центар за православне студије, 403–414.

Недељковић, Славиша (2003): *Учитељско питање : (проблеми изазвани премештајима српских учитеља у Старој Србији почетком XX века)*, Пешчаник : часопис за историографију, архивистику и хуманистичке науке 1, Ниш : Историјски архив града Ниша, 121–127.

Недељковић, Славиша (2012): *Царска повеља о добијању митрополитске столице у Призрену*, Истраживања 23, Нови Сад : Филозофски факултет у Новом Саду, Одсек за историју, 375–385.

Новаков, Александра Ж. (2014): *Средње школе у Османском царству : (1878–1912)*, необјављена докторска дисертација, Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду.

Слијепчевић, Ђоко (1991): *Историја српске православне цркве. књ. 2, Од почетка XIX века до краја Другог светског рата*, Београд : БИГЗ.

Шалипуровић, Вукоман (1972): *Културно-просветне и политичке организације у Полињу и Рашкој 1878–1912*, Нова Варош : Општинска заједница образовања.

Milun Stijović

**METROPOLITANS OF RAŠKA-PRIZREN
AND THE SERBIAN CONSULATE IN PRIŠTINA**

This paper presents the cooperation between the metropolitans of the Diocese of Raška-Prizren and Serbian consuls in Priština, as well as the metropolitans' work spanning the period from the foundation of the Consulate in 1889 up until the liberation of Kosovo and Metohija from the Ottomans. Moreover, it contains an account of the impact of the Kingdom of Serbia and their consuls on the decision that Serbs are to be appointed as metropolitans, and that they are to be delegated by the metropolitans themselves when one of them has resigned.

Софија Божич

Институт за новију историју Србије, Београд – Србија

e-mail: sofijamisa@yahoo.com

ДР ВЛАДАН МАКСИМОВИЋ, УЧЕНИК И ПРОФЕСОР КАРЛОВАЧКЕ БОГОСЛОВИЈЕ*

Апстракт: У раду су анализирани необјављени аутобиографски записи др Владана Максимовића, православног филозофског писца и теолога, професора филозофије и етике. У средишту пажње су његова искуства и сећања из времена када је био ученик и, потом, професор Карловачке богословије. Она оживљавају дух који је владао у Богословији, представљају њене професоре из угла ђака, реконструирају међусобне односе ученика и наставника као и односе међу самим наставницима. Од значаја су и запажања о највишим достојанственицима српске цркве у Карловачкој митрополији, патријарсима и епископима.

Кључне речи: Владан Максимовић, Карловачка богословија, Јован Вучковић, патријарх Георгије Бранковић, патријарх Лукијан Богдановић, епископ Мирон Николић, епископ Георгије Летић, епископ Иринеј Ћирић, Богословски гласник

Др Владан Максимовић, православни филозофски писац и теолог, професор философије и етике, недовољно је позната личност из српске научне, просветне и црквене историје. Трагајући за подацима о Максимовићевом животу и деловању, осим неколико лексикографских одредница пронашли смо само два научна рада посвећена овом аутору.¹ И поред тога што је био плодан стваралац чија бројна дела свакако заслужују пажњу савремених теоретичара, Максимовић је остао маргинализован и препуштен забору. Осим студија, чланака и огледа које је публиковао у научној и стручној периодици, објавио је и три књиге: *Основни етички проблеми: из увода у хришћанску етику* (1913), *Увод у филозофију* (1925) и *Венац живота: систем моралне филозофије* (1936). Пошто је добро говорио неколико страних језика, бавио се и превођењем: *Уибеник из историје новије филозофије* Харалда Хефдинга појавио се на српском (1910. и 1926) управо захваљујући труду др Владана Максимовића. Ми се, међутим, у овом раду нећемо бавити Максимовићевим филозофским концепцијама, већ нас он занима као историјска личност која је могла да посведочи о неким догађајима, институцијама и људима из прошлости српског народа. С обзиром на значај Карловачке богословије за историју Српске цркве, за подизање културног нивоа и очување националног интегритета српског становништва у Хабзбуршкој монархији, усредсредимо се на његова искуства и сећања из времена када је био ученик те школе и, потом, њен професор. Тај период живота Максимовић је описао у два још

* Чланак је написан као резултат рада на пројекту *Срби и Србија у југословенском и међународном контексту: унутрашњи развитак и положај у европској/светској заједници* (ев. бр. 47027), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

1 Калезић 2010; Лубардић 2010а и Лубардић 2010б.

необјављена рукописа похрањена у архиви Матице српске: *Аутобиографији* и *Успоменама*, и она представљају главну изворну основу овог рада.

Иако се неопходне информације о др Владану Максимовићу могу добити из постојећих биографских речника,² ипак ћемо укратко поновити битне моменте из његовог живота. Рођен је 6/18. априла 1879. године у сремском селу Прхову у румском срезу, као син учитеља Луке и мајке Марије Милутиновић из Гргетега. Пошто се отац морао више пута селити због потреба службе, Владан је детињство провео у Крњешевцима, Угриновцима, Ашањи и Сibaгу. Завршио је Српску православну велику гимназију у Сремским Карловцима и две године Карловачке богословије. Од 1900. до 1904. студирао је на престижној Духовној академији у Москви и школовање је окончао стицањем научног степена кандидата богословља, што је било равно академској титули доктора наука. После повратка са студија постављен је за доцента Карловачке богословије, а затим за ванредног и редовног професора. Период од 1914. до 1917. провео је у интернацији, да би се онда вратио на катедру Карловачке богословије. Од 1919. до 1921. вршио је дужност начелника Православног одељења Министарства вера. Године 1920. постао је редовни професор и декан кратковеког Православног богословског факултета у Загребу. Пензионисан је 1925. године. Од 1931. године до смрти 7. маја 1956. живео је у Београду.

„Ђаковању“ у Сремским Карловцима др Владан Максимовић је посветио много страница својих успомена, обухватајући њима најпре године проведене у гимназији, а затим и у Богословији. Карловачку богословију Максимовић је уписао 1904. године. На одлуку да се определи за богословске науке највише је утицао његов отац, који му је од детињства сугерисао свештенички позив. Отац је сина васпитавао веома строго, захтевајући да његову реч беспоговорно слуша. Зазирући од очевог ауторитета, Максимовић се није усудио да поднесе молбу за стипендију за студије медицине, коју је лако могао добити с обзиром на слабу конкуренцију и свој добар успех у гимназији.³

У то време, Карловачка богословија имала је иза себе већ један век рада. Основана 1794. године на иницијативу митрополита Стефана Стратимировића, Богословија је пружала теолошко образовање свештеничком подмлатку из сремске, али и осталих епархија Карловачке митрополије. Радила је у континуитету све до 1872. године, када је привремено затворена ради редукције прекобројног свештенства и обезбеђивања новог, стручнијег наставног кадра. После извршене реорганизације, нова Богословија је радила од 1875. до 1920. године, с прекидом за време Првог светског рата. У том, другом периоду уведене су бројне новине, па је школовање трајало, уместо дотадашње две, односно три, пуне четири године, а полазници су морали имати завршену гимназију. Подизањем критеријума за запошљавање, у Богословији су почели да предају учени и способни професори. Захваљујући њима та установа је у годинама пред рат стекла велики углед и, иако формално то није била, важила је за високу школу, односно факултет. По завршетку рата, пошто је премештена у Београд, она је заиста и прерасла у Богословски факултет.⁴

Владан Максимовић био је ђак Карловачке богословије у време када је она била у зениту. У периоду његовог школовања ректор Богословије био је прота Јован Вучковић, који је тај положај заузимао од 1892. до 1915. године.⁵ Поред Вучковића,

2 Новаков 2011; Јефтић 1997.

3 РОМС, М12.441, Аутобиографија проф. Владана Максимовића, 8; РОМС, М12.442, Владан Ј. Максимовић, *Успомене (Прилог културној историји Срба у Војводини крајем XIX века)*, 73.

4 Подробије о Карловачкој богословији: Гавриловић 1984.

5 Гавриловић 1984, 77.

наставнички колектив чинили су Милутин Јакшић, Иларион Зеремски, Јован Живковић, Димитрије Бранковић, Георгије Летић, Гаврило Ананијев, Јован Живановић, Радивој Врховац, Василије Максимовић и Павле Миљушевић. Марта 1899. на место Димитрија Бранковића дошао је Душан Јакшић.⁶ Богословија је радила према Статуту из 1897. године.

Максимовићеви мемоарски записи доносе многе занимљиве појединости које оживљавају дух који је владао у Карловачкој богословији, представљају њене професоре из угла ђака, реконструишу међусобне односе ученика и наставника као и односе међу самим наставницима. Богословија Максимовићу није остала у лепој успомени и он је о њој и начину на који је функционисала писао веома критички. Лоша искуства која је стекао током две године школовања толико су му се урезала у памћење да их није могло избрисати ни време. Иако већ у позним годинама, када се на све доживљаје из младости гледа са сетом и носталгијом, када чак и оно што није ваљало, самим тим што припада периоду живота који је неповратно прохујао постаје драго, Максимовић је забележио: „...сећање на ову школу није код мене ни мало пријатно“.⁷ Шта је тачно сметало овом ђаку и какви су били његови приговори? У основи, он се жалио само на једно: на ректора Богословије, проту Вучковића.

Прота Јован Вучковић (1855–1931), родом из Бршљанице у Хрватској, био је ђак Карловачке гимназије и Богословије. Пре него што је постао професор Карловачке богословије предавао је у Задарској богословији и у то време је уређивао задарску *Истину*, стручни часопис из области теологије. Као дугогодишњи ректор увео је разне новине у рад Карловачке богословије, а умногоме је утицао и на целокупан унутрашњи живот Карловачке митрополије. Био је сарадник бројних листова и часописа, а најпознатија дела су му *Глас из цркве* и *О кајању*.⁸ Аутори који су писали о Ј. Вучковићу, посебно или у ширем контексту Карловачке богословије, оценили су његова настојања да унапреди Богословију највишим оценама и због тога су га представљали у суперлативима. Максимовић је, међутим, писао о ректору као о човеку с којим је свакодневно долазио у контакт и на основу његовог понашања и његових поступака успевао да сагледа Вучковићеву личност. Он је био прва особа с којом се млади Максимовић сусрео при доласку у Богословију и на будућег ђака одмах је оставио лош утисак. Дошавши из Карловачке гимназије, у којој је атмосфера била ведре, а професори пријатељски расположени према ученицима, Максимовић је био разочаран пријемом на који је наишао код ректора, „хришћанског протe“, његовим „хладним и готово суровим изразом на лицу“. О свом упису у Богословију забележио је да се одиграо „са једном самртном, бирократском хладнокрвношћу“ јер прота није нашао за сходно да са њим обави ни најкраћи разговор, да му упуте ни једну реч, нити да било како покаже мало људске тоpline.⁹ Касније, током школовања, Максимовић је приметио да је Вучковић склон иживљавању над богословима и на основу целокупног његовог опхођења према људима смело је закључио да је ректор био садиста. За доказ је наводио надзор који је Вучковић спроводио над питомцима, односно његов обичај да се у цркви скрива иза олтара и посматра понашање наставом, похађањем цркве и постовима веома оптерећених и уморних ђака за време службе. Ако би запазио богослове који у хладним зимским данима држе руке у џеповима, који се не крсте, који разговарају између себе,

6 Гавриловић 1984, 90–91.

7 РОМС, М12.442, Владан Л. Максимовић, *Успомене (Прилог културној историји Срба у Војводини крајем XIX века)*, 73.

8 Милеуснић 1993, 59; Милеуснић 2006, 543–544.

9 РОМС, М12.441, Аутобиографија проф. Владана Максимовића, 8–9.

који ћуте уместо да поју и слично, по завршетку богослужења би их дуго грдио. Већина питомаца се, тврди Максимовић, плашила ректора и чак га мрзела. Он је био „страх и трепет“, чему су посебно допринела дисциплинска правила која је Вучковић прописао, а која је озаконио Архијерејски синод.¹⁰ Наиме, Статутом о устројству православног српског богословског училишта у Карловцима (1897), који је регулисао рад Богословије, утврђене су, поред осталог, и казне за прекршаје и преступе. Предвиђене казне биле су опомене, укори па чак и затвор, „релеговање“ односно одстрањивање из школе на годину дана и коначно искључење из школе.¹¹ Максимовић је сматрао да су све те дисциплинске мере биле драконске, и да је страх од њихове примене држао богослове у покорности ректору.¹²

Потпуна моћ над ђацима изгледа да Вучковићу није била довољна, или бар тако пише даље Максимовић, већ су ректоров „префињени душевни садизам“ осећале и његове колеге. Пошто је био нетолерантан према туђем, другачијем мишљењу, професори су се устручавали да пред њим износе своје ставове. Ако би то неко ипак урадио, ректор би се повишеним гласом окомио на неистомишљеника и чинио немогућом сваку академску расправу. Вучковић се није задржавао само на томе, већ је и одстрањивао из Богословије све колеге који су му сметали. Тако је удаљио проту Милутина Јакшића, одличног предавача и човека који није трпео потчињеност, затим међу ђацима омиљеног професора Гаврила Ананијева, као и професоре Јоакима Чупића и Валеријана Прибићевића. У његовој немилости био је и професор Никола Ђурић, а професори монаси, који су били унапређени у више јерархијске степене, као што су Иларион Зеремски, Георгије Летић и Иринеј Ћирић, били су задовољни што им се пружила прилика да напусте Богословију. На удару је био и сам Максимовић, који му се касније, као професор, често супротстављао, али се Вучковић ипак није усудио да га отпусти.¹³

Ауторитативан и самољубив, како га је доживљавао Максимовић, Вучковић је успевао да и владикама наметне своје мишљење. Изузетак је био једино патријарх Георгије Бранковић, па га ректор није волео и изражавао се о њему негативно.¹⁴

Вучковић није био ни добар предавач, тврди Максимовић, тако да су његову наставу из апологетике слушаоци једва успевали да прате. Међу њима је он имао своје „љубимце“, а то су били младићи који су му достављали разне и не увек објективне информације о својим друговима. Ректор је чак отворено регрутовао такве појединце, што је безуспешно покушао да учини и с Максимовићем. Разочаран Вучковићем као човеком и руководиоцем једне важне установе, Максимовић је изнео запажање пакрачког владике Мирона да је прота био „безбожник“ и хвалио позитивно држање осталих професора које је допринело да млади богослови не подлегну разорном ректоровом утицају те да – уместо да се изграђују по узору који им је он нудио – стасају у часне и исправне људе и свештенике.¹⁵

У одбрану проте Јована Вучковића може се рећи да се пре његовог ступања на место ректора Карловачка богословија није могла похвалити ни dobrим професорима ни вредним ђацима. Наставни кадар није био оспособљен за подучавање младих, па су полазници стицали веома скромна знања. Ћаци се нису понашали у складу с позивом за

10 РОМС, М12.441, Аутобиографија проф. Владана Максимовића, 9–10.

11 Гавриловић 1984, 88–89.

12 РОМС, М12.441, Аутобиографија проф. Владана Максимовића, 10.

13 РОМС, М12.441, Аутобиографија проф. Владана Максимовића, 10–11.

14 РОМС, М12.441, Аутобиографија проф. Владана Максимовића, 11–12.

15 РОМС, М12.441, Аутобиографија проф. Владана Максимовића, 12–13.

који су се школовали, били су лошег владања, раскалашни, склони алкохолу и разним преступима. Савременици су се зато о Богословији изражавали веома лоше. Тек у Вучковићево време, захваљујући мерама које је он предузео, Богословија је стекла високу репутацију, постала установа у којој су предавали врсни стручњаци и из које су излазили одлично образовани млади свештеници.¹⁶ Владан Максимовић, међутим, доводи у питање мишљење ректорових поштовалаца по коме је његова строгост била изнуђена затеченом ситуацијом коју је требало променити. Најпре као њен ђак, а затим и као професор, Максимовић је био одлично упућен у функционисање Богословије и о томе је сведочио на начин који релативизује став присутан у научној литератури да је од Вучковићевог доласка „све кренуло на боље“.¹⁷ То је био само привид, уверава нас Максимовић, ректор је покушао да устроји школу као војничку касарну, па је, посматрано споља, све изгледало „уредно и исправно“, али је њен унутрашњи живот у ствари био „штур и лабав“. Ипак, и он признаје да је томе много доприносила чињеница да су се у Богословију уписивали већином младићи које свештенички позив уопште није интересовао, али су се опредељивали за њега зато што нису имали материјалних средстава за студије на универзитетима у већим градовима, да су неки приступали имајући у виду лак и удобан живот у парохијама, док су се неки уписивали за време Првог светског рата како би избегли службу у војсци. Само су малобројни били уверени у узвишеност свештеничке службе. Максимовић се сећа да је међу полазницима било и правих атеиста, као и тога да је у Богословију продрла политика, па су се ђаци приклањали политичким странкама у нади да ће им то донети постављења у богатије парохије.¹⁸ Странке су заузеле опозициони став према јерархији, а у том погледу нарочито се истицала Радикална странка. Њене присталице из редова младих богослова толико су били под радикалским утицајем да су више веровали странци него професорима. Своје другове који нису припадали ниједној странци жигосали су као „клерикале“ јер су били одани цркви и озбиљно се посвећивали богословским студијама. Пошто је, подстакнут упорним нападима на личност првог човека Српске цркве, поводом седамдесете годишњице патријарха Георгија Бранковића написао песму у његову част, а та песма је затим компонована и извођена на прослави патријарховог јубилеја, Максимовић је зарадио атрибут „оберклерикалчине“, како га је крстио новосадски радикалски лист *Застава*.¹⁹

Владан Максимовић је остао у Богословији две године. Повод за напуштање тог училишта пружио му је професор црквеног појања прота Јован Живковић који је, према нашем аутору, био „беспоговорно покоран вољи ректора Вучковића“. Живковић, пише даље Максимовић, није имао слух, па је предавао уз помоћ ђака који су били музички обдарени и којима су очеви, учитељи, пренели знање црквеног појања. Они су проти сугерисали оцене које ће дати њиховим друговима из тог предмета. Један од таквих Живковићевих помоћника био је извесни Гавра Мијачки, под чијим је утицајем прота уносио измене у поједине црквене песме које су већ биле уобичајане у карловачком појању. Ко се не би придржавао тих измена, пао би у немилост код Живковића. Међу њима се нашао Максимовић – утолико пре што је прота био међу професорима који, за разлику од нашег аутора, нису били наклоњени патријарху Георгију Бранковићу – па Живковић не само што му је смањио оцену из појања, већ је захтевао да му се смањи и оцена из владања. Недовољна оцена из владања повлачила је

16 Гавриловић 1984, 159–164.

17 Гавриловић 1984, 162.

18 РОМС, М12.441, Аутобиографија проф. Владана Максимовића, 13.

19 РОМС, М12.441, Аутобиографија проф. Владана Максимовића, 16.

губитак стипендије за следећу годину, што је значило да је Максимовићевом школовању у Богословији дошао крај. Уз мало среће, наш аутор је нашао друго решење и ујесен 1900. године отишао у Русију да би наставио школовање на московској Духовној академији.²⁰

Иако је Карловачку богословију напустио „без иједне трунке жалости за њом“, поједини професори остали су му у лепој успомени. То су били прота Милутин Јакшић, који је био веома озбиљан и „диван“ човек, професор црквенословенског језика и пчеларства Јован Живановић, потоњи директор Карловачке гимназије Радивоје Врховец, професор Старог завета и хебрејског језика Гаврило Ананијев, будући епископ Горњокарловачке епархије Иларион Зеремски – „доброћудан“ човек чији је надимак гласио „Рус“ или „чика Рус“.²¹

Када се после четири године вратио из Москве, где је стекао диплому и научни степен „кандидата Московске духовне академије“, Максимовић се поново нашао у Карловачкој богословији, али не више као ђак, већ као професор. Тај период живота, своје зреле године које је провео као наставник, он је прескочио када је писао мемоаре, наводећи као разлог да „не претстављају ништа нарочито“.²² Ипак, Максимовићев чланак објављен неколико година по ступању на наставничку дужност, осветљава један правац његовог деловања у Богословији, а то је педагошки. Повод за тај чланак био је догађај из марта 1906. када је у богословском семинару избио штрајк питомаца. Огорчени због веома строге дисциплине, они су напустили семинар и нису се враћали седам дана. Пошто је и сам из ђачке клупе понео незадовољство атмосфером која је владала у богословији, Максимовић је убрзо реаговао, предлажући мере за поправљање постојећег стања. Он је сматрао, пре свега, да „треба да се уништи старо зло старе педагогије: онај дубок јаз који је лежао између наставника и ученика“. Ђаци су се у некадашњем школском систему плашили наставника и прибегавали свим могућим преварама и лажима да би избегли евентуалне казне. Како је ново време донело и извесну еманципацију младих, Максимовић је примећивао да се отишло у другу крајност и да ученици желе потпуно да укину ред и да сруше све ауторитете. Међутим, његови педагошки ставови подразумевали су постојање дисциплине, и то строге, али не – што је посебно наглашавао – сурове. Он је разликовао благо поступање, хуманост и доброту наставника од попуштања коме у школи није требало да буде места. Опмињање и кажњавање треба да се врши без икакве мржње и злобе, већ тако да ђак осети да је у питању примена „вишег принципа“, а не лична освета наставника. Професор треба да упозна ученике, јер само тако може да одабере начин васпитања који је најделотворнији. Ближи додир наставника и ђака допринеће да страх и неповерење уступе место међусобном поштовању. Максимовић је посебно упозоравао на опасност од различитог поступања појединих професора према ученицима, истичући значај потпуне усаглашености свих наставника у погледу начина васпитања.²³

Максимовићеве колеге, професори који су заједно с њим подизали свештенички подмладак у Карловачкој богословији изгледа да су успевали да одговоре на ове и многе друге захтеве своје професије, јер су према мишљењу нашег писца (које

20 РОМС, М12.441, Аутобиографија проф. Владана Максимовића, 14–16; РОМС, М12.442, Владан Ј. Максимовић, *Успомене (Прилог културној историји Срба у Војводини крајем XIX века)*, 76.

21 РОМС, М12.441, Аутобиографија проф. Владана Максимовића, 17.

22 РОМС, М12.442, Владан Ј. Максимовић, *Успомене (Прилог културној историји Срба у Војводини крајем XIX века)*, 77.

23 Максимовић 1906, 368–380.

се слаже с оним што је познато из других извора) своје дужности обављали марљиво, вредно и савесно. То су били др Викентије Вујић који је с богословима поступао, како каже Максимовић, као *pater familias*, а са колегама врло другарски и предусретљиво, затим др Никола Ђурић, др Иринеј Ћирић, потоњи владика бачки, др Димитрије Стефановић, касније редовни професор универзитета, др Лазар Мирковић, такође редовни професор универзитета после укидања Богословије, др Мојсије Стојков који је после Великог рата био сомборски поджупан, а живот завршио тако што је по завршетку Другог светског рата стрељан због колаборације с Немцима, краће време др Божидар Јеремић који се закалуђерио и под именом Лукијан био дворски ђакон код патријарха да би затим отишао у Русију на студије технике, такође кратко др Валеријан Прибићевић, касније владика и, неко време, др Иларион Зеремски. И поред свих негативних судова које је претходно изрекао о стању у Карловачкој богословији, Максимовић је на крају морао признати да је управо захваљујући свим тим високо квалификованим људима та школа пред Први светски рат постала једна од најцењенијих образовних установа код Срба и сматрана је за факултет, иако то формално није била.²⁴

Поред интелектуалаца с којима је радио у Богословији, живећи годинама у Сремским Карловцима, где је било седиште Митрополије, Максимовић је био у прилици да упозна и највише црквене достојанственике и да са њима више или мање сарађује, па је о српским патријарсима и владицама оставио занимљиве записе. На највише представнике црквене власти гледао је из личног угла и о њима се изјашњавао у складу са сопственим опажањима и увидима. Посебно га је импресионирао патријарх Георгије Бранковић, кога је први пут запазио као гимназијалац када је патријарх служио литургију у Саборној цркви, да би га и касније током школовања виђао у сличним приликама. Георгије Бранковић остао је запамћен у историји као један од најзаслужнијих поглавара Српске православне цркве, неуморан у свим црквеним активностима и политички врло ангажован.²⁵ Иако нису блиско сарађивали, патријарх је био веома наклоњен Максимовићу, а Максимовић је њега изузетно поштовао и волео. Наш писац имао је веома високо мишљење о Георгију Бранковићу. Патријарх је био велики Србин, целим бићем одан свом народу, био је сигуран Максимовић. Затим, он је био човек јаке воље и снажног „практичног“ ума, а теоретским, теолошким и филозофским проблемима није се бавио. Одликовао се мирноћом и стрпљењем, али и строгошћу и одлучношћу. Није трпео улицие и ласкавце. Био је добродушан, а као прави Бачванин волео је добру и богату трпезу, шалу и смех. Водио је рачуна да Богословији обезбеди најбоље професоре, па је она управо у његово време постала успешна и престижна установа. Веру у Творца патријарх је носио дубоко у себи. Његов однос према Исусу Христу био је „нема адорација“ без икаквих речи и теолошких формула, његов однос према Богу био је попут оданости сина према оцу, а однос према Духу Светом изразио је истрајном бригом за Српску православну цркву.²⁶

Последњег јерарха у Карловачкој митрополији који је носио титулу српског патријарха, Лукијана Богдановића, Максимовић је упознао у другом разреду гимназије

24 РОМС, М12.441, Аутобиографија проф. Владана Максимовића, 18–19. Набрајајући колеге које је уважавао Максимовић је поменуо још једног професора, нагласивши да је преминуо као млад ђакон 1918. од грипа. Његово име је написао нечитко, тако да нисмо успели да га идентификујемо. У томе нам није помогло ни поређење с именима професора Богословије који се наводе у: Гавриловић 1984.

25 Васин 2014б.

26 РОМС, М12.441, Аутобиографија проф. Владана Максимовића, 34–44; РОМС, М12.442, Владан Ј. Максимовић, *Успомене (Прилог културној историји Срба у Војводини крајем XIX века)*, 76а–76в.

када је Богдановић, као млад ђакон, постављен за катихету. На ђаке је оставио снажан утисак присталом појавом и кицошком одећом. Увек насмејан и љубазан, познавао је све ученике, обраћао им се са „ти“ и ословљавао их по именима. Њихове симпатије изгубио је када је покушао да их укроти дељењем пацки, како би стао на крај дечачким несташлуцима који су задавали доста брига професорима. Као сестрић патријарха Георгија Бранковића, млади Лукијан Богдановић брзо је напредовао, па је већ пре тридесете године живота постао владика будимски. Због тога што се окруживао својим рођацима – поред Лукијана у владике је унапредио још два рођака – патријарх је оптуживан за непотизам. Максимовић је, међутим, сматрао да поглавару Српске цркве не треба због тога замерати јер је имао много непријатеља, па је природно што је покушавао да око себе окупи блиске људе у које ће имати поверење. Такође, наш писац је у патријарховој љубави према рођацима видео типичну бачванску особину, по којој су они познати и препознатљиви. Међутим, о његовом наследнику на патријаршијском трону Максимовић није имао добро мишљење. Лукијан је био поводљив, размажен и неозбиљан човек. Заузимајући положај владике будимског кретао се у друштву мађарске центрије, па је примио њихове обичаје и неке не баш похвалне особине. Веома леп, љубазан и симпатичан човек, висок и витак, очију необичне боје, сањалачког погледа, правилних, као снег белих зуба и очаравајућег осмеха, био је веома привлачан супротном полу. Не успевајући да се одупре људским слабостима, патријарх Лукијан постао је прави Дон Жуан. Максимовић се уопште није слагао с неким његовим потезима, као што је, на пример, одлука да на основу дозволе мађарске владе подигне сто хиљада круна из народно-црквених фондова, не питајући аутономно-црквену власт. Због тога није пристао на његов захтев да, као уредник *Богословског гласника*, објави одговор на нападе којима је патријарх био изложен у штампи и констатује да је имао право да узме тај новац. Уместо тога, само је прештампао из *Пестер Лојда* белешку о тој теми, без икаквог коментара.²⁷

Патријарх Лукијан налазио се на челу Српске цркве у веома тешком тренутку (1908–1913), када је раздор између политичких представника Срба и врха Српске православне цркве био све већи, мађаризација све јача, а народно-црквена аутономија Срба у Угарској укинута (1912). На патријарха су угарске власти вршиле притисак да премести седиште из Карловаца у Будимпешту и уведе помоћног епископа, како би ограничиле његову власт и одвојиле га од народа, али он није поклекао. Вероватно је управо чврст и непоколебљив став довео до Богдановићеве трагичне смрти под неразјашњеним околностима – у ствари атентата који је био припремљен у политичким круговима Аустроугарске – у аустријској бањи Бад Гаштајн.²⁸ После те мучке ликвидације којом је требало обезглавити српску цркву у Карловачкој митрополији, у Карловце је дошао за администратора Митрополије пакрачки владика Мирон Николић. Иако је епископ Мирон уживао велики углед, В. Максимовић га није ценио, налазећи да је имао „велику дозу лицемерства“. Представљао се као велики Србин, патриота, али наш писац је осећао да то није било сасвим искрено. Када је почео Први светски рат, владика га је наговарао да одржи проповед за победу Монархије, али Максимовић на то није пристао. Управо зато Мирон се није потрудио да га избави из трогодишње интернације, иако је имао могућност да то уради, сигуран је наш писац. Односи између њих двојице нису се поправили ни касније, па је владика чак био убеђен да је

27 РОМС, М12.441, Аутобиографија проф. Владана Максимовића, 44–53; РОМС, М12.442, Владан Ј. Максимовић, *Успомене (Прилог културној историји Срба у Војводини крајем XIX века)*, 54–56.

28 Васин 2014а, 411–433, Петровић 2013.

Максимовић крив што га је српска влада сменила с положаја администратора Патријаршије и на то место поставила епископа Георгија Летића. Речју, он је био „лакостан и злобан старац“ – Максимовић га је два пута оквалификовао на тај начин, не трудећи се да буде учтив и уздржан већ пишући у складу са својим осећањем.²⁹

Ни о наследнику владике Мирона не добија се, читајући Максимовића, ништа боља слика. Владика банатски, Летић, рођак патријарха Георгија Бранковића, завршио је Богословски факултет у Черновицама и био је добар стручњак у области црквеног права, које је предавао неколико година у Карловачкој богословији.³⁰ Био је ниског раста, а тај недостатак настојао је да надомести држањем које оставља упечатљив утисак на саговорнике. Свој предмет је познавао, али није био духовит човек нити оригиналан мислилац. Хладан, неприступачан и у знатној мери „надувен“, није умео да се искрено насмеје. Осмех му је био механички, док су му очи остајале хладне и озбиљне. Максимовић је претпостављао да се бојао да би топао и искрен смех унизили његово владичанско достојанство. Пошто му је каријера била веома важна, стално је био на опрезу да је на неки начин не угрози. Иако се према владици Летићу односио с дужним поштовањем, Максимовић га није волео као човека јер је са људима увек говорио с висине и никада није прелазио границе званичне и хладне учтивости. Касније, када је вршио дужност начелника у Православном одељењу Министарства вера, наш писац је почео да губи и поштовање, нарочито када је владика „на фини начин“ покушао да га подмити. Није се епископ Летић могао подичити ни великим патриотизмом. Он је веровао да су аустроугарске власти свемоћне и надао се да ће уз ослонац на њих доћи на највиши положај у Цркви. Сумњао је у стабилност југословенске државе и радио је на одржању самосталности аутокефалне Карловачке митрополије. Максимовић је на крају додао још и то да је владика био човек „ограниченог и скученог ума“, амбициозан али без правих способности и врло слаб политичар пошто му је недостајао таленат за предвиђање догађаја.³¹

Владан Максимовић забележио је неколико реченица и о владици бачком Иринеју Ћирићу заслужном, између осталог, и за спасавање деце и одраслих из мађарског логора Шарвара у Другом светском рату.³² Епископа Иринеја Максимовић је добро познавао јер су били школски другови, и са њим је све до Ћирићеве смрти остао у срдчним, пријатељским односима. С обзиром на њихову блискост, могло се очекивати да ће Максимовић о свом пријатељу изнети нешто више чињеница, али он то није урадио. У *Аутобиографију* је унео само то да је владика Иринеј Ћирић настојао упорно и истрајно да у свом животу оствари идеал средњовековних калуђера испосника, да се у томе угледао на монахе које је упознао у Русији, али да је, с друге стране, и он жудео за највишим положајима, што га је навело да се окрене Мађарима у нади да ће напредовати уз њихову помоћ. Руски патријарх Алексије зато га је прогласио за колаборационисту.³³

Као професор Карловачке богословије, Владан Максимовић је од 1906. до 1914. године заузимао и важан положај уредника часописа за православну богословску науку и црквени живот *Богословски гласник*. Часопис је покренут на иницијативу тадашњег професора Богословије Илариона Земемског. Њега су подржали и остали професори који су ушли у уређивачки одбор, па се први број *Богословског гласника* појавио 1902. године. Часопис је наишао на добар одјек међу свештенством, тако да је успео да се

29 РОМС, М12.441, Аутобиографија проф. Владана Максимовића, 53–54.

30 Вуковић 1996, 120–122.

31 РОМС, М12.441, Аутобиографија проф. Владана Максимовића, 55–57.

32 Вуковић 1996, 199–200.

33 РОМС, М12.441, Аутобиографија проф. Владана Максимовића, 57–58.

одржи. Када је Иларион Зеремски напустио Богословију, уређивање је поверио Владану Максимовићу. Као уредник, Максимовић је одељак „Белешке“ проширио у рубрику „Мисли и белешке“, која се бавила црквеним животом, као што је стајало у поднаслову часописа. Читаоци су тиме били врло задовољни и највише су пратили управо ту рубрику. Међутим, јула 1914. године, када се већ увелико одмакло у припремама новог броја *Богословског гласника*, чланови уређивачког одбора затражили су да се изостави рубрика „Мисли и белешке“. Као разлог наводили су да се она не односи на науку, а уреднику су посебно замерали што је у тој рубрици писао с одобравањем о сваком архијереју који би дошао за патријарха, односно за администратора Патријаршије. Максимовић није пристао на укидање рубрике, понудивши оставку ако чланови одбора одлуче да је избаце. Најзад је донето компромисно решење, према коме ће Максимовић уредити број часописа који је у припреми, и у њему ће остати „Мисли и белешке“, а о следећем броју и његовом уреднику одлучиваће се касније. Међутим, у међувремену је избио рат, *Богословски гласник* се угасио и више није обнављан, а Максимовић је 1919. године отишао на нову дужност, у Министарство вера новостворене југословенске државе.³⁴

Гашење *Богословског гласника* означило је завршетак важног периода у животу др Владана Максимовића. Младост и један део зрелог доба тог уваженог професора и ерудите нераскидиво су везани за Карловачку богословију, њене ученике и професоре, међу којима су били и највиши достојанственици Српске православне цркве. О свему што је видео, знао и схватио Максимовић је писао отворено, не устручавајући се да каже оно што заиста осећа. На тај начин он је допринео изоштравању слике о једној од најугледнијих високошколских установа код Срба до почетка Великог рата и прецизнијем сагледавању појединих личности, својих савременика који су, на ужем или ширем плану, уобличавали историју Срба у Угарској.

Извори

Рукописно одељење Матице српске, М12.442, Владан Ј. Максимовић, *Успомене (Прилог културној историји Срба у Војводини крајем XIX века)*

Рукописно одељење Матице српске, М12.441, Аутобиографија проф. Владана Максимовића

Литература

Васин, Горан (2014а): „Карловачки патријарх Лукијан Богдановић (1908–1913)“. *Војвођански простор у контексту европске историје, зборник радова*, књ. 2. Нови Сад: Филозофски факултет, Одсек за историју, 411–433.

Васин, Горан (2014б): *Патријарх Георгије Бранковић и његово доба 1890–1907*. Нови Сад: Мало историјско друштво, ДимАрт продукција.

Вуковић, Сава (1996): *Српски јерарси од деветог до двадесетог века*. Београд, Подгорица, Крагујевац: Евро, Унирекс, Каленић.

Гавриловић, Никола (1984): *Карловачка богословија (1794–1920)*. Сремски Карловци: Српска православна богословија светог Арсенија.

34 РОМС, М12.441, Аутобиографија проф. Владана Максимовића, 63–65.

Jeftić, Pavle M. (1997): „Vladan L. Maksimović“. *Leksikon pisaca Jugoslavije* 4. Novi Sad: Matica srpska, 61–62.

Калезић, Димитрије М. (2010): „Философски рад Владана Максимовића“. *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, Зборник радова, књ. 5, прир. Богољуб Шијаковић. Београд: Православни богословски факултет, 42–45.

Лубардић, Богдан (2010а): „Трње у венцу живота: Полемика др Владана Л. Максимовића и др Атанасија М. Поповића око основа хришћанске философије морала (део I)“. *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, Зборник радова, књ. 5, прир. Богољуб Шијаковић. Београд: Православни богословски факултет, 46–103.

Лубардић, Богдан (2010б): „Трње у венцу живота: Полемика др Владана Л. Максимовића и др Атанасија М. Поповића око основа хришћанске философије морала (део II)“. *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, Зборник радова, књ. 6, прир. Богољуб Шијаковић. Београд: Православни богословски факултет, 49–93.

Максимовић, Владан (1906): „Карловачка богословија и богословски семинар“. *Богословски гласник*, књ. IX. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 368–380.

Милеуснић, Слободан, прир. (1993): *Азбучник Српске православне цркве по Радославу Грујићу*. Београд: Београдски издавачко-графички завод, Музеј Српске православне цркве.

Милеуснић, Слободан (2006): „Вучковић, Јован“. *Српски биографски речник* 2. Нови Сад: Матица српска, 543–544.

Новаков, Александра (2011): „Максимовић, Владан Л.“. *Српски биографски речник* 5. Нови Сад: Матица српска, 771–772.

Петровић, Душан Н. (2013): *Патријарх Лукијан Богдановић свеишеномученик: 1867/1908–1913*. Сремски Карловци: Српска православна епархија сремска.

Sofija Božić

**DR VLADAN MAKSIMOVIĆ, STUDENT AND PROFESSOR
OF THE CLERICAL SCHOOL IN SREMSKI KARLOVCI**

The paper analyzes unpublished autobiographical notes by Dr. Vladan Maksimovic, Orthodox philosopher writer and theologian, professor of philosophy and ethics. At the center of attention are his experiences and memories from the time when he was a student and, later, professor of the Clerical school in Sremski Karlovci. They revive the spirit that prevailed in the school, represent her professors from the corner of the pupils, reconstruct the interrelations of students and teachers, and relationships among the teachers themselves. The observations about the highest dignitaries of the Serbian church in the Karlovac Metropolitanate, Patriarchs and Bishops are also important.

Небојша Ранђеловић

Правни факултет Универзитета у Нишу – Србија

e-mail: necer2611@yahoo.com

Владимир Вучковић

Академија БИА Републике Србије

e-mail: matinski.1@gmail.com

ДРАГИША ЦВЕТКОВИЋ У ДОКУМЕНТАЦИЈИ ОБАВЕШТАЈНИХ СЛУЖБИ

Нови прилог за биографију једног политичара, са посебним освртом на однос
према епископу нишком, др Јовану Илићу и СПЦ

Апстракт: У чланку су дати нови прилози за биографију Драгише Цветковића, компаративно приказани и кроз његов однос према епископу нишком др Јовану Илићу. Подаци за прилоге су изворно коришћени на основу увида у њихове досијее архивирани код УДБ-е, Одељење Ниш, од којих је већи део, кроз анализу у овом чланку, први пут доступан јавности. У првом делу је дата анализа предметне теме кроз стереотипе у литератури, приказане преваходно од савременика, потом следи хронолошки приказ предратног периода, времена окупације и периода непосредно после Другог светског рата, у светлу докумената домаћи и страних служби безбедности, обједињених и архивираних од стране УДБ-е ФНРЈ и СФРЈ.

Кључне речи: Драгиша Цветковић, др Јован Илић, председник, епископ нишки, влада, службе безбедности.

I

Када се поведе полемика о личности Драгише Цветковића, било у научним оквирима, било у колоквијалним расправама, углавном се користе стереотипи, наметнути од комунистичких власти у Југославији после Другог светског рата, али и од званичне политике западних земаља, победница у рату, као и од грађанских политичара, његових противника. Драгиша Цветковић политичар, партијски лидер, председник општине, министар, премијер, углавном је проscribeован као потписник Тројног пакта, политичар без скрупула, корупционаш, издајник.

Ставови комунистичких власти и њихове историографије, униформни су и ригидни. Као илустрација поменутих стереотипа можда могу боље послужити ови други, горе поменути, који уз себе носе атрибут „демократски“ и „грађански“. Сам Винстон Черчил до краја свог живота остао је веран оци Цветковићеве владе као издајничке, коју је дао у свом говору непосредно након пуча од 27. марта: „У Београду је извршен преврат, и јавља се да су ухапшени министри који су колико јуче отписали част и слободу своје земље. Тај патриотски покрет произилази из гнева једног одважног и ратничког народа због издаје његове земље која је извршена услед слабости оних који

владају њиме и ниских интрига сила осовине.¹ Сличну оцену даје и непосредни сведок догађаја Вилијем Ширер, познати амерички новинар и публициста: „Дана 25. марта председник југословенске владе Драгиша Цветковић и министар спољних послова Александар Цинцар-Марковић, пошто су се претходне вечери искрали из Београда како их у њиховој намери не би омеле демонстрације непријатељски настројеног становништва, или да не би били силом задржани, допутовали су у Беч где су у присуству Хитлера и Рибентропа потписали споразум о приступању Југославије Тројном пакту.“² Слични су били ставови и домаћих „грађанских“ политичара. Сагледати их све било би немогуће у оквирима једног чланка, јер би превазишли и оквири више обимнијих студија. Као илустрација биће дати један поглед са земљорадничке левце и један поглед који доноси из редова присталица Димитрија Љотића. Идеолошки су дијаметрално супротни, али су у оцени Драгише Цветковића готово идентични. Лидер земљорадничке левце, каснији сарадник Народног фронта у тзв. Новој Југославији и политички затвореник исте те Југославије Драгољуб Јовановић, правећи компарацију са личношћу кнеза Павла о Драгиши Цветковићу каже: „Он је сушта супротност Павлу. Колико је један „туђ“, толико је други наш, у најгорем смислу те речи. Насупрот космополитском естети стоји „нишки Циганин“. Енглески васпитан господин (не знам да ли и центлмен) узео је себи у службу једну бистру барабу.“³ Слична је оцена и Љотићевих „Збораша“. Уз све поменуте квалификације, за Љотића и „Збораше“ Драгиша Цветковић је био некомпетентни политичар, који је у неистинама умео да „првазиђе и самог себе“, те да су он и његова влада „превиђали стварност у којој се земља налази.“⁴ Сва ова становишта сажимају се у закључцима да Цветковићева влада никада није била на висини (иако се сматрало да је невероватно да у њој седи све сам издајник),⁵ да Драгиша Цветковић и кнез Павле не уживају никакво поверење у народу,⁶ те да се цела Цветковићева влада треба оптужити пред народом за немачки утицај.⁷

Са садашње историјске дистанце може се, најблаже речено, закључити да су овакве оцене паушалне и непотпуне.⁸ Могуће критике оваквих оцена такође превазилазе оквири једног чланка и захтевају далеко обимнију студију. Оно што може да употпуни слику личности Драгише Цветковића и стане у оквири научне форме чланка, јесу сегменти докумената досијеа Драгише Цветковића формираног од стране УДБ-е⁹ ФНРЈ и СФРЈ, који је садржао извештаје, али и оцене оперативаца и сарадника службе безбедности Краљевине Југославије¹⁰, ГЕЕСТАПО-а¹¹, Специјалне полиције Недићеве

1 Черчил 1964, 152.

2 Ширер 2015, 705.

3 Јовановић 2008. d, 107.

4 Слијепчевић 1978, 101.

5 Јовановић 2008. b, 226.

6 Исто 220.

7 Исто 217.

8 Занимљиво је да се врло ретко у историографији срећу подаци о сарадњи Д. Цветковића са радничким синдикатима, земљорадницима Д. Јовановића, његова левичарска гледишта и размишљања о новој територијалној подели државе са давањем аутономије Скопљу и Новом Саду (Јовановић 2008. a, 292; 2008. c, 265).

9 Управа државне безбедности, колоквијално скраћено УДБА.

10 Одељење за јавну безбедност Министарства унутрашњих дела (Уредба о устројству Министарства унутрашњих дела од 8. маја 1919. године), Одељење за државну заштиту (Решење министра унутрашњих дела од 23. децембра 1920. године), Прво одељење у оквиру Министарства унутрашњих послова (Закон о унутрашњој управи од 19. јуна 1929. године и Уредба о уређењу

управе, ОЗНА-е¹² и УДБ-е. Ови документи у тој форми до сада нису били доступни научној јавности. Треба напоменути да се анализом студије „Потписник пакта“ Милорада Козића¹³ недвосмислено долази до закључка да је аутор користио поменуте документе. Као дугогодишњем службенику УДБ-е, Козићу су ови документи били доступни и њихова анализа је фактографски коректна и свакако драгоцене. Али треба истаћи и то да се аутор у студији не позива на поменуте документе као изворе и користи их селективно, са непотпуним, једностраним и идеолошки обојеним анализама.

На основу анализе докумената поменутих служби безбедности, подаци о личности и улози Драгише Цветковића могу се сврстати у групу оних који га приказују као политичара у Краљевини СХС и Краљевини Југославији, затим, оне који показују његов однос према окупационим властима, као и подаци који приказују Цветковића – политичара под окупацијом, али и његов однос и сарадњу са покретима отпора. На крају су подаци о његовом раду у емиграцији. Кроз анализу свих података, захваљујући прегледу доступних докумената из архива служби безбедности, намеће се и паралелна анализа односа Драгише Цветковића према епископу нишком, др Јовану Илићу и СПЦ. Епископ нишки Јован¹⁴ био је интересантан обавештајним службама, првенствено окупацијским и комунистичким. Његов обиман досије, у компаративном прегледу са досијом Драгише Цветковића употпуњује слику једног времена, каква до сад није у целини била доступна јавности.

Министарства унутрашњих послова од 25. јула 1929. године).

11 GESTAPO – Geheime Staatspolizei, Државна тајна полиција у Трећем Рајху, изузета од судске и контроле других државних органа. Luis L. Snyder, Encyclopedia of the Third Reich, Chartam, Kent, GB 1998, 113-114.

12 Одељење за заштиту народа

13 Козић 1995.

14 Епископ Јован (у свету др Јордан Илић) рођен је у селу Дојкинцима, срез Нишавски, (Пирот) 27. децембра 1883. године, од родитеља Маре и Апостола Илића. Основну школу завршио је у родном месту, а Гимназију у Пироту. После четвороразредне гимназије завршио је Богословију у Београду 1902. године. По завршетку Богословије био је осам година учитељ у пиротским селима Завоју, Дојкинцима, Каменици и Рсовцима. У чин ђакона рукоположен је 25. априла, а у чин презвитера 27. априла 1911. године, од стране епископа нишког Доментијана, када је и постављен за пароха у селу Рсовцима. Као парох рсовачки одлази на студије у Швајцарску 1913, и завршава Старокатолички богословски факултет у Берну. За време Првог светског рата, свештеник Јордан Илић васпитава избеглу српску децу у Нојштателу, а после рата враћа се на своју парохију. Докторирао је у Берну 1921. године, а потом постављен прво за референта Светог архијерејског синода, а потом за секретара. На овом положају остао је све до 5. децембра 1925. године, када је изабран за епископа захумско-херцеговачког. Протојереј Јордан Илић замонашен је у манастиру Раковици, добивши име Јован. Хиротонију протосинђела Јована извршио је 21. марта 1926. године у Саборној београдској цркви патријарх српски Димитрије са епископима бачким Иринејем и рашко-призренским Михаилом. За време његовог управљања овом епархијом издата је Споменица епархије захумско-херцеговачке. После смрти епископа браничевског Митрофана, епископ Јован изабран је за епископа браничевског 1931. године, где је провео две године. У Браничеву је владика Јован спровео црквену организацију на основу новог црквеног Устава, покренуо Браничевски весник, основао верско-добротворна старатељства и основао неколико црквених хорова. За његово време довршено је неколико нових храмова и парохијских домова и започето подизање неколико нових храмова и црквених објеката. Када је епископ нишки Доситеј изабран за митрополита новоосноване Загребачке епархије, епископ Јован је 1933. прешао у Ниш (Сава, епископ шумадијски 1996, 248, 249).

II

Прва група докумената¹⁵, резултат оперативног рада службе Краљевине Југославије, сажето даје слику политичког деловања Драгише Цветковића од његовог повратка у земљу након Првог светског рата до пада његове владе. Занимљиво је да се акценат ставља на појединце, угледне људе који су му давали подршку или директно радили за њега. „За време Првог светског рата – стоји у документу – Драгиша Цветковић је био у Француској. У Ниш је дошао 1919. године и одмах се активирао у радикалној омладини. Та омладина му је и помогла на изборима 1923. године, а касније му помогла и у политичкој борби против Николе Узуновића око кога су били старији радикали. У политичкој групи Драгише Цветковића у Нишу били су: Пера Аранђеловић, апотекар, Мата Радојковић, посланик, Влада Чохаџић, Драги Живковић, Милутин Ђулизибарић, Никола Миљковић и Трајко Ристић. Од околних срезова, Цветковићев најоданији човек био је Стеван Михајловић, деловођа општине Барбешке. После избора 1928. године, Драгиша Цветковић постаје министар вера у Влади Антона Корошца. Шеф Кабинета Цветковића био је управо Стеван Михајловић, али са места деловође општине Нишке.“¹⁶ Прегледом имена, која се ретко срећу у историографији у поменутом контексту, види се да су то угледници не само нишке чаршије, већ личности шире познате и са озбиљним политичким капацитетима,¹⁷ али и људи од личног поверења, као нпр. Стеван Михајловић из Горњег Барбеша, срез Заплањски, потоњи Цветковићев шеф кабинета. У документу се даље даје преглед сарадника и политичких потеза Драгише Цветковића за време и након Шестојануарске диктатуре: „Након увођења Шестојануарске диктатуре (6.1.1929), председник Владе био је Петар Живковић, потпредседник Никола Узуновић, а Драгиша Цветковић је избачен из Владе. У то време, од локалних политичара из Ниша, са Цветковићем су били најближи Влада Чохаџић, др Петковић, адвокат Михајло Димитријевић, Мија Момировић, професор Ганчевић и Димитрије Алексић Минда, власник кафане. На изборима 1931. године, Цветковић се залагао за апстиненцију, док је на изборима 1935. године био на листи Богољуба Јефтића. У то време ствара се Југословенска радикална заједница (ЈРЗ), а оснивачи су Аца Станојевић, стари радикал још из времена Тимочке буне, Мехмед Спахо и Антон Корошец. Драгиша Цветковић је формирао Одбор у Нишу. Већ следеће, 1936. године, Аца Станојевић излази из ЈРЗ и формира Главни одбор радикала. Из Одбора ЈРЗ у Нишу, излазе Драги Живковић и Зарија Поповић, свештеник и придружују се Аци Станојевићу. Касније им се придружују и др Петковић и Мија Момировић. Почетком 1936. године, Драгиша Цветковић постаје министар здравља и социјалне политике, али су му у Нишу главни противници Драги Живковић и Тешман Николић.“¹⁸ Занимљиво је да оперативац Службе Краљевине Југославије који је селектовао податке даје оцену да је Драгиша Цветковић „избачен из Владе“, као и да прати шири контекст генезе ЈРЗ у коме је Цветковић нашао простор за поновни повратак на власт. Такође се у документу анализира однос Нишлија према Драгиши Цветковићу, али и његова склоност ка компромису и та склоност се оцењује као мудра: „Цела нишка чаршија у то време била је против Цветковића. Он се мудро помирио са Драгијем Живковићем и помогао му је да постане председник општине Нишке. На такав начин, Драги Живковић

15 Архив УДБ-е, Одељење у Нишу, документи предати Архиву Србије 25.12.2007. године.

16 Исто

17 Нпр. Апотекар Пера Аранђеловић је био познат као „слободни зидар“ и човек од несумњивог утицаја на друштвене токове.

18 Архив УДБ-е, Одељење у Нишу, документи предати Архиву Србије 25.12.2007. године.

постаје обичан извршилац свих наређења Драгише Цветковића. Драгиша постаје шеф посланичке групе ЈРЗ у Скупштини Краљевине Југославије и велики пријатељ Милана Стојадиновића. Један од главних људи Милана Стојадиновића у Нишу тада је био адвокат Момчило Јанковић. Пре рушења Милана Стојадиновића, Драгиша је имао договор са Влатком Мачеком. У вези рушења Милана Стојадиновића на страни Драгише Цветковића били су Чејовић и Новица Поповић, посланици из Црне Горе, док се Каменко Божић, посланик из Крагујевца држао дволично - када је видео да Драгиша Цветковић добија политичку борбу, пришао је уз њега. Уз Драгишу су били још и Веља Маринковић из Бабушнице и Милан Лаца Голубовић из Сврљига. Љуба Божиновић из Књажевца је био велики пријатељ Драгише Цветковића. Малићанин из Трстеника и Новаковић из Крушевца такође су се држали дволично.¹⁹ Уз анализу политичког деловања Драгише Цветковића, у документу се даје и једна цртица која га карактерно оцењује као човека склоног корупцији и личном богаћењу. „Као председник Владе – стоји у оцени – Цветковић је према пријатељима из Ниша био груб и осيون, нетрпељив. Драгиша је био близак са Јованом Апелом из Ниша, власником Пиваре, основане 1884. године. Проценат од продаје Апеловог пива узимао је и Драгиша Цветковић. Душан Ристић је био главни Драгишин ортак, трговац из Ниша преко кога је он купио виле у Београду. Ради се о вили у улици Николе Пашића и хотелу "Луксор". Познато је такође да је Цветковић дао и кауцију од 10 милиона динара за кућу у Поенкареовој улици.“²⁰

Оцене оперативаца служби безбедности Краљевине Југославије указују и на различито виђење појединих догађаја и личности из различитих углова. То указује и на различитост извора из којих су добијани подаци, али и на субјективни однос самих оперативаца према прикупљеном материјалу и начину како су подаци уношени у извештаје. Неспорно је, међутим, да је Драгиша Цветковић неговао изузетно пријатељске односе према владици нишком др Јовану Илићу. Доступни документи указују да је владика Јован политички био близак Демократској странци, али такође указују и на то да је са Драгишом Цветковићем био јако близак.²¹ Засведочено је да се у неколико кризних животних ситуација нашао Цветковићу на услузи (нпр. приликом развода брака) и да га је узимао у заштиту од напада усмерених ка Цветковићевом раскалашном животу и богаћењу.²²

Из архивираних докумената сазнаје се такође да је Драгиша Цветковић био неуморан у политичком раду на терену. Имао је слух за расположење у народу и вешто умео да своје заслуге вербално пласира бирачима, позивајући се ња њих кад је то било потребно. Приликом изборне кампање 1938. године, боравио је у запањском крају и из његових личних белешки види се да је имао јасну слику политичких резултата у том крају, којима није био задовољан, као и заслуга на које је у кампањи могао да се позове: „Ја сам толико урадио за овај срез, народ треба да ме бира па макар седео у Паризу.“²³

Занимљив је, међутим, догађај, такође везан за Запање из времена Конкордатске кризе. Разумљиво је да су се у време ове кризе Драгиша Цветковић и владика Јован нашли на различитим странама. Цветковић је тада био министар социјалне политике и народног здравља и по природи положаја и политичке припадности бранио је политику Стојадиновићеве владе. Сукоб Владе и врха православне цркве манифестовао се и на терену, односно влада је ишла тако далеко да

19 Исто

20 Исто

21 Исто

22 Исто

23 Исто

су забележени покушаји ометања црквених манифестација које би у нормалним околностима имале периферан значај. Према летопису цркве Св. Вазнесења Господњег у Великом Крчмиру, Цветковић је лично покушао да осујети чин освећења нове цркве у том селу. Као главног кривца за покушај ометања освећења нове цркве, летописац оптужује Владу Краљевине Југославије и каже: "Освећење цркве од стране представника Владе покушано је да се омете, јер је министар социјалне политике Драгиша Цветковић, а народни посланик за град Ниш и Нишки срез дошао на освећење са преко 70 пресвучених полицијских агената. Али није успео да омете освећење, само је нанета новој цркви материјална штета и направљена је узбуна у народу, а нова црква оштећена, јер су агенти његови срушили један стуб на улазним степеницама у цркви а један оштетили, свакако из огорчења, пошто је црква већ била освећена кад је министар Драгиша дошао са агентима. Управа цркве предвиђала је да може да дође до тешкоће и физичке борбе између народа верног православној вери и цркви и Владе тога дана, па је са освећењем пожурила и све је било свршено до доласка представника владе и његове војске у цркву. Баш у моменту уласка у црквену порту министра закључено је све као свршено и чим се појавио у цркви министар Драгиша са својим пратиоцима епископ и свештенство се повукло у стан свештеника (старешине цркве) Крсте Т. Поповића на одмор и ручак као његови гости, пошто је код цркве створен поремећај. Црквена управа припремила је народно весеље и гозбу за велики број посетиоца, али са доласком Драгише народно је весеље поремећено, а све што је било припремљено разграбљено је од стране нежељених гостију. Народ је ожалио и осудио овакав поступак."²⁴ Долазећи догађаји указују да овај инцидент није пореметио личне односе Драгише Цветковића и владике Јована и да је чак, можда и постојала нека врста договора међу њима.

Подаци који следе у документима дају нешто другачију слику Драгише Цветковића као политичара од оне која је општеприхваћена. Он је, према анализираним документима, имао смисла за нијансе у борби за опстанак на политичкој сцени, као и склоности да за своје политичке циљеве ангажује шаролико идеолошки обојену околину. „У унутрашњој политици прокламовао је два циља: Споразум са Мачеком и организацију нормалног политичког живота. Мишљење Драгише Цветковића је да ЈРЗ пропада, пошто је имала три потреса: Иступање Главног одбора Радикалне странке, Конкордат и дешавања везана са Миланом Стојадиновићем. Цветковић се окреће Радикалној странци као реалној снази која је имала већи број посланика у Скупштини. Попушта и повлађује Аци Станојевићу, нудећи му чак и место председника Владе."²⁵ Као председник краљевске владе, Драгиша Цветковић је у својој најближој околини имао људе различите оријентације, између осталог и Михаила Константиновића и Срђана Будисављевића, политичаре који су са симпатијама гледали на комунисте и успостаљање односа са СССР-ом.²⁶ Према архивираним документима, Цветковићу је главни саветник био Михаило Константиновић, а Срђана Будисављевића није трпео. На другој страни, Цветковић је од стране Немачке одликован Гвозденим крстом, између осталог и због успешне борбе против масонерије,²⁷ а сам Михаило Константиновић је био познати „слободни зидар“.²⁸ Према покрету „Збор“ Димитрија Љотића није гајио

24 Летопис цркве Св. Вазнесења Господњег у Великом Крчмиру, 16, 17.

25 Архив УДБ-е, Одељење у Нишу, документи предати Архиву Србије 25.12.2007. године.

26 Слијепчевић 1978, 101.

27 Због притиска нацистичке Немачке југословенска масонерија је донела одлуку о самоуспављивању, а такође је, због истих притисака, Цветковићева влада донела антијеврејске уредбе 1940. године, тзв. Numerus clausus.

28 У архивираним документима, паралелно са давањем података о сарадницима Драгише

симпатије. Истицао је да Љотић прима новац од немачког посланика у Београду, иако то није било материјално доказано. Љотићевци су Драгишу Цветковића и његову владу отворено нападали, док их је он сам етикетирао, у јако негативном смислу као немачке људе, иако је имао и неке блиске контакте са појединим Зборашима.²⁹ Анализирани подаци недвосмислено говоре да је на свим пољима у политици Драгиша Цветковић био прагматик, вешт у односима према групацијама и личностима различите политичке оријентације и идеологије.

Када је фебруара 1939. године Драгиша Цветковић образовао нову владу (иако је Цветковић као млад сматран франкофилом, а такву оцену о њему су давале и обавештајне службе), сматрало се да ће његова спољна политика бити германофилска, односно чисто пронемачка. Министар спољних послова постао је Александар Цинцар-Марковић, дотадашњи посланик у Берлину. Али чињенице садржане у обавештајним списима износе другачију истину. Цветковић је за време свог мандата обновио дипломатске односе са СССР-ом, а о британским интересима, што уз притиске, што својевољно, и те како је водио рачуна. У анализираном документу стоји да је на састанку са британским послаником пре потписивања Тројног пакта изјавио „да би Југославија стала на страну Енглеза уколико нам дају ескадрилу авиона и мизеран број војске.“³⁰ Сам Драгиша Цветковић је као председник Владе дозволио излазак часописа британске амбасаде који је имао субверзивно пропагандни карактер. „Ово је учинио – стоји у документу – на обраћање енглеског посланика њему као предсенику Владе. На основу тога позната је и једна изјава Драгише четири дана пре потписивање Пакта да ће Енглези у будућем рату сигурно победити.“³¹ Британски посланик у Београду Кембел је, на другој страни, инсистирао код Цветковића да се укине часопис немачке амбасаде који се такође бавио пропагандном активношћу.³² Сliku мутних односа међу великим силама и наличја рата који је увељико трајао, употпуњује и Цветковићева тврдња да је кнез Павле, англофил душом и телом, радио на разбијању Мале Антанте, како би могло да се ради на будућем савезу Немачке и Британије.³³

У светлу јавних и тајних британско-југословенских односа стоји и састанак Драгише Цветковића са Генералштабом Војске Краљевине Југославије. „Пре потписивања Пакта са Немачком – стоји у документу – Драгиша је одржао састанак са Генералштабом. Генерали су се изјаснили да Југославија нема никакве војне шансе против Немачке. На то је Драгиша Цветковић рекао: "Па нећу ваљда ја да водим војску".“³⁴ Цветковићу се, по слову анализираног документа, такође пребацује што као председник Владе није појачао рад на безбедности државе већ је тај сектор поверио Драгомиру Дринчићу, за кога се каже да је био проверени енглески човек. Он је у то време био на челу београдске полиције. Дринчић је, иначе, био кум Цветковићу.³⁵

Цветковића даје се податак о разлозима за његово одликовање од стране нацистичке Немачке и као познати масони се наводе Михајло Константиновић, Срђан Будисављевић, Чубриловић, др. Лазар Марковић, Дринчић (Архив УДБ-е, Одељење у Нишу, документи предати Архиву Србије 25.12.2007. године).

29 Архив УДБ-е, Одељење у Нишу, документи предати Архиву Србије 25.12.2007. године.

30 Исто

31 Исто

32 Исто

33 Оваква оцена стоји у поменутиим документима. Занимљиво је да је и сам Хитлер жарко желео тај савез, што потврђују многе документоване студије, као и знаке многих нерасветљених историјских догађаја пред Други светски рат и током рата.

34 Архив УДБ-е, Одељење у Нишу, документи предати Архиву Србије 25.12.2007. године.

35 Исто

Занимљива је и забелешка која осликава Цветковићеве дилеме у погледу потписивања Пакта: „Пре него што је потписао Пакт, Драгиша је тражио и мишљење својих пријатеља из Ниша. Кресојевић, бан Моравске бановине у Нишу послао му је депешу о стању у народу у Нишу и околини у вези Пакта. Саветовао је да се не потписује.“³⁶ Пакт је ипак потписан и у историографији стоји претежна оцена, којом се овакав исход приписује германофилској политици Драгише Цветковића и већег дела његове владе. Такве тврдње су у најмању руку непотпуне и паушалне. С обзиром на политичку ситуацију, окружење Југославије и погубне последице мартовског пуча и априлског рата, првенствено по српски народ, поставља се питање да ли су Цветковићева влада и кнез Павле имали бољу алтернативу. Готово пророчански звуче речи Драгише Цветковића, такође забележене у архивираним документима, које је он често касније понављао: „Ако нас Немачка не пороби политички, онда ће економски... Малим народима не гине империјализам, само да имају макар унутрашњу слободу, економски сигурно не могу бити независни.“³⁷

У контекст обавештајних и контраобавештајних утицаја ставља се и сам чин потписивања Тројног пакта. У документу стоји: „Новембра 1940. године Цветковић и Цинцармарковић су били у посети Немачкој да би после њих тамо отишао и кнез Павле. Сматра се да је главна веза за ова путовања био новинар Данило Грегорић који је имао директну везу са саветником немачког министарства спољних послова Шмитом. Такође је познато и да је потписивање Пакта ишло преко Грегорића. Још увек није довољно истражено, али постоји сумња да је поред Пакта потписана и Тајна клаузула за учешће југословенске војске у агресији на Грчку. Са свим овим детаљима је Цветковић приликом потписивања био упознат.“³⁸ Треба напоменути да је оцена о Тајној клаузули (додуше дата уз оgradu) у актуелном тренутку, вероватно због краткоће времена (због мартовског пуча), дата у домену претпоставке.³⁹ Постојала је Тајна клаузула, али она није садржала одредбе о прикључивању Југославије агресији на Грчку, већ само могућност преузимања луке Солун у случају победе сила Осовине, без учешћа југословенских снага.⁴⁰

Саме мартовске догађаје, пуч и поступак према себи и кнезу Павлу, Драгиша Цветковић је, како је забележено у документима, стављао на душу Енглезима и њиховим обавештајним мешетарењима на Балкану. Шеф операција SOE за Југославију Хју Далтон у писму Черчилу 28. марта 1941. године каже како се поноси акцијом у Југославији која је коштала 100.000 фунти, са резервним фондом од 16 милиона динара. Сам Цветковић је говорио да су Енглези за 27. март 1941. године потрошили 30 милиона динара.⁴¹

III

Слом државе и окупацију, Драгиша Цветковић је дочекао конфиниран у својој вили у Нишкој Бањи. Кућни притвор није престао аутоматски доласком Немаца, а примотра и друге врсте притисака, нису престајали током читавог рата. Постоји забелешка да је после уласка Немаца у Југославију и војне окупације, од стране војног

36 Исто

37 Исто

38 Исто

39 Занимљиво је да Милорад Козић у књизи „Потписник пакта“, иако је очигледно користио документе из архива УДБ-е, не помиње ове податке, поготову не улогу Данила Грегорића.

40 Ранђеловић 2002, 319-334.

41 Архив УДБ-е, Одељење у Нишу, документи предати Архиву Србије 25.12.2007. године.

заповедника Србије, Цветковићу прво понуђено да састави Владу. Он је то одбио реченицом: „Неће мене Немци да упрегну у њихово коло.“⁴² Од стране Недићевих власти био је и хапшен. Кроз податке дате у анализираним документима може се заокружити слика служби безбедности о деловању Драгише Цветковића за време окупације, односу окупационих власти према њему и његовом односу према покретима отпора и политичким чиниоцима.

Познато је да су уз присмотру, немачке власти пружале и заштиту Драгиши Цветковићу. У документима се истиче да је Бензлер, немачки званичник, инсистирао код шефа комесарске управе Милана Аћимовића на посебној заштити бившег председника Владе речима: „Главом ми одговараш за живот Цветковића“.⁴³ Али се такође наводе и квалификације које се односе на Цветковићеву личност и од стране самих Немаца и од стране Недићевих власти. Мајор Краус, шеф безбедности у Београду је за Цветковића изјављивао да је ноторни лажов. Димитрије Љотић је нападао Цветковића називајући га највећим корупционашем у Југославији. Љотићеви следбеници су протурали гласине да су Цветковићеви преци Цигани, у настојању да га и на тај начин компромитују.⁴⁴

Драгиши Цветковићу је у окупираној Србији стриктно било забрањено бављење политиком. Једна његова изјава оцењена је као кршење те забране и представљала је повод за његово хапшење од стране Недићевих власти. Ради се о Цветковићевој изјави датој бугарском листу "Дума" у којој каже да је Македонија бугарска територија.⁴⁵ Питање је, међутим, да ли је то Недић учинио због могуће конкуренције на месту председника Владе у окупираној Србији. У истој изјави Цветковић каже и да је Скопље недвосмислено српски град.⁴⁶

Анализирани документи говоре и о интензивним контактима са представницима бугарске опозиције, конкретно са тзв „Звенарима“ и посебно са Кимоном Георгиевим, потоњим председником бугарске владе.⁴⁷ Ти контакти су, сведоче документи, били занимљиви окупационим властима, али и представницима покрета отпора, посебно Равногорском покрету који је у Нишу и околини био изузетно снажан.

Што се тиче Цветковићевих контаката и видова сарадње са паравојним групама и покретима отпора, анализирани документи указују на његови везе са Костом Пећанцем, интензивне контакте за покретом Драже Михаиловића, али и са комунистима и њиховим партизанским јединицама.

Почетком рата, Цветковић је уступио своју вилу у виноградима изнад цркве Св. Николе за Штаб Косте Пећанца. Начелник Штаба био је мајор Трифун Мишић.⁴⁸ Документи, међутим, далеко више простора дају сарадњи са покретом Драже Михаиловића. Прва веза са Дражом ишла је преко команданта Тимочког четничког корпуса, потпуковника Љубе Јовановића Патка. Равногорски покрет у Нишу је имао наређење од стране Врховне команде да ухвати везу са бугарским политичарима из Земљорадничке странке. Због тога је Младен Младеновић Виктор, командант Штаба

42 Исто

43 Исто

44 Исто

45 Исто

46 Исте разлоге као повод за хапшење наводи и Милорад Козић. Други део изјаве о Скопљу као недвосмислено српском граду Козић уопште не помиње, што је било уобичајено за комунистичке историчаре који су морали да оправдају вештачко стварање македонске нације после Другог светског рата.

47 Архив УДБ-е, Одељење у Нишу, документи предати Архиву Србије 25.12.2007. године.

48 Исто

180 наредио потпуковнику Александру Видановићу Еугену, команданту Нишавског равнорског корпуса да изврши овај задатак. За то је одређен капетан Тодоровић, ађутант Штаба 180. Прва веза ухваћена је са пуковником Ивановим, начелником Штаба Бугарског корпуса у Нишкој Бањи. Веза је ишла преко директора Гимназије у Белој Паланци Чивовића и среског начелника Плазине. Младен Младеновић је имао одлична обавештења о Иванову преко ове двојице из Паланке. Испред Равнорског покрета били су одређени Александар Видановић и адвокат Александар Вучићевић за преговоре са Бугарима. Видановић је био задужен за војна, а Вучићевић за политичка питања. Пре састанка са Бугарима, Видановић и Вучићевић су се састали са Драгишом Цветковићем. Састанак Иванов-Еуген одржан је у селу Црвена Река у кући свештеника Јована Аранђеловића. Састанку је присуствовао и Драгиша Цветковић. Други састанак био је у Нишкој Бањи, организован преко Цветковића. Вучићевић је имао писмено пуномоћје од Драже Михаиловића да може радити са бугарским политичарима. Било је потребно успоставити везу са Дамјаном Велчевим, Владом Георгијевим и Кимоном Георгијевим. Чедо Милошевић, учитељ из Пирота добио је задатак да ухвати везу са Владом Георгијевим, шураком Кимона Георгијева који је припадао "Звенарима". Иначе, Земљорадничка странка Бугарске имала је представника у Штабу на Равној Гори. То је био новинар Србанов, који је имао легитимацију, издату од стране Врховне команде са Равне Горе. Србанов је био емигрант из Бугарске и живео је у Србији око двадесет година. Био је човек Александра Стамболијског. Када је одржан састанак у Пироту, Видановић-генерал Козарев, командант дивизије, у Бугарској је већ на власти био Отачествени фронт.⁴⁹ Поменути документи сведоче и да је избегличка влада у Лондону покушала да оствари везу са Немцима преко Драгише Цветковића. У тој комбинаторици Дража и Цветковић имали су идеју да се њима преда Бугарски окупациони корпус у Нишу, после капитулације Бугарске. У документима се наводе и одједи ових активности у Македонији. У Македонији је Равнорски покрет водио капетан Апостоловски и тражио је од Драже аутономију Македоније. Дража није пристао и Апостоловски је пришао партизанима. У овој забелешци се поново прави осврт на план да се бугарске трупе предају Дражиним јединицама. Драгиша Цветковић, пошто је био овлашћен од стране Драже Михаиловића да може користити своје везе са Бугарима и водити преговоре, контактирао је политичаре Муравјева и Бајчева и са њима је уговорио састанак са Дражиним официрима – генералом Ивом Павловићем и капетаном Андром Лончарићем.⁵⁰

У вези односа са Равнорским покретом забележена је и тврдња Драгише Цветковића да је Дража Михаиловић добар војник, али лош политичар. Цветковић је био доста наклоњен Равнорском покрету, па је са више угледних грађана Ниша давао високе новчане прилоге за што бољи рад организације. Такве акције ишле су преко Милана Шијачког, лекара и шефа Обавештајне службе Равнорског покрета, иначе, директора Болнице у Нишкој Бањи и капетана Мирка Ћирковића, једног од главних Дражиних команданата на терену, чији је Штаб био смештен у селу Сопотница у Запаљу. Поједини комунистички историчари су покушавали да представе Цветковића као непријатеља Равнорског покрета, али је то само конструкција догађаја и идеолошка импровизација без озбиљнијее потпоре у документима.⁵¹

Анализирани документи сведоче и о посредничкој улози Драгише Цветковића у контактима Равнорског покрета са представницима Хрватске сељачке странке, чији

49 Исто

50 Исто

51 О овим догађајима детаљно пише Милорад Козић, позивајући се на полемику Петра Бајице и Милана Шијачког у Канадском Србобрану од 12. маја 1958. године.

су представници били чланови избегличке владе у Лондону. Цветковић је све време рата био у вези са Влатком Мачеком. Поред њега у Лондону су међу Хрватима главну реч водили Јурај Крњевић, Илија Јукић, Иван Шубашић, сви из Хрватске сељачке странке. Током рата ову везу са Мачеком Цветковић је одржавао преко Аугуста Кошутића. Сматра се да је управо Кошутић наговорио Мачека за споразум са Србима. Састанак између Михаиловићеве и Мачекове делегације је одржан у једном селу надомак Београда. Непознато је ко је са хрватске стране био присутан, док је Михаиловић послао Драгишу Васића, Стевана Мољевића и генерала Ђукића. До споразума није дошло јер су Васић и Мољевић били против. Без обзира на исход састанка Михаиловић је овластио Цветковића да одржава везу са Хрватима, односно, Мачеком. Забележен је и коментар, односно Цветковићев став према одлукама Конгреса у селу Ба. Сматрао је да су те одлуке наметнуте од стране Лондона.⁵²

Занимљиво је да се у историографији готово нигде не могу наћи релевантни подаци о везама Драгише Цветковића са партизанским покретом.⁵³ Анализирани документи говоре да су ти контакти постојали и да је Цветковић, као прагматичан политичар, водио рачуна и о том покрету. Забележене су његове изјаве да „комунисти раде сто пута боље од Драже“ и да ће „бити много крви ако Дража добије власт“⁵⁴ „Веома битна веза коју је Цветковић одржавао – стоји у документу – била је са командантом једне ћелије партизана из Горњег Власа у Заплању, Петронијем Јованчићем. Иако је ово била занемарљива војна формација, Цветковић је одржавао везу и са њима. Јованчић је био официр бивше Војске Краљевине Југославије. Познат је по томе што је срушио мост на Јужној Морави код Заплањске Топонице.“⁵⁵ На другој страни овај партизански официр је одржавао и везу са четничким мајором Ђурићем. Мајор Радослав Ђурић је био Дражин командант у Јабланици. Након сукоба са својом командом на пролеће 1944. године и претње војним судом, пребегао је партизанима и из рата изашао као пуковник ЈНА, у којој је после рата вршио високе функције.⁵⁶

52 Архив УДБ-е, Одељење у Нишу, документи предати Архиву Србије 25.12.2007. године.

53 О овим контактима нема података ни код Милорада Козића, иако садржина студије Потписник пакта недвосмислено указује на коришћење УДБ-иних докумената. То није ништа чудно, уколико се има у виду Козићева идеолошка опредељеност и идеја да се Драгиша Цветковић по сваку цену прогласи издајником.

54 Архив УДБ-е, Одељење у Нишу, документи предати Архиву Србије 25.12.2007. године.

55 Исто

56 Радослав Ђурић је познат и по афери са Вером Пешић, „српском Матом Хари“, која је пришла његовом Штабу по обавештајним задацима. Вера Пешић је радила за више обавештајних служби, али се сматра да је успела да преведе Радослава Ђурића са целом јединицом на страну партизана. То је био највећи ударац за Равногорски покрет на југу Србије, пошто је Ђурић важио за једног од најбољих Дражиних команданата. Личност и рад Vere Пешић истражена је и описана само од стране комунистичких историчара, заслепљених идеолошком мржњом и неспособних да сагледају историјски контекст догађаја у правом светлу. Због тога ови догађаји траже посебно и реално истраживање и то превасходно улоге Vere Пешић као доказаног нацистичког агента који је био ангажован на разбијању британске и совјетске агентуре и њиховог утицаја на терену. Комунисти и њихов партизански покрет као плаћеници Москве такође су били на удару нацистичких служби. Кроз свеобухватно истраживање личности Vere Пешић можда би се дошло и до прикривене сарадње комунистичких и нацистичких служби за време Другог светског рата, али је то тема за неку другу прилику. Као и улога Радослава Ђурића, па чак и Петронија Јованчића, заборављеног партизана из Заплања.

IV

Као искусан политичар, способан да реално сагледа околности, Драгиша Цветковић није дочекао улазак снага НОВ у Ниш. Користећи своје везе у Бугарској, на време је напустио Ниш и преко Бугарске и Цариграда отишао у емиграцију. О његовом боравку у емиграцији постоје многа сведочанства и записи. Сагледати све аспекте његовог деловања у емиграцији немогуће је у оквирима једног чланка. Анализирани записи службе безбедности дају кратку, али садржајну слику његовог одласка и неких сегмената деловања у избеглиштву.

Цртице у забелешкама које се тичу Цветковићевог одласка у емиграцију кажу следеће: „Руси улазе у Бугарску и председник Владе постаје Кимон Георгијев. Његов најближи сарадник, Велчев дао је Драгиши пасош и пребацио га у Турску. Приликом повлачења, највећу могућу помоћ пружио му је владика нишки др Јован Илић који је у селу Јелашница код Ниша испратио Цветковића за Бугарску.“⁵⁷ Након тога се Драгиша Цветковић обрео у Цариграду, а потом стално настанио у Паризу.

Помоћ владике Јована Драгиши Цветковићу приликом одласка у емиграцију логичан је епилог њихових блиских односа и преплетања њихових веза и контаката. За разлику од Цветковића, владика Јован је био близак Недићевим властима. Он је први од епископа потписао Апел српском народу Милана Недића. За време рата био је члан Синода и најближи сарадник митрополита скопског Јосифа Цвијовића. Изузетно је био цењен од стране српског патријарха Гаврила Дожића. На почетку рата био је близак Кости Миловановићу Пећанцу и са овим покретом одржавао везе преко свештеника који су били активни чланови покрета. Када је Пећанчев покрет престао да постоји, владика се приближио официрима Југословенске војске у отаџбини Драгољуба Михајловића - капетану Мирку Ћирковићу, команданту Чегарског равногорског корпуса и потпуковнику Александру Видановићу. За време рата био је у прилично добрим односима са бугарским егзархом Стефаном, што се поклапа са бугарским контактима Драгише Цветковића за време рата. Везу са бугарским егзархом владика Јован је одржавао преко свештеника Методија који је до рата обављао свештеничку дужност у Нишу. Остало је забележено и мишљење немачког Гестапоа о епископу Јовану: "По мишљењу генерала Тарнера једини бискуп који долази у питање за активан рад".⁵⁸ И поред таквих оцена, свој несумњиви углед владика Јован је користио и за спасавање многих Срба од хапшења, прогона, некад и сигурне смрти. Када су Немци затворили већи број угледних лица из Ниша, владика Јован је интервенисао код Немаца за њих. Немци су тражили гаранцију за та лица од владике. Он је требало да сачини списак и достави га Немцима. Списак је однео Јакон Живота Јанковић.⁵⁹

Арихивирани документи потврђују да је владика Јован успоставио контакт са Цветковићем пар година након његовог одласка у емиграцију. Фебруара 1948. године владика је контактирао са убаченим агентом Андријом Лончарићем који му је пренео поруку Драгише Цветковића у којој тражи да га владика информише о стању у земљи. Јован је на састанку са Лончарићем био затворен и неповерљив, али није одбио да се види са њим. То није пријавио и саслушаван је у Удби за Србију децембра 1948. године. Одбио је да потврди наводе Лончарића под изговором да се не сећа таквог случаја, нити да познаје Лончарића који је суочен са Јованом по овом питању. Исте године, успоставио је и директну везу са Драгишом Цветковићем. Преко успостављене везе

57 Архив УДБ-е, Одељење у Нишу, документи предати Архиву Србије 25.12.2007. године.

58 Исто.

59 Исто

поручио је Цветковићу: "Да сви буду сложни, а да се црква која не води неку специјалну борбу против комуниста, стара да сачува народ па да ће га предати политичарима целог и компактног када се буду вратили у земљу и да ће од њих зависити оће ли умети и даље да га чувају. Све су на власти балавци и неуки људи, бивши козари су заузели највише положаје у војсци." Самог Тита је називао руским агентом.⁶⁰

У архивираним документима се потом набрајају поједини људи из света политичке емиграције, са којима је Драгиша Цветковић контактирао и сарађивао. Уз њихова имена стоје и кратке одреднице о политичкој оријентацији и кругу деловања: Васа Срзентић, био у вези са Коминформом 1949. године, одржавајући везу са Амбасадом СССР у Паризу; Др Јевремовић, председник ЈНС у Паризу за Француску; Стеван Тривунац радикал ЈРЗ; Адам Прибићевић, самосталне демократе; Богдан Лекић, демократе. Затим се дају следеће оцене: 1949 године енглески двор је мање био окренут краљу Петру II због његовог проамеричког става. Драгиша Цветковић је и у емиграцији 1949 године и даље одржавао добре везе са Мачеком и Креком. Јукић је од Хрвата имао велику подршку Лабуриста у Енглеској.⁶¹

Занимљива је и забелешка да је у емиграцији Драгиша Цветковић стално наводио своју тезу "да би Енглези све урадили за Трпчу". Није објашњавао даље ову мисао, али је прилично јасна, уколико се сагледају историјске околности стратешког значаја положаја Косова и Метохије на Балкану. Такође је занимљива и улога Драгише Цветковића у помагању срђивања финансијских прилика бившег краља Петра II Карађорђевића у емиграцији. Цветковић је, наиме, одржавао блиске везе са Бризером који је 1948 године био француски амбасадор у Белгији док је пре рата био француски посланик у Београду. Бризер је, иначе, био близак круговима око Де Гола у Француској. Уз његову помоћ, Драгиша Цветковић је деблокирао 34 милиона француских франака у Шпанији код Франка за краља Петра.⁶²

V

Документи служби безбедности, по својој природи, често отварају могућност за расветљавање појединих историјских догађаја и улоге појединих личности у њима, на другачији начин од онога који пружа званична историографија. Њихова тајност, специфичност, постојање временског ембарга на увид и дуго чување у архивима служби безбедности, најчешће представљају невидљиву сметњу за склапање потпуне историјске истине. Када се томе додају чињенице да на стварање историјске слике о једном времену утичу и визууре сила победница, званичне идеологије и воља владалаца и владајућих клика, значај тешко доступних историјских извора постаје већи.

Историјски клишеи прављени по поменутих моделима Драгишу Цветковића су сврстали у историјске негативце, а владику Јована једноставно скрајнули у историјски заборав. Без претензија да овај чланак буде почетак новог читања историје улога ових личности, дате су неке важне чињенице, којих једноставно није било у њиховим досадашњим историјским биографијама. Драгиша Цветковић, очигледно није био само човек режима и потписник срамног пакта, већ и способан реал-политичар, често са визијом могућности спречавања историјског страдања свог народа. Владика Јован није био само црквени великодостојник близак једном окупацијском режиму и потписник Апела српском народу, већ и способан црквени пастир, спреман да помогне и свој углед заложити за спас својих суграђана.

60 Исто.

61 Исто.

62 Исто

Међусобни однос Драгише Цветковића и владике Јована могао би да се окарактерише као близак и пријатељски. Често су идејно били на различитим странама. У конкордатској кризи, у односу према Недићевом режиму, у сагледавању могућности и праваца деловања комунистичког покрета, у односу према равногорском порету на почетку и средином рата, имали су различите визије и различит приступ. По некад политички противници, али никад непријатељи. Њихови блиски односи, то посебно потврђују документи из архива УДБ-е, резултирали су неретко блиском сарадњом у остваривању циљева просперитета уже и шире заједнице, али и непосредне помоћи појединцима и групама, којима је у смутним временима помоћ била неопходна. Историјске околности су биле такве да је помоћ владике Јована Драгиши Цветковићу била потребнија у одсудним моментима, али је несумњиво да је однос био узајаман.

Овај прилог слици једног времена има за циљ да укаже и на неопходност сталног преиспитивања историјских оцена појединих догађаја и личности, као и на огромну важност непристрасне анализе историјских извора, нарочито оних који су, често деценијама, били прекривени велом тајне.

Извори

Архив УДБ-е, Одељење у Нишу, документи предати Архиву Србије 25.12.2007. године.

Летопис цркве Св. Вазнесења Господњег у Великом Крчмиру,

Литература

Јовановић, Драгољуб (2008) а: Сабрана дела, том 2. Београд: Службени гласник, Правни факултет Универзитета у Београду

Јовановић, Драгољуб (2008) б: Сабрана дела, том 6. Београд: Службени гласник, Правни факултет Универзитета у Београду

Јовановић, Драгољуб (2008) с: Сабрана дела, том 11. Београд: Службени гласник, Правни факултет Универзитета у Београду

Јовановић, Драгољуб (2008) д: Сабрана дела, том 15. Медаљони књига III. Београд: Службени гласник, Правни факултет Универзитета у Београду

Козић, Милорад (1995): Потписник пакта. Ниш: Градина

Ранђеловић, Небојша (2002): Приступање Југославије Тројном пакту – политичка заблуда или историјска нужност, Зборник радова Правног факултета у Нишу, бр 42. Ниш: Правни факултет Универзитета у Нишу

Слијепчевић, Ђоко (1978): Југославија уочи и за време Другог светског рата. Минхен: Нова искра

Сава, епископ шумадијски (1996): Српски јерарси. Крагујевац

Черчил, Винстон (1964): Други светски рат, том III. Београд: Просвета

Ширер, Вилијам Л. (2015): Успон и пад Трећег Рајха – Историја нацистичке Немачке. Београд: ИК Филип Вишњић

Nebojša Randelović
Vladimir Vučković

**DRAGIŠA CVETKOVIĆ IN THE INTELLIGENCE
SERVICE DOCUMENTATION**

Security service documents, by nature, often open up the possibility of shedding light on certain historical events and the roles of certain individuals in them in a different way than the official historiography does. With insight into these documents, a possibility to create a more complete and clearer picture of the character and role of Dragiša Cvetković in important historical events, as well as his relationship with bishop Jovan, is opened. Without pretensions to this article being the beginning of a new reading of the history of the roles of these individuals, some important facts, that were simply absent in their historical biographies up until now, are given. Dragiša Cvetković was obviously not just a man of the regime and a signatory of the shameful pact, but also a capable real-politician, often with a vision of the possibility of preventing the historical suffering of his people. Vladika Jovan was not just a church dignitary close to an occupation regime and a signatory of the Appeal to the Serbian nation, but also a capable church shepherd, ready to help and pledge his reputation for the salvation of his fellow citizens.

Дејан С. Марковић

Универзитет у Нишу, Филозофски факултет, Ниш – Србија

e-mail: dejan.markovic@filfak.ni.ac.rs

ИГУМЕНИЯ ЕКАТЕРИНА - ОБНОВИТЕЛЬНИЦА СЕРБСКОГО ЖЕНСКОГО МОНАШЕСТВА

Абстракт: В Сербии в начале 20 века традиция деятельности женских монастырей была подорвана тяжелейшими историческими событиями под Османской империей. Непосредственно после Первой мировой войны не было никаких возможностей для обновления женского монашества. Но, в это время благодаря русским сестрам Свято-Богородичной Леснинской обители из бывшей Холмско-Варшавской епархии пополняются сербские женские обители и обновляется женское монашество в Сербии. Маточником для этого процесса становится монастырь Ново Хопово, где поселилось сестринство после Октябрьской революции в России. Для такого просветительского начала в Сербии была плодотворная почва, а усилиями русских монахинь из Хопово в Сербии возникает большое количество новых обителей, что фактически привело к восстановлению исчезнувшего сербского женского монашества. Русские монахини пополняют запустевшие сербские православные обители, восстанавливают и возобновляют там здания. В данной работе рассматривается деятельность и история Свято-Богородичной Леснинской обители, первой игумении Екатерины (в миру графини Ефимовской Е.Б.), ее просветительской и миссионерской деятельности, что привело к восстановлению сербского женского монашества и его последующему росту.

Ключевые слова: сербское женское монашество, Свято-Богородичный Леснинский монастырь, игумения Екатерина, Хопово.

«Кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий – как служащий»

Сербские правители в среднем веке строили так называемые "задушбины" (т.е. за душу)¹, возводили церкви и монастыри, в которых монахи и испостники молились о спасении души, народа и всего сербского государства. они являлись центром сербской средневековой культуры. Рядом с ними существовали и женские монастыри, которые основали с такой же целью супруги сербских вельмож и последних сербских правителей. После порабощения сербского государства, во время турецкого захвата, исчезли все женские православные монастыри. В Воеводине последним таким был монастырь Старый Язак, который закрыт в 1774 году.

1 Задушбина — в Сербии издавна так называют храм или монастырь, выстроенный кем-либо из благочестивых христиан "задушу", то есть во спасение души. Однако святитель Николай Велимирович дал более широкое толкование этому понятию: добрые дела, которые каждый по силам может совершать ради ближнего, не менее ценны в глазах Божиих и тоже могут быть отнесены к "задушбинам".

В Сербии и Сербской православной церкви традиция деятельности женских монастырей была подорвана тяжелейшими историческими событиями под Османской империей, и непосредственно после Первой мировой войны также не было никаких возможностей для обновления женского монашества. Но, в это время в Королевской Югославии после Первой мировой войны набирало силу богомольческое движение, которое явилось духовным преображением сербского народа. Такое богомольческое движение возникло само по себе по внутреннему волеизъявлению простого народа в качестве протеста марксистскому атеизму и вульгарному материализму, как желание духовного очищения и обновления и как форма всенародного покаяния. С огромным миссионерским вдохновением небольшая группа богомольцев ходила по народу с проповедью Христовой науки во имя спасения. Во многих сербских деревнях и городах появились общества богомольцев. Они собирались около своих церквей и монастырей. В богословском смысле речь идет о влиянии славянофильских идей и взглядов (П. Чадаев, А. Хомяков, К. Леонтьев), то есть о восприятии русской философии всеединства, православия и богословия.

Само название движения богомольцы взяли из Евангелия от Иоанна (4, 23) "Но настанет время, и настало уже, когда истинные (в русском переводе - "поклонники", в сербском - "богомольцы") будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких ... Отец ищет Себе". Плодотворной почвой для деятельности русского духовенства в Сербии в эти тяжёлые для православной веры времена и явилось это сербское народное спонтанное богомольческое движение из которого постепенно формировался сербский монашеский корпус, который усваивал общежительные монашеские традиции, в том числе исихазм, старчество и монашескую богослужебную практику.

В самом начале это народное явление смутило владык и священство Сербской православной церкви. Они думали, что имеют дело с фанатиками. Но, по предложению Святого Архиерейского Собора духовное руководство этого стихийного народного порыва взял на себя владыка Николай Велимирович (Николай Сербский). Можно сказать, что владыка был неофициальным патриархом Сербской Православной Церкви, его слова имели силу в народе. Когда в 30-х годах XX в. Милан Стоядинович со своим правительством подписывал позорный конкордат королевства Югославии с Ватиканом, Владыка Николай поднял всю Сербию на ноги. В истории Сербии это событие осталось известно как конкордатская борьба, борьба против подписания этого договора (конкордата), который давал бы право католикам вести прозелитическую деятельность и экспансию против Сербской Церкви и сербской государственности. Сербское священство и православный народ поэтому и противостояли подписанию конкордата. В июле 1937 г. был организован Крестный ход через Белград, который в народе запомнился как *кровавая лития*. Тогдашний министр полиции, католический поп Корощец, натравил жандармов (полицейских), в основном словенцев и хорватов, на мирный Крестный ход в Белграде 19 июля 1937 года. Участники этого Крестного хода, богомольцы, миряне, епископы и священники, получили тяжёлые травмы и ранения. Однако, конкордат так и не был подписан. В этом была велика заслуга Владыки Николая и богомольцев.

Как мы видим, Николай Велимирович был выдающейся личностью Сербской Православной Церкви в период который охватывает данная тема, а одним из значимых деятелей этого движения был и преподобный Иустин Попович. Они оба питали горячую любовь к русскому народу, некоторое время провели в России и имели тесные связи с русским духовенством и народом.

Точное название Богомольческого движения было Православное народное христианское сообщество, а начало ему было положено еще во время Первой мировой

войны, так как ужасы того времени обратили многих людей к Богу и Церкви. Сербская народная пословица гласит: «Без неволе нема богомолье» (русс. Без неволи нет богомолья). У Сербов возникла совесть к покаянию, укрепилась потребность очищения от греха и злых навыков и от пороков. Народ, воодушевленный Христом и любовью Христовой пошел в церковь на покаяние, молитву, исповедь, с целью облагородить свои души. Целые семьи уходили в монастырь. Богомольцы были кроткими и смиренными, помогали сиротам, посещали больных, шли помогать в сельских работах немощным старикам и вдовам погибших солдат, вместе пели и молились. Стоит упомянуть, что вплоть до начала Второй мировой войны богомольческое движение нарастало и перед войной состояло уже из 900 братств, включавших 150 000 активных членов. Оно дало Сербской церкви монахов, которые вдохнули жизнь в опустевшие монастыри. Из года в год проводились соборы богомольцев, на которых владыка Николай бывал самым дорогим гостем. О богомольческом движении владыка Николай написал книгу «Диван», которая переведена на русский язык под названием «Наука чудес». Название эта книга получила по монастырю Дивостин, в котором проводились Богомольческие соборы, а это слово созвучно сербскому слову со значением «удивительный, прекрасный».

Приведем один фрагмент проповеди Владыки Николая о богомольцах «Очаг веры во тьме современности»: «В то время в народе появились люди и группы людей, которых прозвали богомольцами. Они не хотели знать ничего, кроме Бога и своей души, и выдвигали принцип: Начни с себя! Они читали Священное Писание, пели духовные песнопения, собирались на молитвы, совершали паломничества по монастырям, исповедовались и каялись в грехах, постились и причащались, рассказывали о чудесах Божиих в своей жизни. Так они разжигали фитиль веры в своих душах. Их презирали, высмеивали, гнали, арестовывали, мучили (в предвоенной Сербии), но они не обращали внимания на все это. Их называли безумными. Называли так и меня, говоря: «Неужели этот Николай так долго прожил в просвещенной Англии для того, чтобы сейчас дружить с этими безумцами?». Они не знали, что именно Англия укрепила меня в богомольстве. А когда меня называли безумцем, я радовался. Дай мне Бог, чтобы это народное безумие никогда не ослабело во мне до конца моей жизни». И сама матушка Екатерина была в Англии, а Николай (Велимирович) был прославлен Сербской Православной Церковью в мае 2003 года (его память празднуется 5/18 марта, в день его кончины, и 20 апреля/3 мая, в день перенесения мощей из Америки в Сербию). Но в сознании сербов епископ Николай был святым еще при жизни. Первым, кто обратился к нему как к святому и молился как святому, был выдающийся сербский богослов и церковный деятель отец Иустин (Попович) (1894–1979), которого тоже в 1993 году Сербская Православная Церковь прославила в лике святых (память 25 марта / 7 апреля). Во время его обучения в Белградской семинарии из всех преподавателей самое сильное влияние оказал на него именно тогдашний иеромонах Николай (Велимирович), который относился к нему с отеческой любовью и пристально следил за его духовным становлением. На протяжении всей жизни их связывала крепкая духовная дружба. С момента смерти Владыки Николая и до конца своей жизни отец Иустин называл великого пастыря святой владыка Николай. Он говорил так и в своей проповеди после панихиды по Владыке, совершаемой каждый год в день смерти Святителя в задушбине Лелич, и всегда, когда писал или рассказывал о нем.

В отличие от Сербии, в России под заметным влиянием Византии, в которой женское монашество еще с ранних времен христианства было очень развито, количество женских православных монастырей было очень большим. Это были святые места не только посвященные молитве и подвижнической жизни монахинь, а многие женские монастыри в России отличались особой культурной и социальной

деятельностью. Поэтому, именно из-за того что в Сербии в то время не существовало женских монастырей, многие девушки из Сербии уезжали в Россию чтобы там осуществить свою духовную монашескую жизнь.

«После окончания Первой мировой войны на территории сегодняшней объединенной Сербской православной церкви был только один женский монастырь с десятью насельницами - это Беровский монастырь в злетовско-струмичской епархии. В 1924 году существовала 4 женских монастыря: Хопово, Кувеждин, Берово и Св. Ильи - Мирковцы, а общая численность монахинь была 107 сестер. Перед началом Второй мировой войны 12 епархий Сербской православной церкви имели женские монастыри, точное число их было 27, а в них зарегистрировано было 397 сестер. Согласно Статистическим сведениям епархий за 1969 год в Сербская церковь насчитывала 81 женский монастырь с 845 насельницами».²

А настоящей обновительницей сербского женского монашества была русская игуменья графского происхождения, матушка Екатерина. Поэтому сегодняшние сербские монашки должны ее упоминать как свою духовную мать. Но, к сожалению, не все сербы знают о ней.

В материалах для библиографического словаря *ПИСАТЕЛЬНИЦЫ РОССИИ* составителя Ю.А. Горбунова (<http://book.uraic.ru/elib/authors/gorbunov>) мы нашли следующие заметки о матери Екатерине: «ЕФИМОВСКАЯ Евгения Борисовна, графиня (1850 – 1925), поэтесса. Родилась в Москве. Окончила университет. Была знакома с И.С. Тургеневым, В.С. Соловьевым, увлекалась трудами А.С. Хомякова. Ее стихи печатались в «Русском вестнике» М.Н. Каткова и «Руси» И.С. Аксакова. В Москве открыла школу для бедных девушек. В 1884 создала православное сестричество в бывшем католическом монастыре польского с. Лесна (Седлецкой губ.). При монастыре открывались детские дома, церковно-учительские школы, с/х курсы, больница, богадельня. Женское монашество Западного края России оказалось под духовным руководством игуменьи Екатерины, принявшей постриг в 1908. В революционные годы Леснинская обитель обосновалась во фрушкогорском монастыре Хопово близ Нового Сада в Сербии. Почетная игуменья скончалась в 1925»³.

А в другом источнике о ней написано следующее: «В молодости она увлекалась народническими и либеральными течениями, вращаясь в передовых интеллигентских кругах, переписывалась и спорила с В.Соловьевым, с философски образованным иеромонахом Михаилом Грибановским, инспектором Петербургской Академии (впоследствии епископ Таврический); была хорошо осведомлена в вопросах философии, богословия — вообще была очень образованная женщина. Она довольно долго жила за границей и больше других стран полюбила Англию. Не раз с увлечением рассказывала она мне об английском духовенстве, о быте епископов, чистоте их общественных и семейных нравов. Вскоре по возвращении в Россию она пережила глубокий душевный переворот — и приняла монашество, оставаясь, однако, верной своей горячей любви к народу. «Я стала монахиней скорей из любви к народу, чем к Богу»⁴.

Первоначальное образование графиня получила от англичанки, которая проживала в доме Ефимовских, а потом училась у профессоров Московского университета, в котором Евгения Борисовна в 1869 году сдала экзамен для получения университетского диплома по русскому языку и литературе. Она писала стихи и повести

2 Мрдженович 2016: 23-24.

3 Арсеньев 1999: 33, 39.

4 Манухина 1947: 28.

для литературных журналов, а вскоре стала изучать и святоотеческие труды и писать на богословские темы церковно-религиозные публикации. За свою жизнь игумения Екатерина создала несколько работ, а наиболее изветен был труд «О диакониссах первых веков христианства». Этот труд впервые опубликован в журнале Христианин в 1908 и 1909 годах.

В 1980-е годы ее мать уехала к больному отцу в провинцию где он служил, а она осталась в Москве с младшей сестрой и работала учительницей французского языка в Николаевском институте. После смерти отца она открывает собственную школу-пансион, где в 1877 году сильно обожгла ногу и была вынуждена закрыть этот пансион. Долго болела, а потом переехала в деревню, в которой обнаружила огромную пропасть между простым народом и интеллигенцией в России.

Евгения Борисовна оттуда уезжает в Европу - сначала во Францию, где посещает Ивана Сергеевича Тургенева, а потом в Англию. После возвращения в Россию в 1880-е годы, она служит в Екатерининском Институте в Петербурге, работает в женском епархиальном училище при Великобудицком монастыре в Полтавской губернии, заведует приютом Анны Федоровны Аксаковой (рожд. Тютчевой) и преподает в православной школе Сергея Александровича Рачинского (1833-1902). Таким образом, еще до принятия монашеских обетов она успевает приобрести опыт скромного и смиренного служения в школе Рачинского. «Несмотря на то, что школы Рачинского достигли блестящих результатов, многие педагоги конца XIX - начала XX века и современные ученые относили С.А. Рачинского к апологетам церковно-приходской школы. Его называли даже *махровым реакционером*»⁵. С.А. Рачинский усматривал в религии прежде всего основу духовности ребенка в условиях своего времени. В служителях церкви в условиях тогдашней деревни он видел наиболее подготовленных учителей и замечал, что «народ сам признает духовенство своим учителем». А главная отличительная особенность сельской школы, по убеждению Рачинского, состоит в том, что она прежде всего учреждение воспитательное. До создания образцовой сельской школы Рачинский заведовал кафедрой физиологии растений в Московском университете. Выйдя в отставку в 1868 году, он в 1872 году поселился в своем имении Татево, где занялся православной педагогической и публицистической деятельностью и стал пропагандировать народное образование в церковном духе. В школе профессора Рачинского господствовали дух народной культуры и традиции и его школу можно назвать школой «добрых нравов». Сейчас действительно мы можем сказать, что школа Рачинского была образцом для всех церковно-приходских школ, а опыт, полученный графиней Ефимовской в Татево позже нашел широкое применение в ее леснинских школах.

Графиня Ефимовская очень хотела следовать примеру Рачинского и помогать бедным получить образование. Со многими учеными иерархами, теологами и литературоведами того времени она состояла в переписке. Все ее очень уважали за ее ум, но и преклонялись перед ее красотой. После того как она в Татево обучилась методу преподавания, сама впоследствии стала преподавать. Будучи вхожей в круг Аксаковых, она столкнулась с христианским устроением, что дало ей возможность понять монашество как деятельность, которая способна помочь ближним. Она в этот период попробовала свои силы в качестве приглашенной светской учительницы в Велико-Будицком монастыре на Полтавщине, а спустя некоторое время, по совету двух известных старцев - Преп. Амвросия Оптинского и Св. праведного Иоанна Кронштадтского - направилась в бывший униатский монастырь возле места Лесна, приняв в нем постриг с именем

5 Семенов 1998.

Екатерина. Об этом приведем воспоминания Митрополита Евлогия Георгиевского: «Варшавский архиепископ Леонтий предложил ей основать женскую обитель в Лесной. Прежде это был католический монастырь "паулинов", но монахи скомпрометировали себя в польском восстании, и их удалили. Монастырь стоял пустой. Не решаясь взять на себя столь ответственное дело, матушка Екатерина отправилась к Оптинскому старцу Амвросию за советом и благословением; рассказала ему, что деятельность будущего монастыря представляется ей несколько в ином виде, чем обычно: широкая просветительная работа, культурное воздействие на население — школы, больницы, приюты... а на это новшество она самовольно не решается. — Новый монастырь по-новому и устрой... — сказал старец, — а теперь я тебя поисповедаю. У матушки Екатерины не было с собой мантии, о. Амвросий надел на нее свою и стал исповедовать...»⁶.

Так духовный путь Евгении Борисовны Ефимовской, собеседницы И.Тургенева и В.Соловьева, известной в кругу писателей женщины, связанной дружескими отношениями с семьей Аксаковых, начался в польской деревне Лесна Яновского уезда Седлецкой губернии, когда тудаона прибывает и становится настоятельницей созданной ею православной женской общины. Там, в небольшом прицерковном домике, начинаетона обустривать будущую обитель. Этот край именовался «Холмской Русью» и до прихода сестер был в запустении. Духовная жизнь не была развита, а жил там простой и непросвещенный народ. Многие жители были даже и не крещены. Предложение архиепископа Леонтий она приняла по призванию, будучи внутренне хорошо подготовленной к монашескому служению, так как росла она в православной семье, где вопрос о смысле жизни был поставлен в соответствии с духом Евангелия. Женские монастыри в Холмщине имели огромное значение для местной народной жизни. Их было несколько, но монастырем-колыбелью всех остальных была Леснинская обитель. Благословение на создание общины в Лесне дал кронштадский протоиерей Иоанн (Кронштадский). Св. прав. Иоанн Кронштадский постоянно оказывал и духовную и финансовую помощь в становлении монастыря. А Амвросий Оптинский, опытный руководитель женским монашеским подвигом, составил для леснинских сестер келейное правило.

Насомненно, определенную роль во взглядах будущей матушки Екатерины сыграла и тогдашняя обстановка в России. Женский вопрос в общественной жизни стал активно обсуждаться в эпоху великих реформ второй половины XIX века, когда российское общество получило новые мощные дополнительные импульсы, связанные с обретением закрепощённых граждан личной свободы, быстрым экономическим подъёмом в сфере промышленности, что привело к вовлечению огромного людского потенциала (в том числе и женщин) в активную производственную и социально-политическую деятельность. Поэтому идея участия женщин в общественной жизни занималалюдей различных политических взглядов, а графиня Ефимовская не была в этом исключением. Она очень хотела помочь всем нуждающимся в ее помощи.

В самом начале, в 1885 году, возле себя у нее было еще пять монахинь. Количество монахинь до переворота устроенного большевиками в России достигло трехсот. В этом монастыре был дом для старых лиц, больница, школа и гимназия, школа для учителей. Таким образом игуменья Екатерине удалось осуществить давнюю свою мечту чтобы тысячи девушек с помощью молитв к Господу получили еще и образование.

6 Манухина 1947: 28.

Жизнь монастыря игуменья Екатерина видела с просветительной и благотворительной деятельностью, школами, больницами, приютами. В церковно-учительской школе готовились педагогические кадры, существовало высшее сельскохозяйственное училище. Материальной базой стало крепкое монастырское хозяйство - птицеферма и молочная ферма, паровая мельница, различные мастерские, разводилась рыба. Существовал даже собственный подъездной железнодорожный путь. Монастырь, в котором через 15 лет после основания было шесть храмов, среди них собор в честь Воздвижения Креста Господня, стал не только культурно-просветительным, но и духовным центром Холмщины. На Троицу и в день Воздвижения Креста Господня в обитель стекалось до 30 тысяч паломников. Современники об этом времени записали: «Леснинский монастырь находился недалеко от г. Белы Седлецкой губернии, в 5–6 часах езды от Холма. С течением времени он стал, действительно, тем культурно-просветительным центром, который матушка Екатерина задумала создать. Она основала приюты для сирот, школы для младшего, среднего и старшего возраста, высшее сельскохозяйственное женское училище, церковно-учительскую школу (церковно-учительскую семинарию). В школах ее обучалось до тысячи детей. Можно смело сказать, что весь народ холмский проходил через ее приюты и школы, вся сельская интеллигенция: учителя, учительницы, волостные писаря, агрономы, псаломщики... — в большинстве были ее воспитанниками. Мало этого, она развела ботанический фармацевтический сад с лабораторией, которой заведовал специальный фармацевт; устроила паровую мельницу; отлично поставила рыбоводство на леснинских прудах посредством сложной системы сообщения между ними. В Леснинском монастыре создалась какая-то особая культурная атмосфера. Характерными его чертами были: разумный, неослабный труд и духовное воодушевление. Душою обители несомненно надо признать матушку Екатерину. Это была святая душа. К себе строгая, подвижница-молитвенница и постница, к другим снисходительная, всегда веселая, — она была общительна, любила пошутить, пофилософствовать, побогословствовать, имея для этого данные. Духовный подвиг несли сокровенно, замечая следы, и лишь приближенные сестры догадывались, что она по ночам подолгу молится...»⁷.

В Лесне матушку-настоятельницу и прибывших с ней сестер встретили местнотчимой Леснинской иконой Божией Матери, которая впоследствии стала символом и покровительницей будущей общины. Куда бы сестры не переселялись, по Божиему промыслу икона следовала с ними.

Игуменье Екатерине удалось создать за тридцать лет в Лесне очень многое. В 1889 г. обитель была преобразована в общежительный монастырь, названный Свято-Богородичным во имя Леснинской иконы Божией Матери и к началу Первой мировой он стал одним из крупнейших в России.

Надо сказать, что еще в 1908 году, собираясь принять схиму, матушка Екатерина передала настоятельство своей помощнице, матери Нине (Косаковской), а детский приют — монахини Феодоре (княгине Львовой), будущей игуменье Леснинского монастыря. Однако из-за последующей судьбы России и обители матушке Екатерине так и не удалось отойти от дел, вместе с игуменье Ниной она понесет и в беженстве свое духовное водительство, пока не скончается в югославской больнице в 1925 году.

⁷ Там же: 28.



*Фотография 1. Леснинская икона Божьей Матери.
Икона овальной формы на каменном фоне, прославляется 14 сентября.*

Великое церковное культурно-просветительное значение Леснинского монастыря по достоинству оценивалось и в высших сферах. Царская семья бывала там неоднократно. Император и Императрица хорошо знали и ценили основательницу Леснинского монастыря игумению Екатерину (в миру - графиню Евгению Борисовну Ефимовскую). Вот как описывает в своих мемуарах одно из посещений участник встречи царской семьи Митрополит Евлогий: «Епископ Герман как местный архиерей, опять вместо болящего старца, архиепископа Иеронима, и я как благочинный монастыря участвовали во встрече Высочайших Особ. Они прослушали Божественную Литургию, подробно осмотрели все монастырские учреждения; скромно, по-монастырски, позавтракали. Непринужденная беседа продолжалась несколько часов. Несомненно, картина монастырской жизни в ее разнообразных проявлениях оставила глубокое и светлое впечатление у Высоких гостей. Могу об этом судить по тому, что гораздо позднее, когда по званию члена Государственной думы я со своими думскими коллегами представлялся Государю и Императрице, она, здороваясь со мной, сказала: «Вы помните наше посещение Леснинского монастыря? Не правда ли, какой там чудный детский мир»⁸.

Из истории Леснинского монастыря: в обители к 1914-му году было принято на воспитание 700 детей, на праздники стекалось до 30 000 богомольцев, жило около 500 сестер. Обитель украшало благородство, уважение к человеческой личности и милосердие к ближним. С комплексом своих храмов и учреждений монастырь, действительно, как предрекал св. Иоанн Кронштадтский, стал подобен лавре. Матушка уделяла время занятию богословскими науками, вела переписку с выдающимися иерархами: архиепископом Леонтием, митрополитом Антонием Вадковским, епископом Антонием Храповицким. В целом она разделяла взгляд на женское монашество о. Иоанна Кронштадтского: побольше дела, поменьше самолюбия. Помимо детских школ

⁸Там же: 30.

(церковно-учительной, ремесленной и сельскохозяйственной) при монастыре были созданы ясли – явление непривычное в те годы, новое для России. Действовали и больница, имевшая собственную операционную, и принимавшая до нескольких тысяч пациентов в год, и небольшая богадельня для одиноких стариков. Монахини сами сеяли лекарственные травы и изготавливали лечебные препараты, которые раздавались бесплатно больным. В разные стороны протянулись из Лесны устроенные по ее образцу духовные центры. В Петербурге, Холме, Варшаве и Ялте у монастыря были свои подворья. За тридцать лет Лесна стала одним из главных православных центров в западных землях.

Даже начало Первой мировой войны не нарушило внутренней связи этой христианской семьи. Но начинает сбываться и другое предсказание отца Иоанна, указавшего, что придется обители покинуть свое место. В 1915 году русские войска отошли за реку Буг — монастырю тоже пришлось эвакуироваться вглубь империи. Все сестры и более 600 учащихся были эвакуированы в разные концы страны, продолжая молиться друг за друга. В это время все монастыри из западных губерний эвакуировались в глубь России. Большая часть сестер, вместе со своей святыней, чудотворной иконой, переехала в Петроград. И это событие было предвидено св. Иоанном Кронштадским: для леснинских сестер в Иоанниковском монастыре, который он построил в начале XX века, была сделана, к всеобщему тогда удивлению, пристройка для Леснинского монастыря.

В августе 1917-го леснинские сестры, нашедшие приют в столице, по приглашению епископа Холмского Анастасия переехали в Кишиневскую епархию; там их и застала весть об октябрьских событиях в Петрограде. Около четырех лет провели они на Днестре, и в 1920-м были вынуждены просить убежища у сербского короля Александра, поскольку румынские власти требовали чтобы сестринство имело румынское гражданство, а местная церковная администрация настаивала на том, чтобы службы совершались на румынском языке. Патриарх Сербский Димитрий сердечно принял их, и, пробыв некоторое время в Белграде, леснянки перебрались в Хопово, где провели целых двадцать лет. Монастырь Хопово находится вблизи города Сремски Карловцы, где в 1920-1930-е годы располагалась и резиденция Архиерейского Синода Русской Православной Церкви За границей. В то время после гражданской войны в России было много беженцев из России, которые в Королевство Сербов, Хорватов и Словенцев прибывали в трех волнах эмиграции на протяжении 1919-1920гг.⁹ Великий сербский подвижник и духовный писатель, ставший впоследствии святым¹⁰, считал эту волну эмиграции *апокалипсисом наших времен*¹¹.

Для истории Сербской Церкви было значительным, что благодаря русским сестрам пополнились женские обители и стало обновляться и укрепляться женское монашество. Можно сказать, что маточником для этого процесса стал монастырь Ново Хопово, где поселилось сестринство Свято-Богородичной Леснинской обители из бывшей Холмско-Варшавской епархии. Их, по данным исследователей, было 80¹² иони представляли наглядный пример сочетания образованности и преданной духовности, благодарного упорства и жертвенного христолюбия. В другом источнике написано, что из монастыря Жупка в Бессарабии 60 сестер Леснинского монастыря приехало в

9 Сибинович 1994: 5 указывает, что общее количество беженцев было 45000, а Арсеньев 1994: 72 приводит данные о 50000 русских беженцев.

10 В 2010 году Иустин Попович канонизирован Сербской православной церковью.

11 Попович 1927: 209-210.

12 Кончаревич 2010: 30.

Сербию¹³. Первым делом в новом своем поселении было открытие дома сирот для сербских и русских детей. В Хопово сестры сохранили традицию призрения и православного воспитания сирот, введенную Матушкой Екатериной в самые первые дни существования обители в 1884 году. На чужбине эта традиция стала особенно важной - в Хоповском приюте жили русские дети, потерявшие родителей или брошенные на произвол судьбы. За 20 лет существования в приюте было воспитано более 500 детей.

Сербки, которые хотели быть монашками, стали приходить и принимать постриг. В Сербию леснинские сестры принесли свою Леснинскую икону Божьей Матери, рядом с которой в России по преданию произошло пятьсот чудес. После прибытия на Фрушку Гору, леснинские сестры продолжили соблюдать свой общежительный типик, практиковать богослужебные правила без изменений, расширять в сербской среде свое церковное пение, развивать просветительно-миссионерское начало.

Для такого просветительского начала в Сербии была плодотворная почва. В Сербии образование монахов было регулировано правилами св. Василия, которые предусматривали, что монахи должны подучать послушников и переписывать рукописи. Необразованные должны были выучить наизусть псалтырь. Послушники должны были читать труды святых отцов и жития святых¹⁴. В изучении истории образования и школ у сербов неоднозначно рассматривается роль монастырей в истории образования. С одной стороны существует мнение, что просветительская работа исключительно связана с монастырями, а с другой стороны есть отречение роли монастыря в просветительской деятельности. Строгие монашеские правила запрещали содержание детей в стенах монастыря, но монахи естественно подучали своих молодых собратьев. Сама переписывательская деятельность изначально требовала образования. Монастыри в Сербии, также как и в Византии, в какой-нибудь постройке, относящейся к монастырю, имели и детские приюты¹⁵. Еще при турецкой власти монастыри стали важной опорой для письменности и просвещения. «В монастырь уходили учиться не только из-за того что в нем есть школа, а и из-за того, что в нем есть хорошие учителя или магистры»¹⁶. В докторской диссертации о жизнедеятельности тогдашнего сербского патриарха Дмитрия задокументировано, что в пиротском округе будучи еще епископом он удостоверился о большой любви местного населения к школе и образованию: «В любой более менее большой деревне воздвигнуты строения в основном рядом с церковью, которые предназначены для школы. Но все здания пустуют, так как нет учителей. Так как эти края находятся на границе, учителя избегают их. Из-за этого многие школы закрыты, а дети прекратили обучаться после первого или второго класса. Поэтому местное население просило помощи у епископа чтобы он помог и чтобы их школы продолжили осуществлять свою просветительскую деятельность»¹⁷.

Традиция создания новых монастырей по образцу Леснинского была широко использована в Сербии, и усилиями русских монахинь из Хопово в Сербии возникло большое количество новых обителей, что привело к восстановлению сербского женского монашества, уничтоженного во времена Османской империи. Русские монахини пополняли запустевшие сербские православные обители, восстанавливали

13 Радович, Войнович 1971: 333-334.

14 Breje 1976: 443-444.

15 Чиркович 1974: 22.

16 Кашич 1974: 62.

17 Средоевич, А 2013:86.

или возобновляли там здания, особенно в период 1921-1930 годов. Так было в шумадийском монастыре Волявча, Пречистенском монастыре возле Кичева. В обители Пресвятой Пречистой Богородицы в Дивляне соборное подвижничество передавала своим сестрам игуменья Диодора (Дохторова). Здоровье матушки Екатерины в то время было серьезно подорвано: в годы Первой мировой ей ампутировали ногу, но она продолжала молиться. Спустя несколько лет монастырь Хопово, как когда-то Лесна, стал центром распространения Православия не только для Королевства Сербов и Хорватов, но и для русской диаспоры, оказавшейся в Европе. Воспитанницами Хопово было основано или заселено 30 обителей. Двадцать леснинских сестер из Хопово переселяются в 1923 году в монастырь Кувеждин и обновляют его¹⁸. В нем сербские монахини вместе с игуменией Меланией (Кривокучин), дочерью священника и вдовой священника из Срема, принявшей постриг в Хопово, сыграли ключевую роль в обновлении и расширении сербского монашества в рамках Сербской православной церкви, развитие которой было прекращено тяжелыми историческими событиями на протяжении пяти веков Османской империи на Балканах. Таки стали возрождаться монастыри на Фрушкой Горе, считаемой сегодня *одним из сербских Афинов*.

Нельзя не отметить и тот факт, что русское монашество того периода оставило огромный след в трудах знаменитых сербских духовников: Николая Велимировича, Иустина Поповича и Фадея Витовницкого (Томислава Штрбуловича). Иустин Попович был удивлен духовной величиной матушки Екатерины, которая обновила монашескую жизнь в Хопово и Кувеждине и написал отдельную статью под названием «О ней - необычной русской среди нас обычных людей»¹⁹.

Сербский патриарх Дмитрий и Св. синод 16 октября 1923 году переделывают монастырь Кувеждин в женский монастырь. Монахини растят сирот, а с 1929 года сестры из Кувеждина управляли Детским домом, детским садом и «Трапезой для бедняков» церковной общины в Сараево. В соответствии с данными Шематизма²⁰ из 1924 года в Королевстве Сербов, Хорватов и Словенцев существовали женские монастыри: Хопово, Кувеждин, Беровский монастырь, монастырь Св. Ильи в Мирковцах, Брчоский монастырь возле Вир Пазара в Черногории. Уже «перед Второй мировой войной согласно церковному календарю за 1941 год в рамках Сербской православной церкви насчитывалось 27 женских монастыря с 286 монахинями и 111 послушницами, а Статистический епархиальный обзор за 1969 год насчитывает 81 женский монастырь с 658 монахинями и 187 послушницами»²¹.

Так благодаря русским сестрам Хопово и Кувеждина открываются и другие женские монастыри в современной Сербии, а «русские монахини и монастыри Хопово и Кувеждин сыграли значительную роль в обновлении женского монашества объединенной Сербской православной церкви после Первой мировой войны»²². В качестве другого доказательства приведем следующие данные²³: первый женский

18 Вопрос развития сербского женского монашества в Сербской Церкви не до конца освещен в сербской периодике и в исследованиях. Митрополит Амфилохий Радович опубликовал исследование в котором показано развитие женского монашества в Сербской Церкви и в нем он проанализировал многие аспекты, повлиявшие на женское монашество на протяжении веков (Радович 1963: 20-23).

19 Попович 1925: 543-547.

20 См. Шематизам источно православне српске патријаршије по подацима из 1924. године. Сремски Карловци: Издање Св. архијерејског синодаб 1925; Црква: Календар Српске православне патријаршије Београд: Издање Св. архијерејског синода, 1941.

21 Кончаревич, К. 2007: 24.

22 Гатало и Еремич 1976: 444.

23 Средоевич, А 2013: 554-555.

монастырь в Нишской епархии основан в 1925 году когда епископ Досифей принял постриг у русской Диодоры, бывшей послушницы монастыря Хопово. С 1925 по 1941 год в Нишской епархии основано 6 женских монастырей с 45 монахинями и 57 послушницами. Это монастыри: Дивлянский, Темска, Св. Богородицы Яшуньской, Покров Пресвятой Богородицы – Мрзеница, Св. Стефан Липовачский и Св. Петка возле Ниша. Владыка Николай в то время когда был епископом охридско-битольским основал Хопово (игумения Нина и 50 монахинь), Кувеждин (игумения Мелания, 6 монахинь и 20 послушниц), Беровский монастырь, епархия Злетовско-струмичская (игумения Параскева, 11 монахинь и 14 послушниц), монастырь Св. Ильи в Мирковцах, епархия Скопская (игумения Полексия, 1 монахиня и 1 послушница), Брческий монастырь возле Вир Пазара в Черногории (1 монахиня), Дивлянский (игумения Диодора), Темска (монахиня Мелитина), Св. Богородицы Яшуньско (монахиня Вера), Покров Пресвятой Богородицы – Мрзеница (монахиня Теофилия), Св. Стефан Липовачский (монахиня Параскева) и Св. Петки возле Ниша (монахиня Параскева) и несколько женских монастырей в современной Македонии. Епископ шабачский Михаил в 1928 году основал монастырь Челие с настоятельницей монахиней Апполинарией (позже игумения Елена Йокич), воспитанница монастырей Хопово и Кувеждин, которая до этого была настоятельницей монастыря Поганово в епархии Нишской. В 1930 году открыт в епархии Шабачской и монастырь Петковица с русской игуменией Сидонией, которая была в сестринстве монастыря Хопово. В сестринстве Петковицы было 12 сербок и 22 русских сестер.

Среди монахинь русского происхождения в сербской среде стоит упомянуть и: игумению Михаилу из монастыря Лешак епархии Скопской; игумению Ангелину (Грачеву) из монастыря Введения Пресвятой Богородицы в Белграде (отошла к Господу в 1971 году); игумению Мелитину из монастыря Темска (Нишская епархия), духовную дочь игумении Диодоры. Близка к ним была и вышедшая замуж за русского эмигранта игумения Петрония (Шпаковская, в девичестве Савич), которая впоследствии станет игуменией монастыря св. Мелании Римлянки в Петровграде (ныне Зреняине), чьи нетленные мощи обреты в 2006 году (Банатская епархия). Также стоит упомянуть и их духовных дочерей сербского происхождения, которые позже станут игумениями и продолжат расширять в сербский народ тот тип духовности, который они унаследовали от своих русских наставниц: Апполинарию (Йокич), настоятельницу сначала монастыря Поганово (Нишская епархия), а потом и Челие (Шабачская епархия), воспитанницу Хопово и Кувеждина; Ефимию (Мичич), настоятельницу монастыря Ковиль (Бачская епархия) и Раваницы (Браничевская епархия); игумению Михаилу из Благовещенского монастыря (Шумадийская епархия), воспитанницу Диодоры; игумению Евпраксию монастыря Каленич (Шумадийская епархия), воспитанницу Кувеждина; игумению Апполинарию из Крушедола (Сремская епархия), также воспитанницу Кувеждина; игумению Девору из монастыря Суводол в Тимочской епархии из кувеждинского сестринства и многих других.

Земное служение игумении Екатерины закончилось 15/28 октября 1925 года, она уснула в Господев окружении своих близких сестер, которых ожидали впереди многие испытания: мировая война, притеснения со стороны хорватских «ушастей» (Хоповский монастырь был сожжен во время войны), изгнание, опасности на пути в Европу, пока они окончательно не обрели приют во Франции. А сама игумения Екатерина похоронена с южной стороны монастырской церкви Хопово, и ее место захоронения является теперь местом поминания и сербов и русских. В настоящее время Леснинский Свято-Богородицкий женский монастырь находится в Провемоне (Нормандия) и является одним из центров русского женского монашества во всем мире.

Там обитель расположена с 1968 года. Монастырь, основанный по благословению святых Амвросия Оптинского и Иоанна Кронштадтского, связанный с именами святителей Иоанна Шанхайского и Филарета Нью-Йоркского, в котором сейчас хранится чудотворная икона Божией Матери, продолжает привлекать множество паломников из всех стран.

В истории всей православной церкви и сербского народа останется поистине огромный подвиг игуменьи Екатерины по созданию монастырей в Сербии, которые отличались от других русских женских монастырей послепетровской эпохи широкой миссионерской и просветительской деятельностью. Об этом подвиге и влиянии русского монашества первой эмиграционной волны на духовную жизнь Сербии защищена в России диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия в 2010 году²⁴.

Каждый поистине православный человек уверен в том, что создание, укрепление и сохранение монастыря во всех испытаниях, революциях, мировых войнах и скитаниях по разным странам, сделалось возможным только по молитвенной помощи его первой игуменьи. Сестры Леснинской обители не приняли курс Русской Зарубежной Церкви на соединение с Московской патриархией и вошли в Русскую истинную церковь, но это совсем другая история, требующая отдельного исследования.

Время проходит и среди нас уже нет того поколения первых леснинских сестер, но остался неизменен дух отношения к ближним и память о том, что фундаментом основания Леснинской обители была заповедь: «кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий – как служащий».

Литература

Арсеньев, А. (1994). *Руска интелигенција у Војводини. Културни, просветни и привредни оквири делатности*, Руска емиграција у српској култури XX века: зборник радова, Том 1, Београд.

Арсеньев, А. (1999). Арсеньев А.Б. / Под редакцией В.Б. Кудрявцева, *У излучини Дуная: Очерки жизни и деятельности русских в Новом Саду*, Москва: Русский путь. - 207 стр.

Breje (1976). Breje, Luj. *Vizantijskacivilizacija*, Nolit: Beograd, Biblioteka Književnost i civilizacija. - 550.

Гатало и Еремич (2007). Гатало, А. и Јеремић, Ј. *Света српска гора, Манастиво*, у: Фрушка Гора, Београд.

Епископ Николай (1983). Николај, Велимировић. Сабрана дела, књига 11, Хилместир / Собрание сочинений. Хилместир, Кн. 11.

Монахиня Таисия (1992). *Свято-Богородичный монастырь во имя Леснинской иконы Божией Матери. Русское Православное женское монашество XVIII – XX вв.* Издание Троице-Сергиевой Лавры. (Напечатано по: Russian Orthodox Womens' Monasticism of the 18-20 Centuries by Nun Taisia. Издание Свято-Троицкого монастыря. Джоджанвилль. Н.И. США. 1985).

Манухина Т. Н. (1947). *Георгиевский Митрополит Евлогий. Путь моей жизни. Воспоминания Митрополита Евлогия (Георгиевского)*, YMCA-PRESS, Париж. - 679.

24 Иеромонах Дамаскин (Граберж), *Влияние русского монашества первой эмиграционной волны на духовную жизнь в Сербии 20-30 годов XX века*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия. Кафедра Церковной истории Московской духовной академии. Научный руководитель Кириллин Владимир Михайлович. Сергиев Посад, Лавра, Академия. 2010.

Мрдженович (2016). Мрђеновић, Драги. *Прва српска људаност после средњег века / монахиња Теодора (Васић)*, Манастир введения Пресвятой Богородицы, Белград: Издательство Скенер студио. - 112 стр.

Наука чудес. Святитель Николай Сербский (Велимирович). Издатель: Паломник, 2011. - 400 стр.

Ирина Чернуха (2015). *Леснинский монастырь и его ялтинское убежище*. Интервью с ведущим научным сотрудником Алупкинского государственного дворцово-паркового музея-заповедника А.А. Галиченко, настоятелем храма св. Иоанна Златоуста О. Владиславом и сотрудниками Ливадийского дворца-музея. www.oldyalta.ru/hramy.

Кашич (1974). Кашић, Д. *Школе и учители*. Историја школе и образовања код Срба, Београд.

Кончаревич (2007). Кончаревић, Ксенија. *Руска монаштво у егзилу*. Православље. Београд, 15. децембар 2007, № 978, 22-25.

Кончаревич (2010). Кончаревић, Ксенија. *Утицај руске миграције на обнову и развој српске монашке духовности*. У Зборнику: Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати, књ. 7, Београд: Институт за теолошка истраживања, 36-47.

Попович (1925). Поповић, Јустин. *О њој - необичној Русињи међу нама обичнима*. Хришћански живот, IV, 12, 543-547.

Попович (1927). Поповић, Јустин. *Из апокалипсиса наших дана*. Хришћански живот, VI, 10-12, 209-243.

Радович (1963). Радовић, Ристо. *Историја српског женског монаштва*, Београд: Гласник СПЦ, 1, 20-27.

Радович, Войнович (1971). Радовић, Амфилохий и Војиновић, Хризостом *Обнова и развој женског монаштва*, Годишњак Српске Православне Цркве 1920-1970: Споменица о 50-годишњици васпостављања српске патријаршије, Београд, 333-343.

Семенов В.И. (1998). *Идеи С.А. Рачинского как основа создания гуманистических воспитательных систем сельских школ*, в сборнике *Гуманистические воспитательные системы вчера и сегодня (в описаниях их авторов и исследователей)*. Редактор-составитель Е.И. Соколова / Под общей редакцией Н.Л. Селивановой. Москва: Педагогическое общество России.

Сибинович (1994). Сибиновић, Миодраг. *Руска емиграција у српској култури XX века - значај, оквири и перспективе проучавања*. Руска емиграција у српској култури XX века: зборник радова, Том 1, Београд.

Средоевич (2013). Средојевић, Александар. *Патријарх српски Димитрије Павловић (1920-1930)*, докторска дисертација. Београд: Филозофски факултет. - 726.

Суботич (1996). Суботић, Драган. *Епископ Николај и православни богомољачки покрет*, Нова Искра, Београд.

Черкасов-Георгиевский В. (2003). *Русский храм на чужбине. Глава 7. Нормандская обитель (Леснинский монастырь во Франции)*. Издательство: «Паломник». -287.

Чиркович (1974). Ћирковић, Сима. *Учители и училишта, Историја школе и образовања код Срба*. Београд: Историјски музеј Србије.

Источники

Тарасев, А. (2008). *Руски духовници-обновитељи српског манастира*. Ариље: Светосавска омладинска заједница.

Петкович, С. (1930). *Српски женски манастир Кувездин*. Сремски Карловци.

Петкович, С. (1930). *Руски женски манастир у Љесни*. Братство: Сарајево. № 9. 141-144.

ИГУМАНИЈА ЕКАТЕРИНА – ОБНОВИТЕЉКА ЖЕНСКОГ СРПСКОГ МОНАШТВА

Октобарска револуција у Русији доводи до тешког стања у Руској цркви и многи Руси емигрирају у тадашњу Краљевину Срба, Хрвата и Словенаца. Прихвативши Србију као своју другу домовину, Руси узимају активну улогу, између осталог, у оснивању манастира и обнови целокупног духовног и културног живота Срба. Руска свештена лица који су пребегли на наше просторе оставили су неизбрисив траг на наш духовни живот и културу. Нема прецизних података о укупном њиховом броју, пошто су се многи од њих затекли код нас само у транзити и нису се морали пријављивати државним органима ради постављења на службу. Стављани су под окриље Цркве на располагање у већем броју епархија без вођења централизоване евиденције о њиховом намештењу.

У то време на нашим просторима се гасила традиција женских манастира због веома тешких услова за такву делатност под турским ропством. У таласу руске емиграције 1920. истичу се 80 сестара Лесњенског Богородичног манастира на челу са игуманијом Екатерином, које се уз дозволу СПЦ насељавају у манастиру Хопово на Фрушкој Гори. Оне остављају неизбрисив траг и правац у развоју српског монаштва, подижу духовност и живот у општежићу, обнављају запустеле манастире из доба турског ропства и дају нови живот уснулом српском женском монаштву. Њиховом заслугом појављују се и други женски манастири, српско-руски или само руски, где су за игуманије постављане васпитанице мајке Екатерине. Тако је она постала родоначелница савременог српског женског монаштва.

плѣть въ ѿрауѣннѣ. у не то то
ютъ евоушенъ въ жѣнѣ брага :
нны глѣ. н. салоглѣ на :

Проѣще себѣ раи плѣть евоушн.
погнѣмъ евоушн. разраѣ
шнѣ въ евоушн. беззаконнѣ.
развѣрѣмъ евоушн. на
поуѣнѣхъ прѣнѣ евоушн.
ннѣ беззаконнѣ раи раи.
да нѣмъ евоушнѣхъ лѣ.
ннѣ евоушнѣхъ евоушнѣхъ.
да прѣмъ евоушнѣхъ лѣ.
глѣ. ннѣ. бѣ. глѣ. н :

Унтѣмъ евоушнѣхъ. евоушнѣхъ.
на глѣмъ евоушнѣхъ.
прѣ. бѣ. глѣ. н. нѣ. евоушнѣхъ.
ца евоушнѣхъ евоушнѣхъ.
евоушнѣхъ евоушнѣхъ.
по евоушнѣхъ. евоушнѣхъ.
салоглѣ. евоушнѣхъ.

Придѣте евоушнѣхъ евоушнѣхъ.
мѣ евоушнѣхъ евоушнѣхъ.
ннѣ евоушнѣхъ. евоушнѣхъ.
евоушнѣхъ евоушнѣхъ.



IV

Γεώργιος Α. Λεβενιώτης

Επικουρος Καθηγητής Βυζαντινής Ιστορίας

Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας - Φιλοσοφική Σχολή ΑΠΘ

email: leveniot@hist.auth.gr

ΤΑ ΓΛΩΣΣΙΚΑ ΚΑΤΑΛΟΙΠΑ (ΟΙΚΩΝΥΜΙΑ, ΤΟΠΩΝΥΜΙΑ, ΔΑΝΕΙΑ ΠΡΟΣΗΓΟΡΙΚΑ) ΩΣ ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΠΗΓΗ ΓΙΑ ΤΗ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗ ΣΛΑΒΙΚΗ ΠΑΡΟΥΣΙΑ ΣΤΟΝ ΕΛΛΑΔΙΚΟ ΧΩΡΟ

Στη μνήμη του Φαίδωνος Μαλγκούδη

Περίληψη: Η μαρτυρία των γλωσσικών δεδομένων για την ιστορική εξέλιξη και τις ευρύτερες επιπτώσεις των μεσαιωνικών σλαβικών εγκαταστάσεων στο νότιο τμήμα της Χερσονήσου του Αίμου είναι εξαιρετικά σημαντική, ιδιαίτερα μάλιστα εάν ληφθεί υπ' όψει η ανεπάρκεια των γραπτών πηγών για τους λεγόμενους «σκοτεινούς αιώνες του Βυζαντίου» (7^{ος} - 9^{ος} αι.). Τα γλωσσικά κατάλοιπα της παρουσίας πληθυσμών απώτερης σλαβικής προέλευσης στη συγκεκριμένη γεωγραφική περιοχή μπορούν να διαχωριστούν σε δύο τουλάχιστον επί μέρους κατηγορίες: (α) κύρια ονόματα (οικωνύμια, τοπωνύμια, ορωνύμια, υδρωνύμια, φυτώνυμα, τοπωνύμια, εθνωνύμια [εξωνύμια, ενδωνύμια ή εσωνύμια] και ανθρωπωνύμια)· (β) δάνεια προσηγορικά (ή κοινά ονόματα) στη μεσαιωνική και νέα ελληνική γλώσσα.

Η συγκεκριμένη μελέτη περιλαμβάνει ένα εισαγωγικό μέρος για τις τοπωνυμικές και γλωσσικές μελέτες που αφορούν στον καθαντό ελλαδικό χώρο (σημασία, προέλευση και πηγές για τα μεσαιωνικά οικωνύμια, τοπωνύμια και ανθρωπωνύμια σλαβικής ή «μικτής» ετυμολογίας). Κατόπιν, αναλύει τους παράγοντες και την ειδική μεθοδολογία που είναι απαραίτητοι για την ανάλυση και τη χρήση του ανωτέρω υλικού. Επίσης, εμπεριέχει μία ανασκόπηση της συμβολής των παλαιότερων και σύγχρονων μελετητών στο συγκεκριμένο θέμα. Επισημαίνει ορισμένα νέα δεδομένα από τη μελέτη των τοπωνυμίων. Τέλος, συνοψίζει τα κύρια ιστορικά πορίσματα που προκύπτουν από την έρευνα των γλωσσικών καταλοίπων για τις σλαβικές εγκαταστάσεις συνυπολογίζοντας παράλληλα τη μαρτυρία των μάλλον περιορισμένων δανείων προσηγορικών σλαβικής προέλευσης στην ελληνική γλώσσα.

Λέξεις κλειδιά: Βυζάντιο, Βυζαντινή αυτοκρατορία, Χερσόνησος του Αίμου, νότια Βαλκάνια, Μεσαιώνας, μεσαιωνικές, Ελλάδα, Μακεδονία, Θεσσαλία, Ήπειρος, Πελοπόννησος, Σλάβοι, σλαβικές εγκαταστάσεις, σλαβικά φύλα, σκλαβηνίες, Max Vasmer, οικωνύμια, τοπωνύμια, τοπωνύμια, μικροτοπωνύμια, μακροτοπωνύμια, ανθρωπωνύμια, υδρωνύμια, φυτώνυμα, εθνωνύμια, δάνεια προσηγορικά, πηγές, βιβλιογραφία, έρευνα, μελέτη, παράγοντες, κριτήρια, καταλήξεις, αφομοίωση, γλωσσικός εξελληνισμός, προμεταθετικός τύπος, μετάθεση υγρών συμφώνων, αγροτικός, γλώσσα, βίος, συμβίωση, γεωργία, ένταξη, επιρροή

Οι ιστορικές απαρχές, η μετέπειτα εξέλιξη, τα επιμέρους χαρακτηριστικά και οι ευρύτερες συνέπειες των μεσαιωνικών σλαβικών εγκαταστάσεων στις κεντρικές και νοτιότερες περιοχές της Χερσονήσου του Αίμου (λίγο μετά τις αρχές του 7^{ου} αι. και εξής) συνθέτουν ένα από τα πλέον ενδιαφέροντα αλλά ταυτόχρονα πολύπλευρα και αμφιλεγόμενα προβλήματα για την παλαιότερη αλλά και τη σύγχρονη βυζαντινή έρευνα. Είναι ιδιαίτερα

χαρακτηριστικό ότι το θέμα αυτό απασχόλησε ήδη από τον 19^ο αι. εξειδικευμένους βυζαντινολόγους, σλαβολόγους, ερασιτέχνες ιστοριοδίφες αλλά παράλληλα και αρχαιολόγους, φιλόλογους, γλωσσολόγους, ανθρωπολόγους και άλλους μελετητές για ποικίλους λόγους, οι οποίοι μάλιστα ενίοτε δεν σχετίζονταν διόλου με την καθαυτό επιστημονική έρευνα, καθώς εξυπηρετούσαν εθνικές, ιδεολογικές, πολιτικές και άλλες σκοπιμότητες¹.

Ο σύγχρονος μελετητής του προβλήματος των σλαβικών εγκαταστάσεων (ή επιμέρους πτυχών του) μπορεί να καταφύγει στις παρακάτω πηγές πληροφοριών: Καταρχάς στα μεσαιωνικά (βυζαντινής ή άλλης προέλευσης) αφηγηματικά και λοιπά γραπτά κείμενα (έγγραφα, επιστολές, νομικά κείμενα κλπ.). Ειδικά τα αφηγηματικά έργα ωστόσο αφενός είναι συνήθως αρκετά μεταγενέστερα και αφετέρου παρουσιάζουν τα γνωστά προβλήματα και περιορισμούς των πηγών των αποκαλούμενων «Σκοτεινών αιώνων» του Βυζαντίου (7^{ος} - 9^{ος} αι.)². επιπρόσθετα, αναφέρονται ελάχιστα στο προαναφερθέν θέμα, το οποίο απασχολούσε κυρίως τις σχετικά απομακρυσμένες από την πρωτεύουσα Κωνσταντινούπολη (συνεπώς και από τους λογίους και μη συγγραφείς της) ευρωπαϊκές επαρχίες της αυτοκρατορίας. Ακόμη και τα τοπικά αγιολογικά κείμενα, από τα οποία μπορούμε να αντλήσουμε πολύτιμες πληροφορίες για τον καθημερινό επαρχιακό βίο, παρουσιάζουν πάμπολλους στερεότυπους και κοινούς τόπους που ανάγονται σε παλαιότερα έργα, διαθέτουν συνήθως εξαιρετικά απλοϊκό ύφος και προέρχονται ούτως ή άλλως κυρίως από τη Μικρά Ασία, ώστε να μας είναι πραγματικά

1 Για την παλαιότερη βιβλιογραφία, βλ. Θεώνη Μπαζαίου-Barabas - Κατερίνα Νικολάου, *Ελληνικός χώρος και πρόωμοι Σλάβοι, Βούλγαροι, Σέρβοι* (6^{ος} - 15^{ος} αι.). *Αναλυτική βιβλιογραφία* [Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών. Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών], Αθήνα 1992. Από τις νεότερες δημοσιεύσεις, βλ. Μίντσης 1995; Βασιλική Δ. Παπούλια, «Το πρόβλημα της ειρηνικής διείσδυσης των Σλάβων στην Ελλάδα», *Πρακτικά διεθνούς συμποσίου "Βυζαντινή Μακεδονία 324-1430 μ.Χ.", Θεσσαλονίκη 29-31 Οκτωβρίου 1992* [Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών. Μακεδονική βιβλιοθήκη 82], Θεσσαλονίκη 1995, 255-265; Παπαδημητρίου 2004; Του ιδίου 2008, 50 κ.ε.; Chrysos 2007; Γιαννόπουλος 2009-2010; Ελισάβετ Χατζηαντωνίου, «Συμβολή στον εντοπισμό της σλαβικής εγκατάστασης των Δρουγουβιτών», *ΦΙΛΟΤΙΜΙΑ. Τιμητικός τόμος για την ομότιμη καθηγήτρια Αλκμήνη Σταυρίδου-Ζαφράκα*, επιμ. Θ. Κορρές - Π. Κατσώνη - Ι. Λεοντιάδης - Α. Γκουτζιουκώστας, Θεσσαλονίκη 2011, 105-133; Curta 2011a; Του ιδίου 2011b, 68 κ.ε.; Leveniotis 2011; Του ιδίου 2012-2013; Του ιδίου 2013; Του ιδίου 2015; Του ιδίου 2017.

2 Για το Βυζάντιο αυτήν την περίοδο, βλ. Α. Ν. Στράτος, *Τὸ Βυζάντιον στὸν Ζ' αἰώνα. Τόμος Α' - Στ'*, Ἀθήναι 1965-1977; P. Yannopoulos, *La société profane dans l'Empire byzantin des VI^e, VIII^e et IX^e siècles* [Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie 6^e sér., fasc. 7], Louvain 1975; *Studien zum 7. Jahrhundert in Byzanz. Probleme zur Herausbildung des Feudalismus*, επιμ. Helga Köpstein - F. Winkelmann [Berliner byzantinische Arbeiten 47], Berlin 1976; R.-J. Lilie, *Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber. Studien zur Strukturwandel des byzantinischen Staates im 7. und 8. Jahrhundert* [Miscellanea Byzantina Monacensia 22], München 1976; *Byzanz im 7. Jahrhundert. Untersuchungen zur Herausbildung des Feudalismus*, επιμ. F. Winkelmann [Berliner byzantinische Arbeiten 48], Berlin 1978; T. Λουγγής, «Δοκίμιο για την κοινωνική εξέλιξη στη διάρκεια των λεγόμενων "σκοτεινών αιώνων" (602-867)», *Σύμμεικτα* 6 (1985) 139-222; W. Treadgold, *The Byzantine Revival, 780-842*, Stanford, California 1988; J. F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture*, Cambridge 1990; Ελεωνόρα Κουντούρα-Γαλάκη, *Ο βυζαντινός κλήρος και η κοινωνία των «σκοτεινών αιώνων»*, Αθήνα 1996; Α. Καρπόζηλος, *Βυζαντινοί ιστορικοί και χρονογράφοι. Τόμος Α' (4^{ος} - 7^{ος} αι.), Τόμος Β' (8^{ος} - 10^{ος} αι.)*, Αθήνα 1997, 2002; *Οι σκοτεινοί αιώνες του Βυζαντίου (7^{ος} - 9^{ος} αι.)*, επιμ. Ελεωνόρα Κουντούρα-Γαλάκη [Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών. Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών. Διεθνής συμπόσια 9], Αθήνα 2001; W. Brandes, *Finanzverwaltung in Krisenzeiten. Untersuchungen zur byzantinischen Administration im 6.-9. Jahrhundert* [Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 25], Frankfurt a.M. 2002; Leslie Brubaker - J. F. Haldon, *Byzantium in the Iconoclastic Era, c. 680-850: A History*, Cambridge - New York 2011; Curta 2011b, 48 κ.ε.; *Constructing the Seventh Century*, επιμ. C. Zuckerman [Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Travaux et mémoires 17], Paris 2013; M. J. Decker, *The Byzantine Dark Ages*, London - New York 2016.

χρήσιμα (αξιοσημείωτες εξαιρέσεις αποτελούν βεβαίως η συμπληρωματική συλλογή της *Διηγέσεως τῶν θαυματουργιῶν* του Αγίου Δημητρίου, πολιούχου της Θεσσαλονίκης και ορισμένα ακόμη κείμενα). Αν και το επιγραφικό υλικό είναι ποσοτικά ελάχιστο για την περίοδο που μας ενδιαφέρει, σημαντικά δεδομένα παρέχουν τα λοιπά ποικίλα ευρήματα της αρχαιολογικής σκαπάνης, όπως λ.χ. οι νομισματικοί θησαυροί, τα έργα κεραμικής, τα κτερίσματα νεκροπόλεων ή μεμονωμένων τάφων (πόρπες, περόνες, ενώτια, αγγεία, ειδώλια, όπλα κ.ά.), τα περισσότερα εκ των οποίων ωστόσο δεν μπορούν να αποδοθούν με βεβαιότητα σε σλαβικούς πληθυσμούς. Για την ένταξη των τελευταίων στον πολιτικό και κοινωνικό ιστό της αυτοκρατορίας σημαντική είναι όμως και η μαρτυρία των μολυβδοβούλλων, η δημοσίευση και η μελέτη των οποίων έχει εμπλουτίσει τη βυζαντινή έρευνα με νέο ανεκτίμητο πλούτο πληροφοριών κατά τις τελευταίες δεκαετίες. Τέλος, για τις επιπτώσεις των σλαβικών εγκαταστάσεων στην πληθυσμιακή σύνθεση των μεσαιωνικών και νεότερων Βαλκανίων ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν και οι παρατηρήσεις της ανθρωπολογικής επιστήμης³.

Εξαιρετικά σημαντική για την ιστορική εξέλιξη και τις ευρύτερες επιπτώσεις των μεσαιωνικών σλαβικών εγκαταστάσεων στον ευρύτερο ελλαδικό χώρο (και όχι μόνο) είναι ωστόσο και η μαρτυρία των γλωσσικών καταλοίπων του παρελθόντος⁴. Για τη διευκόλυνση της έρευνας και την ευχερέστερη αξιολόγησή τους, τα γλωσσικά αυτά κατάλοιπα (σλαβικής προέλευσης) μπορούν να ενταχθούν, ανάλογα με τη φύση και το χαρακτήρα τους, σε δύο τουλάχιστον διακριτές υποκατηγορίες: (α) κύρια ονόματα: οικωνύμια, τοπωνύμια, ορωνύμια, υδρωνύμια, φυτώνυμια τοπωνύμια, ανθρωπωνύμια και (φυλετικά κυρίως) εθνωνύμια (εξωνύμια, ενδωνύμια ή εσωνύμια)· (β) δάνεια προσηγορικά (ή κοινά ονόματα) στη μεσαιωνική και νέα ελληνική γλώσσα⁵.

Η παρούσα εργασία περιέχει ένα εισαγωγικό μέρος για τη ερευνητική σημασία κυρίως των οικωνυμίων και τοπωνυμίων καθώς και για τις πηγές από όπου μπορούμε να αντλήσουμε πληροφορίες για τα μεσαιωνικά τοπωνύμια αλλά και ανθρωπωνύμια σλαβικής (ή «μικτής») ετυμολογίας στον ελλαδικό χώρο. Αναλύει τους παράγοντες και τα απαραίτητα επιστημονικά κριτήρια για την ορθή και παραγωγική αξιοποίηση του τοπωνυμικού υλικού. Πραγματοποιεί σύντομη ιστορική αναδρομή της νεότερης έρευνας του τελευταίου, αναφέρεται στη θεμελιακή, αν και με αρκετά σφάλματα και παρανοήσεις, παλαιά ειδική μελέτη του Vasmer⁶ καθώς και στη συμβολή των παλαιότερων και σύγχρονων μελετητών. Επισημαίνει ορισμένα νέα δεδομένα που προέρχονται από την έρευνα των τοπωνυμίων. Τέλος, ολοκληρώνεται με τα συμπεράσματα που προκύπτουν από τη γενικότερη εξέταση των γλωσσικών καταλοίπων (μεταξύ αυτών και των δανείων προσηγορικών) της μεσαιωνικής σλαβικής εγκατάστασης στον ελλαδικό χώρο.

3 Για τις σφραγιστικές μαρτυρίες, βλ. Oikonomidès 1998; W. Seibt, «Siegel als Quelle für Slawen und Slawenarchonten in Griechenland», *Studies in Byzantine Sigillography* 6 (1999) 27-36; Curta 2011b, 110 κ.ε.; Λεβενιώτης 2015; Μαλιγκούδης 2013, 144 κ.ε. Για τις ανθρωπολογικές μελέτες, βλ. M. W. Weithmann, «Anthropologisches Fundgut zur Einwanderung der Slawen in Griechenland: Eine Materialzusammenstellung», *Homo. Internationale Zeitschrift für die vergleichende Forschung am Menschen* 36 (1985) 103-109. Επίσης, βλ. Α. Πουλιανός, *Ἡ καταγωγή τῶν Ἑλλήνων*, Ἀθήναι 1960; Του ιδίου, *Ἡ προέλευση τῶν Ἑλλήνων*, Ἀθήναι 1965; I. Koumaris, «La caractere autochtone du peuple Grec», *Cahiers Ligures de Préhistoire de d'Archéologie* 10 (1961) 212-219; N. Xirotyres, «Rassengeschichte von Griechenland», *Rassengeschichte der Menschheit. VI.*, επιμ. I. Schwidetzky, München 1979, 157-183; Γ. Νακρατζάς, *Ἡ στενὴ ἀνθρωπολογικὴ συγγένεια τῶν σημερινῶν Ἑλλήνων, Βουλγάρων καὶ Τούρκων. Ἀ'. Μακεδονία - Θράκη*, Θεσσαλονίκη 1988; Δ. Δημόπουλος, *Ἡ καταγωγή τῶν Ἑλλήνων*, Ἀθήνα 1996. Γενικά για τη συμβολή της ανθρωπολογίας στη βυζαντινή έρευνα, βλ. J. F. Haldon, «Byzantinistik, Anthropologie und Geschichtstheorie», *Byzantinische Forschungen* 15 (1990) 361-369.

4 Γενικότερα, βλ. Γεννηματάς 1984; Malingoudis 1983; Soustal 2000; Koder 2005, 219 κ.ε.

5 Πρβλ. σχετικά Μαλιγκούδης 2013, 21-22, 94, 191 κ.ε., 223 (κυρίως).

6 Vasmer 1941.

Η σημασία, η προέλευση και οι πηγές των τοπωνυμίων

Η μελέτη των οικωνυμίων, τοπωνυμίων και υδρωνυμίων συμβάλλει κυρίως αφενός στον εντοπισμό οικιστικών τόπων, φυσικών τοπίων και υδάτινων όγκων και αφετέρου στην κατανόηση των ποικίλων κατηγοριών ονοματοδοσίας (λ.χ. τοπολογικές, υδρολογικές, φυτογεωγραφικές, ανθρώπινης παρουσίας και χρήσης περιοχών ή παρουσίας χαρακτηριστικών των τοπίων). Τα τοπωνύμια αποτελούν έμμεσες μεν αλλά, σε ορισμένες περιπτώσεις, σαφείς μαρτυρίες για τη γλώσσα των πρώτων ονοματοθετών. Οι αλλαγές που υπέστησαν με την πάροδο των χρόνων παρέχουν επιπρόσθετα στοιχεία για τις γλώσσες των μεταγενέστερων κατοίκων καθώς και για ποικίλες ακόμη φυσικές μεταβολές και ιστορικές εξελίξεις. Τα μεσαιωνικά τοπωνύμια μνημονεύονται κυρίως σε γραπτές πηγές και μνημεία του παρελθόντος (αφηγηματικά έργα, επίσημα έγγραφα, νομικά και διπλωματικά κείμενα, πραγματείες, ιεραρχικοί κατάλογοι και πρακτικά διοικητικού χαρακτήρα κλπ.).

Η μελέτη ειδικά των οικωνυμίων και μικρο- και μακροτοπωνυμίων, σε συνδυασμό με τις μαρτυρίες των ιστορικών πηγών και των αρχαιολογικών δεδομένων, είναι ιδιαίτερα σημαντική για την κατανόηση της εξέλιξης της σλαβικής παρουσίας στα νότια Βαλκάνια κατά τη μέση (ca. 641-1204) και ύστερη βυζαντινή περίοδο (ca. 1204-1453)⁷. Αποτελούν την κυριότερη πηγή (για ορισμένες μάλιστα περιοχές το μοναδικό ίσως σωζόμενο δεδομένο) για τη μελέτη και την εξέλιξη των σλαβικών εγκαταστάσεων των 7^{ου} - 8^{ου} αι., καθώς ορισμένα από αυτά, αλλά όχι όλα (βλ. αναλυτικά κατωτέρω), σχηματίστηκαν από τη γλώσσα των Σλάβων επήλυδων και των απογόνων τους. Ποια ήταν ωστόσο η συγκεκριμένη γλώσσα;

Η λεγόμενη *Πρωτοσλαβική* ή *Κοινή Σλαβική* (έσχατο χρονικό όριο της ο 6^{ος} αι. μ.Χ.) αποτελούσε κλάδο των λεγόμενων «ανδοευρωπαϊκών» γλωσσών. Είχε δεχθεί γλωσσικά δάνεια από βαλτικά και γερμανογενή φύλα, από ιρανικής προέλευσης Σαρμάτες καθώς από και φιννο-ουγγρικές φυλές που είχαν γλωσσικές και πολιτιστικές επαφές με τους Πρωτοσλάβους. Αρκετοί ερευνητές (π.χ. οι Städtmüller, Vasmer, Βακαλόπουλος κ.ά.) είχαν υποστηρίξει στο παρελθόν ότι η γλώσσα των Σλάβων που εγκαταστάθηκαν στο νότιο ελλαδικό χώρο διέθετε πολλά κοινά χαρακτηριστικά με τη διάλεκτο των ομοφύλων τους που είχαν τελικά παραμείνει στις περιοχές της σημερινής Βουλγαρίας⁸. ανήκε στο λεγόμενο *Ανατολικό* κλάδο της *Νοτιοσλαβικής* και τελικά δεν εξελίχθηκε ιδιαίτερα πέραν της *Πρωτοσλαβικής*. Σύμφωνα με ορισμένους μελετητές, επρόκειτο ουσιαστικά για τη γλώσσα που χρησιμοποίησαν οι Θεσσαλονικείς αδελφοί και απόστολοι των Σλάβων Κωνσταντίνος-Κύριλλος και Μεθόδιος⁹,

7 Για όλα αυτά, βλ. ανωτ., σημ. 4.

8 G. Städtmüller, «Τα προβλήματα της ιστορικής διερευνήσεως της Ήπειρου», *Ήπειρικά χρονικά* 9 (1934) 160-161; Vasmer 1941, 322-324; Βακαλόπουλος 1974, 18. Για την *Κοινή Σλαβική* και τις πρώιμες σλαβικές διαλέκτους, βλ. R. Trautmann, *Die slavischen Völker und Sprachen. Eine Einführung in die Slavistik*, Leipzig 1948; I. Dujčev, «Il problema dell lingue nazionali ne Medio Evo e gli Slavi», *Ricerche Slaviche* 8 (1960) 39-60 (= *Medioevo Bizantino-Slavo. Volume Secondo. Saggi di Storia Letteraria* [Storia e letteratura. Raccolta di studi e testi 113], Roma 1968, 43-68); Shevelov 1964, 21 κ.ε., 606 κ.ε.; D. Brozović, «Doseljenje Slovena i njihovi dodiri sa starosjediocima u svetlu lingvističnih istraživanja», *Simpozijum predslavenski etnički elementi na Balkanu u etnogenezi Južnih Slovena* (Mostar, 24-26 oktobra 1968), επιμ. A. Benač - B. Čović [Centar za balkanološka istraživanja 4], Sarajevo 1969, 129-140; F. P. Filin, *Proišoždenie ruskogo, ukrainskogo i beloruskogo jazykov*, Leningrad 1972; Birnbaum 1973; Του ιδίου 1982; Του ιδίου 1986; R. G. A. De Bray, *Guide to the Slavonic Languages. Vol. 1*, Columbus 1980; Trubačev 1987, 912; Golab 1992; Curta 2004.

9 Γιάννα Μαλγκούδη, «Η ιεραποστολή στη Μοραβία», στο Βασιλική Βλυσίδου - Μ. Λαλκον - Σ. Λαμπάκης - Τ. Κ. Λουγγής - Γιάννα Μαλγκούδη - Α. Γ. Κ. Σαββίδης - Κ. Τοπάλωφ, *Κύριλλος και Μεθόδιος. Οι διαφοριστές των Σλάβων* [Ιστορικά 18. Ελευθεροτυπία, 17 Φεβρουαρίου 2000], Αθήνα 2000, 27-33, ειδικά 28.

χωρίς να έχει δεχθεί επιδράσεις από τη Σερβο-κροατική¹⁰. αντιθέτως, συγγένευε με το γλωσσικό ιδίωμα των Σλάβων της Αλβανίας, της Βλαχίας, της Μοισίας (ορθότερα: Μυσίας) και της ευρύτερης Θράκης¹¹. Η συγκεκριμένη άποψη έρχεται ωστόσο σε προφανή αντίθεση με θεωρίες που είχαν διατυπωθεί στο παρελθόν αλλά και με τεκμηριωμένες απόψεις σύγχρονων ερευνητών, όπως ο Μαλιγκούδης (βλ. στα συμπεράσματα). Αναλυτικότερα:

(α) Η παλαιά θεωρία του Kopitar (α' μισό 19^{ου} αι.)¹² έκανε λόγο περί υποτιθέμενης ενιαίας φυλετικής και γλωσσικής ομάδας των πρώιμων Σλάβων που κατέβηκε προς το Δούναβη και διασπάστηκε μόνο εκ των υστέρων. Η συγκεκριμένη άποψη ωστόσο δεν λαμβάνει υπ' όψει το φυλετικό κατακερματισμό που χαρακτηρίζει την πρώιμη κοινωνική και «πολιτειακή» οργάνωση των τελευταίων¹³. Η σύγχρονη έρευνα απορρίπτει, ούτως ή άλλως, την πιθανότητα «συντεταγμένης μετακίνησης των πρώιμων σλαβικών φύλων κατά εθνογλωσσικούς συμπαγείς σχηματισμούς»· αυτό διαφαίνεται από την αρχική παρουσία των Σλάβων σε περιοχές, όπου στους κατοπινούς χρόνους διαμορφώθηκαν οι επιμέρους σλαβικές γλώσσες¹⁴.

(β) Η προαναφερθείσα άποψη αντίκειται όμως και στην παλαιότερη (αποδεκτή μάλιστα από την πλειονότητα των ερευνών) θεωρία του Niederle περί υπαγωγής των Σλάβων που παρέμειναν στη μεσαιωνική Ελλάδα στην αποκαλούμενη *Νοτιοσλαβική ομάδα* (πράγμα γενικά σωστό), η οποία κατά τον ίδιο περιλάμβανε ωστόσο, εκτός από τους εκσλαβισθέντες γλωσσικά Βουλγάρους και τους Σλοβένους, και τους Σέρβους - Κροάτες (πράγμα μη ορθό).

Στην πραγματικότητα, τα περισσότερα σλαβικά φύλα που εγκαταστάθηκαν κατά τον 7^ο αι. σε περιοχές που βρίσκονταν νοτίως του Δούναβη ανήκαν πιθανότατα στους λεγόμενους *Ανατολικούς Σλάβους* (εξαιρούνται μάλλον οι *Μελιγγοί* / *Μηλιγγοί* καθώς και οι αποκαλούμενοι *Σκλαβήνοι*, οι οποίοι εντάσσονται στους *Δυτικούς*). Τα φύλα αυτά οπωσδήποτε δεν συγκροτούσαν συγκεκριμένη και συμπαγή γλωσσική και φυλετική ομάδα¹⁵.

10 Συνεπώς, η παλαιά άποψη του P. A. Lavrov, *Obzor zkuonnych i formálnych osobennostej bolgáarskogo jazyka: Kritičeskij razbor sost. V. Ščepkin* [Imperatorska Akad. Nauk], Moskva 1893, ότι οι Σλάβοι επήλυδες των ελληνικών περιοχών σχετίζονταν με τη Σερβο-κροατική ομάδα είναι εσφαλμένη. Ορισμένοι ερευνητές εξέφρασαν όμως αντιρρήσεις, επισημαίνοντας ότι η μόνη ουσιαστικά υπάρχουσα πηγή για τη μελέτη των ομιλούμενων στις αρχές του 9^{ου} αι. σλαβικών γλωσσών είναι οι γλωσσολογικοί τύποι των σλαβικών τοπωνυμίων, από τους οποίους δεν μπορούν ωστόσο να προκύψουν ασφαλή συμπεράσματα για τη σχέση των ανωτέρω γλωσσών με τη γραπτή παλαιοσλαβική. Βλ. Ν. Δαπέργολας, «Παρατηρήσεις πάνω στο ζήτημα της προέλευσης της γραπτής παλαιοσλαβικής», *Βυζαντινός Λόγος* 16 (2007-2008) 351-360; Του ιδίου 2008, 113 κ.ε.; Μαλιγκούδης 2013, 81 κ.ε., 191 κ.ε.

11 Πρβλ. Ν. Π. Ανδριώτης, *Τὸ ὁμόσπονδο κράτος τῶν Σκοπίων καὶ ἡ γλῶσσα του* [Εταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν - Μουσείο μακεδονικοῦ ἀγώνα], Θεσσαλονίκη 1989 (α' έκδ. 1957), 30-33; Α. Dostal, «The Origins of the Slavonic Liturgy», *Dumbarton Oaks Papers* 19 (1965) 67-87, ειδικά 69, σημ. 2; Μαλιγκούδης 2013, 81 κ.ε., 207 κ.ε.; Δαπέργολας 2008, 115-116.

12 Kopitar 1830; Του ιδίου 1839, 50 κ.ε.; Του ιδίου 1857, 120 κ.ε. Ωστόσο, βλ. αντιθ. Ζακυθινός 1945, 83.

13 Μαλιγκούδης 2013, 42, 47 κ.ε., ειδικά 53 κ.ε.

14 Birnbaum 1973; Του ιδίου 1982; Του ιδίου 1986; Gołab 1983. Αναλυτικότερα πάντως, βλ. Curta 2001; Živkovic 2007.

15 Niederle 1923, 38-41. Πρβλ. Ηλιάδη 2003, 146. Οι Σέρβοι και Κροάτες, φύλα που αρκετά μετά την εμφάνισή τους χαρακτηρίζονται ως προς τη γλώσσα «νοτιοσλαβικά», άφησαν τα ίχνη τους κατά την πρώιμη χρονική φάση των μετακινήσεών τους σε γεωγραφικές περιοχές όπου εγκαταστάθηκαν οι Δυτικοί Σλάβοι. Βλ. Sedov 1982, 90 κ.ε.; J. Herrmann, «Einwanderung und Herkunft der Stammesgruppen», *Die Slawen in Deutschland. Geschichte und Kultur der slawischen Stämme westlich von Oder und Neisse vom 6. bis 12. Jahrhundert. Ein Handbuch*, επιμ. J. Herrmann [Veröffentlichungen des Zentralinstituts für Alte Geschichte und Archäologie der Akademie der Wissenschaften der DDR 14], Berlin 1985, 21-32, ειδικά 26-27; Μαλιγκούδης 2013, 82 κ.ε. Τα εθνωνύμιά τους (*Srbi* και *Chrvati*) ανάγονται ετυμολογικά στην

Σε ότι αφορά στους Βουλγάρους, ήδη από τα μέσα του 19^{ου} αι. ο Šafārik είχε υποστηρίξει την ενότητα των Παλαιοσλαβικών - Παλαιοβουλγαρικών με τις νεότερες βουλγαρικές διαλέκτους¹⁶. Η Παλαιοβουλγαρική ανήκε όμως προφανώς στον κλάδο των τουρκο-αλταϊκών γλωσσών, διέθετε αρχικά ρουνικό αλφάβητο και γενικά διακρινόταν σαφώς από τη Σλαβονική μέχρι τα τέλη του 9^{ου} αι.¹⁷

Μετά την αρχική εγκατάσταση των σλαβικών πληθυσμών στις νοτιότερες γεωγραφικές περιφέρειες της Χερσονήσου του Αίμου κατά τους 7^ο - 8^ο αι. ακολούθησε, όπως είναι γνωστό, η ένταξή τους στο νέο γεωγραφικό, πολιτισμικό και πολιτικό περιβάλλον και η προοδευτική τους αφομοίωση. Η εξέλιξη αυτή δεν σημειώθηκε όμως στα δυτικά, κεντρικά και βόρεια Βαλκάνια, τα οποία τελικά «εκσλαβίστηκαν» για πολλούς λόγους: οι περιοχές αυτές, με κατοίκους έως τότε κυρίως λατινόφωνους, διέφυγαν πλήρως του βυζαντινού πολιτικού ελέγχου για αιώνες, είχαν πληγεί πολύ περισσότερο από τις συνεχείς εισβολές και τις πολεμικές συγκρούσεις (ειδικά κατά τους 6^ο - 7^ο αι.), δέχθηκαν στα εδάφη τους συμπαγείς σλαβικούς πληθυσμούς, ενώ μάλιστα ήταν ήδη συγκριτικά πιο αραιοκατοικημένες, λιγότερο «αστικοποιημένες» και γενικά πιο καθυστερημένες οικονομικά αλλά και πολιτιστικά. Η διαδικασία της αφομοίωσης των απογόνων των επήλυδων σλαβικής και άλλης προέλευσης στις νοτιότερες περιοχές των Βαλκανίων υπήρξε βεβαίως εξαιρετικά μακροχρόνια και πολύπλοκη. Επιμέρους στάδια της υπήρξαν αρχικά η (άλλοτε εκούσια και άλλοτε ακούσια αλλά οργανική) ένταξη των Σλάβων στο βυζαντινό διοικητικό, στρατιωτικό και οικονομικό σύστημα (grosso modo 7^{ος} - 9^{ος} αι.) καθώς και οι υποχρεωτικές μετοικεσίες σλαβόφωνων, ελληνόφωνων και άλλων πληθυσμών σε περιφέρειες της Χερσονήσου του Αίμου και της Μικράς Ασίας (ανάλογα με την περίπτωση) ήδη από τον 7^ο αι.· παράλληλα, η επαφή δια της συμβίωσης και του συγχρωτισμού ή έστω της γειννίας των σλαβικών φύλων με το παλαιό ελληνόφωνο στοιχείο (βλ. αναλυτικά κατωτέρω)· ο μετέπειτα εκχριστιανισμός (8^{ος} - 10^{ος} αι.), η υιοθέτηση του βυζαντινού καθημερινού τρόπου ζωής (πράγμα που διευκολύνθηκε από τα κοινά αγροτικά χαρακτηριστικά)· στην τελική φάση, ο γλωσσικός εξελληνισμός των απογόνων των Σλάβων επήλυδων, ο οποίος είχε μεν συντελεστεί κατά τόπους ήδη από τον 10^ο αι., αλλά ολοκληρώθηκε σχεδόν παντού γύρω στα τέλη του 15^{ου} αι., αν όχι νωρίτερα¹⁸.

Ακόμη και μετά το πέρας ωστόσο της ανωτέρω διαδικασίας τα τοπωνύμια συνέχισαν να επιβιώνουν, ως μάρτυρες της παλαιάς σλαβικής εγκατάστασης, στις ελληνικές διαλέκτους

ιρανική γλώσσα, γεγονός που καταδεικνύει μάλλον την απώτερη ανατολική προέλευση των συγκεκριμένων φύλων. Βλ. Trubačev 1967, 31-32; Του ιδίου 1981, 149-152. Για την ετυμολογία του εθνωνυμίου *Srbi*, βλ. αντιθ. Golab 1982, 165-166; H. Schuster-Sewc, «Zur Geschichte und Etymologie des ethnischen Namens Sorb / Serb / Sarb / Srb», *Zeitschrift für Slawistik* 30 (1985) 851-856. Τόσο αυτοί όσο και οι Άντες (επίσης ιρανικής προέλευσης ονομασία) ανήκαν γλωσσικά στους Ανατολικούς Σλάβους. Βλ. Μαλιγκούδης 2013, 81 κ.ε. Για τους Μηλιγγούς, βλ. κατωτ., σημ. 126.

16 Šafārik 1837, 153 κ.ε. Πρβλ. τις σχετικές μεταφράσεις και τα σχόλια των G. Krustovič, *Istorija blügarska. Tome pervyy*, Tsarigrad 1869, v-vi; Σταματόπουλος 2009, 169, σημ. 90.

17 Πρβλ. S. Mladenov, «Vestiges de lan langue des Protobulgares Touraniens d'Asparouch en Boulgare moderne», *Revue des études slaves* 1 (1921) 38-53; Σταματόπουλος 2009, 207 (αναπτύσσει την αντίκρουση του Šafārik από τον X. Δημόπουλο, *Ιστορία των Βουλγάρων μετά της διανοητικής και ήθικης καταστάσεως, και της πολιτικής αυτών θέσεως εν τη Ανατολῇ. Δεύτερον μέρος της Ἐπιθεωρήσεως των Ἀνατολικῶν Ἐθνῶν*, Βραῖλα 1866, 4). Περί της υποτιθέμενης «μακεδονικής» γλώσσας, βλ. B. Koneski, *Historical Phonology of the Macedonian Language*, Heidelberg 1983.

18 Judith Herrin, «Aspects of the Process of Hellenization in the Early Middle Ages», *The Annual of the British School at Athens* 68 (1973) 113-126; Živkovic 2007, 34 κ.ε.; Ταρνανιδής 2001, 82 κ.ε.; Δαπέργολας 2009-2010b, 103, 109; Παπαδημητρίου 2004; Γιαννόπουλος 2009-2010, 21 κ.ε.; Μαλιγκούδης 2013, 137 κ.ε.; Λεβενιώτης 2015, 604 κ.ε. Πρβλ. Curta 2011b, 9-10, 97 κ.ε., 225 κ.ε. (νεωτερική θεώρηση). Σε άλλες περιοχές ο γλωσσικός εξελληνισμός υπήρξε όμως σαφώς πιο αργός. Βλ. Malingoudis 1981a, 178-179 (για τη Μάνη); Δαπέργολας 2009-2010.

αρκετών περιοχών. Αποτελούν κατά συνέπεια μία σαφώς αντικειμενική ιστορική πηγή, από την οποία μπορούμε να αντλήσουμε ορισμένες έμμεσες ενδείξεις ή πληροφορίες τόσο για την «εσωτερική» ιστορία των επήλδων και των απογόνων τους σε αρκετές περιοχές όσο και για τη συνύπαρξη αυτών των «(προ)σπαρακείμενων» ή «πλησιόχωρων Σλάβων» (ενίοτε ακόμη και σε μακεδονικές «άμφιμίκτους κόμας» κατά τη διφορούμενη αναφορά του Ιωάννη Καμινιάτη στις αρχές του 10^{ου} αι.¹⁹) με το γηγενές ελληνόφωνο στοιχείο («γείτονες Γραικοί» στην Πελοπόννησο)²⁰.

Χαρακτηριστικές είναι λ.χ. οι πληροφορίες του Τυπικού της μονής της Θεοτόκου Υπεραγίας της Ελεούσης²¹ για την ευρύτερη περιφέρεια της Στρώμνιτσας. Η τελευταία πόλη, που απέχει περίπου 10 χλμ. από τη μονή, διέθετε κυρίως ελληνόφωνο πληθυσμό, ενώ οι ονομασίες των κοντινών σε αυτήν χωριών ήταν «μοιρασμένες», άλλοτε σλαβικής και άλλοτε ελληνικής ετυμολογίας. Κάποιο χωριό μάλιστα διέθετε ελληνική ονομασία και σλαβικό πληθυσμό (*Κονταράτου*), ενώ ένα άλλο το ακριβώς αντίστροφο (*Λεασκοβίτσα*). Είναι ίσως ενδιαφέρον ότι η λεγόμενη *Ελεούσα* (σημ. Veljusa) υπήρξε κατά τους χρόνους της ελληνοβουλγαρικής διαμάχης στην οθωμανοκρατούμενη Μακεδονία σλαβόφωνο χωριό, το οποίο ωστόσο υπαγόταν στο Οικουμενικό πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως και όχι στη βουλγαρική εξαρχική Εκκλησία. Μαρτυρούνται επίσης ανθρωπωνύμια των βυζαντινών χρόνων, από τα οποία διαφαίνεται η παράλληλη ύπαρξη συγγρικού και πετσενεγικού στοιχείου στην ευρύτερη περιοχή²².

Αναφερθήκαμε λίγο παραπάνω σε μοναστικό έγγραφο που αφορά στη βορειότερη (γεωγραφική) Μακεδονία. Ειδικά για την κεντρική και ανατολική Μακεδονία διαθέτουμε τα πολύτιμα έγγραφα των αρχείων των μονών του Αγίου Όρους. Οι τελευταίες κατείχαν εκτεταμένες γαίες κυρίως στον ανωτέρω γεωγραφικό χώρο και λιγότερο στα δυτικά της Θεσσαλονίκης, από όπου δυστυχώς διασώζονται πολύ λιγότερες πληροφορίες. Τα υπάρχοντα έγγραφα αποτελούν συχνά νομικές πράξεις που αφορούν συνηθισμένες ανθρώπινες διαδικασίες και συναλλαγές (συμβάσεις, συμφωνητικά, πράξεις δωρεών και αγοραπωλησιών γης). Χαρακτηριστική είναι λ.χ. η περίπτωση της αγροτικής κοινότητας της Ιερισσού (από τα τέλη του 12^{ου} αι. κέντρο του ομώνυμου *κατεπανικίου*²³), η εξέλιξη της οποίας απεικονίζεται εν

19 Καμινιάτης 1973, 8.81-82.

20 *DAI* 1967, κεφ. 49, 228.4-6 (Σλάβοι γείτονες των Γραικών). Επιπρόσθετα, πρβλ. τα σχόλια του Μαλιγκούδη 2008. Για το ζήτημα της συμβίωσης με τους βυζαντινούς πληθυσμούς και τις συνέπειες αυτής, βλ. P. C. Ilievski, «Grčko-Slovenska kulturna simbiosis vo Makedonija», *Slovenska pismenost, 1050 godišna na Kliment Ochridski*, Ochrid 1967, 45-55 (ελλην. περίλ. στο *Δελτίον σλαβικής βιβλιογραφίας* 4.15 [1967] 30-31); Maria Comşa, «Directions et étapes de la pénétration des Slaves vers la péninsule Balkanique aux VI^e - VII^e siècles avec un regard spécial sur le territoire de la Roumanie», *Balkanoslavica* 1 (1972) (*Les invasions des barbares dans l'Europe Sud-Est au Haut Moyen Âge et les rapports de ces barbares avec les populations autochtones*) 9-28, ειδικά 22; Baratte 1984, 166 κ.ε.; Brunet 1985, 257 (μαρτυρία μικροτοπωνυμίων); Malingoudis 1987a; Του ιδίου 2013, 171 κ.ε.; Ζαφειρίου 2000, 59-60 (για την περιοχή στα δυτικά της λίμνης του Αχινού); Γιαννόπουλος 2009-2010, 22 κ.ε.; Α.-Α. Ταχιάος, «Η αρχιεπισκοπή Αχρίδος ως υπόδειγμα ελληνοσλαβικής συμβίωσης», *Χριστιανική Μακεδονία. Πελαγονία - Μια άλλη Ελλάδα. Θεσσαλονίκη - Αχρίδα*, επιμ. Α. Α. Αγγελόπουλος [Ίδρυμα εθνικού και θρησκευτικού προβληματισμού], Θεσσαλονίκη 2004; Λεβενιώτης 2015, 620-621. Βλ. και κατωτ., σημ. 97.

21 L. Petit, «Le monastère de Notre-Dame de Pitie en Macédoine», *Izvestija Russkago Archeologiceskago Instituta v Konstantinopole* 6 (1900) 1-153. Η ελληνόγλωσση κτητορική επιγραφή της μονής μνημονεύει το έτος 1080.

22 Kyriakides 1955, 39-40, 44, 46; Αγγελική Λαΐου, *Η αγροτική κοινωνία στην ύστερη βυζαντινή εποχή*, μτφρ. Αγλαΐα Κάσδαγλη, Αθήνα 1987, 180-181; Νικολούδης 2005, 34, 45. Για την έντονη παρουσία σλαβικού στοιχείου, βλ. και Γρηγοράς 1829, λόγ. Η', κεφ. ιδ', 374-383.

23 Για το *κατεπανίκιον* Άκρους ή Ιερισσού (ή και Αραβενικείας), στη νοτιοανατολική Χαλκιδική μέχρι τα όρια του Αγίου Όρους, βλ. Θεοχαρίδης 1954, 15-19.

πολλοί στα αγιορειτικά έγγραφα²⁴. Τα τελευταία αφορούν και αποτελούν περιορισμούς (= οριοθετήσεις κτημάτων) ή πρακτικά (= απογραφές / καταγραφές των παραγωγικών μέσων ανά οικογένεια και οικισμό), είτε είναι ακόμη και αυτοκρατορικά με συνήθως προνομιακό χαρακτήρα (*χρυσόβουλλοι λόγοι, σιγίλλια, προστάγματα*)²⁵.

Για τις περιοχές της ευρύτερης (γεωγραφικής) Ηπείρου μπορούμε να αντλήσουμε χρήσιμες πληροφορίες από διάφορες πηγές. Οι κυριότερες από αυτές είναι ίσως τα χρυσόβουλλα που απέλυσε ο αυτοκράτορας Ανδρόνικος Β΄ Παλαιολόγος (1282-1328) για τους κατοίκους των Ιωαννίνων αλλά και για την τοπική *μητρόπολη* (Φεβρουάριος 1319 και Ιούνιος 1321), στα οποία μνημονεύονται μεταξύ άλλων και οι ονομασίες πολυάριθμων χωριών²⁶. Επίσης, το ανάλογο περιεχομένου χρυσόβουλλο πρόσταγμα του ηγεμόνα Συμεών Uroš Nemanjić Παλαιολόγου (1361). Ιδιαίτερα χρήσιμο είναι, τέλος, το μεταγενέστερο κατάστιχο του *σαντζακίου Arvanid*, το τουρκικό δηλαδή δελτίο καταγραφής / κτηματολόγιο της αλβανικής επαρχίας, το οποίο ανάγεται στο 1431, αμέσως δηλαδή μετά την οθωμανική κατάκτηση της ευρύτερης περιοχής, και μας πληροφορεί για τα φορολογίσιμα χωριά και τα λεγόμενα *τιμάρια* που διαχειρίζονταν ορισμένα πρόσωπα (ανάλογες πληροφορίες -και ειδικά μάλιστα για το τοπωνυμικό της περιφέρειας της Καστοριάς- αντλούμε και από οθωμανικό κατάστιχο του 1440). Επειδή ορισμένες φορές η εικόνα που προκύπτει από τη μελέτη των ανθρωπωνυμίων σε έγγραφα και κείμενα της υστεροβυζαντινής περιόδου διαφοροποιείται εντελώς εκείνης που παρέχουν έμμεσα τα οικωνύμια και τοπωνύμια, επισημαίνουμε δύο ακόμη τοπικές πηγές πληροφοριών: Μία ηπειρωτική μνημόσυνη δέηση του 1225, όπου τα ελληνικά ονόματα υπερέχουν σαφώς αριθμητικά εκείνων με σλαβική προέλευση (χωρίς αυτό να σημαίνει κατ' ανάγκη ότι οι κάτοχοι των τελευταίων ήταν Σλάβοι), και κυρίως ένα κερκυραϊκό έγγραφο του 14^{ου} αι., όπου μάλιστα απαντούν τα ονόματα των λεγόμενων *Βαγενιτών / Vageniti* (πολλοί συνδέουν την αποκαλούμενη *Βαγενετία* της Ηπείρου, που απαντά ως ονομασία βυζαντινής *άρχοντίας* και *έπισκοπής* τουλάχιστον από τις αρχές του 8^{ου} αι. και το 878 αντίστοιχα, με τους λεγόμενους (Σλάβους;) *Βαϊουνίτες* (= πολεμιστές) του 7^{ου} αι., αν και η ελληνική κατάληξη υποδηλώνει είτε επίδραση της βυζαντινής διοίκησης, είτε τοπική ελληνοφωνία). Από αυτά τα ονόματα κανένα δεν είναι σλαβικό, εκτός από ένα ιδιαίτερα κοινό (*Stanus*), ενώ από τα υπόλοιπα δώδεκα κανένα δεν έχει σλαβικό έτυμο²⁷.

24 Πουτούρογλου 1993, 3, 33 κ.ε.

25 Πρβλ. Θ. Ν. Παζαράς, *Επανομή. Ιστορία - μνημεία - τοπογραφία* [Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών. Μακεδονική βιβλιοθήκη 79], Θεσσαλονίκη 1993, 33. Αναλυτικά για τα έγγραφα, βλ. Ν. Δ. Παπαδημητρίου-Δούκας, *Αγιορειτικοί θεσμοί, 843-1912/13* [Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte. Athener Reihe], Αθήνα - Κομοτηνή 2002, 66 κ.ε.; Λεβενιώτης 2017.

26 Βλ. Miklosish - Müller 1860-1890, τ. 5, κεφ. III, αρ. I, 77-84 (α. 1319), αρ. II, 84-87 (α. 1321). Πρβλ. Αραβαντινός 1858, τ. 2, 307 κ.ε.; Ζιάγκος 1974, 150 κ.ε.; Αναστασία Κοντογιαννοπούλου, *Η εσωτερική πολιτική του Ανδρόνικου Β΄ Παλαιολόγου (1282-1328). Διοίκηση - οικονομία* [Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών. Βυζαντικά κείμενα και μελέτες 36], Θεσσαλονίκη 2004, 182.

27 Για το χρυσόβουλλο του Συμεών Uroš, βλ. Miklosish - Müller 1860-1890, τ. 3, αρ. XXX, 126-129, ειδικά 127. Πρβλ. Αραβαντινός 1858, τ. 2, 311-315; Ζιάγκος 1974, 169-171 (παραθέτουν επίσης το κείμενο). Για το κατάστιχο του *σαντζακίου Arvanid*, βλ. Inalcik 1954; Koder 1982, 10 κ.ε. Αντίστοιχο κατάστιχο τμήμα της Νέας Ηπείρου από τα τέλη του 15^{ου} αι. εξέδωσε ο S. Pulaha, *Le Cadastre de l'an 1485 du Sandjak de Shkoder. I-II*, Tiranë 1974. Για τη μνημόσυνη δέηση του 1225, βλ. Prinzing 2008. Για το κερκυραϊκό έγγραφο του 14^{ου} αι., βλ. Ιωάννης Ρωμανός, *Δημοσία κερκυραϊκή πρᾶξις λατινιστί συντεταγμένη περί ἀποδόσεως ἐθελοδοῦλων ἐκ Βαγενετίας τῆς Ἡπείρου δυναστεύοντος ἐν Κερκύρᾳ τοῦ Ταραντίνου ἡγεμόνος Φιλίππου τοῦ Β΄*, Κέρκυρα 1882 (αναδημ.: *Ἰωάννου Ῥωμανοῦ ἱστορικὰ ἔργα*, επιμ. - πολ. Κ. Δαφνής, Κέρκυρα 1959, 117-125). Για τη Βαγενετία και τα αμφισβητούμενα όριά της (μᾶλλον εκτεινόταν από τη Χειμᾶρα ἕως τον ποταμό Γλυκὺ ἢ το Μαργαρίτιο και στο εσωτερικό ἕως τον Λούρο), βλ. Αραβαντινός 1858, τ. 2, 29; G. Prinzing, «Πολιτικές και διοικητικές εξελίξεις. Μέση βυζαντινή περίοδος (6^{ος} αι. - 1204)», *Ἡπειρος. Ἱστορία- κοινωνία - οικονομία, 15^{ος} - 20^{ος} αι. Πρακτικά*

Εν αντιθέσει με τα προαναφερθέντα έγγραφα που ανήκουν στους υστεροβυζαντινούς χρόνους, τα έγγραφα των μονών του Αγίου Όρους χρονολογούνται από τον ύστερο 10^ο αι. και εξής ακολουθώντας ωστόσο και αυτά μια αριθμητικά ραγδαία αυξητική καμπύλη έως τον 14^ο αι. Το γεγονός αυτό θα πρέπει να αποδοθεί στη συνεχή ανάπτυξη των αθωνικών μοναστηριών μετά τον 10^ο αι. και στη σταδιακή αύξηση της έγγειας περιουσίας των. Τα έγγραφα είναι συχνά προνομιακού χαρακτήρα και ενίοτε διεκπεραιώνουν ποικίλα γεωκτητικά, οικονομικά και άλλης φύσης ζητήματα ή διαφορές. Μνημονεύουν ωστόσο παράλληλα και πολλά τοπωνύμια (ονομασίες χωριών, μικροτοπωνύμια περιοχών κλπ.), καθώς και ονόματα ανθρώπων που ήταν εγκατεστημένοι με τις οικογένειές τους στις γαίες και στις κώμες που ανήκαν ή διεκδικούνταν από τις μονές²⁸.

Παράγοντες και κριτήρια για τη χρήση των τοπωνυμίων

Ο σύγχρονος μελετητής που εξετάζει (κυρίως από στατιστική άποψη) το αναγόμενο σε έτυμα σλαβικής προέλευσης μεσαιωνικό (αλλά και νεότερο) τοπωνυμικό υλικό θα πρέπει να συνυπολογίσει, προτού προβεί σε γενικές παρατηρήσεις και καταλήξει σε τελικά συμπεράσματα, τους εξής κρίσιμους παράγοντες: (α) Την κατανομή του υλικού σε ορεινές, πεδινές ή παράλιες περιοχές. (β) Την ιστορική σπουδαιότητα των ξενικών οικωνυμίων. (γ) Εάν οι ονομασίες είχαν δοθεί από τους Σλάβους επήλυδες σε τοποθεσίες έως τότε ανώνυμες ή παραδοσιακά ακατοίκητες (περίπτωση *ονοματοθεσίας*) ή αντίθετα εκτόπισαν προοδευτικά και αντικατέστησαν προγενέστερα ελληνικά ονόματα εξαιτίας ολικής καταστροφής, μόνιμης αποχώρησης του γηγενούς πληθυσμού, προσωρινής εγκατάλειψης κατοικημένου τόπου ή δημιουργίας άλλου κοντινού συνοικισμού ή προαστίου (περίπτωση *μετονομασίας* ή *μετωνυμίας*). (δ) Τη χρονική προέλευση των σλαβογενών ονοματοθεσιών. Ειδικά στον κρίσιμο τελευταίο παράγοντα καθώς και στα προβλήματα που παρουσιάζουν, ως ιστορικές πηγές, τα τοπωνύμια (αλλά και τα ανθρωπωνύμια) θα αναφερθούμε ωστόσο κατωτέρω αναλυτικότερα.

Η καθαυτό ύπαρξη του τοπωνυμικού υλικού και των ανθρωπωνυμίων δεν δύναται να οδηγήσει σε ακριβείς μετρήσεις ή σε απόλυτα ασφαλείς «εθνολογικές» αποτιμήσεις, καθώς η μαρτυρία του είναι αφενός αποσπασματική και αφετέρου ανάγεται σε πολύ μεταγενέστερες της αρχικής σλαβικής εγκατάστασης (7^{ος} και 8^{ος} αι.) περιόδους (από έγγραφα του 10^{ου} αι. κ.ε., ειδικά μάλιστα του 14^{ου} αι.). Το σωζόμενο λ.χ. μεσαιωνικό τοπωνυμικό υλικό της Μακεδονίας δεν συνθέτει ακριβή χάρτη των σλαβικών εγκαταστάσεων: Όπως σημειώθηκε ήδη, τα σλαβογενή τοπωνύμια προέρχονται κυρίως από την κεντροανατολική Μακεδονία (εν πολλοίς από τον κάτω Στρυμόνα, το Παγγαίο και την ανατολική Χαλκιδική, σαφώς λιγότερο όμως από τις περιφέρειες της δυτικής Χαλκιδικής, της Μυγδονίας [Λαγκαδάς, Κορώνεια, Αρδαμέρι, εξαιρουμένων όμως της Βόλβης - Ρεντίνας, για τις οποίες υπάρχει πληροφόρηση] καθώς και τις βορειότερες αυτών περιοχές)· τα δε μαρτυρούμενα ονόματα στις δυτικότερες μακεδονικές περιφέρειες είναι συγκριτικά ελάχιστα, πιθανότατα γιατί η κατοχή γαιών από τις αγιορείτικες μονές υπήρξε εκεί μικρότερης έκτασης (αναφέρονται βεβαίως αρκετά τοπωνύμια σε οθωμανικά κατάστιχα και λοιπά νεότερα κείμενα, τα οποία όμως είναι μεταγενέστερα). Επιπρόσθετα, ακόμη και για τις περιοχές με τα περισσότερα μαρτυρούμενα τοπωνύμια δεν είναι δυνατή η εξακριβώση (μέσω στατιστικής σύγκρισης) της ακριβούς πληθυσμιακής αναλογίας της «σλαβικής» και «ελληνικής» παρουσίας, επειδή προφανώς υπήρχαν πολύ περισσότερα μεσαιωνικά τοπωνύμια που δεν διασώζονται²⁹.

διεθνούς συνεδρίου ιστορίας, Γιάννενα 4-7 Σεπτεμβρίου 1985, Γιάννενα 1987, 190-194, ειδικά 192; Μ. Laskaris, «Vagenetia», *RHSEE* 19 (1942) 423-427; Koder 1982, 24-25; Soustal - Koder 1981, 119-120; Ασδραχά - Ασδραχάς 1992. Για το οθωμανικό κατάστιχο του 1440 για την περιοχή Καστοριάς, βλ. κατωτ., σημ. 154.

28 Δαπέργολας 2008, 147. Αναλυτικότερα, βλ. του ιδίου 2009, ειδικά 243 κ.ε.

29. Malingoudis 1983, 99 κ.ε.; Δαπέργολας 2008, 145 κ.ε.; Του ιδίου 2009, 242; Του ιδίου 2009-2010, 89-90.

Οι τοπωνυμικές έρευνες επιχειρούν γενικά να προσδιορίσουν τα ποικίλα τοπωνυμικά στρώματα (ελληνικά και προ-ρωμαϊκά, ρωμαϊκά και σλαβικά) και, στην περίπτωση μας, να κατατάξουν τα οικωνύμια και τοπωνύμια σλαβικής προέλευσης σε αρχαιότερα και νεότερα. Η συγκεκριμένη μέθοδος έχει ήδη εφαρμοστεί στη δυτική πρώην Γιουγκοσλαβία, στην Ιστρία καθώς και σε περιφέρειες της Βουλγαρίας και της Ρουμανίας³⁰. Τα πρωιμότερα τοπωνύμια παρουσιάζουν ορισμένα χαρακτηριστικά της λεγόμενης Πρώιμης πρωτοσλαβικής γλώσσας (ομιλείτο έως περίπου το 750), άλλα ανήκουν στην Ύστερη πρωτοσλαβική (ca. 750-850), στην οποία το κοινό Βαλτο-σλαβικό *a μετατράπηκε σε o. Σημαντικός αριθμός άλλων τοπωνυμίων καταδεικνύει σαφείς διαφοροποιήσεις προς την αποκαλούμενη «νοτιοσλαβική» ομάδα παρουσιάζοντας μάλιστα ενίοτε φωνολογικά χαρακτηριστικά που απαντούν στη βουλγαρική γλώσσα. Όπως και να έχει, τα περισσότερα τοπωνύμια δεν αποτελούν κατ' ανάγκη μαρτυρίες ή απόλυτα ασφαλή κριτήρια ούτε για τη γλωσσική και, πολύ περισσότερο, εθνική ταυτότητα των εκάστοτε σλαβικών ομάδων, ούτε και για την ακριβή χρονολόγηση της άφιξής τους στις περιοχές του ελλαδικού χώρου³¹.

Για τον προσδιορισμό όλων αυτών αποτελεί οπωσδήποτε *sine qua non* προϋπόθεση οι ετυμολογίες των εκάστοτε σλαβογενών τοπωνυμίων (π.χ. *Αράχωβα -οβα*, *Ζαγορά*, *Χελμός*, *Νεζερός*; [πρβλ. σημ. Νεζερά Αχαΐας]³², *Βολερόν*³³) να παραπέμπουν στην πρωτοσλαβική γλώσσα ή έστω σε δάνειες λέξεις που χρησιμοποιούσαν ωστόσο, πέραν πάσης αμφιβολίας, οι Σλάβοι επήλυδες. Αυτό όμως είναι δύσκολο να διαπιστωθεί από τη σύγχρονη έρευνα. Πολλά σλαβικά τοπωνύμια (όπως και σλαβογενή λεξιλογικά δάνεια στη νεοελληνική) προήλθαν από εθνικά και οικογενειακά ονόματα, από παράγωγα ή σύνθετα σλαβικών ονομάτων, ενώ άλλα περιέχουν μόνο καταλήξεις που μαρτυρούν σλαβική επίδραση. Όλα αυτά ωστόσο δεν αποτελούν πρωτογενείς σλαβικές ονοματοθεσίες αλλά δευτερογενείς σχηματισμούς, καθώς εισήχθησαν όχι από το αρχικό εποικιστικό στοιχείο των 7^{ου} - 8^{ου} αι. αλλά πολύ αργότερα, από ελληνόφωνους, λατινόφωνους (βλαχόφωνους) ή αλβανόφωνους πληθυσμούς³⁴. κατά τον Ζακυθινό, οφείλονται κυρίως σε ενδοβαλκανικές και εσωτερικές ελληνικές μετακινήσεις πληθυσμιακών ομάδων και τελικά μεταπλάστηκαν σύμφωνα με τους φωνητικούς και μορφολογικούς κανόνες της ελληνικής γλώσσας (λ.χ. τα «μικτά» στην ετυμολογία τους οικωνύμια *Μεσολόγγι*, *Ασπρόβαλτος*, *Παραλογγίο*, *Παλιοστάνη*, *Ποδοχώρι* ή τα *Στάνη*, *Βάλιος* κλπ.³⁵).

30 Βρυώνης 1995, 31.

31 Πρβλ. Malingoudis 1981b, 252 κ.ε.; Weithmann 1978, 132 κ.ε. (βλ. και Vryonis 1981, 424).

32 Ίσως ταυτίζεται με το βλάχικο χωρίο Εζεβάν (σημ. Καλλιπεύκη, στις νότιες πλαγιές του Ολύμπου) που αναφέρεται στην Άννα Κομνηνή 2001, βιβλ. Ε', κεφ. V, 154.23-24 (α. 1083). Σχετικά, πρβλ. Α. Ι. Κουκούδης, *Μελέτες για τους Βλάχους. Τόμος Β'.* Οι μητροπόλεις και η διασπορά των Βλάχων, πρόλ. Κ. Στεφανόπουλος [Μελέτες για τους Βλάχους 2], Θεσσαλονίκη 2000, 84-85.

33 Tafel 1842, 32 κ.ε.; Σ. Π. Κυριακίδης, «Τὸ Πατίκιον ὄρος», *Ἀθηνᾶ* 35 (1923) 219-225, ειδικά 222 κ.ε.; Του ιδίου, *Βυζαντινὰ μελέται I-V. Θεσσαλονίκη 1933-1939 (Σύμμεικτα)* [Επιστημονική έπετηρίς τῆς Φιλοσοφικῆς σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης 3], Θεσσαλονίκη 1939, 29-31 (παλαιά βιβλιογραφία); Ἀμαντος 1929; Του ιδίου, «Βόλος - Βολερόν», *Ἑλληνικά* 7 (1934) 267-270 (*Βολερόν* = ιχθυώδης τόπος); Θεοχαρίδης 1954, 2, σημ. 1; Θ. Παπαζώτος, «Σημειώσεις στο "Βολερόν" του Στ. Κυριακίδη. Μερικά νέα στοιχεία», *Θρακική έπετηρίς* 2 (1981) 233-243. Για τη γεωγραφική θέση και τη διοικητική οργάνωση του Βολερού, βλ. και Χ. Α. Κυριαζόπουλος, *Η Θράκη κατά τους 10^ο - 12^ο αιώνες. Συμβολή στη μελέτη της πολιτικής, διοικητικής και εκκλησιαστικής εξέλιξης* [ιδ. διατρ.], Θεσσαλονίκη 2000, 200 κ.ε (με βιβλιογραφία).

34 Gaster 1886. Βλ. π.χ. για την περίπτωση τοπωνυμίων της Αττικής, Karayannopoulos 1995, 12 (με βιβλιογραφία).

35 Ζακυθινός 1944, 489.

Αρκετά τοπωνύμια ανάγονται ακόμη και στην περίοδο της σερβικής επέκτασης στα νότια Βαλκάνια (τέλη 13^{ου} - μέσα 14^{ου} αι.) ή και στους ακόμη μεταγενέστερους χρόνους της οθωμανικής κυριαρχίας (τέλη 14^{ου} - αρχές 20^{ου} αι.), όταν πολυάριθμοι σλαβόφωνοι Βούλγαροι κτίστες, εργάτες και θεριστές συνέρρεαν στις ελεγχόμενες από τους Οσμανλήδες μακεδονικές και θρακικές περιοχές για να δουλέψουν με χαμηλό μεροκάματο στα τουρκικά, εβραϊκά και ελληνικά τσιφλίκια³⁶. Το τελευταίο φαινόμενο σε συνδυασμό με τη συμβίωση, τη γειτνίαση αλλά και τις αλληπάλλληλες επιμιξεις αιώνων ανάμεσα σε Έλληνες, Βούλγαρους, Σέρβους και λοιπούς Σλάβους καθώς και τη σχετική ευκολία εκμάθησης της σλαβοβουλγαρικής γλώσσας, συγκριτικά με την ελληνική, ερμηνεύουν τη σλαβοφωνία που είχε επικρατήσει έως τις αρχές του 20^{ου} αι. σε μεγάλο μέρος των αμόρφωτων κατοίκων της υπαίθρου της ευρύτερης βόρειας και κεντρικής Μακεδονίας (οι πληθυσμοί των αστικών κέντρων, όπου μάλιστα η ελληνική παιδεία διατηρήθηκε, ήταν αντιθέτως εν πολλοίς ελληνόφωνοι)· αυτό ίσχυε ακόμη και σε περιοχές της τελευταίας γεωγραφικής ζώνης, οι κάτοικοι των οποίων (οι λεγόμενοι *Γραικομάνοι*) είχαν, στην πλειονότητά τους, ελληνική εθνική συνείδηση (Μοναστήρι - Μορίχοβο, Γευγελή, Δοϊράνη, Στρώμνιτσα, Περλεπές, Νευροκόπι, Τζουμαγιά, Φλώρινα, Καστοριά)³⁷.

Τα γλωσσολογικά χαρακτηριστικά που παραπέμπουν πραγματικά στην περίοδο των εγκαταστάσεων των 7^{ου} και 8^{ου} αι. και εξής προέρχονται κυρίως από τη συγκριτική εξέταση του μακρο- και μικροτοπωνυμικού υλικού διαφόρων περιφερειών. Μέσω της τελευταίας προκύπτει η ύπαρξη ορισμένων οικωνυμίων και τοπωνυμίων, τα οποία αντικατοπτρίζουν ένα παλαιότερο χρονικό στάδιο (κυρίως στη φωνολογία) της σλαβικής γλώσσας (όπως λ.χ. σε μεμονωμένες γεωγραφικές νησίδες της Πελοποννήσου)· επίσης, καταδεικνύεται η ύπαρξη τοπωνυμίων διαφορετικών περιοχών, τα οποία υποδηλώνουν κάποιο νεότερο στάδιο διαμόρφωσης και ουσιαστικά αντιστοιχούν σε μεταγενέστερη εξελικτική φάση της σλαβικής. Τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά είναι κυρίως τα εξής:

(α) Η διατήρηση του κοινού Βαλτο-Σλαβικού /a/ στα αποκαλούμενα «πρώιμα πρωτοσλαβικά» οικωνύμια / τοπωνύμια, τα οποία αντιστοιχούν περίπου χρονολογικά με τα πρώτα σλαβικά δάνεια στην ελληνική (το φαινόμενο πιθανώς απαντά στις ονομασίες *Καρδίτσα, Γάρδιτσα, Γαρδίκι* [βλ. και κατωτ.], *Αράχωβα* [βλ. και κατωτ.], *Καρύταινα, Μαγούλιανα, Μαγουλίτσα, Αρδούβιστα*, στους όρους *Σκλάβος, Σθλάβος* και *Σκλαβηνός, Σθλαβηνός* και άλλου). Όπως σημειώνει επιπρόσθετα ο Παπαδημητρίου, η μετάβαση από την Πρώιμη στην Ύστερη Πρωτοσλαβική γλώσσα (ca. 8^{ος} - 9^{ος} αι.) περιελάμβανε, μεταξύ άλλων, το φωνολογικό φαινόμενο της μεταβολής της ποσοτικής διάκρισης των φωνηέντων της πρώτης σε ποιοτική και μάλιστα την τροπή του μακρού τονισμένου /ā/ σε ποιοτικό φωνήεν /a/ και του βραχέος /ǎ/ σε ποιοτικό φωνήεν /o/· οι αλλαγές αυτές επικράτησαν στο σύνολο των θέσεων, ανεξαρτήτως του τονισμού, στην πλειονότητα των σλαβικών ποικιλιών (π.χ. το

36 Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου 1993, 68 κ.ε. Ενδιαφέροντα στοιχεία για τα σλαβικά και άλλα τοπωνύμια του ελληνικού χώρου κατά τα τέλη της οθωμανικής κυριαρχίας στο Ν. Πολίτης, *Γνωμοδοτήσεις περί μετονομασίας συνοικισμών και κοινοτήτων*, Αθήναι 1920; Γ. Παπανδρέου, *Ἡ Ἠλεία διὰ μέσου τῶν αἰώνων*, επιμ. Δ. Παπακώστας [Ηλειακή βιβλιοθήκη 3], Λεχαινά 1990.

37 Α. Κεραμόπουλος, *Τι είναι οι Κουτσόβλαχοι*, Αθήναι 1939, 56 (υποσ.); Σ. Π. Κυριακίδης, *Τὰ βόρεια ἔθνολογικά ὄρια τοῦ ἑλληνισμοῦ*, Θεσσαλονίκη 1946, 49, 56 κ.ε., 60 κ.ε.; Α. Vacalopoulos, *Thasos, son histoire, son administration de 1453 à 1912*, Paris 1953, 59-60 (με βιβλιογραφία); Του ιδίου 1974, 23 (με παραδείγματα); Κ. Α. Βακαλόπουλος, *Ιστορία του βόρειου ελληνισμού. Μακεδονία, Θεσσαλονίκη* ³1992, 48; Του ιδίου, *Ιστορία της Μακεδονίας, 1354-1383*, Θεσσαλονίκη 1992, 164-165; Του ιδίου, *Το Μακεδονικό ζήτημα. Γένεση - διαμόρφωση - εξέλιξη - λύση (1856-1912)* [Το Βήμα, βιβλιοθήκη. Ο ελληνικός εικοστός αιώνας βήμα προς βήμα 1], Αθήνα 2009 (α' έκδ. Θεσσαλονίκη 1993), 26; Μίντσης 1997, 239-260; Δελιγκάρη 2016b, ειδικά 87-88. Επίσης, βλ. Ν. Κ. Martis, *The Falsification of Macedonian History*, Athens 1983; Curta 2004.

ανθρωπωνύμιο *dārgāmīrū* = *Δαργαμηρός* μετατράπηκε σε *Dragomirā*: πρβλ. *Δαργκασλάβος* [→ μετάθεση υγρών συμφώνων, βλ. κατωτ.], *ἄρχων Ἑλλάδος*, 8^{ος} αι.)³⁸. (β) Η μετάθεση των υγρών συμφώνων στα λεγόμενα «νοτιοσλαβικά» τοπωνύμια, η οποία πραγματοποιήθηκε αρκετά μετά τις αρχικές σλαβικές εγκαταστάσεις των 7^{ου} και 8^{ου} αι. Η εμφάνιση του συγκεκριμένου φαινομένου χρονολογείται γύρω στα μέσα του 9^{ου} αι. και είχε ως αποτέλεσμα τη διάσπαση της σχετικά ομοιογενούς έως τότε σλαβικής γλωσσικής κοινότητας σε τρεις διακριτούς κλάδους (δυτικό, ανατολικό και νότιο). Πρόκειται ουσιαστικά για τη γλωσσική εξέλιξη που μετέθεσε τα υγρά σύμφωνα της προφορικής και γραπτής σλαβικής πριν από τα φωνήεντα, ενώ μέχρι τότε ίσχυε το αντίθετο (βρίσκονταν μετά από αυτά). Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν οι παλαιοσλαβικές λέξεις *gard* (→ *grad*) και *salma* (→ *slama*), από τις οποίες προέκυψαν τα οικωνύμια *Γαρδίκι* (= πόλη, τελωνείο) και *Σαλμενίκο*(ν) (= αχυροκαλύβες;). Άλλο δηλωτικό παράδειγμα αποτελεί η πρωτοσλαβικής ετυμολογίας λέξη *σβάρνα* (γεωργικό εργαλείο που χρησιμοποιείται πριν τη σπορά για το σπάσιμο των βόλων της οργωμένης γης, αρχ. ελλ. βωλοκόπος), η οποία προήλθε από τους αρχαιότερους τύπους *borna*, *brana*, *borona*: πρόκειται για λέξη κοινή σε όλες τις σλαβικές γλώσσες που πέρασε πολύ πρώιμα, πριν τις αρχές του 8^{ου} αι., στην αρχική («απολιθωμένη») φωνητική της μορφή ως ακριβές γλωσσικό δάνειο στην ελληνική, προτού συντελεστεί η μετάθεση των υγρών συμφώνων ([σβάρνα] στις σλαβικές γλώσσες³⁹). (γ) Τα λαρυγγόφωνα που δεν είχαν ακόμη υποβληθεί στη λεγόμενη «ουράνωση» (π.χ. *-iki* → *-ici*: *Γαρδίκι* ... *Graděč* / *Gardič*⁴⁰). (δ) Η μη αποβολή, ακόμη, των φωνηέντων *i* και *u*⁴¹. (ε) Τα μικροτοπωνύμια που διατηρούν στη σημερινή μορφή τους φθόγγους (όπως λ.χ. τα ημιφωνήεντα *ь* και *ъ* ή το έρρινο φωνήεν *ο*), οι οποίοι «χάθηκαν» σε πρώιμο χρονικό στάδιο στα σλαβικά. (στ) Ο τρόπος μεταγραφής του σλαβικού ήχου *b*, ο οποίος, σύμφωνα με τον Brunet, αποδιδόταν στη γραπτή ελληνική μέχρι και τον 11^ο αι. ως *β* αλλά ως *μπ* από τα τέλη του 11^{ου} αι. και εξής. Το συγκεκριμένο κριτήριο είναι ωστόσο μάλλον αμφιλεγόμενο: όπως κατέδειξε ο Δαπέργολας, δεν διακρίνεται κάποιο χρονικό σημείο τομής στα τέλη του 11^{ου} αι., εφόσον τα τοπωνύμια όπου το σλαβικό *b* αποδίδεται με *μπ* είναι ελάχιστα (περίπου 5-6), ώστε να είναι δυνατή εξαγωγή ασφαλών συμπερασμάτων⁴². (ζ) Ο τρόπος μεταγραφής στα ελληνικά της σλαβικής κατάληξης *-ica* (→ *-ίκεια*, βλ. αναλυτικά κατωτ.).

Θα πρέπει να τονιστεί ωστόσο εδώ ότι από τα προαναφερθέντα χαρακτηριστικά των τοπωνυμίων μόνο τα δύο πρώτα (ειδικά το δεύτερο) και το τελευταίο παρέχουν ουσιαστικά σαφείς ενδείξεις για το χρονικό προσδιορισμό του γλωσσικού εξελιγμένου τους· γι' αυτόν το λόγο θα αναλυθούν παρακάτω.

Η εξέταση του εάν το εκάστοτε τοπωνύμιο σλαβικής ετυμολογίας παρουσιάζει ή όχι στον τύπο του μετάθεση των υγρών συμφώνων είναι ιδιαίτερα χρήσιμη, καθώς μόνο όσα δεν την περιέχουν δύναται να θεωρηθούν ασφαλή τεκμήρια. Θα πρέπει να τονιστεί επίσης ότι η ακριβής χρονολόγησή τους είναι ουσιαστικά αδύνατη, αν και είμαστε σε θέση να

38 Αναλυτικά, βλ. Shevelov 1964, 150 κ.ε.; B. Georgiev, *Vokalnata Sistema v razvoja na slavyanskite ezitsi*, Sofija 1964; Παπαδημητρίου 2008, 126-127; Ιστότοπος <https://smerdaleos.wordpress.com/tag/τοπωνύμια> 2013. Για το μολυβδόβουλλο του Δαργκασλάβου, βλ. Oikonomidēs 1998; Curta 2011b, 116.

39 Malingoudis 1981a, 147-148; Του ιδίου 2013, 177-179; Brunet 1985, 243. Για τη *borna*, βλ. Trubačev 1975, 204-206. Βλ. και Ανδριώτης 1951, 318. Περιγραφές του βωλοκόπου απαντούν σε διάφορα γεωπονικά συγγράμματα. Στην εξελιγμένη μορφή του αποτελούσε ορθογώνιο ξύλινο πλαίσιο, στο οποίο είχαν προσαρμοστεί χοντροί μεταλλικοί κώνοι. Βλ. Μουτζάλη 2000, 65. Για το Σαλμενίκο, βλ. Ν. Γ. Λέκκας, *Ρύπες, Έρριός, Σαλμενίκο. Μονογραφία ιστορική - γεωγραφική*, συμπλ. Δ. Παπαβασιλόπουλος, Αθήναι 1971 (α' έκδ. 1916); P. Magdalino, *The History of Thessaly, 1263-1393* [διδ. διατρ.], University of Oxford 1976, 119.

40 Υποκοριστικό του *gordŭ* (= οχυρωμένο μέρος). Βλ. Μαλιγκούδης 1988, 86.

41 Koder 1982, 11-12. Αναλυτικότερα, βλ. Brunet 1985, 243 κ.ε. Πρβλ. Μαλιγκούδης 1991, 138-139; Δαπέργολας 2008, 148-149.

42 Brunet 1985, 244 κ.ε. Αντιθ. βλ. Δαπέργολας 2009-2010, 93, σημ. 16.

πραγματοποιήσουμε ομαδοποιήσεις τοπωνυμίων προγενέστερων και μεταγενέστερων των αρχών του 9^{ου} αι.⁴³ Όσα τοπωνύμια παρουσιάζουν προμεταθετικούς τύπους, ανάγονται οπωσδήποτε σε παλαιότερες χρονικές περιόδους. Με αυτόν τον τρόπο μπορούμε επιπρόσθετα να κατανοήσουμε ποιοι ονοματοθέτες συγκεκριμένων τοπωνυμίων είχαν πλέον λησμονήσει τη μητρική τους γλώσσα (που συνέχιζε όμως στο μεταξύ να εξελίσσεται αλλού) και είχαν γίνει πλέον ελληνόφωνοι. Ωστόσο, ακόμη και ορισμένα τοπωνύμια που εμφανίζουν τη μετάθεση, δεν αποκλείεται να είναι προγενέστερα του 9^{ου} αι. Κατά τον Δαπέργολα, ακολούθησαν την εξέλιξη της σλαβικής γλώσσας, επειδή οι πληθυσμοί που τα «έπλασαν» ή τα «δημιούργησαν» δεν «εξελληνίστηκαν» γρήγορα, αλλά συνέχισαν να χρησιμοποιούν τη μητρική τους γλώσσα τουλάχιστον έως τα μέσα περίπου του 9^{ου} αι. Τέλος, όπως έχει επανειλημμένα επισημανθεί, η ελληνική μεταγραφή ενός σλαβικού οικωνυμίου δεν υποδήλωνε, ούτε προϋπέθετε κατ' ανάγκην παράλληλο γλωσσικό εξελληνισμό των κατοίκων του, καθώς μπορούσε κάλλιστα να οφειλόταν σε κάποιον τοπικό αυτοκρατορικό διοικητικό ή και εκκλησιαστικό αξιωματούχο ή απλό γραφέα (νοτάριο) ή να προερχόταν από τους Έλληνες κατοίκους της ίδιας περιφέρειας. Η εκάστοτε μεταγραφή καταδεικνύει απλώς τον τρόπο αντίληψης από τους τελευταίους ορισμένων ήχων της σλαβικής και της γραπτής απόδοσής των με βάση ορισμένα πρότυπα της, γραπτής ιδίως, ελληνικής γλώσσας, τα οποία οι Σλάβοι προφανώς αγνοούσαν⁴⁴.

Σε ό,τι αφορά πάντως στον ευρύτερο μακεδονικό γεωγραφικό χώρο, για ελάχιστα σλαβικής προέλευσης τοπωνύμια μπορούμε να είμαστε βέβαιοι πως οφείλονται σε εγκαταστάσεις σαφώς παλαιότερες του 9^{ου} αι. Το πλέον χαρακτηριστικό εξ αυτών (και παράλληλα σχετικά ασφαλές δείγμα) είναι το οικωνύμιο *Αρδαμέρι* (εκ του σλαβ. *Radomir*), ονομασία οικισμού στα βόρεια ορεινά της λίμνης Κορώνειας (περιοχή Λαγκαδά). Ο προμεταθετικός τύπος του (*αρδ-* αντί *ραδ-*) υποκρύπτει πιθανώς πρώιμο γλωσσικό εξελληνισμό των κατοίκων του, αν και δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι και ακριβέστεροι λόγω έλλειψης περαιτέρω πληροφοριών. Η ονομασία *Αρδαμέρι* (όπως και η *Αρτοτίνα* Αιτωλίας) περιέχει φωνολογικά μία ιδιομορφία που απαντά στα ιδιώματα του Ανατολικού κλάδου των νοτιοσλαβικών γλωσσών, τα οποία κάποιοι χαρακτηρίζουν συμβατικά ως «βουλγαρικά». Η μεμονωμένη αυτή ένδειξη παρουσιάζει μεν ενδιαφέρον από λεξιλογική και φωνολογική άποψη για την επιστήμη της γλωσσολογίας, αλλά δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί για επιπρόσθετα ιστορικά συμπεράσματα⁴⁵. Η *έπισκοπή Έρκουλον* (ονομασία λατινικής προέλευσης) της *μητροπόλεως Θεσσαλονίκης* μαρτυρείται για πρώτη φορά το 943, αλλά πρωτοεμφανίζεται με την ονομασία *Αρδαμερίου* ήδη τον 10^ο αι.⁴⁶ Ο εκχριστιανισμός συμβάδιζε λοιπόν με το γλωσσικό εξελληνισμό και ο τελευταίος αποτελούσε στη συγκεκριμένη περίπτωση φυσικό επόμενο εξαιτίας της εγγύτητας του Αρδαμερίου με τη Θεσσαλονίκη, της υπαγωγής της περιοχής στη βυζαντινή πολιτική και στρατιωτική διοίκηση (*θέμα Θεσσαλονίκης*), της γειτονίας και των οικονομικών και γλωσσικών επαφών των νεοφερμένων με ελληνόφωνους πληθυσμούς.

Σημαντικό γλωσσολογικό κριτήριο για τη χρονολόγηση των σλαβικής προέλευσης τοπωνυμίων αποτελεί, όπως προείπαμε, και ο τρόπος μεταγραφής στα ελληνικά της σλαβικής κατάληξης *-ica*. Ο Brunet κατέδειξε ότι η συγκεκριμένη κατάληξη μεταγραφόταν αρχικά στην ελληνική γλώσσα, έως τις αρχές περίπου του 10^{ου} αι., με τον αρχαιότερο τύπο *-ίκεια*. Ο τελευταίος τύπος δεν δύναται όμως να αποδοθεί σε σλαβική επινόηση, αν και (ως ήχος και

43 Weithmann 1978, 132 κ.ε. Επίσης, βλ. Vryonis 1981, 424. Πρβλ. Karayannopoulos 1995, 34-35.

44 Δαπέργολας 2008, 149; Του ιδίου 2009-2010, 92-93. Επίσης, βλ. Brunet 1985, 237-238 (με παράθεση παραδειγμάτων).

45 Μαλιγκούδης 1988, 98-99; Brunet 1985, 259; Δαπέργολας 2008, 151.

46 Ελισάβετ Χατζηαντωνίου, *Η μητρόπολη Θεσσαλονίκης από τα μέσα του 8^{ου} αι. έως το 1430. Ιεραρχική τάξη - εκκλησιαστική περιφέρεια - διοικητική οργάνωση* [ιδ. διατρ.] [Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών. Βυζαντινά κείμενα και μελέται 42], Θεσσαλονίκη 2007, 147.

μόνο) υπήρξε για ένα διάστημα στην παλαιοσλαβική, ως ενδιάμεση (τρόπον τινά) φάση της λεγόμενης «ουράνωσης», η οποία (μεταξύ άλλων) μετέτρεψε την κατάληξη *-ika* σε *-ica*. Η συγκεκριμένη ενδιάμεση φάση χρονολογείται ωστόσο πριν από τον 7^ο αι. και την εγκατάσταση των Σλάβων στη νότια Βαλκανική. Κατά συνέπεια, τα γνωστά οικωνύμια χωρίων της συγκεκριμένης περιοχής που φέρουν την κατάληξη *-ίκεια* δεν ανάγονται στην προαναφερθείσα περίοδο, ούτε οι Σλάβοι επήλυδες μπορούν να θεωρηθούν ως δημιουργοί τους (ονοματοθέτες). Όπως και να έχει, η κατάληξη *-ίκεια* αντικαταστάθηκε αργότερα από τον τύπο *-ιτσα* / *-ιτζα*, ο οποίος αποτελεί, φυσικά, ακριβή απόδοση στα ελληνικά της παλαιάς σλαβικής κατάληξης *-ica*⁴⁷. Ως χαρακτηριστικά παραδείγματα μπορούν να επισημανθούν η ονομασία του χωρίου *Σουσίτζα*, στον ορεινό όγκο του δυτικού Παγγαίου (πρωτομαρτυρείται σε έγγραφο του 1085⁴⁸), η λεγόμενη *Σ(θ)λάνιτζα*, ανάμεσα στα Γιαννιτσία και την Έδεσσα, που απαντά ήδη από το β' μισό του 11^{ου} αι., και ίσως οι απώτερης σλαβικής προέλευσης *κητόρες* της *Παναγίας Ανδρουπεβίτζ(ι)ας* στην υστεροβυζαντινή Μάνη, οι οποίοι ωστόσο ήταν πλέον ελληνόφωνοι⁴⁹.

Το συγκεκριμένο γλωσσικό κριτήριο αφορά οπωσδήποτε κυρίως στη διαδικασία εξελληνισμού των σλαβικών τοπωνυμίων, αλλά μπορεί να συμβάλει και στη χρονολόγησή τους. Αυτό ισχύει ωστόσο μόνο για τα οικωνύμια με την κατάληξη *-ίκεια*, τα οποία εμφανίζονται με «εξελληνισμένη» μορφή έως τον 10^ο αι. και γι' αυτό αφορούν προφανώς και αποδίδονται σε προγενέστερες σλαβικές εγκαταστάσεις στον ελλαδικό χώρο. Σύμφωνα με τον Δαπέργολα, ακόμη και ορισμένα τοπωνύμια με την κατάληξη *-ιτσα* μπορούν να είναι στην πραγματικότητα παλαιά, «αλλά για διάφορους λόγους να εξελληνίζονται αργότερα»⁵⁰. Θα πρέπει να επισημανθεί και η περίπτωση ορισμένων προγενέστερων της σλαβικής εγκατάστασης οικωνυμίων, τα οποία απέκτησαν αργότερα την κατάληξη *-ιτζα* (λ.χ. Βάργαλα → *Βαργαλνίτζα*, 9^{ος} αι.)⁵¹. Η γλωσσική προέλευση ορισμένων ονομασιών (π.χ. *Δομνίκου* ή *Δομνίκεια* ή *Δομνίτζα*) είναι επίσης αμφίβολη⁵².

Αν και η ελληνική μεταγραφή ενός σλαβικού οικωνυμίου δεν υποδηλώνει αναγκαστικά, όπως προείπαμε, χρονικά παράλληλο γλωσσικό εξελληνισμό των κατοίκων του συγκεκριμένου οικισμού, η μετέπειτα χρησιμοποίηση της εξελληνισμένης ονομασίας (αντί της αρχικής σλαβικής) από τους απογόνους των Σλάβων επήλυδων, όταν μάλιστα τα πρότυπα μεταγραφής είχαν πλέον μεταβληθεί, παρέχει σαφή ένδειξη ενός μεταγενέστερου, γλωσσικού έστω, εξελληνισμού. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί λ.χ. το οικωνύμιο *Δεβελίκεια*, εκ της σλαβικής ονομασίας *Debelica* (βλ. κατωτ.), στα νοτιοδυτικά της Ιερισσού Χαλκιδικής. Η μεταγραφή του συγκεκριμένου εξελληνισμένου τύπου υπήρξε προφανώς ελληνικής προέλευσης και είχε πραγματοποιηθεί το πολύ μέχρι τον πρώιμο 10^ο αι. (χρονικός *terminus ante quem*), ενώ οι κάτοικοι της Δεβελίκειας εξακολουθούσαν πιθανότατα να χρησιμοποιούν τη γλώσσα των προγόνων τους. Αυτό έπαψε ωστόσο να ισχύει κατά τη διάρκεια του 10^{ου} αι., καθώς σε διαφορετική περίπτωση θα είχε δημιουργηθεί ένας δεύτερος τύπος («Δεβελίτσα» ή «Δεβελίτζα»), όταν η κατάληξη *-ίκεια* είχε πλέον αντικατασταθεί, όπως σημειώσαμε παραπάνω, από τον «νεότερο» τύπο *-ιτσα* / *-ιτζα* (πρβλ. λ.χ. τα γειτονικά της Δεβελίκειας

47 Brunet 1985, 248 κ.ε., ειδικά 250-251; Δαπέργολας 2009-2010, 94.

48 *Actes d'Iviron II* 1990, αρ. 43, 149.57 (α. 1085) -βλ. Δαπέργολας 2009, 243, 244, σημ. 23. Η ονομασία *Σουσίτζα* αποτελεί ελληνική μεταγραφή του σλαβ. *susica* (= ξεροπόταμος). Βλ. Vasmer 1941, 97.

49 Σταλίδης 2007 (Σλάνιτσα εκ της λ. *slana* = πάχνη); Καλοπίση-Βέρτη 2008-2009.

50 Δαπέργολας 2008, 149.

51 Αικατερίνη Χριστοφιλοπούλου, «Από τον έκτο ως τον ένατο αιώνα. Πολιτικές, οικονομικές και κοινωνικές εξελίξεις», *Ιστορικοί ελληνικοί χώροι. Μακεδονία, 4000 χρόνια ελληνικής ιστορίας και πολιτισμού*, επιμ. Μ. Β. Σακελλαρίου, Αθήνα 1992, 258-263, ειδικά 261.

52 Από τα λατ. *domus* και *domina* ή από τα σλαβ. *dobinikū*, *dobinica* (εκ του *dobŭ* = βαλανιδιά). Βλ. Δαπέργολας 2009, 244, σημ. 22 (με σχόλια και παραπομπές).

μικροτοπωνύμια ρέμα *Γλομπουτζίτζας* ή *Γλομβοτζίτζας* και *Ζεληνίτζα*, τα οποία μαρτυρούνται για πρώτη φορά στα 943 και 982 αντίστοιχα, ή τους διπλούς τύπους *Καμενίκεια* / *Καμενίτζα* Σερρών και *Δοβνίκεια* / *Δοβνίτζα* στο Παγγαίο -βλ. κατωτέρω). Προφανώς οι κάτοικοι του συγκεκριμένου οικισμού χρησιμοποιούσαν κατά τον 10^ο αι. μόνο την ονομασία «Δεβελίκεια», αντί της παλαιάς σλαβικής «Debelica» (= Ντεμπέλιτσα), γεγονός που αποτελεί ένδειξη πιθανού γλωσσικού εξελληνισμού. Ο τελευταίος, όπως και ο προγενέστερος εκχριστιανισμός, καθίσταται ακόμη πιο σαφείς μέσω της εξέτασης των ανθρωπωνυμίων σε περιοχές όπως η ανατολική Χαλκιδική⁵³.

Ειδικά από το μακεδονικό χώρο μπορούμε να πιθανολογήσουμε την παλαιότητα των εξής οικωνυμίων και τοπωνυμίων που εμφανίζουν στον εξελληνισμένο τύπο τους την κατάληξη *-ίκεια*: *Λαγκαβίκεια* και κοντινό ρέμα *Λεστενικήας* (κοντά στη λίμνη Κορώνεια ή Λαγκαδά, σημ. Λαγκαδικία)⁵⁴, *Γαβρονίκεια* (στα βόρεια της Θεσσαλονίκης)⁵⁵, *Ρεσετηνίκεια* (σλαβ. *Rešetinica*;, κεντροδυτική Χαλκιδική, σημ. Άγιος Πρόδρομος)⁵⁶, *Αραβενίκεια* ή *Ρεβενίκεια* (σημ. Μεγάλη Παναγία)⁵⁷, *Αμπλανοβίκεια* (σλαβ. *Ablanovica*;)⁵⁸ και *Δεβελίκεια* (σλαβ. *Debelica*;, ανατολική Χαλκιδική)⁵⁹, *Καπερνίκεια* ή *Καπερνήκης* Χαλκιδικής (σλαβ. *Koprīnikū* ή *Kopirīnica*;)⁶⁰, *Κομαροβίκεια* ή *Καμαροβίκεια* (σλαβ. *Komaronica*;)⁶¹, *Λουκο(υ)βίκεια* Στρυμόνος (σλαβ. *Lokūnica*;)⁶², χωρία *Δοβροβίκεια* ή Σύμβολο (σλαβ. *Dobolica*;, περιοχή Παγγαίου)⁶³, *Αβαρνίκεια*⁶⁴ (κοντά στο Σιόμαλτον / Σιάμαλτον / Σέμαλτον⁶⁵, περιοχή Χρυσουπόλεως), *Ζαβερνίκεια* (πρώην *Αβαρνίκεια*)⁶⁶, *Λουκουβίκεια*⁶⁷

53 Δαπέργολας 2009-2010, 94-95; Του ιδίου 2009-2010b, 103, 109 (για τα ανθρωπωνύμια). Για τη *Ζεληνίτζα*, βλ. *Actes d'Iviron I* 1985, αρ. 5, 133.34 (α. 982). Για τη *Γλομπουτζίτζα*, βλ. *Actes du Prôtaton* 1975, αρ. 6, 201.30 (α. 943). Πρβλ. Δαπέργολας 2009-2010, 93, σημ. 16, 95, σημ. 21; Του ιδίου 2009-2010b, 101.

54 Για την *Λαγκαβίκεια*, βλ. *Actes de Xénophon* 1986, αρ. 23, 177.26,29 (α. 1355). Ο Vasmer 1941, 92, 226, το αποδίδει στο σλαβ. *Locanica*. Για την *Λεστενίκεια*, βλ. *Actes de Xénophon* 1986 αρ. 23, 178.40-41,44 (α. 1335). Πρβλ. Δαπέργολας 2008, 151, σημ. 306.

55 *Actes de Chilandar I* 1998, αρ. 30, 215.6, 216.33, 217.62-63 (α. 1314). Εξελληνισμένος τύπος του μικτού σλαβο-λατινικού *Gabrovinica* (εκ των λ. *grabrŭ* και *vinŭ* = τόπος που παράγει καλό κρασί). Πρβλ. Δαπέργολας 2008, 151, σημ. 307.

56 *Actes d'Iviron I* 1985, αρ. 10, 170.18 (α. 996). Κατά τον Brunet 1985, 264, αρ. 66, αποτελεί εξελληνισμένο τύπο του σλαβ. *Rešetinica* (= χώρος κοσκινίσματος).

57 *Actes du Prôtaton* 1975, αρ. 4, 191.1 (α. 942). Πρβλ. Πουτούρογλου 1993, 10.

58 *Actes de Lavra II* 1977, αρ. 109, 269.822 (α. 1321). Σύμφωνα με τον Brunet 1985, 259, αρ. 3, αποτελεί εξελληνισμένο τύπο του σλαβ. *Ablonovica* (εκ της παλαιοσλαβ. λ. *abolnŭ* / *ablonŭ* = πλάτανος).

59. *Actes de Lavra I* 1970, αρ. 4, 98 (σχόλια) (α. 952); *Actes d'Iviron I* 1985, αρ. 27, 246.32 (α. 1042), αρ. 29, 260.74 (α. 1047); *Actes d'Iviron III* 1994, αρ. 58, 91.66 (α. 1259), αρ. 62, 115.17 (α. 1283), αρ. 72, 185.98 (α. 1310), αρ. 75, 223.223 (α. 1318). Κατά τον Brunet 1985, 261, αρ. 25, είναι εξελληνισμένος τύπος της σλαβ. λ. *debelŭ* (= παχύς).

60 Brunet 1985, 262, αρ. 42, με παραπομπές (εκ των *koprŭ*, *kopirŭ*, *kopar*).

61 Brunet 1985, 261-262, αρ. 37, με παραπομπές (εκ του *komar* = κουνουπί).

62 Brunet 1985, 262-263, αρ. 49, με παραπομπές (εκ του *lukŭ* = σκόρδο).

63 *Actes de Lavra I* 1970, αρ. 42, 235.48 (α. 1081). Πρβλ. Vasmer 1941, 215; Brunet 1985, 261, αρ. 27; Δαπέργολας 2008, 178, αρ. 13 (ελλ. μτφρ. του σλαβ. *Vobljane*, από τη λ. *vubul* = πηγάδι, πηγή).

64 Μ. Γούδας, «Βυζαντιακά έγγραφα της ιερᾶς μονῆς Βατοπεδίου», *Ἐπετηρίς ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν* 3 (1926) 113-134, ειδικά 121.15 (α. 1021); *Actes d'Iviron III* 1994, αρ. 55, 64.28 (12^{ος} αι.). Πρβλ. Vasmer 1941, 65, 160, 202, 216; Δαπέργολας 2008, 178, αρ. 11 (ελλ. μτφρ. του σλαβ. *Avorincina*, από τη λ. *avoru* = σφένδαμος); Του ιδίου 2009, 243, σημ. 10.

65 Πρόκειται για το σημερινό Μικρό Σούλι Σερρών. Βλ. Δαπέργολας 2009, 243, σημ. 6.

66 *Actes d'Iviron III* 1994, αρ. 69, 146.39 (α. 1300); *Actes de Xénophon* 1986, αρ. 17, 149.53 (α. 1322). Κατά τον Vasmer 1941, 216, πρόκειται για τον εξελληνισμένο σλαβ. τύπο *Zabordinica* ή *Zaavorinca*.

(ανατολικά του Παγγαίου) και *Δοβνίκεια*⁶⁸ (ή *Δοβνίτζα* / *Δομνίκου*, βορειοδυτικά του Παγγαίου)⁶⁹. Το μικτό τοπωνύμιο *Αρσενίκεια* (των Μυλώνων) απαντά επίσης στην περιοχή της Ιερισσού (αρχ. Άκανθος)⁷⁰. Ειδικά για τα μακρο- και μικροτοπωνύμια της μεσο- και υστεροβυζαντινής Σιθωνίας (ή *Λόγγου*) επιβάλλεται να συμβουλευθεί κανείς την ειδική μελέτη του Παπάγγελου για τη συγκεκριμένη περιοχή (π.χ. για τα *Αρσενίκια Ιερισσού* [sic], *Αραβερνίκεια* [sic], *Χλομοντζά*, μετόχι Κουτλουμουσίου *Ντριστίνικα*, χωρίον ή κατεπανίκιον *Λογγού* [ή Άπρου, Άπρως]⁷¹, ρυάκι *Μοτζίλιτζας* στην παλαιά Νικήτη κλπ.)⁷², όπως και την παλαιότερη του Θεοχαρίδη για τα μακεδονικά *κατεπανίκια*. Σε ό,τι αφορά ειδικά στις ονομασίες με την κατάληξη *-κεια*, θα πρέπει επίσης να επισημάνουμε εδώ και την *ἐπισκοπή Βελίκειας*, η οποία ωστόσο βρισκόταν μάλλον κάπου ανάμεσα στις γεωγραφικές περιφέρειες δικαιοδοσίας των μητροπόλεων Φιλίππων και Φιλίππουπόλεως και είναι κυρίως γνωστή από τα σωζόμενα μολυβδόβουλλα των ιεραρχών της (10^{ος} αι. κ.ε.) αλλά και τις αναφορές της στους υπάρχοντες επισκοπικούς καταλόγους (*notitiae episcopatum*)⁷³.

Τα σλαβικά οικονύμια και τοπωνύμια της ευρύτερης Ηπείρου (κυρίως με τις καταλήξεις *-ίτσα*, *-ίστα*) παρατίθενται από τους Soustal και Koder (βλ. επίσης τις μελέτες του Οικονόμου). Σημαντικές πηγές πληροφοριών γι' αυτά της Παλαιάς Ηπείρου αποτελούν, όπως προείπαμε, το οθωμανικό κατάστιχο του *σαντζακίου Arvanid* (1431) καθώς και τα προγενέστερα χρυσόβουλλα του αυτοκράτορα Ανδρονίκου Β' Παλαιολόγου (1319, 1321), για

67 *Actes d'Iviron III* 1994, αρ. 74, 195.26 (α. 1316). Πρβλ. Vasmer 1941, 143, 219; Brunet 1985, 262; Δαπέργολας 2008, 181, αρ. 46 (από την παλαιοσλαβική λ. *Lucovica* που προέρχεται από τη λ. *luku* = σκόρδο ή πιθανότατα τη λ. *loky* = έλος).

68 *Actes d'Iviron II* 1990, αρ. 48, 187.7 (α. 1098-1103), αρ. 52, 210.5 (1104); *Actes de S. Pantéléèmon* 1982, αρ. 11, 99.15 (α. 1103). Πρβλ. Vasmer 1941, 82, 204; Brunet 1985, 240 κ.ε.; Δαπέργολας 2008, 179, αρ. 25 (εξελληνισμένοι τύποι των παλαιοσλαβικών *Dobiniku*, *Dobinica*, από τη λ. *dobu* = βαλανιδιά).

69 Για επισημάνσεις και παραπομπές, πρβλ. Δαπέργολας 2008, 151-152. Ο ίδιος (177 κ.ε.) παραθέτει και άλλα τοπωνύμια με την ίδια κατάληξη που προφανώς θεωρεί ότι θα πρέπει να αποδοθούν σε μεταγενέστερες σλαβικές εγκαταστάσεις ή γλωσσικές επιρροές.

70 Παπάγγελος 1985, 1581; Πουτούρογλου 1993, 8 και passim.

71 Θεοχαρίδης 1954, 19-21.

72 Παπάγγελος 2000, τ. Α', 107 κ.ε., 135 κ.ε.

73 Θεοχαρίδης 1954, 72 κ.ε. (για τα τοπωνύμια -βλ. και το χάρτη του *θέματος* Θεσσαλονίκης με τα επιμέρους *κατεπανίκια* και μακροτοπωνύμια). Για τη Βελίκεια, βλ. V. Laurent, *Le corpus de sceaux de l'Empire byzantin. V.1. L'église* [Publications de l'Institut français d'études byzantines], Paris 1963, 69-73; J. Nesbitt - N. Oikonomides, *Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art. Volume 1. Italy, North of the Balkans, North of the Black Sea*, Washington D.C. 1991, αρ. 38, σσ. 106-107. Ενδεχομένως υπήρξε και διοίκηση *στρατηγού*. Βλ. I. Jordanov, *Corpus of Byzantine Seals from Bulgaria. Volume 1. Byzantine Seals with Geographical Names* [Book Series Coinage and Coin Circulation on the Balkans 7. Sigillography 2], Sofia 2003, αρ. 17.1, σ. 46. Η Βελίκεια δεν σχετίζεται με την επισκοπή *Δρεβνίτζας* (ή Δρεμβίτζας ή Δραβίτσας) ήτοι *Βελίτζας* (Βελίτσης / Βελίτζης / Βελίκας;). Βλ. Delikari 1997. Η συγκεκριμένη *Βελίκα* ήταν πόλη ή περιοχή που μνημονεύεται σε εγγραφή χειρογράφου κώδικος στον τίτλο του Αγίου Κλήμεντος Αχρίδος. Βλ. V. Peri, «Velika (Dragvista) e il primo vESCO vo della chiesa Bulgara», *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* 46 (1992) 159-177. Στα νότια του πρώην νομού Λαρίσης υπάρχει μεγάλη ακτή με την ονομασία *Βελίκα* (δημοτική ενότητα Μελιβοίας δήμου Αγιάς), όπου και το ομώνυμο κάστρο (δίπλα στη μονή Θεολόγου). Εκεί πραγματοποιείται ανασκαφή από το Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας (υπεύθυνος Ι. Βαραλής) και την 7^η Εφορεία Βυζαντινών Αρχαιοτήτων (υπεύθυνη Σταυρούλα Σδρόλλια), με ιδιαίτερα ενδιαφέροντα ευρήματα (τρίκλιτη βασιλική από τα τέλη του 6^{ου} ή τον 7^ο αι. και οχύρωση που περικλείει χώρο 25 στρεμμάτων με εσωτερικά κτίσματα). Τα αποτελέσματα παρουσιάστηκαν στο 4^ο *αρχαιολογικό έργο Θεσσαλίας και Στερεάς Ελλάδας 2009-2011. Από τους προϊστορικούς στους νεώτερους χρόνους*, Βόλος, 16-18 Μαρτίου 2012.

τα Ιωάννινα και την τοπική μητρόπολη, καθώς και εκείνο του ηγεμόνα της Ηπείρου Συμεών Uroš Nemanjić Παλαιολόγου (1361) που μαρτυρεί χωρία και κάστρα της περιοχής. Το πρώτο χρονολογικά χρυσόβουλλο του Ανδρονίκου Β΄ μνημονεύει τα εξής χωρία / κτήματα (πολλά εξ αυτών σλαβικής ετυμολογίας και με καταλήξεις σε *-ίτσα*, *-ίστα*) που ανήκαν στο δημόσιο: *Βοδιβίστα* (*Τσαρακοβίστα*), *Ζελογοβίστα*, *Ψεάδα*, *Σανδοβίστα* (Κουρέντων), *Αρδιχοβίστα*, *Γλοζιάννη*, *Γαρδίκι*, *Λεουσίστα*, *Τριστεανίκου* (Ζαγορίου), *Τρεαβοβιδίστα*, *Νοβοσύλι* (Κολωνίας), *Αρδομίστα* (Μαλακασίου), *Σίπκα* (ίσως Σοπική Πωγωνιανής), *Ραδοτόβι* (Κουρέντων), *Δρυάνοβον*, *Φρεάστενα* (Μαλακασίου), *Λιπνίζα* (Παραμυθιάς), *Κοπάντζι*, *Στρώμη*, *Δρεαβοφή* (Κουρέντων), *αμπέλιον Ψάθων*, *Κοπάνη* (*Τσαρκοβίστας*), *Κρέχοβον*, *Λιβιάδιον Βαγενετίας*, *Σκουπίτζα* (Φιλιατών). Το δεύτερο χρυσόβουλλο απαριθμεί (εκτός από ανθρωπωνύμια Βλάχων και Εβραίων δουλοπαροίκων, *μυλοτόπια*, *μυλωνικά εργαστήρια*, *βιβάρια* και *ψώνια* λίμνης Ιωαννίνων, αγορές, σπίτια, πανηγύρια, επισκοπές κ.ά.) τα χωρία / κτήματα που θα ανήκαν «εις τοὺς διηγεκεῖς χρόνους ἀνενόχλητα παντελῶς καὶ ἀδιάσειστα» στη μητρόπολη Ιωαννίνων: *Παιροκίον*, *Πόβλιστα*, *Άρουλα* (ίσως κοντά στο Μαλακάσι), *Τόπλιστα*, *Ραψίστα*, *Βελτσίστα* με τη μονή Λουκά, *Πολυτεχνά*, *Λουζέτσι*, *Σειστρόνι*, *Μάρκο*, *Τσέχλι*, *Ποθητό*, *Βλαδίμηρο*, *βουνό Βόγρη*, *μετόχι Αγίου Γεωργίου* στο χωρίον *Λαυσίστα*, *Λουζέτσι* και *εδαφονόμια* Σίμωνος, Σερβιανών, Φραστανά, *Γιάννιστα* και *μετόχι* κονακιού Αγίου Νικολάου που λεγόταν «της Τσιώρας», *εδαφονόμιο* χωρίου Τιμοσμίδενας, *εδαφονόμιο* της *Βελτσίστας* και *λάκκος* Κουκούβρικα, *εδαφονόμιον εξαλειμμάτων Σφόνιτσας*, *στάσιον* του *Ηλία*, *Μουτζάδες*, *Ρασοβίστα* (ίσως το Ραδοβίτσι Κουρέντων), *Πράτοκες*, *Βησσωτά*, *Λιγερό*, *μονή Μερδεαστάνων* (κοντά στην *Τσαρκοβίστα* Κουρέντων), *χωρίον* Σουχά Αργυροκάστρου, *Μελισσουργοί*⁷⁴.

Θα πρέπει να υπενθυμίσουμε σε αυτό το σημείο ότι τα εθνωνύμια που παραδίδονται από τις αφηγηματικές πηγές για τα σλαβικά φύλα αποτελούν συχνά ελληνικής ή μη προέλευσης ονομασίες, τα οποία υποδηλώνουν ακριβώς τους τόπους εγκατάστασής τους (λ.χ. *Στρυμονίτες*, *Ρυγχίνοι* = αυτοί που κατοικούν στο Ρυγχίνο / Ρήχιο ποταμό (;), *Εξερίτες* = αυτοί που κατοικούν στη λίμνη [σλαβ. *ezero*]). Σπανίως ωστόσο οι ονομασίες αλλά και οι καθαυτό σλαβικές ομάδες ταυτίζονται με τα σλαβικά τοπωνύμια του βορειοελλαδικού χώρου και τα ευρήματα της αρχαιολογικής έρευνας, εφόσον μάλιστα οι πρώιμοι Σλάβοι γεωργοί μετακινούνταν συχνά, χωρίς όμως να είναι και αυτοί αυτοί νομάδες, και διέμεναν αρχικά σε μικρές («οικτρές» κατά τον Προκόπιο) καλύβες (σλαβ. [*polu*]zemljanka = [ημι]υπόγεια, ελλ. *κάσα* ή *σκηνή*), φτιαγμένες από υλικά που δεν άντεχαν στον χρόνο (κυρίως πηλό, άχυρο, φύλλα και ξύλινες δοκούς). Κατόπιν βέβαια εγκαταστάθηκαν σε απρόσιτες και ορεινές περιοχές, μακριά από τα αστικά κέντρα, και τελικά προωθήθηκαν σε περιοχές σε χαμηλότερο υψόμετρο, όπου άρχισαν να κατασκευάζουν οικίες για μόνιμη κατοίκηση με πιο ανθεκτικά υλικά (ακολουθώντας έτσι τοπικά βυζαντινά πρότυπα) και να ασχολούνται με τη γεωργία και την κτηνοτροφία⁷⁵.

74 Βλ. ανωτ., σημ. 26; Αραβαντινός 1858, τ. 2, 307-311; Ζιάγκος 1974, 154-155. Πρβλ. Soustal - Koder 1981, 101-283; Οικονόμου 1991; Του ιδίου 2002.

75 V. Popović, «Note sur l'habitat paléoslave», στο Lemerle 1981, 235-241; Yannopoulos 1980, 351 κ.ε.; Curta 2001, passim. Σε ό,τι αφορά στους Ρυγχίνους, η προέλευση της ονομασίας τους ανάγεται προφανώς σε κάποιον ποταμό (βλ. π.χ. *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Δημητρίου*, έκδ. Lemerle 1979, σὺλλ. β΄, θάυμα δ΄, παρ. 235, 209.11, παρ. 254, 214.28: «ἔθνος τοῦ Ρυγχίνου», «τὼν τε ἀπὸ τοῦ Ρυγχίνου»). Στο Προκοπίου *ρήτορος τοῦ Καισαρέως περὶ τῶν τοῦ δεσπότη τοῦ Ἰουστινιανοῦ κτισμάτων*, έκδ. J. Haury, *Procopii Caesariensis opera omnia. Volumen III, 2. VI libri "Περὶ κτισμάτων" sive de aedificiis cum duobus indicibus et appendice* [Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana], Lipsiae 1913, λόγ. IV. 3.27, 115.23 κ.ε., αναφέρεται κάποιος Ρήχιος ποταμός, ο οποίος έρεε «οὐ πολλῶ ἄποθεν» της Θεσσαλονίκης και «χώραν ἀγαθὴν τε καὶ γέωδην περιερχόμενος τὰς ἐκβολὰς εἰς θάλασσαν τὴν ἐκείνην ποιεῖται. Προσηγὴς δὲ ὁ ποταμὸς ἐστὶ, γαλήνῳ τὸ ὕδωρ καὶ πότιμον, ἢ γῇ χθαμαλῇ, ἀρόματα πολλὰ,

Ολοκληρώνοντας για τη χρήση των τοπωνυμίων θα πρέπει να τονίσουμε ότι για την εξαγωγή ασφαλέστερων συμπερασμάτων είναι απαραίτητη η προσεκτική καταγραφή, ερμηνεία και αξιολόγηση, εκτός των γνωστών μακροτοπωνυμίων, και των μικροτοπωνυμίων κάθε περιοχής (πράγμα που είχε επανειλημμένα επισημάνει ο Μαλιγκούδης). Η συγκεκριμένη εργασία είναι βέβαια επίπονη και απαιτητική, καθώς απαιτεί ειδική γνώση της εκάστοτε περιοχής· γι' αυτό αποτελεί ακόμη ουσιαστικά ζητούμενο για τη σύγχρονη έρευνα πολλών γεωγραφικών περιφερειών. Πολυάριθμες ωστόσο και ενίοτε σημαντικές σχετικές μελέτες έχουν ήδη δημοσιευθεί και εξακολουθούν να εκδίδονται από τα μέσα της δεκαετίας του 1980 και εξής στο περιοδικό *Ιστοριογεωγραφικά* (βλ. κατωτ.). Ζητούμενο ίσως παραμένει και ο εντοπισμός του συνόλου των (όχι πολλών) προσηγορικών σλαβικών δανείων της νεοελληνικής γλώσσας και κυρίως των τοπικών διαλέκτων της.

Οι πρώτες συλλογές τοπωνυμίων και η μελέτη του Max Vasmer

Η σημασία των οικωνυμίων και τοπωνυμίων για τη μελέτη των μεσαιωνικών σλαβικών εγκαταστάσεων στα Βαλκάνια κατέστη πραγματικά εμφανής στα μέσα περίπου του 20^{ου} αι., όταν δηλαδή άρχισε για πρώτη φορά η συγκέντρωση και η συστηματική τους αξιολόγηση. Είναι πάντως αξιοσημείωτο ότι ο Rambaud είχε επισημάνει ήδη από το 1870 την αξία των τοπωνυμίων για την εξέταση του παραπάνω θέματος, αρνούμενος παράλληλα τις υπερβολές όσων προπαγάνδιζαν τον υποτιθέμενο πλήρη εκσλαβισμό των νοτίων Βαλκανίων (όπως ο Fallmerayer) και αποδεχόμενος την πραγματικότητα της αδιάσπαστης ιστορικής συνέχειας του ελληνισμού (κυρίως μέσω της συνέχισης της βυζαντινής κυριαρχίας) σε αυτήν την περιοχή⁷⁶.

Έλος εἶνομον». Ορισμένοι θεωρούν ότι πρόκειται για έναν από τους Αλιάκμονα, Λουδία, Αζιό, Εχέδαρο (βλ. υπέρ του τελευταίου, Α. Μέντζος, «Παρατηρήσεις για την εξέλιξη των πολιτικών θεσμών της Θεσσαλονίκης στην αυγή του μεσαίωνα. Σχόλια στο τέταρτο θάυμα της ανώνυμης συλλογής των θαυμάτων του αγίου Δημητρίου», *Βυζαντινά* 26 [2006] 33-61, ειδικά 51). Κατά τη γνώμη μας, μάλλον ταυτίζεται με τον ποταμό της Ρεντίνας Ρήχιο στα ανατολικά της Θεσσαλονίκης (βλ. και Tafel 1839, xc-xci, 272 κ.ε.). Για συγκεντρωτική βιβλιογραφία με τις ποικίλες απόψεις των ερευνητών, βλ. Α. Ε. Γκουτζικώστας, «Πολιτάρχης και πολιταρχία στα Θαύματα του αγίου Δημητρίου και σε άλλες βυζαντινές πηγές», *Βυζαντινά* 27 (2007) 165-185, ειδικά 169-170, σημ. 14; *Δαπέργολας* 2009-2010b, 105, σημ. 64. Σύμφωνα με πολλούς, η αρχική εγκατάσταση των Ρυγχίνων τον 7^ο αι. εντοπιζόταν στις εκβολές ή στον κάτω ρου του Αλιάκμονα. Οι τελευταίοι όμως συνδέονται στενά στη *Λιήγησιν τῶν θαυματουργιῶν* του Αγίου Δημητρίου με τους Στρυμονίτες. Η πιθανότερη εγκατάστασή τους στη νοτιοανατολική Χαλκιδική στοιχειοθετείται επιπρόσθετα από τις μαρτυρίες των τοπωνυμίων και του (ψευδοϊστορικού για ορισμένους) αγιορειτικού χρονικού (τέλη 17^{ου} αι.) του μοναχού Γρηγορίου, *Λόγος ἱστορικὸς τῆς μονῆς Κασταμονίτου*, ἐκδ. Ρ. Uspenskij, *Vostok christianskij Athon: Istorija Afona. Čast III. Afon monašeskij. Otdelenie pervoe*, Kiev 1877, 311, αρ. 16, σύμφωνα με το οποίο οι Ρηχίνοι ή Βλαχορηχίνοι κατήλθαν στη συγκεκριμένη περιοχή από τα μέρη του Δούναβη. Γι' αυτούς, βλ. Μ. Laskaris, «Les Vlachorynchines. Une mise au point», *RHSEE* 20 (1943) 182-189. Σύμφωνα πάλι με τον Λιάκο 1971, 144, η ονομασία Ρυγχίνοι ταυτίζεται σχεδόν με τις με τις ονομασίες *Rucinales* και *Rugusci* ορισμένων Κελτο-αλπικών φυλών. Οι τελευταίοι αναμίχθηκαν με Ιλλυριούς και Δακοθράκες γηγενείς στις ακτές του Δούναβη. Επιπρόσθετα για τους Ρυγχίνους, βλ. F. Slawski - W. Swoboda, «Rynchinowie (Rynchinoi)», *Slownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych. Tom 4*, επιμ. W. Kowalenko [Polska Akademia Nauk. Komitet Słowianoznawstwa], Wrocław 1970, 629-630. 76 Fallmerayer 1830; Του ιδίου 1835; Του ιδίου 1839; Του ιδίου 1857; Α. Rambaud, *L'Empire grec au dixieme siècle: Constantine Porphyrogénète*, Paris 1870, 209-240. Για το πρόβλημα των ορίων της βυζαντινής κυριαρχίας, βλ. Leveniotis 2011. Για την αντιπαράθεση που δημιούργησαν οι μελέτες του Fallmerayer, βλ. Παπαρρηγόπουλος 1843; K. Hopf, *Οἱ Σλάβοι ἐν Ἑλλάδι. Ἀνασκευὴ τῶν θεωριῶν Φαλλμεράνρ*, μτφρ. Φ. Ζαμβάλλης, ἐν Βενετία 1872, 41-42; Ρ. Enepekides, «Kopitar und die Grieche»

Οι πρώτες σημαντικές συλλογές τοπωνυμίων είχαν αρχίσει να καταρτίζονται εκείνη ακριβώς την περίοδο, δηλαδή στα μέσα και στο β' μισό του 19^{ου} αι., από τους Miklosich (1862 κ.ε.)⁷⁷, Hilferding (1868)⁷⁸ και Meyer (1894)⁷⁹. Οι συγκεκριμένοι ερευνητές κατέδειξαν μάλιστα ότι η νεότερη ελληνική γλώσσα δεν έχει υποστεί βασική σλαβική επίδραση, εξαιρουμένων μεμονωμένων λέξεων που έχουν διεισδύσει στο λεξιλόγιό της. Εκτός από τον Παπαρρηγόπουλο (1843), ο οξυδερκής μελετητής της Πελοποννήσου Curtius (1851) είχε εξάλλου επισημάνει ότι η επιβίωση των αρχαίων ελληνικών τοπωνυμίων στην ευρύτερη περιοχή, χωρίς βέβαια να λαμβάνεται υπ' όψει η λόγια παρέμβαση, καταρρίπτει φυσικά τη γνωστή και πολυσυζητημένη θεωρία του υποτιθέμενου εκσλαβισμού που είχε αναπτύξει ο Fallmerayer. Ανάλογες παρατηρήσεις, ειδικά για την Πελοπόννησο αλλά και για άλλες γεωγραφικές περιφέρειες, έγιναν και από σύγχρονους ερευνητές⁸⁰. Η διατήρηση και επιβίωση των ελληνικών τοπωνυμίων καταδεικνύει σαφώς την ιστορική συνέχεια της παρουσίας του γηγενούς πληθυσμού στην εκάστοτε γεωγραφική περιοχή⁸¹.

Το 1941 ο Γερμανός γλωσσολόγος Max Julius Friedrich Vasmer (1886-1962) εξέδωσε ωστόσο ειδική μονογραφία, στην οποία παρατίθενται εκτενή στατιστικά τοπωνυμικά δεδομένα από τον ευρύτερο ελλαδικό χώρο. Επρόκειτο για συνολικά 2.123 οικωνύμια / τοπωνύμια, τα οποία είχε εν πολλοίς συγκεντρώσει ο ίδιος με προσωπική έρευνα (in situ) στις πρώτες δεκαετίες του 20^{ου} αι. (η έκδοση της μελέτης του καθυστέρησε)⁸². Η αξιολόγησή τους τον οδήγησε στο συμπέρασμα ότι η δυτική Ελλάδα και η Πελοπόννησος δέχθηκαν κατά τους 7^ο - 8^ο αι. ισχυρότερη σλαβική επίδραση, σε σχέση με τις ανατολικότερες ελληνικές περιοχές και τα νησιά⁸³.

Κύρια ενασχόληση του Vasmer υπήρξε βεβαίως η καθαυτό μελέτη των τοπωνυμίων. Ο ίδιος επισήμανε ή ακριβέστερα επιχείρησε (με αρκετές ωστόσο περιπτώσεις σφαλμάτων) να καταδείξει την ύπαρξη 412 οικωνυμίων και τοπωνυμίων σλαβικής προέλευσης στην Ήπειρο (περιοχές Ιωαννίνων, Πρέβεζας και Άρτας), 98 στην Αιτωλοακαρνανία, 48 στην Ευρυτανία, 230 στο σύνολο της Θεσσαλίας⁸⁴, 45 στη Φωκίδα, 22 στη Βοιωτία, 18 μόλις στην Αττική (η

Wiener Slavistisches Jahrbuch 3 (1953) 67; Amakes 1963; G. Veloudis, «Jacob Phillip Fallmerayer und die Entstehung des neugriechischen Historismus», *Südost-Forschungen* 29 (1970) 43-90; M. W. Weithmann, «Interdisziplinäre Diskrepanzen in der "Slavenfrage" Griechenlands», *Zeitschrift für Balkanologie* 30.1 (1994) 85-111; Έλλη Σκοπετέα, *Φαλμεράιερ: τεχνάσματα του αντιπαλου δέους*, Αθήνα 1997; Despina Christodoulou, «Byzantium in Nineteenth-Century Greek Historiography», *The Byzantine World*, επιμ. P. Stephenson, Abingdon - New York 2010, 445-461, ειδικά 451 κ.ε.

77. F. Miklosich, *Lexikon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum*, Aalen 1977 (α' έκδ. Vindobonae 1862-1865); Του ιδίου, *Die Bildung der slavischen Personen- und Ortsnamen. Drei Abhandlungen* [Denkschriften der Akademie der Wissenschaften zu Wien. Philosophisch-Historische Klasse], Wien 1860, 1874, Heidelberg 1927; Του ιδίου, *Die slavischen Ortsnamen aus Appellativen. I-II*. [Denkschriften der Akademie der Wissenschaften zu Wien. Philosophisch-Historische Klasse. Bd. 24], Wien 1872, 1874.

78. A. Hilferding, *Sobranije sočinjenij. I. Istorija bolgar i serbov*, Petersburg 1868.

79. Meyer 1894, 20 κ.ε.

80. Παπαρρηγόπουλος 1843; E. Curtius, *Peloponnesos. Eine historisch-geographische Beschreibung der Halbinsel. Erster Band*, Gotha 1851, 87 κ.ε.; Weigand 1928; Σ. Π. Κυριακίδης, *Θεσσαλονίκη: μελετήματα, I: Αί περί τὸν Στρυμόνα καὶ τὴν Θεσσαλονίκην σλαβικά ἐποικίσεις κατὰ τὸν μέσον αἰῶνα*, Θεσσαλονίκη 1939, 9, 11-12, 15; A. Vacalopoulos, «Byzantinism and Hellenism. Remarks on the Racial Origin and the Intellectual Continuity of the Greek Nation», *Balkan Studies* 9.1 (1968) 101-126, ειδικά 109; Ζερλέντης 1922; Παναγιωτόπουλος 1987; Μπούτσικας 1992; Πίκουλας 2001; Κόμης 2005; Θανασουλόπουλος 2007.

81. Παπάγγελος 2000, τ. Α', 107.

82. Vryonis 2003-2004, 65.

83. Vasmer 1941, 350. Βλ. και Mihăescu 1985, 700.

84. Ο Σπανός 2000, τ. Α', 126 κ.ε., παρέχει άλλους αριθμούς, ειδικά για τη βορειοδυτική Θεσσαλία των ύστερων βυζαντινών και οθωμανικών χρόνων: 31 σλαβικά τοπωνύμια στα Τρίκαλα, 4 στα Γρεβενά καθώς 5 σλαβικής ετυμολογίας τοπωνύμια απροσδιόριστων οικισμών.

βυζαντινή κυριαρχία εκεί δεν αμφισβητήθηκε διόλου) και 429 στην Πελοπόννησο (εκ των οποίων 24 στην Κορινθία [επίσης σταθερά υπό βυζαντινό έλεγχο], 18 στην Αργολίδα, 95 στην Αχαΐα⁸⁵, [υποτιθέμενα⁸⁶] 34 στην Ήλιδα, 42 στην Τριφυλία, 94 στην Αρκαδία, 41 στη Μεσσηνία, 81 στη Λακωνία)⁸⁷.

Παρά τον αδιαμφισβήτητο πρωτοποριακό (για την εποχή της) χαρακτήρα και τη συμβολή της στην έρευνα των τοπωνυμίων της Ελλάδας, η μελέτη του Vasmer παρουσιάζει αρκετές αδυναμίες, οι οποίες επισημάνθηκαν από μελετητές της εποχής αλλά και μεταγενέστερους (βλ. κατωτέρω). Τα σημαντικότερα προβλήματα της συνοψίζονται από τον Μίντση ως εξής: (α) έλλειψη καταγραφής των αγροτικών μικροτοπωνυμίων· (β) μη παράλληλη καταγραφή των ελληνικών και των λοιπών (πέραν των σλαβικών) τοπωνυμίων (αρβανιτικών, βλαχικών, τουρκικών, λατινικών / ιταλικών)· (γ) χρονική επικάλυψη στην κατανομή του υλικού, καθώς καταγράφονται μαζί σλαβικής προέλευσης τοπωνύμια που αναφέρονται στις μεσαιωνικές πηγές, αλλά είχαν πλέον εξαλειφθεί, καθώς και ονομασίες που σχηματίστηκαν πολύ μεταγενέστερα των μεσαιωνικών χρόνων· (δ) έλλειψη ποιοτικής αξιολόγησης του συγκεντρωθέντος υλικού, καθώς δεν μελετήθηκε ο τρόπος σχηματισμού κάθε τοπωνυμίου, διαδικασία απαραίτητη για τη μελέτη των μεσαιωνικών σλαβικών εγκαταστάσεων και των επιπτώσεών τους (μόνο τα πρωτογενή τοπωνύμια διαθέτουν σχετική χρησιμότητα, καθώς τα δευτερογενή είναι μεταγενέστερα και προέρχονται από ονοματοθέτες ποικίλης προέλευσης)· (ε) εσφαλμένη ετυμολόγηση πολλών τοπωνυμίων, τα οποία ο Vasmer αναφέρει ως σλαβικά, ενώ στην πραγματικότητα είχαν άλλη προέλευση (λ.χ. ελληνική ή ιταλική)⁸⁸. Η αναγωγή, κατά συνέπεια, πολλών σλαβογενών τοπωνυμίων στις μεσαιωνικές σλαβικές εγκαταστάσεις είναι προφανώς εσφαλμένη, ενώ η χρησιμοποίησή τους για την εξαγωγή συμπερασμάτων για την εξέλιξη και τα αποτελέσματα των τελευταίων είναι αδύνατη.

Η συμβολή των νεότερων ερευνητών

Περίπου τέσσερις δεκαετίες μετά τον Vasmer ένας άλλος ερευνητής, ο Weithmann, παρουσίασε μία ευρύτερου χαρακτήρα συνθετική μελέτη για τις σλαβικές εγκαταστάσεις. Ο ίδιος, λαμβάνοντας υπ' όψει τις γραπτές πηγές, τα γλωσσολογικά και ανθρωπολογικά δεδομένα, τα οικονύμια αλλά και τα αρχαιολογικά ευρήματα, κατέληξε στους εξής αριθμούς σλαβικών τοπωνυμίων, οι οποίοι, αν και υπόκεινται ορθώς σε κριτική, προσεγγίζουν κάπως περισσότερο την ιστορική και σύγχρονη πραγματικότητα, τουλάχιστον συγκριτικά με εκείνους του Vasmer: περίπου 400 τοπωνύμια σλαβικής προέλευσης στην Πελοπόννησο (90 στην Αχαΐα, 20 στην Κόρινθο, 18 στο Άργος, 40 στην Τριφυλία, 30 στην Ήλιδα, 40 στη Μεσσηνία, 80 στη Λακωνία), 400 στην Ήπειρο, 130 στη Θεσσαλία⁸⁹, 150 στη Θεσσαλονίκη - Χαλκιδική, μεγαλύτερος αριθμός στην ευρύτερη Μακεδονία, 90 στην Ακαρνανία-Αιτωλία, 48 στην Ευρυτανία, 45 στη Φωκίδα, 22 στη Βοιωτία, 18 στην Αττική, 7 στην Κέρκυρα, 13 στην Κρήτη, 13 στην Εύβοια και ορισμένα στην Άνδρο και τη Σκύρο⁹⁰.

85 Πλέον, βλ. Θανασουλόπουλος 2007.

86 Πλέον, βλ. Μπούτσικας 1992 (έρευνα των ηλειακών τοπωνυμίων που ο Vasmer 1941 θεωρούσε σλαβικά).

87 Vasmer 1941, 317. Βλ. και του ιδίου, *Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slawen*, Berlin 1923; Του ιδίου, *Die Urhermait der Slaven*, Berlin 1926.

88 Μίντσης 1997, 72. Βλ. και Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου 1993, 68-69.

89 Βλ. όμως ανωτ., σημ. 84.

90 Weithmann 1978, 132 κ.ε. Βλ. τα σχόλια και την κριτική των F. Malingoudis, *Zeitschrift für Balkanologie* 16 (1980) 212-219; Vryonis 1981, 426-427; J. Karayannopoulos, *Südost-Forschungen* 39 (1980) 444; Του ιδίου, *Βυζαντινά* 11 (1982) 442-443.

Ο Weithmann υπήρξε βεβαίως χρήστης της μελέτης του Vasmer και γνώστης των μετέπειτα εξελίξεων στο συγκεκριμένο ερευνητικό πεδίο (από τα μέσα της δεκαετίας του 1940 έως τα τέλη περίπου της δεκαετίας του 1970). Όπως επισήμανε ωστόσο ο Μαλιγκούδης, ακολουθεί άκριτα σε ορισμένες περιπτώσεις μελέτες που οδηγούν σε εντελώς εσφαλμένα συμπεράσματα. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η υιοθέτηση των χαρτών και των απόψεων του Βούλγαρου γλωσσολόγου Dobrev για τον εποικισμό της Βαλκανικής χερσονήσου από τους «Βούλγαρους Σλάβους» (sic) και τα υποτιθέμενα αναρίθμητα βουλγαρικά τοπωνύμια που απαντούν σε μεγάλο τμήμα του μεσαιωνικού ελληνικού γεωγραφικού χώρου (βλ. π.χ. «Τα σλαβικά τοπωνύμια της Πελοποννήσου ως πηγή της ιστορίας της βουλγαρικής γλώσσας»)⁹¹· με αυτόν τον τρόπο ωστόσο προκύπτει, εμμέσως πλην σαφώς, μία εντελώς παραμορφωμένη εθνολογική εικόνα για την ευρύτερη περιοχή⁹².

Τα μεσαιωνικά σλαβικά τοπωνύμια εντός των γεωγραφικών πλαισίων της σύγχρονης ελληνικής Μακεδονίας⁹³, που μαρτυρούνται κατά τους βυζαντινούς χρόνους (κυρίως από τον 11^ο αι. κ.ε.), έχουν μελετήσει και συγκεντρώσει οι Brunet (για τη νότια κεντρική και ανατολική Μακεδονία)⁹⁴ και Δατέργολας (Παγγαίο, Χαλκιδική). Σύμφωνα με τον τελευταίο ερευνητή, ανέρχονται συνολικά σε 138, από τα οποία 75 εντοπίζονται στην κεντροανατολική και ανατολική Μακεδονία (ιδίως στην περιοχή του κάτω Στρυμόνα και του όρους Παγγαίου), 42 στην κεντρική Μακεδονία (ιδίως στα ανατολικά της Θεσσαλονίκης και στη Χαλκιδική) και μόλις 21 από τον υπόλοιπο μακεδονικό χώρο, στα δυτικά και βορειοδυτικά της Θεσσαλονίκης· βεβαίως να υπάρχουντα στοιχεία για την τελευταία περιοχή είναι δυστυχώς σημαντικά λιγότερα, καθώς τα έγγραφα των μονών του Αγίου Όρους αφορούν γαίες και χωρία στην κεντρική και ανατολική Μακεδονία. Από τα παραπάνω τοπωνύμια μαρτυρείται 1 μόνο στην κεντροανατολική Μακεδονία έως τον 10^ο αι., 25 τον 11^ο αι., 6 τον 12^ο, 4 τον 13^ο αι. και 39 τον 14^ο αι. Στην ανατολική Χαλκιδική και στις περιοχές βορείως της λίμνης Βόλβης και στο όρος Κερδύλιον μαρτυρούνται έως τον 10^ο αι. 5 τοπωνύμια σλαβικής ετυμολογίας, 6 τον 11^ο αι., 1 τον 12^ο αι., 3 τον 13^ο αι., 6 τον 14^ο αι. και κανένα τον 15^ο αι. Στη δυτική Χαλκιδική και στις κοντινές περιοχές βορείως της Θεσσαλονίκης μαρτυρούνται 5 σλαβικής προέλευσης τοπωνύμια έως τον 10^ο αι., 7 τον 11^ο αι., 2 τον 12^ο αι., 1 τον 13^ο αι., 6 τον 14^ο αι. και κανένα τον 15^ο αι. Σε όλο τον υπόλοιπο μακεδονικό χώρο δυτικά της Θεσσαλονίκης μνημονεύονται 9 σλαβογενή τοπωνύμια τον 11^ο αι., 2 τον 12^ο αι., 4 τον 13^ο αι. και 6 τον 14^ο αι.⁹⁵

Η γενικότερη ακρίβεια των αριθμών, η σλαβική προέλευση πολλών τοπωνυμίων που παραθέτει στο έργο του ο Vasmer και η γενική του μεθοδολογία αμφισβητήθηκαν ορθά από πολλούς μεταγενέστερους μελετητές, όπως ο πεπειραμένος ερευνητής και γνώστης της τοπωνομαστικής - τοπωνυμίας των Βαλκανίων αλλά και της Μικράς Ασίας Γεωργακάς⁹⁶, ο

91 Dobrev 1967, 171 (κατά τον ίδιο, το τοπωνύμιο του κρητικού χωριού Μακρυγιάννη προέρχεται ετυμολογικά από το σλαβ. *Mokrijane* [επίθετο *mokrŭ* = υγρός], όπου το άτονο σλαβ. ο αποδίδεται στα ελληνικά με α [!]); Του ιδίου 1987.

92 Malingoudis 1981b, 212 κ.ε.; Του ιδίου 2013, 78 κ.ε.

93 Βέρρου 2008.

94 Brunet 1985, χάρτης 4, 255 (για την πυκνότητά τους), 259-265 (σχετικός κατάλογος).

95 Δατέργολας 2008, 150-151; Του ιδίου 2009-2010, 90, σημ. 3.

96 Γεωργακάς 1938, ειδικά 71-76; Του ιδίου 1941; Του ιδίου 1942-1949 (έλεγχος τοπωνυμίων ελλαδικού χώρου που ο Vasmer θεωρούσε σλαβικά, φθογγικές αντιστοιχίες ελληνικών τοπωνυμίων σλαβικής προέλευσης και αντίστοιχων σλαβικών λέξεων, λέξεις παράγωγες σλαβικών τοπωνυμίων με ελληνικές καταλήξεις και λέξεις παράγωγες ελληνικών τοπωνυμίων με σλαβικές καταλήξεις); Του ιδίου 1950a (τα συγκεκριμένα ονόματα σλαβικών ομάδων της Λακωνίας οφείλονται στους Έλληνες γείτονές τους); Του ιδίου 1950b; Του ιδίου 1956a (επανεξέταση ηπειρωτικών τοπωνυμίων που ο Vasmer θεωρούσε εσφαλμένα σλαβικά); Του ιδίου, «Μερικοί σλαβικοί όροι και τοπωνύμια στην Πελοπόννησο: Κλιανός, Κλενιά, Έγκλιανός, Έγκλενίβα (Κλιάνοβα, Κλενός, Κλινίτσα, Άκλινός κτλ.)», *Πελοποννησιακά* 1.247-252 (1956b) (κριτική στον Vasmer, εξέταση τοπωνυμίων που προέρχονται από σλαβικές και ελληνικές ονομασίες του δένδρου acer με στόχο να προσδιοριστεί η μέθοδος μελέτης των τοπωνυμίων,

Μαλιγκούδης (με πολλές πρωτότυπες και ιδιαίτερα ενδιαφέρουσες ειδικές δημοσιεύσεις)⁹⁷, ο Μπούτσικας⁹⁸ κ.ά. Πολυάριθμοι άλλοι μελετητές ασχολήθηκαν επίσης με το συγκεκριμένο ερευνητικό αντικείμενο και, σε πολλές περιπτώσεις, ενίσχυσαν σημαντικά τις γνώσεις μας, μετά το πρώτο τρίτο του 20^{ου} αι.: δημοσίευσαν και επισήμαναν νέο υλικό αλλά και συνέβαλλαν στη διασαφήνιση της πραγματικής προέλευσης τοπωνυμίων (αλλά και εθωνυμίων - ανθρωπωνυμίων), τα οποία είχαν προηγουμένως εσφαλμένα θεωρηθεί σλαβικά. Σημαντική ώθηση στην έρευνα των τοπωνυμίων του μακεδονικού χώρου προσέφερε βεβαίως και η πολύτιμη έκδοση των εγγράφων από τα αρχεία των μονών του Αγίου Όρους στη θεμελιακή σειρά *Archives de l'Atchos* υπό τη γενική επιστημονική διεύθυνση του Lemerle⁹⁹.

αποκατάσταση και ερμηνεία των ορθών τύπων ονομάτων που αλλοιώθηκαν από νεότερους συγγραφείς); Του ιδίου, «Τὰ τοπωνύμια τῆς Ἀργολίδος καὶ τῶν Μυκηνῶν καὶ ἡ ἱστορία τοῦ τόπου», *Πελοποννησιακὴ πρωτοχρονιά* 9 (1965) 159-167 (αρκετὰ τοπωνύμια αὐτῆς τῆς περιοχῆς ποὺ ὁ Vasmer θεωροῦσε σλαβικά εἶναι στὴν πραγματικότητά αλβανικῆς ἢ ἄλλης προέλευσης, ἀνατροπὴ τῆς θεωρίας περὶ σλαβικῆς εγκατάστασης στὴν περιφέρεια Μυκηνῶν); Του ιδίου, «Place and Other Names in Greece of Various Balkan Origins», *Zeitschrift für Balkanologie* 2 (1964) 38-67 (εἰζήτησεν τὸν τοπωνυμίων καὶ ονομάτων *Μελιγκοί, Εἰζέρται, Βέρβενα, Βουρβά, Βρόντας, Δραγάτσι, Νούδα, Οψινοχώρια, Τραχανός, Τρίκαλα* καὶ ἄλλων τοπωνυμίων σε -ικα ἀπὸ χωριά ποὺ ἐξελίχθησαν ἀπὸ εγκαταστάσεις καλυβίων) καὶ 3 (1965) 77-100 (εἰζήτησεν τοπωνυμίων σλαβικῆς προέλευσης: *Βάβω, Βάλτος, Μπάλτα, Βελούχι, Βιρός, Δολιανοί, Σιράκος, Ζαπάντης, Μπράντης, Τσιπιανά, Κράβαρης, Καντρέβα*); Του ιδίου 1978; Του ιδίου 1982; Georgakas - McDonald 1967.

97 Μαλιγκούδης 1974, 392-395 (σχόλια γιὰ διάφορα τοπωνύμια, εἰδικὰ παράγωγα τοῦ ρήμ. *Kürçiti* = δημιουργοῦ καλλιεργῆσιμο ἔδαφος μέσῳ ἐκχέρσωσης); Του ιδίου 1979 (γλωσσικά κατὰλοιπα τῆς σλαβικῆς εγκατάστασης ἀνιχνεύονται σὲ δάνειες σλαβικῆς λέξεις ποὺ ἀφοροῦν ονομασίες φυτῶν: *Εὔγλενός, Μπλεζίνα, Ωμονο, Κουπρίτα, Γλόγος, Ζιλύκα*); Του ιδίου 1981 (συγκέντρωση - ἐρμηνεία σλαβικῶν μικροτοπωνυμίων ἀγροτικῆς χαρακτῆρα ἀπὸ χωριά τῆς Ἐξῶ Μεσσηνιακῆς Μάνης, οἱ Σλάβοι ποὺ εγκαταστάθηκαν ἐκεῖ δὲν ταυτίζονται ἐθνολογικά με τοὺς Βουλγάρους καὶ τελικὰ ἀφομοιώθηκαν ἀπὸ τὸ πολυπληθέστερο ἐλληνικὸ στοιχεῖο); Του ιδίου 1983 (ἐπισήμανση τῆς ἀνάγκης συλλογῆς μικροτοπωνυμίων Πελοποννήσου, οἱ Σλάβοι ποὺ εγκαταστάθηκαν στὴν Πελοπόννησο ἦταν γεωργοὶ με μικτὸ τύπο οἰκονομίας καὶ μιλοῦσαν γλώσσα ποὺ δὲν εἶχε κοινὰ σημεῖα με τὰ βουλγαρικά, ἀνασκέυασεν συμπερασμάτων τοῦ Vasmer, ἐπισήμανση σειρὰς τοπωνυμίων σλαβικῆς ἐτυμολογίας ποὺ οφείλονταν σὲ δάνειες σλαβικῆς λέξεις ποὺ ἐντάχθηκαν στὴν ἐλληνικὴ καὶ δὲν ἀποτελοῦσαν σλαβονικά τοπωνύμια); Του ιδίου 1985a (ἀπὸ τὸ τοπωνυμικὸ υλικὸ [λ.χ. *Πολοβίτσα, Μιτάτοβα, Σεμπροβίτσα, Τεργοβίτσα*] προκύπτει ὁ βαθμιαίος ἐξελληνισμὸς τῶν Σλάβων στὸν ἐλλαδικὸ χώρο καὶ ἡ ἐνσωμάτωσή τους στὶς αὐτοκρατορικῆς οἰκονομικῆς καὶ κοινωνικῆς δομῆς); Του ιδίου 1985b (ἀπὸ τὴ μελέτη τῶν σλαβικῶν τοπωνυμίων τῆς Ἀργολίδας καὶ τῶν σλαβικῶν τεχνικῶν ὀρων καταδεικνύεται ὅτι οἱ Σλάβοι ποὺ εγκαταστάθηκαν ἐκεῖ ἦταν γεωργοὶ, πράγμα ποὺ ἀντικρούει τὴν ἀπόψη τοῦ Γιαννόπουλου); Του ιδίου 1987b (πραγμάτευση πρώιμων σλαβικῶν τοπωνυμίων στὸν ἐλλαδικὸ χώρο, τὸ τοπωνύμιο «Σουβδελιτία» [*ἀρχοντία* κατὰ τὸν 9^ο αἰ.] στὴν περιοχὴ τῶν Παγγαίων μαρτυρεῖ ὅτι οἱ Σλάβοι βρῆκαν ἐκεῖ κατὰ τὴν ἀφίξή τους ἐκτὸς ἀπὸ ἐλληνόφωνους καὶ ἐκρωμαϊσμένους αὐτόχθονες τοὺς οὗς ἀφομοίωσαν γλωσσικά [πρβλ. τοὺς *Βλαχορηνίους* ποὺ μνημονεύονται σὲ μετέπειτα χρονικὸ τῆς μονῆς Κασταμονίτου -βλ. ἀνωτ., σὴμ. 75], τὰ σλαβικά τοπωνύμια καταδεικνύουν ὅτι οἱ Σλάβοι ποὺ εγκαταστάθηκαν ἀπὸ τὸν 7^ο αἰ. ἦταν γεωργοὶ, δὲν διατάραζαν τὴν τοπικὴ ἀγροτικὴ οἰκονομία καὶ συμβίωσαν εἰρηνικά με τοὺς γηγενεῖς); Του ιδίου 1987a (τὸ σλαβικὸ τοπωνυμικὸ υλικὸ ἀνάγεται ἕως τὸν 7^ο περίπου αἰ., τὸ τοπωνύμιο *Σουβδελιτία* -ποὺ ἀναφέρει ὁ Πορφυρογέννητος- δηλώνει περιοχὴ κοντὰ σὲ βουνά, τὰ μικροτοπωνύμια πιστοποιοῦν τὴν ἐνασχόληση τῶν Σλάβων ἐπὶ τῆς γεωργίας, τὸ ἀρχαιολογικὸ υλικὸ καὶ τὰ κεραμικὰ εὐρήματα υποδηλώνουν ὅτι δὲν σημειώθηκε διακοπὴ στὴν ἱστορικὴ συνέχεια τῆς περιοχῆς καὶ ὅτι ὑπῆρξε εἰρηνικὴ συμβίωση με τὸν ἐλληνικὸ πληθυσμὸ). Ἐπίσης, βλ. Μαλιγκούδης 1988, 38 κ.ε., 87 κ.ε., 97 κ.ε.; Του ιδίου 2008 (σύντομες ἀλλὰ περιεκτικῆς ἀνασκοπήσεις, προέλευση, ὁργάνωση καὶ παράγοντες ἐξελληνισμοῦ τῶν γεωργῶν Σλάβων ποὺ δὲν μποροῦν νὰ ταυτιστοῦν με τοὺς Βουλγάρους); Του ιδίου 2013, 76 κ.ε., 90 κ.ε., 191 κ.ε.

98 Μπούτσικας 1992 (εἰζήτησεν 34 τοπωνύμια τῆς Ἠλείας ποὺ ὁ Vasmer θεωροῦσε ἐσφαλμένα σλαβικά).
99 Brunet 1985, 237.

Η παλαιότερη συγκεντρωτική βιβλιογραφία και ανασκόπηση για τις τοπωνυμικές και ανθρωπωνυμικές σπουδές στην Ελλάδα πραγματοποιήθηκε από τον Βαγιακάκο¹⁰⁰. Ήδη αναφερθήκαμε στις πρώτες θεμελιακές δημοσιεύσεις, όπως του Meyer¹⁰¹ κ.ά. ερευνητών. Θα πρέπει όμως εδώ να επισημάνουμε το παλαιό και βραχύβιο αλλά αξιόλογο περιοδικό *Zeitschrift für Ortsnamenforschung*¹⁰², η θεματική του οποίου δεν περιοριζόταν ωστόσο στα νότια Βαλκάνια, και κυρίως ορισμένα σημαντικά σύγχρονα ελληνικά επιστημονικά περιοδικά, όπως λ.χ. το τριμηνιαίο *Ηπειρωτικά χρονικά* και ακόμη περισσότερο το νεότερο *Ιστοριογεωγραφικά* (υπό τη διεύθυνση του Κορδώση), στο οποίο δημοσιεύονται κυρίως επιστημονικά άρθρα που αφορούν στη μελέτη των τοπωνυμίων, της ιστορικής γεωγραφίας και τοπογραφίας του ελλαδικού χώρου¹⁰³.

Από τα μέσα του 19^{ου} αι. έως τα μέσα του 20^{ου} αι. θα πρέπει ωστόσο να πρέπει να παρατεθούν εδώ (με χρονολογική σειρά έκδοσης) οι ειδικές για το θέμα μας δημοσιεύσεις των Τσουκαλά¹⁰⁴, Λάμπρου¹⁰⁵, Κουγιτέα¹⁰⁶, Δραγούμη¹⁰⁷, Ζερλέντη¹⁰⁸, Μενάρδου¹⁰⁹, Weigand¹¹⁰, Σαρρή¹¹¹, Φουρίκη¹¹², Šelistshev¹¹³, Αμάντου (ο οποίος επισημαίνει στις μελέτες του και ειδικές ή συναφείς συμβολές παλαιότερων ερευνητών: Βέη, Μπούτουρα¹¹⁴, Χατζή, Κουκουλέ κ.ά.)¹¹⁵, Μέρτζου¹¹⁶, Σούλη¹¹⁷, Στεργιόπουλου¹¹⁸, Θωμόπουλου¹¹⁹, Ζακυθηνού¹²⁰ και Παπαϊωάννου¹²¹.

100 Βαγιακάκος 1962; Του ιδίου 1963-1964.

101 Meyer 1894, 20 κ.ε.

102 Βλ. *Zeitschrift für Ortsnamenforschung*, München - Berlin 1925-1936. Ειδικά, βλ. D. Dečev, «Vardarios», *ZfO* 8 (1932) 193-205.

103 Βλ. *Ηπειρωτικά χρονικά*, Ιωάννινα 1926 κ.ε.; *Ιστοριογεωγραφικά. Περιοδική έκδοση για την ιστορία, γεωγραφία και τοπογραφία του ελληνικού χώρου κατά τους μέσους χρόνους*, Γιάννενα - Θεσσαλονίκη 1985-1986 κ.ε.

104 Γ. Τσουκαλάς, *Ιστοριογεωγραφική περιγραφή της επαρχίας Φιλιππουπόλεως*, εν Βιέννη της Αυστρίας 1851, 60 κ.ε.

105 Σ. Λάμπρος, «Η όνοματολογία της Ἀττικῆς καὶ ἡ εἰς τὴν χώραν ἐποικίσεις τῶν Ἀλβανῶν», *Ἐπετηρίς Παρνασσού* 1 (1897) 156-192 (τα λίγα τοπωνύμια της περιοχής που θεωρούνται σλαβικά προέρχονται από αλβανική επίδραση - φορέα).

106 Π. Κουγιτέας, *Πραγματεία τοπογραφική, ιστορική καὶ ἐθνολογική τῆς Ἄνω Ἀλβανίας ἢ Ἰλλυρίας, Κάτω Ἀλβανίας ἢ μακεδονικῆς Ἰλλυρίας καὶ Ἡπείρου*, Ἀθήνα 1905.

107 Σ. Ν. Δραγούμης, *Χρονικοῦ Μορέως τοπωνυμικά, τοπογραφικά, ἱστορικά*, Ἀθήνα 1921.

108 Ζερλέντης 1922.

109 Σ. Μενάρδος, «Περὶ τῶν τοπικῶν ἐπιθέτων τῆς νεωτέρας Ἑλληνικῆς», *Ἐταιρεία βυζαντινῶν σπουδῶν* 4 (1927) 332-341, 5 (1928) 283-292, 6 (1929) 286-289.

110 Weigand 1928.

111 Ι. Σαρρής, «Τοπωνύμια Ἀττικῆς», *Ἀθηνᾶ* 40 (1928) 117-160.

112 Π. Φουρίκης, «Συμβολὴ εἰς τὸ τοπωνυμικὸν τῆς Ἀττικῆς», *Ἀθηνᾶ* 41 (1929) 77-178.

113 Α. Μ. Šelistshev, *Slavjanskoje naselenije v Albanii*, Sofija 1931 (για τα σλαβικά τοπωνύμια της Αλβανίας).

114 Α. Χ. Μπούτουρας, *Τὰ νεοελληνικά κύρια ὀνόματα ἱστορικῶς καὶ γλωσσικῶς ἐρμηνευόμενα*, Ἀθήνα 1912.

115 Αμαντος 1920, 21 κ.ε.; Του ιδίου 1939-1943. Επίσης, βλ. του ιδίου 1903 (τοπωνύμια προερχόμενα από κύρια ονόματα); Του ιδίου 1921 (για την Τσακωνιά); Του ιδίου 1929 (για το *Βολερόν*). Παράθεση της ειδικής βιβλιογραφίας που χρονολογείται έως τις αρχές της δεκαετίας του 1960 από τον Βαγιακάκο 1962; Του ιδίου 1963-1964.

116 Ε. Μέρτζος, «Συμβολὴ εἰς τὴν ἐρμηνείαν τῶν ξενικῶν Ἡπειρωτικῶν ὀνομάτων», *Ἡπειρωτικά χρονικά* 9 (1934) 197-203.

117 Χ. Σούλης, «Τοπωνυμικὸν τῶν Χουλιαρᾶδων», *Ἡπειρωτικά χρονικά* 8 (1933) 216-245.

118 Κ. Στεργιόπουλος, «Τοπωνυμικὸν τῆς ἐπαρχίας Κονίτσης», *Ἡπειρωτικά χρονικά* 9 (1934) 204-244, 12 (1937) 205-251.

Από το δεύτερο μισό του 20^{ου} αι. θα πρέπει να επισημανθούν οι νεότερες δημοσιεύσεις των Skok¹²², Γεωργίου¹²³, Marković¹²⁴, Χατζή¹²⁵, Grégoire¹²⁶, Delidarev¹²⁷, Nicol¹²⁸, Popović¹²⁹, Καρατζάς¹³⁰, Dujčev¹³¹, Αρνάκη¹³², Θεοχαρίδη¹³³, Schröpfer¹³⁴,

119 Ι. Ω. Θωμόπουλος, *Τὰ τοπωνύμια μας. Ἡ ἀξία καὶ τὰ προβλήματα τους*, Θεσσαλονίκη 1938.

120 Δ. Α. Ζακυθινός, «Κεφαλληνίας ιστορικά και τοπωνυμικά», *Ἐπετηρίς ἐταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν* 6 (1929) 183-202; Του ιδίου 1944; Του ιδίου 1945. Επίσης, πρβλ. του ιδίου, «Μελέται περὶ τῆς διοικητικῆς διαιρέσεως καὶ τῆς ἐπαρχιακῆς διοικήσεως ἐν τῷ Βυζαντινῷ κράτει», *Ἐπετηρίς ἐταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν* 17 (1941) 208-274, 18 (1948) 42-62, 19 (1949) 3-25, 21 (1951) 179-209, 22 (1952) 159-182, 25 (1955) 127-157.

121 Μ. Παπαϊωάννου, «Γόλος - Βόλος καὶ τὰ συγγενῆ σλαβικά τοπωνύμια στὴν Ἑλλάδα», *Τὸ Βουνό* (1946) 1-23; Του ιδίου, *Γόλος - Βόλος καὶ τὰ συγγενῆ σλαβικά τοπωνύμια στὴν Ἑλλάδα. Συμβολὴ στὴ μελέτῃ τοῦ τοπωνυμικοῦ τῆς Θεσσαλίας*, Ἀθῆναι 1947 (μελέτῃ τοπωνυμίων του Ολύμπου που προέρχονται ἀπὸ τον τύπο Γόλος [= γυμνός] καὶ ἐξέτασι τοῦ τελευταίου, ἐγκατάστασι Σλάβων στον κάμπο καὶ τὰ παράλια τῆς Θεσσαλίας, ἡ ονομασία Βόλος δημιούργημα τῆς λόγιας παράδοσις).

122 Ρ. Skok, *Slavenstvo i romanstvo po jadranskim otocima. Toponomastička ispitivanja* [Izdanje Jadranskog Instituta Jugoslovenske akademije znatnosti i umjetnosti], Zagreb 1950; Του ιδίου, *Naša pomorska i ribarska terminologija na Jadranu*, Spalato 1953 (για τὴν περιοχὴ τῆς Ἀδριατικῆς).

123 Η. Π. Γεωργίου, *Τοπωνυμολογικαὶ ἔρευναι (θεσσαλικά καὶ ἡπειρωτικά τοπωνύμια)*. Μέρος Α', Ἀθῆναι 1951.

124 Μ. Marković, «Prilog toponomastici srednjovekorne Makedonije», *Istorijski časopis* 3 (1952) 253-255 (ελλην. περὶλ. στο *Δελτίον σλαβικῆς βιβλιογραφίας* 14 [1967] 6).

125 Χατζῆς 1952 (επανεξέτασι σημαντικοῦ αριθμοῦ τοπωνυμίων καὶ κριτικὴ στον Vasmer, στο ἔργο του ὁποῖο καταλογίζει προχειρότητα καὶ σκοπιμότητα).

126 Η. Grégoire, «L'étymologie slave du nom des Melingi et des Ezerites», *La nouvelle Clio* 4 (1952) 293-295 (ἀπόδοσι τῆς ονομασίας *Μελιγγοί* στὴ σλαβικὴ λ. *Melnik*, βοημικοῦ καὶ βουλγαρικοῦ τοπωνυμίου [*mel* = ἀμμόδης περιοχὴ], οἱ Μελιγγοί στὴν Πελοπόννησο ἦταν γείτονες τῶν Εζεριτῶν, εἶχαν ἐγκατασταθεῖ σὲ ἐλώδη περιοχὴ καὶ ἦταν *melniki* ἐγκατεστημένοι κοντὰ στους τελευταίους ἀλλὰ σὲ σταθερό ἔδαφος). Βλ. ὁμως ἀντὶθ. Georgakas 1950a, 301 κ.ε. Πρβλ. καὶ Ζερλέντης 1922.

127 Ρ. Delidarev, *Prinos kām istoričeskata geografija na Trakija*, Sofija 1953.

128 Δ. Μ. Nicol, *The Despotate of Epiros*, Oxford 1957, appendix III, 222-226 (για τὴν τοπογραφία του κράτους τῆς Ἠπείρου).

129 Popović 1959.

130 Σ. Κ. Καρατζάς, «Ὀδηγίες γὰ τὴν ἔρευνα τῶν διαλέκτων, τῆς τοπωνυμίας καὶ ἀνθρωπωνυμίας τῆς Εὐβοίας καὶ τῶν βορείων Σποράδων», *Ἀρχεῖον εὐβοϊκῶν μελετῶν* 8 (1961) 3-36.

131 Ι. Dujčev, «Slavjanski mestni i licni imena vur vizantijskite opisni knigi» / «Noms de lieux et de personnes slaves dans le documents byzantins», *Izvestija na institute na bulgarski jezik* 8 (1962) 197-215 (κατάλογος 220 ἐλλαδικῶν τοπωνυμικῶν ὀρων σλαβικῆς, κατὰ τον ἴδιο, ἐτυμολογίας ἀπὸ τὰ ἀγιορειτικά ἔγγραφα); Του ιδίου, «Dragvista-Dragovitia», *Revue des études byzantines* 22 (1964) 215-221; Του ιδίου, «Slavica dans les Acta Athoa I», *Byzantinobulgarica* 5 (1978) 289-296 (κατάλογος ἀνθρωπωνυμίων καὶ τοπωνυμίων σλαβικῆς προέλευσις που περιλαμβάνονται στα ἔγγραφα τῆς μονῆς Εσφιγμένου [ἐκδ. J. Lefort, Paris 1973], παράθεσι ἀνθρωπωνυμίων μὴ σλαβικῆς ἐτυμολογίας που χρησιμοποιοῦνταν ὡστόσο ιδιαίτερα ἀπὸ τους Σλάβους).

132 Arnakes 1963 (ἐξετάζοντας καὶ τὰ τοπωνύμια ἀντικροῖει τὴ γνωστὴ θεωρία τοῦ Fallmerayer).

133 Γ. Ι. Θεοχαρίδης, «Μόρουνάς, τὸ δῆθεν σλαβικὸ ὄνομα τῆς Καβάλας», *Μακεδονικά* 6 (1964) 82-88 (ἡ μνημονευμένη σὲ σλαβικὸ εὐαγγέλιο τῆς μονῆς Χιλανδαρίου ονομασία «Μορυνας» υποδηλώνει τὸ ὄνομα τῆς ἑδρας τῆς ἐπισκοπῆς Morenos που υπήχθη ἐπὶ Φραγκοκρατίας στὴ μητρόπολι Φιλίππων); Του ιδίου 1954, 72-97 (τοπωνύμια τῶν μακεδονικῶν *κατεπανικίων*). Πρβλ. ἐπίσης τοῦ ιδίου, «Ἄγνωστα τοπογραφικά τῆς Θεσσαλονίκης», *Μακεδονικά* 5 (1961-1963) 1-14.

134 J. Schröpfer, «Slavisches in Mykene und Umgebung. Griechisch-Slavische Namen-, Wort-, und Mythenentlehnung», *Die Kultur Südosteuropas, ihre Geschichte und ihre Ausdrucksformen*, επιμ. Α. Schmaus κ.ά., München - Wiesbaden 1964, 277-302; Του ιδίου, «Slavisches in Ortsnamen des Peloponnes, besonders der Argolis, eine Nachlese», *ORBIS SCRIPTUS (Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag)*, München 1966, 679-700.

Zaimov¹³⁵ (βλ. ωστόσο τα σχόλια και την κριτική του Θαβώρη¹³⁶), McDonald¹³⁷, Dobrev¹³⁸ (βλ. όμως την εύστοχη κριτική του Μαλιγκούδη¹³⁹), Pjanka¹⁴⁰, Λιάκου¹⁴¹, Pavlović¹⁴², Μπίρη¹⁴³, Neroznak¹⁴⁴, Βαγιακάκου¹⁴⁵, Αβραμέα¹⁴⁶, Duridanov¹⁴⁷, Čankova-Petkova¹⁴⁸, Koledarov¹⁴⁹, Brunet¹⁵⁰, Ασδραχά και Ασδραχά¹⁵¹, Μουνδρέα¹⁵², Koder¹⁵³, Hild και

135 Zaimov 1965; Του ιδίου 1967; Του ιδίου 1969-1970; Του ιδίου 1973 (αναλύοντας την κατάληξη τοπωνυμίων σε -js υποστηρίζει ότι οι Σλάβοι - Βούλγαροι διείσδυσαν περισσότερο στη βόρεια Ήπειρο και λιγότερο στις Θεσσαλία, νότια Ελλάδα και Κρήτη!); Του ιδίου 1975. Πρβλ. ωστόσο την κριτική των Θαβώρη 1972; Του ιδίου 1975; Brunet 1985, 237, σημ. 4.

136 Θαβώρης 1972; Του ιδίου 1975 (κριτική στον Zaimov, εξέταση τοπωνυμίων σλαβικής προέλευσης με τις καταλήξεις -aina [-ενα], -ανης, -ανος [-ιανος], -ενα [-αινα], -ενος [-αινος], -ηνος [-ινος], -ιανος, -ινος, -ιαι, η προέλευση των οποίων αποδίδεται σε γλωσσικές αλληλοεπιδράσεις μέσω της συμβίωσης ελληνόφωνων και σλαβόφωνων επί Τουρκοκρατίας).

137 Georgakas - McDonald 1967.

138 Dobrev 1967; Του ιδίου 1987.

139 Μαλιγκούδη 1988, 78 κ.ε., 87-88.

140 Pjanka 1970 (περιοχές λιμνών Οχρίδας και Πρεσπών).

141 Λιάκος 1971 (σε σημεία ενδιαφέρον και ρηξικέλευθο, συχνά όμως προβληματικό).

142 M. Pavlović, «Najstariji makedonsko-plemenski nazivi i principi nastanka etnonima», *Četvrto zasjedanje na Međunarodnata komisija za slovenska onomastika, Skopje - Ohrid, 17.IX-23.IX 1970. Govori i referati*, επιμ. B. Vidoevski [Makedonska akademija na naukite i umetnostite], Skopje 1971, 115-138.

143 K. H. Μπίρης, *Αί τοπωνυμίας τῆς πόλεως καὶ τῶν περιχώρων τῶν Ἀθηνῶν* [Υπουργεῖο πολιτισμοῦ - Ταμεῖο ἀρχαιολογικῶν πόρων καὶ ἀπαλλοτριώσεων], Ἀθῆναι 1971 (ανατ. 2006).

144 V. P. Neroznak, «Slavjanskaja toponimija v Albanii i Grecii», *Issledovanija po toponimike. Materialy toponimičeskoj komissii 1972/3*, Moskva 1974, 5-11.

145 Vayacacos 1975, 185 (για τους γεωγραφικούς όρους σλαβικής προέλευσης); Του ιδίου, *Ἡ Ἀρδοῦβιστα - Ἀνδροῦβιστα - Μεγάλη Χώρα τῆς Ἐξω Μάνης*, Ἀθῆναι 1996 (ανάτυπο εκ των *Λακωνικῶν Σπουδῶν* 13 [1996] 5-166).

146 Άννα Αβραμέα, *Ἡ βυζαντινὴ Θεσσαλία μέχρι τοῦ 1204* [ιδ. διατρ.], Ἀθῆναι 1974; Της ιδίας, *Le Péloponnèse du IV^e au VIII^e siècle. Changements et persistances* [Byzantina Sorbonensia 15], Paris 1997, 80 κ.ε.; Της ιδίας, «Le Magne byzantin: problèmes d'histoire et de topographie», *EYΨΥΧΙΑ* 1998, τ. I, 49-62.

147 I. Duridanov, *Die Hydronymie des Vardarsystems als Geschichtsquelle* [Slavistische Forschungen 7], Köln 1975.

148 Genoveva Čankova-Petkova, «Über die Herkunft einiger slawischer Ethnonyme und Toponyme und ihre Bedeutung für das gesellschaftlich-politische Leben auf dem Balkan», *Studien zum 7. Jahrhundert in Byzanz. Probleme zur Herausbildung des Feudalismus*, επιμ. Helga Köpstein - Fr. Winkelmann [Berliner byzantinische Arbeiten 47], Berlin 1976, 73-76 (τοποθέτηση της αρχικής εγκατάστασης του φύλου των Βερζητών πολύ νότια, μεταξύ Θεσσαλονίκης και Βέροιας, με βάση το τοπωνυμικό και εθνονυμικό υλικό).

149 P. S. Koledarov, «Ethnical and Political Preconditions for Regional Names in the Central and Eastern Parts of the Balkan Peninsula», *An Historical Geography of the Balkans*, επιμ. F. W. Carter, London - New York - San Francisco 1977, 293-317; Του ιδίου, «Zur Frage der politischen ethnischen Veränderungen auf dem Balkan im 7. Jh.», *Études historiques* 10 (1980) 77-89, ειδικά 79 κ.ε. (κατά τον τον ίδιο, τα ονόματα των σκλαβηνίων υποδηλώνουν ότι τα Βαλκάνια είχαν αποκτήσει σλαβικό χαρακτήρα τον 7^ο αι., ενώ τα τοπωνύμια καταδεικνύουν ότι ο γηγενής πληθυσμός είχε καταφύγει στα ορεινά).

150 Brunet 1985 (εξετάζει 76 τοπωνύμια που απαντούν σε αθονικά έγγραφα [κατάλογος: 259-265], τη μετάθεση των σλαβικών υγρών συμφώνων [243 κ.ε.], την ελληνική μεταγραφή του σλαβικού /b/ και της κατάληξης -ica [248 κ.ε.], τις σλαβικές εγκαταστάσεις στην ανατολική Μακεδονία, τα λίγα σωζόμενα τοπωνύμια ανατολικά και νότια της Θεσσαλονίκης, τα περισσότερα στην ανατολική Χαλκιδική και την κοιλάδα του Στρυμόνα [βλ. χάρτη 4, αρ. 255] καθώς και το ζήτημα διαχωρισμού Ελλήνων και Σλάβων με

την εγκατάσταση των τελευταίων σε δύσβατες περιοχές, αποδέχεται την προπαγάνδα συγγραφέων από τη F.Y.R.O.M. [236, σημ. 1] περί ύπαρξης «μακεδονικής γλώσσας»). Ωστόσο, βλ. και Georgakas 1982.

151 Cathérine Asdracha, *La région de Rhodopes aux XII^e et XIV^e siècles. Étude de géographie historique* [Texte und Forschungen zur Byzantinisch-Neugriechischen Philologie. Zwanglose Beihefte der Byzantinisch-Neugriechischen Jahrbüchern 49], Athènes 1976; Ασδραχά - Ασδραχάς 1992. Βλ. και Cathérine Asdracha, «La Thrace orientale et la Mer Noire: La géographie ecclésiastique et prosopographie (VIII^e - XII^e siècles)», *Géographie historique du monde méditerranéen*, επιμ. Hélène Ahrweiler [Byzantina Sorbonensia 7], Paris 1988, 221-239.

152 Μουνδρέας 1975-1978.

153 Koder 1978 (με βάση το τοπωνυμικό υλικό του Vasmer επιχειρείται ο ακριβής κατά περιοχές καταμερισμός στον ελλαδικό χώρο, περιοχές με σημαντικό σλαβικό τοπωνυμικό υλικό: ακτή Κορινθιακού στη Στερεά Ελλάδα μεταξύ Αντιρρίου και κόλπου Ιτέας και στην Πελοπόννησο μεταξύ Ρίου και ακρωτηρίου Ακράϊας, Τριφυλλία, Αρκαδία, βόρεια Μεσσηνία, Ταΰγετος, Μάνη, Κάρυστος και όρος Όχη στη νότια Εύβοια); Του ιδίου 1982 (εξέταση των εγκαταστάσεων στην πεδιάδα Δροπόλεως στη νότια Αλβανία με βάση τα τοπωνύμια που απαντούν στο κατάστιχο του *Sancak Arvanid* [a. 1431], τα τοπωνύμια βρίσκονται στο εσωτερικό και όχι στα παράλια); Του ιδίου 2002 (σλαβικά ονόματα στις βυζαντινές πηγές).

154 Koder - Hild 1976; Soustal - Koder 1981; Soustal 1991. Πρβλ. P. Soustal, «Beobachtungen zu den Hydronymen Makedoniens», *Beiträge zum Symposion im Gedanken an Herbert Hunger (Wien, 4.-7. Dezember 2002)*, επιμ. W. Horandner - J. Koder - Maria A. Stassinopoulou, 420-429 (ειδικά για τα υδρωνύμια); Του ιδίου 2013 (πληροφορίες για το τοπωνυμικό 70 οικισμών της Καστοριάς από οθωμανικό κατάστιχο του 1440 [Defter, υπ' αρ. 237 του Başbakanlık arşivi της İstanbul]).

155 Weithmann 1978, 132-197 (αναφορά στη συμβολή των τοπωνυμίων και της φιλολογικής επιστήμης για την έρευνα της σλαβικής εγκατάστασης βασισμένη εν πολλοίς στον Vasmer -πρβλ. Vryonis 1981, 424 κ.ε.). Γενικότερα, βλ. και του ιδίου (1979).

156 Γιαννόπουλος 1980, 351 κ.ε. (οι Σλάβοι που εγκαταστάθηκαν στην Αργολίδα ήταν νομάδες, ενώ το Άργος δεν γνώρισε μακρόχρονη σλαβική κατάκτηση μετά την επιδρομή του 585). Πρβλ. Γιαννόπουλος 2009-2010.

157 Ρορονίς 1984, 228, σημ. 127 κ.ε.

158 Γεννηματάς 1984; V. Georgiev, «Etnicnata prinadleznost na Slavjanskite mestni imena ot Gürcija», *Bŭlgarski Ezik* 36 (1986) 3-7.

159 Θ. Ν. Παπαζώτος, «Μεσαιωνική τοπογραφία του νομού Πιερίας», *Ιστοριογεωγραφικά* 1 (1986) 29-42; Του ιδίου, «Μεσαιωνική τοπογραφία της Πιερίας», *Οι αρχαιολόγοι μιλούν για την Πιερία (καλοκαίρι 1986)*, Θεσσαλονίκη 1990, 29-67; Του ιδίου, «Ανίχνευση τοπογραφική της Ανατολικής Θράκης», *Byzantinische Forschungen* 14 (1989) 543-566.

160 Ε. Χρυσός, «Συμβολή στην ιστορία της Ήπειρου κατά την πρωτοβυζαντινή εποχή (Δ' - Στ' αι.)», *Ήπειρωτικά χρονικά* 23 (1981) 9-113, ειδικά 68-80 (τα περισσότερα σλαβικά τοπωνύμια στον ελλαδικό χώρο απαντούν αναλογικά στην Ήπειρο); Του ιδίου 2007 (ειδικά για τον όρο *σκληβινία*).

161 Θεοδωρίδης 1981; Ι. Α. Παπάγγελος, *Χαλκιδική*, Θεσσαλονίκη 1981; Του ιδίου, «Η Χαλκιδική κατά τους Μέσους Χρόνους», *Η ιστορία της Χαλκιδικής*, Θεσσαλονίκη 1998, 77-111; Του ιδίου 2000 (στο βιβλιογραφικό του κατάλογο [σ. 5-12] παρατίθενται μελέτες του ιδίου και άλλων ερευνητών με τοπογραφικό και τοπωνυμικό περιεχόμενο).

162 Κορδώσης 1981 (τα λιγότερα σλαβικά τοπωνύμια απαντούν στην Αργολίδα, στην Κορινθία, στις ανατολικές Αρκαδία και Λακωνία, τα περισσότερα στη βόρεια και κεντρική Πελοπόννησο και σε τμήματα της νότιας, στα παράλια είναι ελάχιστα, ενώ τα περισσότερα σε ορεινές περιοχές, κοντά σε ποτάμια και κοιλάδες). Πρβλ. του ιδίου, «Η κατάκτηση της νότιας Ελλάδας από τους Φράγκους. Ιστορικά και τοπογραφικά προβλήματα», *Ιστοριογεωγραφικά* 1 (1986) 53-194; Του ιδίου, *Τα βυζαντινά Γιάννενα. Κάστρο (πόλη) - ξώκαστρο - κοινωνία - διοίκηση - οικονομία*, Αθήνα 2003 (ανατ. από τα *Ιστοριογεωγραφικά* 9 [2002] 9-333).

163 G. Schramm, *Eroberer und Eingesessene. Geographische Lehnnamen als Zeugen der Geschichte Südosteuropas im ersten Jahrtausend n. Chr.*, Stuttgart 1981. Για τα τοπωνύμια του limes κατά την

Tomorski¹⁶⁴, Κωνσταντακοπούλου¹⁶⁵, Κατσαρού¹⁶⁶, Παναγιωτόπουλου¹⁶⁷, Ilievski¹⁶⁸, Ilieva¹⁶⁹, Οικονόμου¹⁷⁰, Lefort¹⁷¹, Δαπέργολα (με πολυάριθμες σημαντικές μελέτες)¹⁷², Μπούτσικα¹⁷³, Παπούλια¹⁷⁴, Ζήκου¹⁷⁵, Κράβαρη¹⁷⁶, Αραμπατζή¹⁷⁷, Δεληκάρη¹⁷⁸ και Σταυρίδου-Ζαφράκα¹⁷⁹.

περίοδο της σλαβικής διείσδυσης, βλ. του ιδίου, *Ein Damm bricht. Die römische Donaugrenze und die Invasionen des 5.-7. Jahrhunderts im Lichte von Namen und Wörtern* [Südosteuropäische Arbeiten 200], München 1997.

164 T. Tomoški, «Beleški za nekolnu malku poznati mesta vo srednovekovnata Makedonija», *Istorija* 17.2 (Skopje 1981) 75-86; Του ιδίου, «Prilog kon topografijata na Klimentovata eparchia», *Kliment Ochridski Studii*, Skopje 1986, 24-209.

165 Αγγελική Κωνσταντακοπούλου, *Ιστορική γεωγραφία της Μακεδονίας* (4^{ος} - 6^{ος} αι.) [ιδ. διατρ.], Γιάννενα 1984.

166 Β. Κατσαρός, «Συμβολή στη μελέτη των προβλημάτων της βυζαντινής τοπογραφίας στη Δυτική Στερεά (12^{ος} - 13^{ος} αι.): Πηγές και δεδομένα», *Βυζαντινά* 13.2 (1985) (Δώρημα στον Ιωάννη Καραγιαννόπουλο) 1501-1539 (ειδικά 1509 κ.ε., 1518 κ.ε., για το δρόγγο [= κλεισούρα] Τρεβενίων [από το *trëbiti* = κόβω δένδρα, ανοίγω διάβαση], το χωρίο Σέλτζιανο [Ασπροχώρι], το Μπρέσιακο [Σχιστό] και τις μονές - ναούς στα όρια της επισκοπής Βονδίτσης [Βόνιτσα]); Του ιδίου, «Πέτρα: πηγές και ιστορικά δεδομένα κατά τη βυζαντινή περίοδο», *Η Πιερία στα βυζαντινά και νεότερα χρόνια. 2^ο επιστημονικό συνέδριο. Πρακτικά* [Εστία Περιόδων μουσών Κατερίνης. Εταιρεία Πιερικών μελετών], Κατερίνη 2002, 113-134. Πρβλ. επίσης του ιδίου, «Συμβολή στην ιστορία και μνημειακή τοπογραφία του χωριού Κατοχή Άκαρνανίας. Νέα στοιχεία από το Χρονικό των Τόκκων», *Έλληνικά* 30 (1977-1978) 307-320; Του ιδίου, «Αχελώος. Συμβολή στο πρόβλημα της βυζαντινής πόλης», *Ιστοριογεωγραφικά* 1 (1985-1986) 43-52.

167 Παναγιωτόπουλος 1987 (διερεύνηση της διαδικασίας σχηματισμού του νεότερου οικιστικού δικτύου της Πελοποννήσου κατά την περίοδο 1204-1685).

168 P. C. Ilievski, «Ostatoci od pretslovenskata toponimija vo Makedonija», *Makedonski jazik* 38-39 (1987-1988) 7-25.

169 Aneta Ilieva, «The Mountain in the Geographical and Cultural Space of the Peloponnese during the Middle Ages (before the Tourkokratia)», *Ιστοριογεωγραφικά* 3 (1991) 11-24.

170 Οικονόμου 1991; Του ιδίου 2002.

171 Lefort 1982; Του ιδίου 1985, 228 κ.ε.; Του ιδίου 1992; Του ιδίου, *Société rurale et histoire du paysage à Byzance* [Association des Amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance. Bilans de recherche 1], Paris 2006, 81 κ.ε. (οικισμοί Χαλκιδικής), 489 κ.ε. (οικισμοί ανατολικής Μακεδονίας).

172 Δαπέργολας 2008, 143 κ.ε. (βλ. κυρίως τους Πίνακες τοπωνυμίων, αρ. 1-3). Ο ίδιος παραθέτει και σχετικούς χάρτες στο τέλος του κειμένου του αρχικού κειμένου της διατριβής του, αλλά δυστυχώς όχι και στην πρόσφατη έκδοσή της. Βλ. επίσης, Δαπέργολας 2009, 239-260; Του ιδίου 2009-2010; Του ιδίου 2009-2010b.

173 Μπούτσικας 1992.

174 Βασιλική Δ. Παπούλια, «Η τροπή των εθνικών ονομάτων σε γεωγραφικά. Η περίπτωση της Μακεδονίας», *Πρακτικά του Β' διεθνούς συμποσίου. Η επικοινωνία στο Βυζάντιο, 4-6 Οκτωβρίου 1990*, επιμ. Ν. Γ. Μοσχονάς [Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών - Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών], Αθήνα 1993, 685-700.

175 Ν. Ζήκος, «Εξεβαί, ένας βυζαντινός οικισμός στο κάτω τμήμα της κοιλάδας του Στρυμόνα», *Μνήμη Μανώλη Ανδρόνικου*, επιμ. Πολυξένη Αδάμ-Βελένη [Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών], Θεσσαλονίκη 1997, 77-104.

176 Kravari 1989; Της ίδιας 1998 (εξετάζει την εξέλιξη των ανθρωπωνυμίων της ανατολικής Χαλκιδικής και του κάτω Στρυμόνα, κυρίως μέσα από τα έγγραφα μονών του Αγίου Όρους από τον 14^ο αι.).

177 Π. Α. Αραμπατζής, *Η ιστορία της Δράμας. Α' Ετυμολογικά: Δραβησκός - Ασκός - Δράμα - Δραβήσκιος - Εικοσιφοίνισσα - Παγκαϊόν - darauescos -)marinmon. - Sarara > Σέρρα - Παναγία Ήλιόκαλλις - Θεοτόκος Μαριάμ*, Νέα Στενήμαχος εν Δράμα 1994 (α' έκδ. 1971) (Το τοπωνύμιο Δράμα εκ του Δραβησκού = Δράβ [αρμ. ρόδο] + ασκός, το τοπωνύμιο Σέρραι εκ του Sarara [βλ. *Tabula Peutingeriana*] = παρακείμενος του ρ. άραρίσκα, το τοπωνύμιο Εικοσιφοίνισσα είναι ελληνικής προέλευσης και όχι σλαβοβουλγαρικής).

178 Delikari 1997 (ειδικά για τα οικωνύμια / τοπωνύμια Βελίτζα, Βελίτσα, Βελίκα, Βελεσσός, Δραχβίστα, Δρο[υ]γουβι[ε]ρία, Δεβρίτζα, Δρεμβίτζα, Δρεβενίτζα); Της ίδιας 2010 (για την περιφέρεια Μορ(ρ)αχιδιών);

Από τις πιο πρόσφατες ειδικές μελέτες των αρχών του 21^{ου} αι. ξεχωρίζουν εκείνες των Λάσκαρη¹⁸⁰, Πίκουλα¹⁸¹, Ζαφειρίου¹⁸², Σπανού¹⁸³, Παναγιωτόπουλου¹⁸⁴, Σκάγκου¹⁸⁵, Κόμη¹⁸⁶, Bibikov¹⁸⁷, Χατζηδημητρίου¹⁸⁸, Τουλικά και Βλαχάκου¹⁸⁹, Σταλίδη¹⁹⁰, Θανασουλόπουλου¹⁹¹, Βέρρου¹⁹², Külzer¹⁹³, Συμεωνίδη (σπουδαίας σημασίας ογκώδης μελέτη)¹⁹⁴, Λαίτσου, Curta, Skach, Τσότσου (για το υστεροβυζαντινό οικιστικό δίκτυο της δυτικής Μακεδονίας), Ζιώγα, Ασημάκη, Κυρανούδη (ειδικά για τη Χαλκιδική) κ.ά.¹⁹⁵ Θα

Της ιδίας 2013; Της ιδίας 2016 (για την Φλώρινα); Της ιδίας (2016b) (για τα σλαβικά τοπωνύμια των Γρεβενών).

179 Αλκμήνη Σταυρίδου-Ζαφράκα, «Η Πιερία κατά τη μέση και ύστερη βυζαντινή περίοδο. Προβλήματα έρευνας», *Πρακτικά επιστημονικού συνεδρίου «Η Πιερία στα βυζαντινά και νεότερα χρόνια», Κατερίνη 25-28 Νοεμβρίου 1993*, Θεσσαλονίκη 1997, 111-126; Της ιδίας, «Βοδηνά, μια βυζαντινή πόλη - κάστρο της Μακεδονίας», *Πρακτικά Α' Πανελληνίου επιστημονικού συμποσίου «Η Έδεσσα και η περιοχή της. Ιστορία και πολιτισμός (Έδεσσα, 4, 5 και 6 Δεκεμβρίου 1992)*, επιμ. Γ. Κιουτούτσας, Έδεσσα 1995, 165-178 (ευρύτερου χαρακτήρα μελέτες); Της ιδίας, «Provintia Velechative», *Ελληνικά* 45 (1995) 134-140.

180 Ν. Γ. Λάσκαρης, «Μικροτοπωνύμια Κατσαρού Μεσσηνίας», *Ιστοριογεωγραφικά* 8 (2000) 25-57.

181 Πίκουλας 2001.

182 Ζαφειρίου 2000.

183 Σπανός 2000.

184 Παναγιωτόπουλος 2004, 20 κ.ε. (για τα σλαβικής ετυμολογίας τοπωνύμια)

185 Ν. Ι. Σκάγκος, «Τοπωνύμια Λακεδαιμόνος (Λογκανίκος, Κοτίτσα)», *Ιστοριογεωγραφικά* 10 (2004) 169-181.

186 Κόμης 2005 (βασίζεται σε βενετικά φορολογικά κατάστιχα, μεσαιωνικά έγγραφα και στατιστικές της εποχής και εξετάζει, μεταξύ άλλων, τα οικονύμια *Αλτομρά*, *Ζίμοβα*, *Αράχοβα* [σλαβ. *orechova* = τόπος με καρυδιές], *Ανδρούβιτσα*, *Μπάνιτζα* [σλαβ. *panica* = δεξαμενή, λεκάνη], *Τσέρια* και *Τσεροβά* [σλαβ. *cer* = δρυς], *Σελίσια* και *Σελεγούδι* [σλαβ. *selce*, *selca*, *selo* = χωριό], *Κριμίνιο* [σλαβ. *kremen* = πέτρα], *Δολοί* [σλαβ. *dola* = χαμήλωμα, κοιλάδα], *Ντόμπρα* [σλαβ. *dobrava* = δάσος δρυών], *Γαστίτζα* [σλαβ. *gazisti* = διάβαση ανάμεσα σε όχθες ποταμού, πέρασμα], *Λιασίνοβα*, *Τζίνα* [σλαβ. *nizina* = πεδιάδα], *Λεντίνιο* [σλαβ. *ledina* = νέα γη], *Λοσνά* [σλαβ. *lozna*, *loza* = κλήμα], *Χελμός* [σλαβ. *halma* = λόφος], *Πιλαβίστα* και *Παλοβά* [σλαβ. *polonica*, *pola* = πλευρά, μέρος, μισό], *Πολυνάνα* [σλαβ. *poliana* = πεδινό τοπος, λιβάδι], *Σαϊδόνα* [σλαβ. *sada* = κήπος, αμπελώνας]).

187 Μ. V. Bibikov, *Byzantinorossica. Svod vizantiïskikh svidetel'stv o Rusi. I-II*, Moskva 2004, 2015 (περιέχει τοπωνύμια, εθνωνύμια και υδρωνύμια, τίτλους, αξιώματα, κοινωνικούς και πολιτικούς όρους και άλλες ονομασίες και λέξεις που προέρχονται από εθνικά και δάνειες λέξεις από τη σλαβονική ρωσική στην ελληνική μετάφραση [λ.χ. *πραχ*, *κούρβα*, *ζούμπρος*]). Πρβλ. του ιδίου, «Byzantino-Rossica and the Case of the Antes», *BYZANTINA MEDITERRANEA. Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag*, επιμ. K. Belke - E. Kisliger - A. Külzer, Wien - Köln - Weimar 2007, 57-63.

188 Σ. Κ. Χατζηδημητρίου, *Τοπωνυμολογική θεώρηση των πομακικών οικισμών του νομού Ξάνθης* [ιδιό. διατρ.], Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης 2005.

189 Β. Γ. Τουλίκας - Π. Βλαχάκος, *Πέτρα Ολύμπου, νομού Πιερίας. Ιστορία και τοπωνύμια*, Θεσσαλονίκη 2006. Επίσης, βλ. Π. Βλαχάκος, «Το μικροτοπωνυμικό του χωριού Λεμονιά Λακωνίας», *Ιστοριογεωγραφικά* 3 (1991) 127-135; Του ιδίου, «Φυτώνυμα τοπωνύμια του τέως δήμου Φελλίας του νομού Λακωνίας», *Ιστοριογεωγραφικά* 5 (1995) 147-154.

190 Σταλίδης 2007.

191 Θανασουλόπουλος 2007.

192 Βέρρου 2008.

193 A. Külzer, *Ostthrakien (Eurōpē)* [Tabula Imperii Byzantini 12], Wien 2008.

194 Χ. Π. Συμεωνίδης, *Ετυμολογικό λεξικό των νεοελληνικών οικωνυμίων. Τόμος πρώτος - δεύτερος* [Κέντρο μελετών Ιεράς μονής Κύκκου], Λευκωσία - Θεσσαλονίκη 2010 (πρωτοποριακή μελέτη 2.000 σελίδων που περιέχει ελλαδικά αλλά κυπριακά οικωνύμια καθώς και δειγματοληπτικά ανθρωπωνύμια, τοπωνύμια, υδρωνύμια).

195 Elisabeth Skach, *Die Lautgeschichte des frühen Slavischen in Griechenland im Lichte der Lehnbeziehungen* [ιδιό. διατρ.], Universität Wien 2011 (μελέτη του φωνητικού συστήματος της

πρέπει τέλος να σημειωθεί ότι αναμένονται ακόμη με ιδιαίτερο ενδιαφέρον οι εκδόσεις δύο ειδικών ιστορικο-γεωγραφικών τόμων της αυστριακής σειράς «*Tabula Imperii Byzantini*» της Βιέννης για την ευρύτερη περιφέρεια της Μακεδονίας (συγγραφείς οι Soustal και Popović). Το Ινστιτούτο Ιστορικών Ερευνών (Τομέας Βυζαντινών Ερευνών) του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών στην Αθήνα πρόκειται να εκδόσει επίσης δύο τόμους για την ιστορική γεωγραφία της Βυζαντινής Πελοποννήσου¹⁹⁶. Προφανώς υπάρχουν και άλλες ενδιαφέρουσες ειδικές ή σχετικές για το θέμα μας δημοσιεύσεις, οι οποίες δεν είναι δυνατόν να παρουσιαστούν εν συνόλω στο στενό πλαίσιο ενός άρθρου (η παγκόσμια βιβλιογραφία έχει λάβει πλέον κολοσσιαίες διαστάσεις).

Συμπεράσματα από την εξέταση των γλωσσικών καταλοίπων (σλαβογενών τοπωνυμίων και και δανείων προσηγορικών στην ελληνική γλώσσα) για τις σλαβικές εγκαταστάσεις

Η συγκέντρωση και η αξιολόγηση των πληροφοριών που παρέχουν τα μικρο- και μακροτοπωνύμια αλλά και τα σλαβικά γλωσσικά δάνεια της νέας ελληνικής (λ.χ. *σανός*, *κοτέτσι* κλπ.) και κυρίως τοπικών της ιδιωμάτων (π.χ. *ότοκα* και *νόσταβα*)¹⁹⁷ στη μεσσηνιακή Μάνη) ή τα φυτώνυμα ζιζανίων σπαρμένων χωραφιών (π.χ. *χλιάσιντζος*, *ντιντιλίνα*)¹⁹⁸ επιβεβαιώνουν ουσιαστικά αυτό που γνωρίζουμε από τα αρχαιολογικά ευρήματα, τα αφηγηματικά κείμενα και τα σωζόμενα έγγραφα: Οι Σλάβοι που διείσδυσαν (συνήθως μάλλον ειρηνικά μετά τη δεκαετία του 620) και εγκαταστάθηκαν στον ελλαδικό χώρο κατά τους 7^ο και 8^ο αι. υπήρξαν πρωταρχικά αγρότες και όχι διαρκώς μετακινούμενοι νομάδες ποιμένες, όπως πιστευόταν αρχικά. Στο τελευταίο σφάλμα είχε υποπέσει σημαντικό μέρος της παλαιότερης έρευνας, καθώς είχε βασιστεί μόνο σε περιορισμένες, έμμεσες και τελικά παραπλανητικές αναφορές ορισμένων γραπτών πηγών. Οι επήλυνδες παρέμειναν κυρίως σε περιφέρειες που είχαν πληγεί δημογραφικά και, το κυριότερο, διέθεταν ελεύθερες γαίες προς καλλιέργεια, οι οποίες τους παραχωρήθηκαν από τις τοπικές κρατικές αρχές (κάτι ανάλογο συνέβη και το 10^ο αι. στην περιοχή της Ιερισσού Χαλκιδικής). Προσαρμόστηκαν σχετικά γρήγορα στα οικονομικά και λοιπά δεδομένα της εκάστοτε περιοχής εγκατάστασης, η οποία αποτέλεσε

πρωτοσλαβικής στην Ελλάδα με βάση κυρίως τα τοπωνύμια και τα γλωσσικά δάνεια); Σ. Λαΐτσος, «Τα τοπωνύμια ως πηγή της μεσαιωνικής ιστορίας του Ασπροπόταμου», *Ο Ασπροπόταμος στο χώρο και στο χρόνο*, επιμ. Ε. Γ. Αυδίκος [Φυλεκπαιδευτική αδελφότητα Τζούρτζιας της Αθαμανίας], Τρίκαλα 2009, 78-95; Curta 2011b (δεν αναφέρεται ιδιαίτερα στα σλαβικά τοπωνύμια του ελλαδικού χώρου, αλλά αποτελεί πλέον έργο αναφοράς για την περιοχή κατά την πρώιμη μεσαιωνική περίοδο); Γ. Π. Τσότσος, *Ιστορική γεωγραφία της δυτικής Μακεδονίας. Το οικιστικό δίκτυο, 14^{ος} - 17^{ος} αιώνας*, Θεσσαλονίκη 2012; Θ. Β. Ζιώγας, *Τοπωνύμια και οικωνύμια των Μαστοροχωριών της Κόνιτσας. Καταγραφή - ερμηνεία - ετυμολογία - σχόλια*, Αθήνα 2013; Σ. Ασημάκης, *Ερμηνευτικές προσεγγίσεις στα τοπωνύμια του ελληνικού χώρου με κατάληξη -οβα, οβο*, Αθήνα 2014; Κ.-Ρ. Kyranoudis, «Linguistic Evidence on the Natural Environment of Halkidiki: Oiconyms and Toponyms», *Mines, Olives and Monasteries. Aspects of Halkidiki's Environmental History*, επιμ. Β. C. Gounaris, Thessaloniki 2015, 247-301.

196 P. Soustal, *Makedonien. Südlicher Teil* [Tabula Imperii Byzantini 11], Wien (υπό έκδ.); M. Popović, *Makedonien. Nördlicher Teil* [Tabula Imperii Byzantini 16], Wien (υπό έκδ.); *Peloponnes* [Tabula Imperii Byzantini 19] (υπό έκδ.). Επίσης, βλ. Άννα Λαμπροπούλου, *Ιστορική γεωγραφία της βυζαντινής Πελοποννήσου (395-1204). Μέρος Α': Η βυζαντινή Πελοπόννησος ως το 1204*, Αθήνα (υπό έκδ.); Βούλα Κόντη - Άννα Λαμπροπούλου - Η. Αναγνωστάκης - Μαρία Λεοντσίνη - Αγγελική Πανοπούλου, *Ιστορική γεωγραφία της βυζαντινής Πελοποννήσου (395-1204). Μέρος Β': Οι βυζαντινές θέσεις*, Αθήνα (υπό έκδ.).

197 «Ότοκα» από τη λ. *otoka* (= αλώνι) και «όσταβα» από τη λ. *ostava* (= οι πέτρες που στήνονται γύρω από το αλώνι). Βλ. Malingoudis 1981a, 80 κ.ε.; Του ιδίου 1988, 39; Του ιδίου 2013, 200-201.

198 «Χλιάσιντζος» από τη λ. *klasici* (λατ. *bomus sterilis*), «ντιντιλίνα» από τη λ. *detelina* (λατ. *triforium*). Βλ. Malingoudis 1987b, 61 κ.ε.; Του ιδίου 1988, 39-40.

διακριτή αλλά υποτελής περιφέρεια εντός του περιφερειακού διοικητικού συστήματος του Βυζαντινού κράτους (*σκληβηνία* / *σκληυηνία* ή *άρχοντία*). Οι Σλάβοι διαφοροποίησαν μεν ως ένα βαθμό, αλλά δεν ανέτρεψαν ριζικά την προϋπάρχουσα πολιτική, κοινωνική, δημογραφική και οικονομική κατάσταση. Σύμφωνα με τον Curta, δεν αποτέλεσαν τον αποφασιστικό παράγοντα για τη διαμόρφωση των νέων συνθηκών που επικράτησαν σταδιακά στον ελλαδικό γεωγραφικό χώρο μετά τον 6^ο αι. Οι ίδιοι και οι απόγονοί τους γειτνιάζαν ή και συμβίωναν ήδη από τον 7^ο αι. με το γηγενές ελληνόφωνο στοιχείο «στον κόσμο της αγροτικής καλύβας», όπως σημείωσε εύστοχα ο Μαλιγκούδης¹⁹⁹.

Τα αρχαιολογικά ευρήματα αλλά ακόμη περισσότερο οι έρευνες των τοπωνυμίων και φυσικά οι γραπτές μαρτυρίες της εποχής καταδεικνύουν ότι οι περισσότεροι Σλάβοι επήλυδες είχαν μάλλον εγκατασταθεί κυρίως σε δυσπρόσιτες, ορεινές και ημιορεινές περιφέρειες της ελλαδικής ενδοχώρας (αν και όχι στο σύνολο αυτών των περιοχών) και γενικά στο περιθώριο της βυζαντινής διοικητικής εξουσίας· η τελευταία έδρευε στα αστικά κέντρα της περιφέρειας και του εσωτερικού (όπου μαρτυρείται και η παρουσία επισκόπων, ακόμη και σε πόλεις που είχαν υποκύψει νωρίτερα στους Αβαροσλάβους) και ήλεγχε σταθερά τις παράκτιες περιοχές (από όπου διασώθηκαν αρκετά νομίσματα και μολυβδόβουλλα)²⁰⁰. Ορισμένοι είχαν παραμείνει βεβαίως και σε πεδιάδες, σε κοιλάδες ποταμών (π.χ. στην Ολυμπία) και γενικά σε πεδινούς τόπους, όπως λ.χ. στα περίχωρα της Δημητριάδας (σλαβ. *Γόλος* → Βόλος) ή στο Αχαϊκό Ρήγιο κοντά στην Πάτρα, «ὁ νῦν Βελβίσκον Σκληβηνοὶ καλοῦσιν»²⁰¹. Ελάχιστοι Σλάβοι εγκαταστάθηκαν σε παράκτιες περιοχές. Αναλυτικότερα και επί παραδείγματι:

(α) Χαρακτηριστική είναι η προέλευση της ονομασίας του χωρίου *Ποδογοριάνοι* (εκ του σλαβ. *podugorjane* = κάτοικος βουνοπλαγιάς²⁰²) και άλλων οικισμών στον ορεινό όγκο του Παγγαίου (πρβλ. το σημ. Ποδοχώρι Καβάλας) σε αντιπαραβολή με εκείνες της Αλεκτοροπόλεως, παραλιακού κάστρου και επισκοπικής έδρας που υπαγόταν στη μητρόπολη Φιλίππων στις αρχές του 10^{ου} αι. (κοντά στη σημ. Νέα Πέραμο)²⁰³, του επίσης παραλιακού Αειδαροκάστρου (νοτίως του σημ. Οφρυνίου) ή των πεδινών χωρίων Υπάτου και Δρυμώνος στα νοτιοδυτικά του Παγγαίου²⁰⁴. Στα μέσα του 10^{ου} αι. ο Κωνσταντίνος Πορφυρογέννητος

199 Malingoudis 1985b, 61-64; Του ιδίου 1988, 13, 28 κ.ε., 143 κ.ε.; Του ιδίου 2013, 16, 85, 175, 223; Λεβενιώτης 2015; Curta 2011b, 68 κ.ε., 97 κ.ε., 276 κ.ε. Για τον όρο *σκληβηνία*, βλ. O. Pritsak, «Sklavinia», *ODB* 1991, τ. 3, 1910-1911; J. V. A. Fine, Jr., *When Ethnicity did not matter in the Balkans. A Study of Identity in Pre-Nationalist Croatia, Dalmatia, and Slavonia in the Medieval and Early-Modern Periods*, Ann Arbor 2006, 40-41; Chrysos 2007; F. Curta, «“Sklaviniai” and Ethnic Adjectives: A Clarification», *Byzantion Nea Hellás* 30 (2011) 85-98; A. E. Gkoutzioukostas, «The Term “Σκληυηνία” and the Use of Adjectives which derive from Ethnic Names in the History of Theophylact Simocatta», *Byzantium and World of Slavs* 2015, 639-646.

200 *Βίος καὶ θαύματα τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Δεκαπολίτου*, ἐκδ. G. Makris, *Ignatios Diakonos und die Vita des Hl. Gregorios Dekapolites mit einer Übersetzung der Vita von M. Chrona* [Byzantinische Archiv 17], Stuttgart - Leipzig 1997, 110.1 κ.ε.: «τὰ τῶν Σκληβηνῶν μερῶν ὄρη». Το τοπωνυμικό υλικό σλαβικής ετυμολογίας και οι εποικισμένες τοποθεσίες από σλαβικούς πληθυσμούς στη μεσαιωνική Ήπειρο βρίσκονται στο ορεινό εσωτερικό της χώρας και όχι τόσο στα πεδινά παράλια. Ανάλογες παρατηρήσεις έχουμε και για τη Θεσσαλία, τη νοτιοανατολική Στερεά, την Πελοπόννησο καθώς και για τη Χαλκιδική, την περιοχή του Στρυμόνα και του Παγγαίου κλπ. Βλ. Vasmer 1941; Koder 1982; Του ιδίου 1978, 315 κ.ε. (βλ. ειδικά τους χάρτες του ελλαδικού χώρου [328 κ.ε.], όπου αξιοποιούνται στατιστικά και αναφέρονται αριθμητικά ανά γεωγραφικό διαμέρισμα τα σλαβικά τοπωνύμια); Κορδώσης 1981; Kravari 1998, 387; Μουτζάλη 2000, 65 κ.ε.; Δαπέργολας 2009, 243 κ.ε.; Γιαννόπουλος 2009-2010, 26.

201 Λαμπροπούλου 1994.

202 Vasmer 1941, 47, 227.

203 Darrouzès 1981, 285.620 (notitia 7).

204 Δαπέργολας 2009 (με τις πηγές).

αναφέρεται επίσης κατά τρόπο δηλωτικό στο *ὄρος μέγα καὶ ὑψηλότατον, τόπο δύσκολο, ἄνδρo καὶ ἀπρόσοδο*, όπου κατοικοῦσαν Σ(κ)λάβοι ἐπὶ λυδὲς καὶ ἐντόπιοι, καὶ στο κάστρο Μαΐνης με τους *Ἑλλήνες οἰκήτορες*²⁰⁵.

(β) Ἰδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει ωστόσο καὶ ἡ μελέτη τῶν τοπωνυμίων τῶν ακτῶν τῆς Ἠπείρου. Το οθωμανικὸ κατάστιχο τοῦ *σαντζακίου Arvanid* (1431) παραθέτει, γιὰ μιὰ περιοχὴ ἑκτασῆς περίπου 4.000 τ.χ. (ἀπὸ το Στενὸ Λογαρά [αλβ. Qafa e Llogarasë] στὰ Κεραῦνια καὶ τὴν κοιλάδα τῆς Βογιούσας [ἢ Αῶου] μέχρι τὴν Këlcyrë [βυζ. Κλεισοῦρα] ἕως μιὰ νοητὴ γραμμὴ παράλληλη με τὰ ἐλληνοαλβανικὰ σύνορα, περίπου 8-15 χλμ. μέσα στὰ σημερινὰ ἐλληνικὰ ἐδάφη καὶ βορειοδυτικὰ τοῦ ποταμοῦ Καλαμὰ, ἕως τὴν Κόνιτσα στὰ ἀνατολικά), περίπου 160 οἰκωνύμια καὶ τοπωνύμια, 65 ἐκ τῶν ὁποίων σλαβικῆς ἐτυμολογίας²⁰⁶. Μνημονεύονται ἐπίσης ἄλλα 10 τοπωνύμια σλαβικοῦ ἐτύμου ἀπὸ διαφορετικὲς πηγές. Τὰ περισσότερα ἐξ αὐτῶν ἀντιστοιχοῦν σὲ οἰκιστικὲς μονάδες ποὺ κατοικοῦνται στὴν πλειονότητά τους ἀκόμη καὶ σήμερα. Ἀνάγονται σὲ μιὰ πρωιμότητα ἐξελικτικὴ φάση τῆς σλαβικῆς γλώσσας, ἄρα τὴν περίοδο τῶν σλαβικῶν ἐπιδρομῶν καὶ ἐγκαταστάσεων (7^{ος} αἰ.), ἐξαιρουμένων ὀρισμένων τοπωνυμίων ποὺ προέρχονται ἀπὸ μεταγενέστερους χρόνους. Ἡ «ἐθνολογικὴ» ἀφομοίωση τῶν Σλάβων ἐπὶ λυδῶν (γλωσσικὸς ἐξελληνισμός) θὰ πρέπει νὰ ὑπῆρξε σχετικὰ γρήγορη, πράγμα ποὺ ἐξηγεῖ γιὰ τὰ τοπωνύμια παρέμειναν στὴν ἀρχικὴ γλωσσικὴ τους μορφή. Εἶναι χαρακτηριστικὸ ὅτι στὴν πλούσια σὲ τοπωνομαστικὸ υλικὸ περιφέρεια τῆς Δρόπολης τὰ τοπωνύμια τῶν χωριῶν ἄλλαξαν μὲν ἐντελῶς μετὰ τὴ σλαβικὴ ἐγκατάσταση, ἀλλὰ οἱ μορφές ὁργάνωσης δὲν μεταβλήθηκαν τόσο, ὥστε νὰ προκληθεῖ καὶ μετονομασία τῆς περιοχῆς. Μολαταῦτα, ὁ πληθυσμὸς τῶν χωριῶν δὲν μιλοῦσε στους νεότερους χρόνους σλαβικά ἀλλὰ ἐλληνικά καὶ αλβανικά (οἱ Ἀλβανοὶ ἐγκαταστάθηκαν σὲ σλαβικοὺς κυρίως οἰκισμοὺς, ὅπως οἱ Βλάχοι τῆς Πίνδου)²⁰⁷. Ὁ τραχὺς καὶ «κλειστός» χαρακτήρας τῆς ἡπειρωτικῆς ακτῆς ἐπιτρέπει στὶς οἰκιστικὲς συνθήκες τῆς μεσόγαιας χώρας νὰ «διεισδύουν» σχεδὸν ἕως τὴ θάλασσα καὶ δυσκολεῖ τὴν ἐπικοινωνία τῶν παράκτιων περιφερειῶν με τὸ ἐσωτερικὸ. Στὴν ακτὴ τοῦ Ἰονίου καὶ στὴν ἐνδοχώρα τῆς εἶναι χαρακτηριστικὸ τὸ σχετικὰ μικρὸ ποσοστὸ σλαβικῶν τοπωνυμίων, πράγμα ποὺ παρατηρεῖται σὲ ὅλες τὶς παραθαλάσσιες ἐλληνικὲς περιοχές, ἀν καὶ λιγότερο στὰ δυτικὰ ἐλληνικὰ παράλια. Ἡ γλωσσικὴ μίξη εἶναι χαρακτηριστικὴ στὰ τοπωνύμια τῶν ακτῶν τῆς δυτικῆς Ἑλλάδας καὶ τῆς ευρύτερης (γεωγραφικῆς) Ἠπείρου. Ἐπὶ τῆς ακτῆς ἀπαντοῦν τὰ ἐξῆς σύγχρονα τοπωνύμια σλαβικῆς ἢ ἡμισλαβικῆς προέλευσης: *Σοποτός, Γουμένιτσα, Πάργα, Βιλίζι* καὶ (ἐνδεχομένως) *Πρέβεζα*. Υπάρχουν ωστόσο καὶ πάμπολλα καθαρὰ ἐλληνικὰ τοπωνύμια: *Χειμάρρα, Ἀγιοι Σαράντα, Butrinti* (ἀρχ. Βουθρωτός), *Ἀνατολικὸ / Αἰτωλικὸ, Ναύπακτος* κ.ά.²⁰⁸

(γ) Ὅπως προαναφέρθηκε, ὁ Vasmer εἶχε υποστηρίξει πρῶτος με βάση τὰ στατιστικὰ τοῦ δεδομένα (ποὺ ἔχουν πάντως ἀμφισβητηθεῖ) ὅτι ἡ ἀνατολικὴ Ἑλλάδα υπέστη μικρότερη σλαβικὴ ἐπίδραση συγκριτικὰ με τὴ δυτικὴ· ἐπίσης, ὅπου οἱ ακτές ἦταν πρόσφορες γιὰ ἀπόβαση δυνάμεων ἀπὸ πλοία, οἱ ἐπὶ λυδὲς ἀποθήθηκαν ευκολότερα ἀπὸ τους Βυζαντινοὺς· τέλος, οἱ Σλάβοι διέμεναν συνηθέστερα σὲ ἀπομακρυσμένους ἀπὸ τὴ θάλασσα ὀρεινοὺς ὄγκους. Οἱ παράγοντες αὐτοὶ ἐρμηνεύουν ἀρκετὰ πειστικὰ, τουλάχιστον ἐν μέρει, τὴν ἀσθενὴ σλαβικὴ ἐπίδραση στὴ σύγχρονη τοπικὴ ονοματολογία τῆς Εὐβοίας, τῆς Μαγνησίας καὶ τῆς Λάρισας, ἐν ἀντιθέσει λ.χ. με ἐκείνη περιοχῶν στὴν ἐλληνικὴ ἐνδοχώρα (λ.χ. στὰ Τρίκαλα, στὴν Καρδίτσα, στὴν Ἀρκαδία καὶ στὸν Ταΰγετο)²⁰⁹. Τὰ σλαβικῆς ἐτυμολογίας οἰκωνύμια καὶ

205 DAI 1967, κεφ. 50, 236.71-79.

206 Inalcik 1954.

207 Koder 1982, 12-13, 22-23.

208 Koder 1982, 24-25. Πρβλ. Popović 1984.

209 Vasmer 1941, 350; Ζακυθινός 1945, 82; Malingoudis 1981a; Mihăescu 1985, 700. Βλ. καὶ Ἀγγελικὴ Κ. Ηλιάδη, «Σλαβικὲς ἐγκαταστάσεις στὴ Βαλκανικὴ χερσόνησο τῆς βυζαντινῆς περιόδου», www.matia.gr/7/78/7806/7806_1_05.html.

τοπωνύμια είναι γενικά περισσότερα στις μεγάλες ορεινές περιφέρειες, όπως λ.χ. στην ευρύτερη Ήπειρο. Σε ό,τι αφορά ειδικά στην ευρύτερη Μακεδονία, τα σλαβικής προέλευσης μακρο- και μικροτοπωνύμια απαντούν γενικά με μεγαλύτερη πυκνότητα στις περιφέρειες της Στρώμνιτσας, της κοιλάδας του κάτω ρου του Στρυμόνα²¹⁰ και στην ανατολική Χαλκιδική, ειδικά στην Ιερισσό²¹¹.

Η συμβίωση των Σλάβων επήλδυν και των σλαβόφωνων ή ελληνόφωνων απογόνων τους με το γηγενές στοιχείο, για την οποία υπάρχουν γραπτές μαρτυρίες (π.χ. «ἀμφιμικται τινὲς κῶμαι, ὧν αἱ μὲν πρὸς τῇ πόλει [= Θεσσαλονίκη] τελοῦσι», «γεινιάζουσιν ἀλλήλαις αἱ κῶμαι τὴν οἶκησιν», «κοινότητα ζωῆς τὰς χρεῖας ἀλλήλοις ἀμείβουσι», «γείτονες Γρακοί», «γείτονες οἰκοῦντες Βούλγαροι», «πλησιόχωροι Σκλαβῖνοι», «προσπαρκαίμενοι Σκλαβῖνοι», «παρκαίμενα ἔθνη», «*Thessaloniae et circumjacentibus Sclavinis*», «ἀναμιζ τὴν δίαταν ἔχοντες»)²¹² και αρχαιολογικά τεκμήρια²¹³, καταδεικνύεται όχι τόσο από την εξέταση των μακροτοπωνυμίων ή οικωνυμίων αλλά κυρίως των μικροτοπωνυμίων (ονομασίες τοποθεσιών στις περιοχές οικισμών, λ.χ. χωραφιών, λόφων, υδρωνύμια κλπ.). Εάν κάποιος παραμείνει μόνο στην εξέταση των πρώτων, θα οδηγηθεί τελικά μάλλον σε εσφαλμένα συμπεράσματα περί ύπαρξης αυστηρά σλαβικών και ελληνικών πληθυσμιακών, γλωσσικών και εδαφικών ζωνών στα νότια Βαλκάνια. Τα μικροτοπωνύμια ωστόσο κάθε περιοχής και οικισμού παρέχουν διαφορετική εικόνα και γι' αυτό η εξέτασή τους είναι ιδιαίτερα σημαντική. Συνήθως είναι μικτά (π.χ. στο *Ραδολίβος* / *Ροδολίβος* στους πρόποδες του Παγγαίου²¹⁴, στα

210 Για τον έλεγχο της περιοχής από τους Βυζαντινούς, βλ. ωστόσο Ν. Ζήκος, «Βυζαντινοί πύργοι στο κάτω τμήμα της κοιλάδας του Στρυμόνα», *Οι Σέρρες και η περιοχή τους από την αρχαία στη μεταβυζαντινή κοινωνία. Διεθνές συνέδριο, Σέρρες, 29 Σεπτεμβρίου - 3 Οκτωβρίου 1993. Πρακτικά. Α' τόμος* [Δήμος Σερρών], Θεσσαλονίκη 1998, 311-338.

211 Νικολούδης 2005, 45. Αναλυτικά, βλ. Θεοδωρίδης 1981; Θεοχαρίδης 1954, 76-78; Brunet 1985, 253 κ.ε.; Πουτούρογλου 1993, 8 κ.ε. (τοπωνύμια *κατεπανικίου* Άκρους ή Ιερισσού), 60 κ.ε. (ανθρωπωνύμια από την ίδια περιοχή).

212 Lemerle 1979, συλλ. β', θαύμα δ', παρ. 254, 214.9 κ.ε. (Θεσσαλία); Θεοφάνης 1883, 473.32 κ.ε. (Αττική); Καμινιάτης 1973, 8.81-90 (κεντρική Μακεδονία); *DAI* 1967, κεφ. 49, 228.4-6 (για την πληθυσμιακή εικόνα της Αχαΐας στις αρχές του 9^{ου} αι., όταν ολιγάριθμοι Σλάβοι λεηλάτησαν, σε μια βραχύβια εξέγερση, τα σπίτια των ελληνικής καταγωγής γειτόνων τους); Γρηγοράς 1829, λόγ. Η', κεφ. ιδ', 378.6-7 (κοιλάδα Στρυμόνα, 14^{ης} αι.). Πρβλ. Vasilka Tăpkova-Zaimova, «Sur les rapports entre la population indigène des régions balkaniques et les "barbares" au VI^e - VII^e siècle», *Byzantinobulgarica* 1 (1962) 76-117; Γ. Τσάρας, «καὶ ἀμφιμικτούς τινας κώμας», *Βυζαντινά* 13.1 (1985) (*Δώρημα στον Ιωάννη Καραμαννόπουλο*) 179-200; Παπαδημητρίου 2004; Lefort 1992; Γιαννόπουλος 2009-2010.

213 Βλ. π.χ. Μουτζάλη 2000, 66 (για την περιοχή της Ολυμπίας).

214 Κατά τον Vasmer 1941, 221, η ονομασία προέρχεται από το κύριο σλαβ. όνομα *Radoljubŭ*. Τα ελληνικά μικροτοπωνύμια της περιοχής του Ραδολίβους είναι ωστόσο χαρακτηριστικά: *Άγιος Ιουλιανός*, *Άγιος Νικόλαος*, *Αγία Παρασκευή*, *Αμπέλια*, *Εκκλησία*, *Εσωθύριον*, *Χερσόμπελα*, *Παλαιάμπελα*, *Φυτεία*, *Επάνω Φυτεία*, *δεσποτική φυτεία*, *Ξηροπόταμος* κλπ. Βλ. *Actes d'Iviron II* 1990, αρ. 53, 253.1-283.532. Το Ροδολίβος (σημερινή έδρα του δήμου Αμφίπολης) είναι γνωστό από το αποσπασματικά σωζόμενο κτηματολόγιό του (αρχές 12^{ου} αι.) αλλά και τον αρχαιολογικό του χώρο. Υπήρξε κέντρο του *κατεπανικίου* Ζαβαλτίας ή Παραστρύμονου ή Παραλιμνίας (εκτεινόταν από την ανατολική όχθη του κάτω Αξιού στα δυτικά έως τον ποταμό Αγγίτη στα ανατολικά και στα βόρεια και το Παγγαίο στα νότια) του *θέματος* Σερρών και Στρυμόνος. Στα τέλη του 11^{ου} αι. το *προάστειον* Ραδολίβους ανήκε στη γεωργιανή οικογένεια των Πακουριανόν, αλλά το 1098 πέρασε στην κυριότητα της μονής Ιβήρων (το *προάστειον* και όχι η *κοινότης χωρίου* Ραδολίβους κατά τον Lefort). Βλ. G. Ostrogorsky, *Sabrana dela IV (Opere complete)*, Beograd 1970, 197-215; Ν. Ζήκος, «Παλαιοχριστιανικός τάφος στο Ροδολίβος», *Μακεδονική ζωή* 137 (Οκτώβριος 1977) 42-43; Του ιδίου, «Προανασκαφικές έρευνες στο Ροδολίβος και στην περιοχή του», *Ορφείας* 8-9 (Ιανουάριος - Ιούνιος 1983) 3-31; J. Lefort, «Une grande fortune foncière aux X^e - XIII^e s.: les biens du monastère d'Iviron», *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (X^e - XIII^e siècles)* [Collection de l'Ecole française de Rome 44], Rome 1980, 727-742, ειδικά 736-741; Του

δυτικά της λίμνης του Αχινού²¹⁵ και αλλού), πράγμα που υποδηλώνει μάλλον συνύπαρξη σε τοπικό επίπεδο. Το γεγονός αυτό καταδεικνύεται και από τα ανθρωπωνύμια των εγγράφων των μονών του Αγίου Όρους και έπαιξε προφανώς ιδιαίτερα σημαντικό ρόλο στην ένταξη των Σλάβων επήλυδων στο βυζαντινό διοικητικό και οικονομικό σύστημα, στον εκχριστιανισμό και στον προοδευτικό γλωσσικό εξελληνισμό των απογόνων τους²¹⁶.

Οι εναλλαγές οικισμών με ελληνικές και σλαβικές ονομασίες σε πολλές γεωγραφικές περιφέρειες σε συνδυασμό με την ύπαρξη πολλών ελληνικών μικροτοπωνυμίων, κυρίων ονομάτων και προσωνυμίων, σε οικισμούς με σλαβικά ονόματα υποδηλώνουν αφενός τη συνύπαρξη δύο ξεχωριστών, τουλάχιστον γλωσσικά, πληθυσμιακών ομάδων και αφετέρου τη συνεχή και απρόσκοπτη διασπορά του ελληνόφωνου στοιχείου. Όπως επισημαίνει ο Ζαφειρίου, η ολόένα και μεγαλύτερη αριθμητική υπεροχή των ελληνικών μικροτοπωνυμίων στην κεντρική και ανατολική Μακεδονία και ο προοδευτικός εξελληνισμός των ξενόγλωσσων όρων καταγράφεται στα αγιορειτικά έγγραφα ανάμεσα στους 11^ο - 14^ο αι.· το γεγονός αυτό καταδεικνύει την αφομοιωτική και γενική δυναμική του γηγενούς στοιχείου, ακόμη και σε περιφέρειες με σημαντική, συγκριτικά, πυκνότητα σλαβικών εγκαταστάσεων²¹⁷.

Με την πάροδο των χρόνων η παραμονή των Σλάβων στις σκλαβηνίες έχανε βαθμιαία τον αρχικά τραχύτερο χαρακτήρα της (έπαψαν λ.χ. οι όποιες επιθετικές ενέργειες εναντίον των Βυζαντινών) και σταδιακά αλλά σταθερά έτεινε σε ειρηνικότερους τρόπους διαβίωσης (αρχικά αναγνώριση της αυτοκρατορικής εξουσίας και διοίκησης και ανάπτυξη τοπικών γεωργικών και εμπορικών δραστηριοτήτων: βλ. π.χ. «τῶν προσπαρεκειμένων τῇ θεοσώστῳ ταύτῃ πόλει Σκλαβίνων [...] τὰ τῆς εἰρήνης κρατούντων», «τῆς εἰρήνης ἔχειν μετὰ τῶν της πόλεως», «κοινότητα ζωῆς τὰς χρείας ἀλλήλοις ἀμείβουσι, θαυμασίαν τινὰ και βαθεῖαν εἰρήνην ἐν ἑαυτοῖς συντηροῦμενοι») ²¹⁸. Οι επήλυδες χρησιμοποιούσαν αρχικά μάλλον φτωχό λεξιλόγιο, το οποίο περιλάμβανε κυρίως λέξεις που αναφέρονταν στον καθημερινό, αγροτικό κυρίως, βίο. Το λεξιλόγιο αυτό ουσιαστικά δεν διέθετε αφηρημένη ορολογία, τουλάχιστον πριν από τη δημιουργία του σλαβικού αλφάβητου από τον Κύριλλο (το λεγόμενο *γλαγολιτικό* αλφάβητο περιέλαβε συν τοις ἄλλοις μεγάλο αριθμό γλωσσικών εκτύπων των αντίστοιχων ελληνικών)²¹⁹. Το γλωσσικό ιδίωμα των σλαβικών πληθυσμών που συμβίωσαν με τους γηγενείς δεχόταν βεβαίως παράλληλα πολυάριθμα αμετάφραστα δάνεια από την ελληνική²²⁰.

Όπως ήταν φυσικό από τα παραπάνω, οι συνοικισμοί των ελληνικών περιφερειών με ονομασίες σλαβικής προέλευσης αποτελούσαν κατά κανόνα μικρές αγροτικές κοινότητες (κυρίως) και ορισμένους ασήμαντους ποιμενικούς σταθμούς. Προφανείς εξαίρεσεις αυτού του κανόνα αποτελούν τα νεότερα αστικά κέντρα ή οι σλαβικές ονομασίες ορισμένων παλαιότερων οικισμών, όπως *Βοδενά* (εκ της λ. *voda* = νερό, σημ. Έδεσσα), *Βοστίτσα*, *Ζητούνι* (σημ. Λαμία, εξελληνισμένος τύπος των σλαβικών λ. *ziten* και *zitun* = σιταρότοπος, πρβλ. *Ζητινός*²²¹), *Γρεβενά* (εκ της λ. *grebenŭ* = ράχη βουνού, απόκρημνη πλαγιά, -πρβλ. *Γρεβενισκά*

ιδίου, «Le cadastre de Radolivos (1103), les géomètres et leurs mathématiques», *Travaux et mémoires* 8 (1981) 269-313; H. Lowry, «Changes in 15th C. Ottoman Peasant Taxation: The Case Study of Radolifo», *Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society. Papers given at a Symposium at Dumbarton Oaks in May 1982*, επιμ. A. Bryer - H. Lowry, Birmingham - Washington D.C. 1986, 23-37; A. Kazhdan, «Radolivos», *ODB* 1991, τ. 3, 1769-1770.

215 Ζαφειρίου 2000, 59 κ.ε.

216 Brunet 1985.

217 Ζαφειρίου 2000, 59-60 (με σχετικά παραδείγματα).

218 Γενικά, βλ. Χριστοφιλοπούλου 1983, 33-34; Ταχιάος 1992, 26; Vryonis 2003-2004, 77; Λεβενιώτης 2015 (με τις πηγές).

219 Δ. Α. Ζακυθινός, «Κωνσταντίνος ο Φιλόσοφος καὶ ἡ διαμόρφωσις τῶν σλαβικῶν γλωσσῶν», *Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 45 (1970) 59-77.

220 Ταχιάος 1992, 194-195. Αναλυτικά, βλ. Brunet 1985, 257.

221 Ζαφειρίου 2000, 16.

Χαλκιδικής)²²², Καρδίτσα (από το ουσ. *Gardīci*, υποκοριστικό της λ. *gordī* = οχυρωμένο μέρος -πρβλ. το αυστριακό Graz²²³) και ενδεχομένως *Πρέβεζα*²²⁴ ή *Μακρινίτσα*²²⁵.

Πολλά τοπωνύμια προήλθαν από κύρια ονόματα²²⁶. Αντίθετα όμως με τα αρκετά πολυάριθμα μεταγενέστερα τουρκικής προέλευσης οικωνύμια και τοπωνύμια²²⁷, ελλείπουν πλήρως τα δηλωτικά πολιτικής ή στρατιωτικής αρχής ή διαφόρων αξιωματούχων (ελάχιστα σλαβικά τοπωνύμια δηλώνουν κοινωνικούς και διοικητικούς χαρακτηρισμούς, λ.χ. *Νεβόλιανη*). Το γεγονός αυτό οπωσδήποτε δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως τυχαίο. Τα (μικρο)τοπωνύμια που σχετίζονται με την παρουσία διοικητικών, στρατιωτικών και εκκλησιαστικών παραγόντων είναι σχεδόν στο σύνολό τους ελληνικής ετυμολογίας. Η συνεχής και συνήθως απρόσκοπτη παραγωγική δραστηριότητα των βυζαντινών θεσμικών παραγόντων στην εκάστοτε περιφέρεια προσδιόρισε τελικά το ευρύτερο πλαίσιο οργάνωσης και ανάπτυξης των κοινωνικών σχέσεων του τοπικού πληθυσμού· επιπρόσθετα, δημιουργήσε παράλληλα τις κύριες παραμέτρους ενίσχυσης του συγγενούς ιδεολογικά και εθνικά γηγενούς ελληνόφωνου πληθυσμού στην καθοριστική (για το μέλλον του) διαδικασία γλωσσικής και πολιτισμικής όσμωσης και αντιπαράθεσης με το ξενόγλωσσο σλαβικό στοιχείο (7^{ος} - 10^{ος} αι.)²²⁸.

Η ύπαρξη υβριδικών τοπωνυμίων, όπως λ.χ. *Μιτάτοβα*²²⁹ (από τη λ. *μιτάτον*²³⁰ + το επίθημα -ονο = *Mitatonon*), σε συνδυασμό με τις μαρτυρίες των αφηγηματικών και άλλων γραπτών πηγών (εγγράφων κλπ.), ειδικά τα γνωστά ανθρωπωνύμια που επισημάνθηκαν ήδη, καταδεικνύουν ότι οι σλαβικές ομάδες εντάχθηκαν στο υπάρχον πολιτικό και κοινωνικο-οικονομικό καθεστώς και τελικά αφομοιώθηκαν εθνικά και γλωσσικά. Η συγκεκριμένη πολύπλοκη και μακράς διάρκειας διαδικασία (*γραιίκωσις*) επιτεύχθηκε σε διάφορα στάδια: (α)

222 Ζακυθινός 1945, 78-79; Του ιδίου 1944; Ηλιάδη 2003, 144. Για τα *Γρεβενισκά*, βλ. Vasmer 1941, 204; Brunet 1985, 248.

223 Μαλιγκούδης 1988, 86.

224 Η πρώτη μνεία της ονομασίας «Πρέβεζα» στην ελληνική της μορφή απαντά στην ελληνική παραλλαγή του *Χρονικού τοῦ Μορέως*. Για το πρόβλημα της ετυμολογίας της έχουν προταθεί διάφορες λύσεις (ιταλική, σλαβική ή αλβανική προέλευση). Βλ. Α. Γ. Κ. Σαββίδης, «Τα προβλήματα περί την ίδρυση της μεσαιωνικής Πρέβεζας», *ΙΒ' πανελλήνιο ιστορικό συνέδριο (Μάιος 1991). Πρακτικά* [Ελληνική Ιστορική Εταιρεία], Θεσσαλονίκη 1992, 73-85; Του ιδίου, «Παλαιά και Νέα (μεσαιωνική) Πρέβεζα», στου ιδίου, *Βυζάντιο, μεσαιωνικός κόσμος, Ισλάμ. Είκοσι πέντε δοκίμια ιστορίας και παιδείας* [Μελέτες για τη βυζαντινή και μεταβυζαντινή ελληνική ιστορία 4], Αθήνα 42009 (α' έκδ. 1996), αρ. 10, 87-94, ειδικά 89 (με βιβλιογραφία).

225 Το τοπωνύμιο προέρχεται είτε από τη μονή της Οξείας Επισκέψεως τιμώμενης στο όνομα της Παναγίας Υπεράγνου Θεοτόκου, είτε από το παλαιοσλαβικό *mokrina* (= μέρος με πολλά νερά), είτε από το ελληνικό *μακρινός*, είτε από το βλάχικο *μαγκρινίτσα* (= μαγαζάκι) (πρβλ. *Μόκριανις* Χαλκιδικής). Βλ. Δαπέργολας 2009-2010b, 102.

226 Άμαντος 1939-1943.

227 Για παραδείγματα, βλ. Χριστοφιλοπούλου 1998, 355; Της ίδιας, *Βυζαντινή αυτοκρατορία. Νεότερος ελληνισμός. Συμβολή στην έρευνα. Τόμος Γ'*, Αθήνα 2006, 126.

228 Ζαφειρίου 2000, 61. Αναλυτικά, βλ. Λεβενιώτης 2015.

229 Συνοικισμός της κοινότητας Αγία Ειρήνη στην επαρχία Λακεδαίμονας του νομού Λακωνίας, ο οποίος μετονομάστηκε το 1928 σε Αγραπιδούλα. Το τοπωνύμιο αναφέρεται σε έγγραφο του αυτοκράτορα Ανδρονίκου Β' Παλαιολόγου (ca. 1314/15). Βλ. Malingoudis, 1985b, 64 κ.ε.; Του ιδίου 1987a.

230 Το *μιτάτον* ήταν κρατική απαίτηση - επιβολή (*επήρεια*). Επρόκειτο για την υποχρεωτική παροχή καταλύματος από τους πληθυσμούς των επαρχιών σε κρατικούς αξιωματούχους ή σε (ξένους συνήθως) στρατιώτες. Ετυμολογικά η λ. έχει λατινική προέλευση, αλλά το λεγόμενο *metatum* προέρχεται από το ρ. *metor* που αποτελεί λατινική γραφή του ελληνικού ρ. *μετρώ* (αντιδάνειο). Βλ. Γ. Α. Λεβενιώτης, *Το στασιαστικό κίνημα του Νορμανδού Ουρσελίου (Ursel de Bailleul) στην Μικρά Ασία (1073-1076)* [Εταιρεία Βυζαντινών Ερευνών 19], Θεσσαλονίκη 2004, 66 κ.ε. (με ειδική βιβλιογραφία).

ξεκίνησε ήδη τον 7^ο αι. μέσω της ένταξης των νεοφερμένων στο βυζαντινό διοικητικό σύστημα και των υποχρεώσεων που έλαβαν (τόσο οι ηγήτορες [ἄρχοντες] όσο και οι υπόλοιποι κάτοικοι των σκλαβηνιῶν) έναντι του κράτους (ειδικά εκείνων που ήταν εγκατεστημένοι, σύμφωνα με τον Weithmann, στις πεδιάδες). (β) συνεχίστηκε δια της γειτνίασης ή και συμβίωσης, των διαφόρων οικονομικών συναλλαγών²³¹ και των ποικίλων αλληλεπιδράσεων των Σλάβων με το πολυπληθέστερο και συνήθως πιο προηγμένο πολιτισμικά γηγενές ελληνόφωνο στοιχείο, κυρίως εκείνο των πόλεων (Θεσσαλονίκη, Σέρρες, Δημητριάς, Αθήνα, Πάτρα, Κόρινθος κ.ά.). (γ) εισήλθε στο τελικό στάδιο μετά τον εκχριστιανισμό των απογόνων των Σλάβων (8^{ος} - 9^{ος} αι.)²³².

Είναι γενικότερα αποδεκτό ότι η απαρχή της ανωτέρω διαδικασίας σημειώθηκε στις νοτιότερες περιοχές του ελλαδικού χώρου, ενώ με την πάροδο των χρόνων επεκτάθηκε και στις βορειότερες. Όπου τα παλαιότερα σλαβογενή τοπωνύμια είναι αριθμητικά σημαντικά λιγότερα, συγκριτικά με άλλες γεωγραφικές περιφέρειες, αυτό σημαίνει λογικά ότι στις συγκεκριμένες περιοχές είχε σταματήσει νωρίτερα η χρήση της παλαιοσλαβικής και ότι οι απόγονοι των Σλάβων επήλδων ήταν πλέον ελληνόφωνοι. Όπου τα πρώτα είναι ωστόσο πολυάριθμα, διαφαίνεται ότι η συγκεκριμένη γλώσσα εξακολούθησε να χρησιμοποιείται και μετά τη μετάθεση των υγρών συμφώνων, δηλαδή μετά τα μέσα του 9^{ου} αι.²³³

Τα οικωνύμια με την κατάληξη *-ίκεια* και ακόμη περισσότερο όσα εμφανίζουν προμεταθετικούς τύπους είναι τα μοναδικά των οποίων ο γλωσσικός εξελληνισμός μπορεί να χρονολογηθεί (χρονικούς *termini ante quem* αποτελούν οι αρχές του 10^{ου} και του 9^{ου} αι. αντιστοίχως). Στη δεύτερη περίπτωση το κριτήριο χρονολόγησης είναι, κατά τον Δαπέργολα, άμεσο και άρα ασφαλέστερο, καθώς οφείλεται σε φαινόμενο της παλαιάς σλαβικής. Στην πρώτη περίπτωση προκύπτει έμμεσα, εξαιτίας ορισμένων ιδιομορφιών της γραπτής μεσαιωνικής ελληνικής γλώσσας. Τα σλαβογενή οικωνύμια με τις καταλήξεις *-ίτσα* / *-ίτζα* καταδεικνύουν μόνο ότι οι κάτοικοι των εκάστοτε οικισμών δεν είχαν μάλλον εξελληνιστεί γλωσσικά έως τις αρχές τουλάχιστον του 10^{ου} αι. Τα συγκεκριμένα ωστόσο ονόματα, μαζί με όσα λήγουν σε *-ιάνη*, *-ίστα*, *-ίκου* κ.ά. καθώς και ορισμένα ακόμη με προφανείς ελληνικές καταλήξεις που επινοήθηκαν ή καλύτερα αποδόθηκαν στην ελληνική από τη σλαβική από Έλληνες κατά τον 9^ο ή και τον 13^ο αι. (λ.χ. *Δρο[υ]γουβι[ε]ία*, *Σαγουνδανεία* ή ορθότερα *Σαγουνδατεία*, *Σουβδελητία*) είναι ωστόσο πολύ περισσότερα. Γι' αυτά είναι πολύ δύσκολο να γίνει οποιαδήποτε ασφαλής εκτίμηση²³⁴.

Τα σλαβογενή οικωνύμια και τοπωνύμια που παρουσιάζουν προμεταθετικούς τύπους (δηλαδή τα προγενέστερα) είναι αριθμητικά πολύ περισσότερα στην Πελοπόννησο από ό,τι λ.χ. στη Μακεδονία, όπου σπανίζουν ιδιαίτερα (π.χ. *Αρδαμέρι* εκ του Radomir → *αρδ-* αντί *ραδ-*). Αυτό σημαίνει ότι ο γλωσσικός εξελληνισμός των Σλάβων της Πελοποννήσου, οι οποίοι είχαν απολέσει κάθε επαφή με τους πολύ βορειότερα εγκατεστημένους ομόγλωσσους και ομοφύλους τους και βρίσκονταν σε συνεχή συγχρωτισμό με το εντόπιο στοιχείο, συντελέστηκε γρηγορότερα εκεί²³⁵. Οι Σλάβοι ποιμένες ωστόσο που παρέμειναν σε

231 Lemerle 1979, συλλ. β', θάμια δ', παρ. 254, 214.9 κ.ε., παρ. 268, 218.1 κ.ε. (για την αγορά από τους Θεσσαλονικείς μεγάλης ποσότητας σιτηρών και οσπρίων από τους Βελεγεζίτες της Θεσσαλίας κατά το τελευταίο τέταρτο του 7^{ου} αι.). Επίσης, βλ. Καμινιάτης 1973, 8.85 κ.ε. (για τις εμπορικές συναλλαγές των Σλάβων που κατοικούσαν στα περίχωρα της Θεσσαλονίκης στις αρχές του 10^{ου} αι.).

232 Για μαρτυρίες περί συμβίωσης / γειτνίασης, βλ. ανωτ., σημ. 212 (και κυρίως κείμενο). Για τη σταδιακή ένταξη και αφομοίωση των Σλάβων, βλ. Μαλιγκούδης 2013, 137 κ.ε.; Λεβενιώτης 2015, 603 κ.ε. (και οι δύο μελέτες παραθέτουν τις πηγές και την παλαιότερη βιβλιογραφία). Για τον όρο *σλαβηνία*, βλ. ανωτ., σημ. 199.

233 Malingoudis 1981a, 178-179.

234 Δαπέργολας 2009-2010, 95-96.

235 Μαλιγκούδης 1988, 98 κ.ε.; Του ιδίου 2013, 192 κ.ε.; Δαπέργολας 2009-2010, 92.

απομονωμένες περιοχές της Πελοποννήσου (λ.χ. οι νοτιότεροι Μηλιγγοί και Εζερίτες, ειδικά στην ορεινή Μάνη) και άρα δεν είχαν στενή επαφή με τους γηγενείς ελληνόφωνους, εκχριστιανίστηκαν οριστικά τον 10^ο αι. και γενικά διατήρησαν για μεγαλύτερο χρονικό διάστημα την «εθνική ταυτότητα» και τη γλώσσα τους²³⁶, εν αντιθέσει λ.χ. με τους βορειότερους Βελεγεζίτες της Θεσσαλίας ή τους Ρυγχίνους / Ρήχιους και τους Στρυμονίτες της κεντρικής και ανατολικής Μακεδονίας (οι Σλάβοι της Αχαΐας ωστόσο, που συμβίωσαν στην ύπαιθρο με τους «Γραικούς γείτονές τους», καλλιεργούσαν από τα πρώτα χρόνια του 9^{ου} αι., με ειδικό αυτοκρατορικό σιγίλλιο του Νικηφόρου Α' (802-811), ως *εναπόγραφοι πάροικοι* τις γαίες της τοπικής *μητροπόλεως* (από το 806) *Πατρῶν*²³⁷, στην οποία μάλιστα κατά τον Zuckerman²³⁸ υπήχθη και η ευρισκόμενη σε περιοχές με σλαβικούς οικισμούς βραχύβια *ἀρχιεπισκοπή Ἀρκαδίας*²³⁹, και ίσως είχαν ήδη εξελληνιστεί γλωσσικά, σύμφωνα τουλάχιστον με τον Soustal²⁴⁰). Αρχικά βέβαια υπήρξε μία χρονική περίοδος κατά την οποία οι απόγονοι των Σλάβων επήλυδων υπήρξαν δίγλωσσοι: το γεγονός αυτό καταδεικνύεται από την ύπαρξη τοπωνυμίων ελληνικής προέλευσης με σλαβικές καταλήξεις²⁴¹. Τέλος, αξίζει να τονιστεί εδώ μία σημαντική επισημάνση του Μαλιγκούδη: τα μικροτοπωνύμια που προέρχονται από σλαβικά ανθρωπωνύμια καθίστανται ολοένα και λιγότερα από τις νοτιότερες στις βορειότερες περιφέρειες του ελλαδικού χώρου (συγκρίνοντας λ.χ. τα παλαιότερα σλαβογενή τοπωνύμια της μεσσηνιακής Μάνης με τα νεότερα του ηπειρωτικού Ζαγορίου). Ο ίδιος ερευνητής, λαμβάνοντας υπ' όψει ότι ο σχηματισμός τοπωνυμίων από προσωπωνύμια αποτελεί κυρίως έκφραση της σχέσης ιδιοκτησίας του παραγωγού με τη γη, απέδωσε με επιφύλαξη το

236 Malingoudis 1981a, 16-21; Του ιδίου 1988, 38 κ.ε.; Του ιδίου 2013, 121 κ.ε., 192 κ.ε. Οι επιγραφές που μνημονεύουν τους απώτερης σλαβικής καταγωγής κτήτορες από τη βυζαντινή Μάνη (11^{ος} - 14^{ος} αι.) (περιοχές Μηλέα, Παναγία Ανδρουμπετίτζια, Οίτυλο), καταδεικνύουν ωστόσο τον ήδη συντελεσθέντα εκχριστιανισμό και εξελληνισμό των απογόνων των Σλάβων επήλυδων του 7^{ου} αι. Βλ. Καλοπίση-Βέρτη 2008-2009, 96.

237 Εκχωρήθηκαν «μετὰ πάσης τῆς φαμίλιας καὶ συγγενείας καὶ πάντων τῶν προσηκόντων αὐτοῖς, ἔτι δὲ καὶ πάσης τῆς ὑπάρξεως αὐτῶν» στο μητροπολιτικό ναό του Αγίου Ανδρέα και έκτοτε ανέλαβαν την επιπρόσθετη υποχρέωση να σιτίζουν «διὰ συνδοσίας τῆς ομάδος αὐτῶν» τους διερχόμενους από την, υπαγόμενη διοικητικά και στρατιωτικά στο θέμα Πελοποννήσου, περιοχή της Πάτρας κρατικούς υπαλλήλους και ξένους πρέσβεις. Βλ. *DAI* 1967, κεφ. 49, 228.1 κ.ε.; V. Laurent, «La date de l'érection des métropoles des Patras et de Lacédémone», *Revue des études byzantines* 21 (1963) 129-141; O. Kresten, «Zur Echtheit des Sigillion des Kaisers Nikephoros I. für Patras», *Römische historische Mitteilungen* 19 (1977) 15-78; P. Yannopoulos, «Métropoles du Péloponnèse mésobyzantin: un souvenir des invasions avaro-slaves», *Byzantion* 63 (1993) 388-400; N. Oikonomides, «St Andrew, Joseph the Hymnographer, and the Slavs of Patras», *AEIMΩΝ. Studies presented to Lennart Rydén on his Sixty-Fifth Birthday*, επιμ. J. O. Rosenqvist [Studia Byzantina Upsaliensia 6], Uppsala 1996, 71-78 (= *Social and Economic Life in Byzantium* [Variorum Reprints], Aldershot 2004, αρ. XXIV); S. Turléj, «The Legendary Motif in the Tradition of Patras: St Andrew and the Dedication of the Slavs to the Patras Church», *Byzantinoslavica* 60 (1999) 374-399; H. Αναγνωστάκης - Άννα Λαμπροπούλου, «Μια περίπτωση εφαρμογής του βυζαντινού θεσμού του ασύλου στην Πελοπόννησο: η προσφυγή των Σλάβων στο ναό του Αγίου Ανδρέα Πατρών», *Σύμμεικτα* 14 (2001) 29-47; Των ιδίων, «Καταστολή: μια μορφή ανοχής στην Πελοπόννησο του 9^{ου} και 10^{ου} αιώνα», *Ανοχή και καταστολή στους μέσους χρόνους. Μνήμη Λένου Μαυρομάτη*, επιμ. Κατερίνα Νικολάου [Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών. Ινστιτούτο Βυζαντινών Ερευνών. Διεθνές συμπόσια 10], Αθήνα 2002, 47-61; Λεβενιώτης 2015, 612 κ.ε.

238 C. Zuckerman, «Byzantium's Pontic Policy in the "Notitiae episcopatum"», *La Crimée entre Byzance et le khaganat Khazar*, επιμ. C. Zuckerman [Collège du France - Centre National de la Recherche Scientifique. Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 25], Paris 2006, 201-230, ειδικά 204 (ο ίδιος εικάζει ότι βρισκόταν στη Λακωνία).

239 Darrouzès 1981, 232.56 (notitia 3).

240 P. Soustal, «Η Βαλκανική τον έβδομο αιώνα», *Ηράκλειος. Ο σκοτεινός 7^{ος} αιώνας* (Ιστορικά 169. Ελευθεροτυπία, 23 Ιανουαρίου 2003) 38-43.

241 Vasmer 1941, 262 κ.ε., 317-318.

συγκεκριμένο φαινόμενο στην εξέλιξη της αγροτικής ιδιοκτησίας στους βυζαντινούς χρόνους και στην ουσιαστική εξαφάνιση των ελεύθερων μικροκαλλιεργητών από τον 11^ο αι. κ.ε. (κατά τον Μαλιγκούδη, τα νεότερα τοπωνύμια του Ζαγορίου αντικατοπτρίζουν μια υστερότερη χρονική φάση της κοινωνικής ιστορίας του Βυζαντίου)²⁴².

Σε ό,τι αφορά ειδικά στα προσηγορικά δάνεια, οι Meyer, Vasmer, Gaster, Weithmann, Μαλιγκούδης και άλλοι ερευνητές έχουν ήδη επισημάνει ότι η πρωτοσλαβική διάλεκτος δεν επηρέασε τελικά ιδιαίτερα τη δομή της πολύ πιο προηγμένης ελληνικής γλώσσας, πράγμα μάλλον φυσιολογικό· η σλαβική επίδραση, αντίθετα με τους παλαιότερους ισχυρισμούς του Fallmerayer, περιορίστηκε τελικά μόνο σε «λεξικογραφικού χαρακτήρα» δάνειες λέξεις²⁴³.

Ο Mihăescu απαριθμεί ανά κατηγορία περίπου 25 λέξεις σλαβικής προέλευσης, οι οποίες είχαν εισέλθει κατά τον ίδιο στο βυζαντινό λεξιλόγιο έως τον 10^ο αι.· η προέλευση ορισμένων είναι ωστόσο αμφίβολη (οι μεταφράσεις και τα σχόλια είναι δικά μας): *βάλτα*, *έζερον* (= λίμνη), *λουτζα* (= τέλμα [σημ. είδος χοιρινού αλλαντικού]), *στρούγαι* (= νερά κατάλληλα για ψάρεμα), *ζούμπρος* (= ευρωπαϊκός βούβαλος ή έντομο), *βερβερίτζα* (= σκίουρος), *βερζήτικον* (= ψάρι της Αζοφικής), *γουστερίτζα* (= σαύρα), *βίδρα*, *βρικόλακας*, *βεδούρι* (= ξύλινος κάδος για το πήξιμο του γιαουρτιού ή μπάνιο), *βα(γ)ένι* (= βαρέλι), *λέσα* (= σύμφωνα με τις πηγές, σχοινί που συγκρατεί σκάφος στο ποτάμι ή είδος μηχανής [λέσσα], κατά τον Mihăescu «ράφι»)²⁴⁴, *πλόσκα* (= νεροκολοκύθα ή ξύλινο δοχείο κρασιού), *κοτέτσι*, *σήτα* (= κόσκινο, μάλλον όμως εκ του αρχαίου ρ. *σήθω* = κοσκινίζω), *ζακόνι* (= νόμος, έθιμο, συνήθεια), *τζελνίκος* (= στρατηγός, μτγν. τσέλιγγας), *κνεζ* (= ηγεμόνας [λέξη μη παλαιοσλαβικής προέλευσης]²⁴⁵), *ζουπάνος* και *κράλης* (επίσης ξένα γλωσσικά δάνεια στην παλαιά σλαβική), *βοεβόδας*, *κούρβα* (= πόρνη), *Βογόμιλοι*, *Νέμτζοι*, *Σκλάβοι*²⁴⁶ (σλαβ. *Slověne*²⁴⁷).

242 Malingoudis 1981a, 117; Του ιδίου 1987a. Για τη θέση και τις ιδιότητες των Σλάβων καλλιεργητών γης, βλ. και Λεβενιώτης 2015, 614-616.

243 Gaster 1886; Meyer 1894, 20 κ.ε.; Vasmer 1941; Weithmann 1978, 132 κ.ε.; Malingoudis 1983, 103 κ.ε. Εν συντομία, πρβλ. Ηλιάδη 2003, 140-141.

244 DAI 1967, κεφ. 51, 250.114, 252.119: «λέσας, ήτοι πλοκούς», 324 (σχόλια εκδοτών: εκ της σλαβ. λ. *leša*); Κεδρηνός 1830, τ. 2, 591.20 (*λέσσα*). Η σλαβ. λ. *les* (όπως και η λ. *logu* → λόγος) υποδηλώνει πάντως το δάσος. Βλ. K. Ilkov - D. K. Maricas - A. P. Mihailov - D. I. Petkidis, *Bálgarsko-Grăcku Rečnik* [Bálgarska Akademija na Naukite], Sofija 1998, 511.

245 Προέρχεται από το δάνειο ξενικό όρο *knjažī* που έλαβαν οι Σλάβοι κατά τους 4^ο - 6^ο αι. Βλ. S. Novaković, *Prvi osnovi književnosti medju balkanskim slovenima. Legenda o Vladimiru i Kosari*, Beograd 1893, 89-117; Trubačev 1959; J. Otrębski, «Die ältesten germanischen Lehnwörter im Baltischen und Slavischen», *Die Sprache* 12 (1965-1967) 50-64, ειδικά 63-64; V. V. Mavrodin, «O plemennych knaženijach vostočnych slavjan», *Issledovanija po social'no - politiceskoj istorii Rossii*, Leningrad 1971, 44-55; F. Malingoudis, «Die Institution des Župans als Problem der frühslavischen Geschichte. Einige Bemerkungen», *Cyrrillomethodianum* 2 (1972-1973) 61-76; H. Schuster-Šewc, «Die älteste Schicht der slawischen sozialökonomischen und politisch-institutionellen Termini und ihr Schicksal im Sorbischen», *Lětopis Instituta za serbski ludospyt* 33 (1986) 1-19.

246 Mihăescu 1985, 699.

247 Ο Προκόπιος αναφέρει κατά τον 6^ο αι. τους *Σλαβηνούς* και τους *Αντες* ως *Σπόρους*, πριν από το διαχωρισμό τους σε δύο ομάδες που έλαβαν και διαφορετικές ονομασίες. Παρά τις γερμανικές ονομασίες *Wenden*, *Winden* και *Winedi*, οι Βυζαντινοί αποκαλούσαν τους Σλάβους *Σκλαυηνούς*, *Σκλαβίνους*, *Σκλάβους*, *ανδράποδα* *Σκλαβόα* (βλ. σφραγιστικό υλικό) ή «εναλλακτικά» *Σκύθες* και *βάρβαρο φυλή*· αργότερα χρησιμοποιούσαν τις ονομασίες *Σθλάβοι*, *Σθλαβηνοί*, *Σθλαβησιάνοι*, *Σκλαβησιάνοι*, *Σθλαβίνοι*. Στην ελληνική γλώσσα το σύμπλεγμα *sl* δεν προφερόταν και έτσι παρενεβλήθη ανάμεσα στο *σ* και το *λ* το *κ* ή το *θ*· αποδόθηκε δηλαδή με τα συμπλέγματα *σκλ* - *στλ* - *σθλ*. Πολλοί ερευνητές ανάγουν την ονομασία *Slověne* στην ινδοευρωπαϊκή ρίζα **kleu-*, **klou-* **klu-* (= ακούειν), η οποία μετατράπηκε στους σλαβικούς τύπους **slov-* (= λέξη), **slav-* (= φήμη, δόξα). Σε αυτήν την περίπτωση η ερμηνεία του εθνωνυμίου *Slověne* εξαρτάται ανάλογα με τον τύπο (**slov-* ή **slav-*) προέλευσής του (= αυτοί που

Το σύνολο των σλαβικών δανείων στη σύγχρονη ελληνική γλώσσα ανέρχεται, κατά τον Weithmann, σε περίπου 500 λέξεις (μόλις 274 κατά τον παλαιότερο όμως Meyer, η εργασία του οποίου για την ταξινόμηση των λεξιλογικών δανείων της νεοελληνικής είναι θεμελιακή²⁴⁸). Από αυτές όμως μόνο 60 είναι κοινές παντού, χρησιμοποιούνται δηλαδή στο σύνολο των περιοχών του ελλαδικού χώρου. Πρόκειται για λέξεις κυρίως αγροτικού, ποιμενικού και «φυσικού» χαρακτήρα (λ.χ. *σανός, σάνη, βάλτος, σβάρνα, πέστροφα, κοτέτσι, σέμπρος, γλίνα, καρβέλι*)²⁴⁹, οι οποίες λογικά διεισδυσαν στο ελληνικό λεξιλόγιο πριν από τα μέσα του 9^{ου} αι., σύμφωνα τουλάχιστον με τους γλωσσολογικούς κανόνες που επισημαίνει ο Weithmann²⁵⁰ (στα τέλη 8^{ου} - 11^{ου} αι. κατά τον Bornträger²⁵¹).

μιλούν ή οι ένδοξοι). Ο H. Schelesniker αναγάγει την ονομασία *Slověne* στην ενιαία Πρωτοσλαβική γλώσσα και την ετυμολογία της λέξης στη σλαβική λ. *slovo* → *slov* + *ien / ian* (= φημισμένος, πασίγνωστος). Σύμφωνα πάντως με τον Pritsak, η ετυμολογία της λ. *Slověne* ανάγεται στο πρωτοβουλγαρικό ρηματικό ουσιαστικό *sqlaw* (πληθ. *sqlawin*), το οποίο ετυμολογείται από το κοινό συννο-αλταϊκό ρηματικό θέμα *saqla* (= επιτηρώ, φυλάσσω, προστατεύω) και έχει δύο σημασίες (= φρουρά και εκπαιδευμένος σκλάβος). Οι Βυζαντινοί έλαβαν τη λ. *sqlawin* προσθέτοντας σε αυτήν την κατάληξη *-oi*. Παράλληλα επανεμύνησαν τον όρο με τη λέξη «Σκλάβος» (λατ. *esclavus*), η οποία εχρησιμοποιείτο στον ελληνορωμαϊκό κόσμο. Κατά τον Curta, επινόησαν ουσιαστικά την ονομασία *Σκλαβηνοί* κατά τον 6^ο αι. και τη χρησιμοποίησαν για να προσδιορίσουν λεκτικά την τότε πολύπλοκη συγκέντρωση διαφόρων και διαφορετικών εθνικών ομάδων στην άλλη πλευρά του συνόρου του Δούναβη. Βλ. C. Verlinden, «L'origine de "sclavus" = esclave», *Bulletin Du Cange. Archivum Latinitatis Medii Aevi* 17 (1937) 97-128; B. P. Lozinski, «The Name Slav», *Essays in Russian History. A Collection dedicated to George Vernadsky*, επιμ. A. D. Ferguson - A. Levin, Hamden, Conn. 1964, 19-30; G. Korth, «Zur Etymologie des Wortes "Sclavus" (Sklave)», *Gotta* 48 (1970) 145-153; T. Pekkanen, «L'origine degli Slavi e il loro nome nella letteratura grecolatina», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 11 (1971) 51-64; Άννα Αβραμιά, «Σημείωμα γιά τὸ ἐθνικὸ ὄνομα *Σλάβος* καὶ τὴ σημασιολογικὴ του ἐξέλιξη στὶς βυζαντινὲς πηγές», *Ἑλληνικά* 25 (1972) 409-414; H. Schelesniker, *Der Name der Slawen. Herkunft, Bildungsweise und Bedeutung*, Innsbruck 1973; Του ιδίου, *Der Name der Slaven. Herkunft, Bildungsweise und Bedeutung*, Innsbruck 1979; *Lexicon Antiquitatum Slavicarum*, Wroclaw - Warsaw 1975, τ. 5, 274 (λ. Slowiane); H. Köpstein, «Zum Bedeutungswandel von Σκλάβος/-Sclavus», *Byzantinische Forschungen* 7 (1979) 67-88; V. V. Sedov, *Proischozhenie i rannaja istorija slavian*, Moskva 1979; Golab 1982; Trubačev 1982; Του ιδίου 1987; O. Pritsak, «The Slavs and the Avars», *Gli slavi occidentali e meridionali nell'alto medioevo, 15-21 Aprile* [Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 30.1], Spoleto 1983, 353-435, ειδικά 365 κ.ε., 397 κ.ε.; G. Weiss - A. Katsanakis, *Das Ethnikon "Sklabenoi", "Sklaboi" in der griechischen Quellen bis 1025* [Glossar zur frühmittelalterlichen Geschichte im östlichen Europa. Beiheft 5], Stuttgart 1988; Bohumila Zástěrová, «Ethnika in den Werken frühbyzantinischer Profanhistoriker», *Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz. Methodische und quellenkritische Probleme*, επιμ. F. Winkelmann - W. Brandes [Berliner byzantinische Arbeiten 55], Berlin 1990, 180-189; J. Reisinger - G. Sowa, «Das Ethnikon "Sclavi" in den lateinischen Quellen bis zum Jahr 900», *Glossar zur frühmittelalterlichen Geschichte im östlichen Europa* 6 (1990) 18-20; F. Curta, «Hiding behind a Piece of Tapestry: Jordanes and the Slavic Venethi», *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 47 (1992-1993) 321-334; Του ιδίου 2001, 118-119; Koder 2002; B. J. Darden, «Who were the Sclaveni and where did they come from?», *Byzantinische Forschungen* 28 (2004) 133-157.

248 Meyer 1894 (95 λεξιλογικά δάνεια στην Ήπειρο, 36 στη Θεσσαλία, 43 μόλις στη Μακεδονία, 31 στη Θράκη και άλλα τόσα σε Στερεά - Πελοπόννησο - νησιά). Πρβλ. σχετικά, Amakes 1963, 395.

249 Vasmer 1941, 28, 115, 275, 282. Πρβλ. Vryonis 1981, 426-427. Βλ. επίσης τα λήμματα στο Ανδριώτης 1951.

250 Weithmann 1978, 132-197. Βλ. και Vryonis 1981, 425-427.

251 E. W. Bornträger, «Die slavischen Lehnwörter im Neugriechischen. Forschungsstand - Probleme - Perspektiven», *Zeitschrift für Balkanologie* 25 (1989) 8-25 (22 λέξεις σλαβικής προέλευσης που χρησιμοποιούνται στη νεοελληνική).

Όσα αναφέρθηκαν παραπάνω, αφορούν ωστόσο και στα περισσότερα τοπωνύμια σλαβικού ετύμου²⁵². Τα σλαβικά π.χ. τοπωνύμια της Πελοποννήσου υποδηλώνουν κάποιο γεωργικό (ονοματοθέτη) λαό· τα περισσότερα σχετίζονται με την περιγραφική ονοματοθεσία του χώρου, όπου εγκαταστάθηκαν οι επήλυδες και οι απογόνόι τους (π.χ. *Βελβίτσι* ή *Βελβίσκον*, *Τοπόριστα*, *Παλιομπουκουβίνα*²⁵³, *Ζυγοβίσι*, *Καμενιάνοι*, *Σοποτό*, *Αράχοβα*, *Μπάνιτζα*, *Τσέρια* και *Τσεροβά*, *Κριμίνιο*, *Δολοί*, *Ντόμπρα*, *Γαστίτζα*, *Τζίνα*, *Λεντίνιο*, *Λοσνά*, *Χελμός*, *Πιλαβίστα* και *Παλοβά*, *Πολυάννα*, *Σαϊδόνα* κλπ.)²⁵⁴. Στα σλαβογενή τοπωνύμια της Μακεδονίας κυριαρχούν προσφιλείς στη σημασιολογία («σημαντική») των Σλάβων γεωμορφολογικοί και γεωφυσικοί²⁵⁵, φυτικοί και ζωικοί²⁵⁶ προσδιορισμοί σύγκρισης, παραβολής και κυρίως αναγνώρισης ή ταύτισης στοιχείων του γνώριμου περιβάλλοντος του τόπου προέλευσης των επήλυδων με τα φυσικά χαρακτηριστικά του εκάστοτε νέου τόπου εγκατάστασης²⁵⁷. Αξίζει πάντως να σημειωθεί εδώ ότι σε αρκετές περιπτώσεις εξέτασης φυτωνύμων τοπωνυμίων περιοχών του ελλαδικού χώρου, οι ονομασίες που προκύπτουν είναι

252 Βλ. Ζακυθνός 1945, 86; Του ιδίου 1944, 538: *Νεζερός* = λίμνη, *Όστροβον* = νησί, *Ζάτουνα* = κόλπος, *Βοδενά* = πόλη με νερό, *Γόραινα* / *Γορίανη* / *Γορίτσα* = βουνό (πρβλ. το σύγχρονο τοπωνύμιο Αγόριανη Λακωνίας), *Ζαγορά* = πέρα από το βουνό, *Ποδογόρα* = τόπος σε πρόποδες όρους (πρβλ. ίσως το σημ. Ποδοχώρι Καβάλας), *Πρέβεζα* = πέραμα (η ετυμολογία της ονομασίας ωστόσο ίσως να μην είναι σλαβική), *Τσερνίτσα* = μαύρος τόπος, *Αράχοβα* = τόπος με καρδιές, *Βοστίνα* = μελισσότοπος, *Βοστίτσα* = τόπος οπωροφόρος, *Κλόκοβον* = λευκή άκανθα, *Σμόκοβον* = δρακοντότοπος, *Τοπόλοβα* = τόπος με λεύκες, *Χελμός* = ύψωμα. Επίσης: *Χλομουτζά* (εκ του σλαβ. *chlumu* = λόφος). Βλ. Δαπέργολας 2009-2010b, 99, σημ. 7. Επιπρόσθετα, βλ. Atakes 1963.

253 Vasmer 1941, 143-144 (*Μποκοβίνα* και *Μπουκουβίνα*).

254 Βλ. ανωτ., σημ. 186. Επίσης, βλ. Μουτζάλη 2000, 65. Στους *Καμενιάνους* Καλαβρύτων (εκ του σλαβ. *Kameneno* κατά τον Weigand 1928, από το βυζ. *Καμένος* κατά τον Γεωργακά 1938, 76) έχουμε τόπο πετρώδη (πρβλ. *Κάμενα* Ιερισσού εκ της σλαβ. λ. *kamy* = πέτρα, γεν. *kamene*). Άλλοτε περιγράφονται ή δηλώνονται βαλτότοποι ή άνδραιοι τόποι (λ.χ. *Παλιομπουκουβίνα* Αγίας Τριάδας Ηλείας πλησίον του δάσους Κάπελης, *Βηρός* ανατολικής Χαλκιδικής), βοσκότοποι ή μέρη με πολλές ιτιές (λ.χ. *Βελβίσκον* ή *Βελβίτσι* Πατρών, σημ. Χάραδρος, στα βορειοανατολικά της μονής του Αγίου Νικολάου Μπάλα). Άλλοτε μέρη όπου έχει πραγματοποιηθεί εκχέρσωση μέσω διαφόρων τρόπων (λ.χ. *Αγορελίτσα* [εκ του ρ. *goreti* = καίω], *Τοπόριστα* [= μέρος εκχερσωμένο με τσεκούρι], *Ζυγοβίσι*: για ανάλογα στη Μακεδονία, βλ. κατωτ., σημ. 255) ή μέρη με άφθονα πηγαία ύδατα (λ.χ. *Σοποτό* Καλαβρύτων) ή με πάχνη (λ.χ. *Σλάνιτζα* εκ της λ. *slana* = πάχνη). Αναλυτικότερα, βλ. Vasmer 1941, 129; Malingoudis 1981a; Παναγιωτόπουλος 1987; Μπούτσικας 1992; Λαμπροπούλου 1994; Αφέντρα Γ. Μουτζάλη, «Χάραδρος (τ. Βελβίτσι) Πατρών», *Αρχαιολογικόν δελτίον* 49 (1994) 259-260; Της ίδιας 2000, 66 κ.ε.; Θανασουλόπουλος 2007; Πίκουλας 2001; Κόμης 2005; Σταλίδης 2007, 49 κ.ε.; Δαπέργολας 2009-2010b, 99 κ.ε.

255 Οικωνύμια ή τοπωνύμια με αναφορά στη μορφολογία της περιοχής: *Βυσίνα*, *Γορίανη*, *Πολίτζιανη*, *Σθλίβνος*, *Χλομουτζά*, *Περγαρδίκεια* (ελλην. μεταγραφή του παλαιοσλαβικού *pergordiku* ή *perdordica* = διαχωρισμένος τόπος, σημ. Πυργαδίκια), *Γρεβενισκά* και ίσως *Πρεκλείστα*. Με αναφορά στην ποιοτική σύσταση του εδάφους: *Βούχαβος*, *Τεμενίκον*, *Χουδηνά*, *Κάμενα*, *Ρούδαβα* και ίσως *Μελίντζιανη*. Με αναφορά στην παρουσία ή έλλειψη νερού: *Βελά*, *Δρεβανά*, *Λούκοβα*, *Μοϊντζιανη*, *Σουσίτζα* - *Σουχορόακον* και *Suhodol*, *Νεζερός*, *Βηρός*, *Βοδενά*. Με αναφορά στη δημιουργία καλλιεργήσιμου εδάφους μέσω εκχέρσωσης: *Κόρτσιστα* Φλώρινας, *Κριτζιανά* Επανομής, *Kricuna* (μετέπειτα Κίρτσοβο) Σερρών. Βλ. Μαλιγκούδης 1974, 394; Ζαφειρίου 2000, 61, σημ. 154; Δαπέργολας 2009-2010b, 99 κ.ε., 106, σημ. 68.

256 Π.χ. *Εζεβά* και *Μαραβίντζη*. Βλ. Ζαφειρίου 2000, 61, σημ. 154. Επίσης, *Λιβύζαζδα* ή *Λιβισδιάδα* και *Λιβυσδός* (εκ του σλαβοβουλγ. *lebezda* = τόπος με κύκνους) και *Κόζλα* (εκ του παλαιοσλαβ. *kozilŭ* = κριάρι) Χαλκιδικής, *Βραστά* (σημ. Βρασνά, εκ του σλαβ. *brestu* = φτελιά), *Χρούσεβα* (εκ του σλαβ. *krusa* = αχλάδι), *Ρεάχοβα* (εκ του σλαβ. *orechono* = τόπος με καρδιές), *Αμπλανοβίκεια* (εκ του παλαιοσλαβ. *abolnŭ* / *ablonŭ* = πλάτανος). Βλ. Vasmer 1941, 39, 96, 203, 211; Brunet 1985, 262; Δαπέργολας 2009-2010b, 99, σημ. 14, 102, 105, σημ. 66. Επιπρόσθετα, βλ. ανωτ., σημ. 254, 255.

257 Ζαφειρίου 2000, 60-61.

σχεδόν όλες ελληνικής ετυμολογίας, εκτός ελαχίστων εξαιρέσεων²⁵⁸. Στην τελευταία κατηγορία καταγράφεται μικρός αριθμός τοπωνυμίων που παραπέμπουν στη χλωρίδα της βόρειας Βαλκανικής (λ.χ. *Γαβροβίγια*, *Δρατζέβιστα*, *Κοστανίτζα*, *Κρούσοβον*, *Λεασκοβίτσα* και ενδεχομένως *Ντζίριστα*, *Πέρνιτζα*, *Ποδόκοστα* και *Σθλίβινος*)²⁵⁹. Στα προσηγορικά δάνεια σπανίζουν οι περιπτώσεις επιθέτων που να δηλώνουν ψυχικές ανθρώπινες ιδιότητες. Παράλληλα, δεν έχει εντοπιστεί (εξ όσων τουλάχιστον γνωρίζουμε) κάποια λέξη σλαβικής προέλευσης δηλωτική αφηρημένων εννοιών²⁶⁰. Το τελευταίο στοιχείο μπορεί ίσως να χρησιμοποιηθεί ως *argumentum ex silentio*, ενδεικτικό του πολιτισμικού επιπέδου των νεοεισελθέντων στο βυζαντινό κόσμο σλαβικών ομάδων καθώς και του βαθμού της μετέπειτα επίδρασης που άσκησαν οι τελευταίες στη συγκεκριμένη, αρκετά προηγμένη για τα δεδομένα της εποχής, κοινωνία²⁶¹.

Αρκετοί ερευνητές επισήμαναν πολυάριθμες λέξεις που δεν αποδίδονται σε προγενέστερα, μεσαιωνικά ή νεότερα, σλαβικά τοπωνύμια και εγκαταστάσεις. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η λέξη *λόγγος* (εκ του παλαιοσλ. *logŭ* = δάσος· πρβλ. τα μεταγενέστερα οικωνύμια, τοπωνύμια ή μικροτοπωνύμια *Λοζίκιν* ή *Λοσνίκιον* ή *Λοζενίκου* [a. 1286, από τον 19^ο αι. *Λουντζίκι*], στα ανατολικά της *Ρεντίνας*²⁶² [περιοχή Αρέθουσας]²⁶³, *Λοζίκη* [a. 982], πιθανότατα στα νότια της Ιερισσού²⁶⁴, *Λογγός* και *Οστρολόγγος*, επίσης στην ή κοντά στην ανατολική Χαλκιδική [a. 1300]²⁶⁵, *Βορίλα Λόγγος* [αρχές 13^{ου} αι.]²⁶⁶· ανάλογα παραδείγματα αποτελούν ωστόσο και οι λέξεις *βάλτος*, *λαγκάδα* -ι (πρβλ. το αβέβαιης ετυμολογίας οικωνύμιο *Λαγκαδάς*)²⁶⁷, *σανός*, *σάνη*, *κουνάβι*, *βαγνί* κ.ά. Οι συγκεκριμένες λέξεις υπήρξαν απλώς λεξιλογικά δάνεια που είχαν διεισδύσει στην ελληνική γλώσσα ήδη από τους 10^ο - 11^ο αι. και δόθηκαν τελικά και από Έλληνες κατοίκους (από τον 11^ο έως τον 20^ο αι.) σε διάφορες τοποθεσίες ή και ευρύτερες περιοχές (*Βάλτος*, *Βάλτα*, *Λαγκάδα*, *Λαγκαδιά*,

258 Βλ. Π. Βλαχάκος, «Φυτώνυμα τοπωνύμια του τέως Δήμου Φελλίας του Νομού Λακωνίας», *Ιστοριογεωγραφικά* 5 (1995) 147-154.

259. Ζαφειρίου 2000, 61, σημ. 154.

260 Ηλιάδη 2003, 140.

261 Ζακυθινός 1945, 86, 140. Αναλυτικότερα, βλ. του ιδίου 1944. Για μια αναθεώρηση του εύρους της (άλλοτε θεωρούμενης ως καταλυτικής) συμβολής του σλαβικού στοιχείου στη διαμόρφωση των νέων τοπικών κοινωνικών συνθηκών μετά τον 6^ο αι. στον ελλαδικό χώρο, βλ. Curta 2011b, 68 κ.ε., 97 κ.ε., 276 κ.ε.

262 Η ονομασία *Ρεντίνα* προέρχεται από τη σλαβ. λ. *redu* = σειρά, αράδα. Βλ. Vasmer 1941, 96, 211; Pianka 1970, 137; Brunet 1985, 262, αρ. 47; Δαπέργολας 2008, 186, αρ. 29; Του ιδίου 2009-2010b, 105, σημ. 65.

263 Tafel 1839, 91.

264 Η προέλευσή του αποτελεί αντικείμενο διχογνωμίας: Σύμφωνα με τον Vasmer 1941, 206, εκ του παλαιοσλαβ. *loza* = κρασί. Κατά τον Brunet 1985, 262, από τη σλαβ. λ. *logŭ* = δάσος.

265 Δαπέργολας 2009-2010b, 105-106. Το όνομα *Οστρολόγγος* εκ του παλαιοσλαβικού *ostrŭ logŭ* (= δασώδης βουνοκορφή). Βλ. Brunet 1985, 263.

266 Η περιοχή βρισκόταν κοντά στην Πελαγονία / Μοναστήρι, όπου διεξήχθη η γνωστή μάχη της Πελαγονίας (1259) ανάμεσα στις αυτοκρατορικές δυνάμεις υπό τον *σεβαστοκράτορα* Ιωάννη Παλαιολόγο και τις συμμαχικές των Φράγκων της νοτίου Ελλάδας και του Μανφρέδου της νοτίου Ιταλίας - Σικελίας. Βλ. R. Mihajlovski, «The Battle of Pelagonia, 1259: A New Look at the March Routes and Topography», *Byzantinoslavica* 64 (2006) 275-284; J. Wilskman, «The Campaign and Battle of Pelagonia 1259», *Βυζαντινός Δόμος* 17-18 (2009-2010) 131-174, ειδικά 148, σημ. 78 (για το πρόβλημα της τοποθεσίας).

267 Κατά την Αναστασία Καρακασίδου, *Μακεδονικές ιστορίες και πάθη, 1870-1990* [ιδ. διατρ.], Αθήνα 2000, 41, η προέλευση του οικωνυμίου «Λαγκαδάς» είναι τουρκική (πρώην *Λατζάδα* = δάση). Βλ. ωστόσο τις παρατηρήσεις του Δαπέργολα 2009-2010, 90-91. Κατά τη γνώμη μας είναι προφανώς προγενέστερο και προέρχεται πιθανώς από τα πρωτοσλαβικά **lorka* ή **lqka* = κοιλάδα ή τη αλπικοϊταλική λ. *lanca* = έλος.

Λόγγος), υφιστάμενα μετάπλαση σύμφωνα με τους κανόνες της ίδιας γλώσσας²⁶⁸. Αξίζει να σημειωθεί λ.χ. εδώ ότι η ονομασία *Λογγός* / *Λόγγος* εχρησιμοποιείτο ήδη από τον 12^ο αι. υποδηλώνοντας τη χερσόνησο της Σιθωνίας, όπου δεν είχαν σημειωθεί σλαβικές εγκαταστάσεις και ουσιαστικά δεν μαρτυρούνται οικωνύμια και τοπωνύμια σλαβικής ετυμολογίας, εκτός ελαχίστων εξαιρέσεων²⁶⁹. Επιπρόσθετα σχετικά παραδείγματα αναφέρει και ο Βαγιακάκος (π.χ. *poljana* / *πολιάνα* = πεδιάδα [πρβλ. τη λ. *απο{υ}λιάνα* που χρησιμοποιείται ακόμη και σήμερα στη μακεδονική ύπαιθρο ή τα σύγχρονα οικωνύμια Πολυάννα και Πολιανή Μεσσηνίας], *gora* / *γκόρα* = όρος, *reka* / *ρέκα* = ποταμός, *ezero* / *εζερός* = λίμνη κλπ.)²⁷⁰.

Ο Μαλιγκούδης είχε πραγματοποιήσει ορισμένες ιδιαίτερα ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις για το συγκεκριμένο ζήτημα, επισημαίνοντας σειρά λέξεων σλαβικής ετυμολογίας που χρησιμοποιούνται στα ελληνικά, άρα και σε τοπωνύμια, χωρίς ωστόσο να αποτελούν ενδείξεις επίδρασης της παλαιοσλαβικής. Πρόκειται για ποικίλους όρους, γεωγραφικούς (*βιρός*, *βάλτος*, *λόγγος*, *παγανιά*, *πολιάνα*, *σοποτός*), ειδικούς κτηνοτροφικούς (*στάνη*, *στάλος*, *οβορός*), ονομασίες πουλιών και δένδρων (*τοπόλι*, *τσέρος*, *γρανίτσα*, *βούζι*, *σανός*, *λίπα*) και ονομασίες ζώων (*γουστέρα*, *κουνάβι*). Στην ίδια κατηγορία θα πρέπει να συμπεριληφθούν τοπωνύμια που προήλθαν από δάνειους ιδιοματισμούς. Τα τοπωνύμια επίσης που σχηματίστηκαν από τη γενική ελληνικών επιθέτων εσφαλμένα αποδίδονται σε σλαβονική επίδραση (λ.χ. *του Ράδου*²⁷¹, *του Ράικου*, *του Βρανά*, *του Στάικου*). Ο Μαλιγκούδης απέρριψε επιπρόσθετα την απόδοση των «μικτών», δηλαδή ελληνο-σλαβικών, τοπωνυμίων στους Σλάβους επήλυδες από τον Vasmer· η απλή γλώσσα που χρησιμοποιούσαν οι τελευταίοι δεν επέτρεπε προφανώς τη σύνθεση ανάλογου τύπου λέξεων. Η ελληνική προέλευση αυτών των τοπωνυμίων, τουλάχιστον από μορφολογικής άποψης, καταδεικνύεται από την τάση να σχηματίζονται σύνθετες λέξεις πολύ πιο συχνά στα ελληνικά από ό,τι στα σλαβικά (λ.χ. *Παλιομπουκουβίνα*, *Ζυγοβίσι*, *Ποδογορά*, *Γαβρολίμνη*, *Λιποχώρι*, *Ποδοχώρι*.)²⁷². Όλα αυτά λοιπόν καθιστούν σαφές ότι η εργασία του Vasmer, αν και θεμελιακή, απέδιδε εσφαλμένα σημαντικό αριθμό τοπωνυμίων στους Σλάβους εγκατεστηθέντες και στην παλαιοσλαβική διάλεκτο²⁷³.

Ο Μαλιγκούδης εξέτασε τα σλαβικά προσηγορικά δάνεια της ελληνικής που από φωνητική μορφή έχουν τρόπον τινά «απολιθωθεί» στα ελληνικά· αυτό σημαίνει ότι μας παρέχουν το στοιχείο του χρονικού *terminus ante quem*, ώστε να προσδιορίσουμε, εάν εισήλθαν στην ελληνική πριν από τα μέσα του 9^{ου} αι. (όπως επισημάνθηκε ήδη, πριν από τη μετάθεση των υγρών συμφώνων: π.χ. *καρβέλι*, *σβάρνα* κλπ.)²⁷⁴. Ο ίδιος κατέληξε στο συμπέρασμα ότι τα συγκεκριμένα προσηγορικά δάνεια δεν παρέχουν κριτήρια για ταύτιση των Σλάβων της Ελλάδας με τους Σλάβους της Βουλγαρίας: αφενός μεν τα δάνεια αυτά απαντούν στο λεξιλόγιο του συνόλου των γλωσσικών κλάδων, αφετέρου δε υπάρχουν λέξεις που δεν απαντούν στο βουλγαρικό λεξιλόγιο, αλλά εμφανίζονται στα αντίστοιχα των ανατολικών και δυτικών σλαβικών γλωσσών (Ρωσική, Ουκρανική, Λευκορωσική και Τσεχική, Πολωνική αντίστοιχα). Συνεπώς, τα σλαβικά δάνεια στη μεσαιωνική ελληνική όχι μόνο δεν ενισχύουν τη

268 Malingoudis 1983, 103; Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου 1993, 69; Δαπεργόλας 2009-2010, 90-91. Πρβλ. επίσης Brunet 1985, 238, σημ. 10.

269 Γι' αυτά, βλ. ανωτ. Για τη σημείωση, πρβλ. Δαπεργόλας 2009-2010, 107-108, σημ. 73. Αναλυτικά για την περιοχή, βλ. Παπάγγελος 2000.

270 Vayacacos 1975, 185.

271 Prinzing 2008, 753 κ.ε.

272 Malingoudis 1983, 103 κ.ε.

273 Για διορθώσεις, βλ. ανωτ., σημ. 96-97 (οι μελέτες των Γεωργακά και Μαλιγκούδη). Επίσης, βλ. Χατζής 1952; Weithmann 1978; Μπούτσικας 1992.

274 Malingoudis 1981a, 147-148.

σύνδεση των Σλάβων επήλδων στον ελλαδικό χώρο με τους Βουλγάρους, αλλά αντιθέτως παρέχουν ενδεικτικά στοιχεία που μας οδηγούν τελικά στο εντελώς αντίθετο συμπέρασμα²⁷⁵.

Ολοκληρώνοντας για το συγκεκριμένο ζήτημα θα πρέπει να επισημάνουμε και πάλι ότι πολλές σλαβικές λέξεις μεταδόθηκαν επίσης στη νέα ελληνική εμμέσως, μέσω δηλαδή τρίτων, όπως λ.χ. οι Αλβανοί και οι λατινόφωνοι Βλάχοι²⁷⁶. Το χρονικό λοιπόν σημείο κατά το οποίο κάθε δάνεια λέξη εισήλθε στο ελληνικό λεξιλόγιο και άρχισε να χρησιμοποιείται στον καθημερινό λόγο θα πρέπει να καθορίζεται είτε μέσω των ελαχίστων γραπτών μνημείων που έχουν διασωθεί, είτε με τη φωνητική μελέτη των λέξεων και την επικουρία του επιστημονικού κλάδου της συγκριτικής γλωσσολογίας. Η τελευταία εξετάζει τη μορφολογία, τη γραμματική και το λεξιλόγιο των παλαιών *Νοτιοσλαβικών* διαλέκτων διευρύνοντας έτσι την αντίληψή μας για τις ποικίλες «διαδρομές» των μεσαιωνικών σλαβικών εγκαταστάσεων στη Χερσόνησο του Αίμου²⁷⁷.

Βιβλιογραφία / Bibliography

- Actes de Chilandar* (1998): *Actes de Chilandar. I. Des origines à 1319*, έκδ. Mirjana Živojinović - Vassiliki Kravari - C. Giros [Archives de l'Athos 20], Paris
- Actes de Lavra I* (1970): *Actes de Lavra. I. Des origines à 1204*, έκδ. P. Lemerle - A. Guillou - N. Svoronos, Denise Papachryssanthou [Archives de l'Athos 5], Paris
- Actes de Lavra I* (1977): *Actes de Lavra. II. De 1204 à 1328*, έκδ. P. Lemerle - A. Guillou - N. Svoronos, Denise Papachryssanthou [Archives de l'Athos 8], Paris
- Actes de S. Pantéléèmon* (1982): *Actes de Saint Pantéléèmon*, έκδ. P. Lemerle - G. Dagron - Sima Ćircović [Archives de l'Athos 12], Paris
- Actes de Xénophon* (1986): *Actes de Xénophon*, έκδ. Denise Papachryssanthou [Archives d'Athos 15], Paris

275 Μαλιγκούδης 1988, 85 κ.ε. Ο ίδιος επισημαίνει και τη σκωπτική (ιαμβική) έκφραση «*γαρασδοειδής ὄψις ἐσθλαβομένη*» που είχε αφιερώσει αυλικός ποιητής στον συμπέθερο του αυτοκράτορα Ρωμανού Α΄ Λακαπηνού, Νικήτα από την Πελοπόννησο, για να υπογραμμίσει τη σλαβική του καταγωγή. Βλ. *Φιλοπόνημα Κωνσταντίνου βασιλέως υἱοῦ Λέοντος περὶ τῶν θεμάτων τῶν ἀνηκόντων τῇ βασιλείᾳ τῶν Ῥωμαίων*, έκδ. A. Pertusi, *Constantino Porfirogenito de thematibus* [Studi e testi 160], Città del Vaticano 1952, 91 (κείμενο), 173-174 (σχόλια). Το έτυμο του γαρασδοειδής, εξαιρουμένης φυσικά της κατάληξης της λέξης, είναι -κατά τον Pertusi αλλά και σύμφωνα με παλαιότερους γλωσσολόγους (βλ. π.χ. Koritar 1839, 63; P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingen 1896, 235 κ.ε.)- το επίθετο *gorazdŭ* (= έξυπνος, πονηρός). Η τελευταία λέξη απαντά μόνο στις γλώσσες που αναφέρονται ανωτέρω στο κυρίως κείμενο και είναι άγνωστη στο σύνολο του νοτιοσλαβικού γλωσσικού κλάδου. Βλ. Trubačev 1980, 32 (λ. *gorazdŭ*). Ο Φ. Κουκουλές, «Ερμηνευτικά Α΄. Γαρασδοειδής ὄψη», *Orientalia Christiana Periodica* 21 (1955) 160-163, υποστήριξε αντιθέτως ότι η λέξη προέρχεται από την ελληνική λ. *γάδαρος* και, κατά τη μετάθεση, *γάραδος*. Ο ίδιος ερμήνευσε τη σημασία της ως «αυτός που έχει ὄψη γαϊδάρου» (πρβλ. «γαϊδουρομούρης», «γαϊδουροπρόσωπος» κλπ.). Η δε λ. *ἐσθλαβομένη* υπονοεί, πάντοτε κατά τον Κουκουλέ, τον δύσμορφο, επειδή οι Βυζαντινοί χαρακτηρίζαν με ανάλογο τρόπον τους αλλοεθνείς (πρβλ. «Χαζαροπρόσωπος», «Ταταρομούτσουνος» κλπ.). Η Χριστοφιλοπούλου 1998, 368, θεωρεί ως πειστικότερη τη συγκεκριμένη εκδοχή, επειδή είναι απλούστερη ως εξήγηση και σύμφωνη με τους φωνητικούς και μορφολογικούς κανόνες της ελληνικής γλώσσας. Για το ζήτημα βλ. και A. Maricq, «Notes sur les Slaves dans le Péloponnèse et en Bithynie et sur l'emploi de "slave" comme appellatif», *Byzantion* 22 (1952) 337-340 (με τις παλαιότερες απόπειρες ερμηνείας του όρου γαρασδοειδής).

276 Malingoudis 1983, 105; Σπανός 2000, τ. Α΄, 127; Δαπέργολας 2008, 146-147. Πρβλ. Άμαντος 1920, 21 κ.ε.; Weithmann 1978, 132 κ.ε.

277 Κ. Ι. Άμαντος, «Σλάβοι καὶ σλαβόφωνοι εἰς τὰς ἑλληνικὰς χώρας», *Πρακτικὰ ἑλληνικῆς ἀνθρωπολογικῆς ἐταιρείας* (1926) 6; Του ιδίου 1920, 23; Βρυώνης 1995, 32.

Actes d'Iviron I (1985): *Actes d'Iviron. I. Des origines au milieu du XI^e siècle*, έκδ. J. Lefort - N. Oikonomidès - Denise Papachryssanthou, Hélène Mètrèvèli [Archives de l'Athos 14], Paris

Actes d'Iviron II (1990): *Actes d'Iviron. II. Du milieu du XI^e siècle à 1204*, έκδ. J. Lefort - N. Oikonomidès - Denise Papachryssanthou, Vassiliki Kravari - Hélène Mètrèvèli [Archives de l'Athos 16], Paris

Actes d'Iviron III (1994): *Actes d'Iviron. III. De 1204 à 1328*, έκδ. J. Lefort - N. Oikonomidès - Denise Papachryssanthou, Vassiliki Kravari - Hélène Mètrèvèli [Archives de l'Athos 18], Paris

Actes du Prôtaton (1975): *Actes du Prôtaton*, έκδ. Denise Papachryssanthou [Archives de l'Athos 7], Paris

Amantos, K. I. (1903): *Die Suffixe der Neugriechischen Ortsnamen. Beitrag zur neugriechischen Ortsnamenforschung* [διδ. διατρ.], München

Άμαντος, Κ. Ι. (1920): *Μακεδονικά. Συμβολή εἰς τὴν μεσαιωνικὴν ἱστορίαν καὶ ἐθνολογίαν τῆς Μακεδονίας*, Ἀθῆναι

Άμαντος, Κ. Ι. (1921): «Τσακωνία - Slavonia», *Αφιέρωμα εἰς Γ. Ν. Χατζιδάκιν. Διατριβαὶ φίλων καὶ μαθητῶν, ἐπὶ τῇ τριακοστῇ πέμπτῃ ἐπετείῳ τῆς ἐν τῷ Πανεπιστημίῳ καθηγεσίας αὐτοῦ*, ἐν Ἀθῆναις, 130-134

Άμαντος, Κ. Ι. (1929): «Βολερόν», *Ἑλληνικά* 2, 124-126

Άμαντος, Κ. Ι. (1939-1943): «Οἱ Σλάβοι εἰς τὴν Ἑλλάδα», *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 17, 210-221

Ανδριώτης, Ν. Π. (1951): *Ἑτυμολογικὸ λεξικὸ τῆς κοινῆς ἐλληνικῆς*, Ἀθῆναι

Άννα Κομνηνὴ (2001): *Άννης τῆς Κομνηνῆς Ἀλεξιάς*, έκδ. D. R. Reinsch - A. Kambylis, *Annae Comnenae Alexias. Pars prior: Prolegomena et textus* [CFHB 40/1], Berlin

Αραβαντινός, Π. (1858): *Χρονογραφία τῆς Ἡπείρου*, ἐν Ἀθῆναις

Arnakes, G. (1963): «Byzantium and Greece. A propos of Romilly Jenkins, "Byzantium and Byzantinism"», *Balkan Studies* 4, 379-400

Ασδραχά, Αικατερίνη - Ασδραχάς, Σ. (1992): «Παρατηρήσεις για τα ὅρια καὶ τοὺς οικισμοὺς τῆς Βαγενετίας», *Πρακτικὰ διεθνούς συμποσίου για το Δεσποτάτο τῆς Ἡπείρου (Ἀρτα, 27-31 Μαΐου 1990)*, επιμ. Ε. Χρυσός, Ἀρτα, 239-247

Baratte, F. (1984): «Les témoignages archéologiques de la présence slave au sud du Danube», *Illyricum protobyzantin* 1984, 163-180

Birnbaum, H. (1973): «The Original Homeland of the Slavs and the Problem of Early Slavic Linguistic Contacts», *The Journal of Indo-European Studies* 1, 407-421

Birnbaum, H. (1982): «The Slavonic Language Community as a Genetic and Typological Class», *Die Welt der Slaven* 27, 5-43

Birnbaum, H. (1986): «Weitere Überlegungen zur Frage nach der Urheimat der Slaven», *Zeitschrift für slavische Philologie* 46, 19-45

Brunet, F. (1985): «Sur l'hellénisation des toponymes slaves en Macédoine byzantine», *Travaux et mémoires* 9, 235-265

Byzantium and World of Slavs (2015): *International Scientific Conference Cyril and Methodius: Byzantium and the World of Slavs, 28-30 November 2013*, επιμ. Angeliki Delikari, Thessaloniki

Χατζής, Α. Χ. (1952): «Οἱ Σλάβοι ἐν Ἑλλάδι», *Ἀθηνᾶ* 56, 69-84

Χριστοφιλοπούλου, Αικατερίνη (1983): «Βυζαντινὴ Μακεδονία. Σχεδιάγραμμα για τὴν ἐποχὴ ἀπὸ τὰ τέλη τοῦ Στ' μέχρι τὰ μέσα τοῦ Θ' αἰῶνα», *Βυζαντινά* 12, 9-63

Χριστοφιλοπούλου, Αικατερίνη (1998): *Βυζαντινὴ ἱστορία. Β' 1* 610-867, Θεσσαλονίκη

Chrysos, E. (2007): «Settlements of Slavs and Byzantine Sovereignty in the Balkans», *Byzantina Mediterranea. Festschrift für Johannes Koder zum 65. Geburtstag*, επιμ. K. Belke - E. Kislinger - A. Külzer, Wien - Köln - Weimar, 123-135

Curta, F. (2001): *The Making of the Slavs. History and Archaeology of the Lower Danube Region, c. 500-700*, Cambridge

Curta, F. (2004): «The Slavic “lingua franca” (Linguistic Notes of an Archaeologist turned Historian)», *East Central Europe / L'Europe du Centre-Est* 31.1, 125-148 (= *Text, Context, History and Archaeology. Studies in Late Antiquity and the Middle Ages*, επιμ. V. Spinei [Florilegium magistrorum historiae archaeologiaeque antiquitatis et medii aevi 6], București - Brăila 2009, αρ. 12, 367-390)

Curta, F. (2011a): «Still waiting for the Barbarians? The Making of the Slavs in “Dark-Age” Greece», *Neglected Barbarians*, επιμ. F. Curta [Studies in the Early Middle Ages 32], Turnhout, 403-478

Curta, F. (2011b): *The Edinburgh History of the Greeks, c. 500 to 1050. The Early Middle Ages*, Edinburgh

DAI (1967): *Κωνσταντίνου ἐν Χριστῷ βασιλεῖ αἰωνίῳ βασιλέως Ῥωμαίων πρὸς τὸν ἴδιον υἱὸν Ῥωμανὸν τὸν θεοστεφῆ καὶ πορφυρογέννητον βασιλέα*, ἐκδ. G. Moravcsik, ἀγγλ. μτφρ. R. J. H. Jenkins, *Constantine Porphyrogenitus. De administrando imperio* [Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University - CFHB 1], Washington DC

Δαπέργολας, Ν. (2008): *Σλαβικές εγκαταστάσεις στη Μακεδονία από τον 7^ο έως και τον 9^ο αιώνα* [ιδ. διατρ.], Θεσσαλονίκη

Δαπέργολας, Ν. (2009): «Τοπωνυμικά και ανθρωπωνυμικά τεκμήρια σλαβικών εγκαταστάσεων στην περιοχή του Παγγαίου κατά τη μέση βυζαντινή περίοδο», *Βυζαντιακά* 28, 239-260

Δαπέργολας, Ν. (2009-2010): «Παρατηρήσεις πάνω στο ζήτημα του εξελληνισμού των σλαβικών τοπωνυμίων της Μακεδονίας κατά τη μέση και ύστερη βυζαντινή περίοδο», *Βυζαντινός Λόγος* 17-18, 89-96

Δαπέργολας, Ν. (2009-2010b): «Σλαβικές εγκαταστάσεις στην ανατολική Χαλκιδική κατά τη μέση βυζαντινή περίοδο», *Βυζαντινός Λόγος* 17-18, 97-109

Darrouzès, J. (1981): *Notitiae episcopatuuum ecclesiae Constantinopolitanae*, Paris

Delikari, Angeliki (1997): *Der Hl. Klemens und die Frage des Bistums von Velitza. Identifizierung, Bischofsliste (bis 1767) und Titularbischofe* [SS Cyril und Methodius Center for Cultural Studies], Thessaloniki

Δεληκάρη, Αγγελική (2010): «Ζητήματα ιστορικής γεωγραφίας των Βαλκανίων. Ι. Η επισκοπή Αχριδού και η μητρόπολη Μορ(ρ)αχριδών», *Ελληνικά* 60, 151-191

Δεληκάρη, Αγγελική (2013): «Σλαβικές επιδράσεις στον καζά της Χρούπιστας. Η περίπτωση των τοπωνυμίων», *Οψεις του Άργους Ορεστικού (Χρούπιστας) κατά την Τουρκοκρατία (1400-1912)*, επιμ. Ι. Σ. Κολιόπουλος [Μορφωτικός σύλλογος «Η Ορεστίς» Άργους Ορεστικού - Περιφέρεια Δυτικής Μακεδονίας], Θεσσαλονίκη, 166-229

Δεληκάρη, Αγγελική (2016): «Το σλαβικό υπόβαθρο της περιοχής της Φλώρινας. Η περίπτωση των τοπωνυμίων», *Από καρδιάς. Μνήμη Δημητρίου Πάντου*, επιμ. Π. Σοφούλης - Μαρία Λίτινα - Χ. Καρανάσιος [Ελληνική επιτροπή σπουδών νοτιοανατολικής Ευρώπης], Αθήνα, 123-150

Δεληκάρη, Αγγελική (2016b): «Σλαβικά κατάλοιπα στην περιοχή Γρεβενών», *Η Δυτική Μακεδονία στους νεότερους χρόνους. Πρακτικά Α΄ συνεδρίου ιστορίας Δυτικής Μακεδονίας, Γρεβενά 2-5 Οκτωβρίου 2014*, επιμ. Χ. Καρανάσιος - Κ. Ντίνας - Δ. Μυλωνάς [Εταιρεία Δυτικομακεδονικών μελετών. Επιστημονικές εκδόσεις 1], Γρεβενά, 85-103

Dobrev, I. (1967): *Zaselvane na bŭlgarskite slavjani na balkanskija polyostrov*, Sofija
Dobrev, I. (1987): «Slavjanskata toponimija v Pelopones kato izvor za istorijata na bŭlgarskija ezik», *Suposlavitelno Ezikoznanie Spisanie na Sifjakija universitet "Kliment Ochridski"* 12.3, 45-56

EYΨYXIA (1998): *EYΨYXIA. Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler. Tome I-II* [Byzantina Sorbonensia 16], Paris

Fallmerayer, J.-P. (1830): *Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters. Ein historischer Versuch. I. Untergang der peloponnesischen Hellenen und Wiederbevölkerung des leeren Bodens durch slavische Volksstämme*, Stuttgart - Tübingen

Fallmerayer, J.-P. (1835): *Welcéen Einfluss hatte die Besetzung Griechenlands durch die Slaven auf das Schicksal der Stadt Athen und der Landschaft Attika*, München

Fallmerayer, J.-P. (1839): *Hesychii glossographi discipulus et ἐπιγλωσσιστής russus in ipsa Constantinopoli, sec. XII-XIII*, Vindobonae

Fallmerayer, J.-P. (1857): *Kleinere Schriften. Sprachwissenschaftlichen, geschichtlichen, ethnographischen und rechtshistorischen Inhalts. Erster Theil*, επιμ. F. Miklosich, Wien

Gaster, M. (1886): *Ilchester Lectures on Greco-Slavonic Literature and Its Relation to the Folklore of Europe during the Middle Ages*, London (ανατ. 2007)

Γεννηματάς, Π. (1984): *Η τοπωνυμολογία και οι εφαρμογές της* [Τεχνικό επιμελητήριο Ελλάδας], Αθήνα

Γεωργακάς, Δ. Ι. (1938): «Συμβολή εις τὴν τοπωνυμικὴν ἔρευναν», *Ἀθηνᾶ* 48, 15-76

Georgakas, D. I. (1941): «Beiträge zur Deutung als slavische erklärter Ortsnamen», *Byzantinische Zeitschrift* 41, 351-381

Georgakas, D. I. (1942-1949): «Beiträge zur Deutung als slavische erklärter Ortsnamen. Griechische Ortsnamen», *Byzantinische Zeitschrift* 42, 76-90, 384-420

Georgakas, D. I. (1950a): «The Mediaeval Names Melingi and Ezeritae of Slavic Groups in the Peloponnesus», *Byzantinische Zeitschrift* 43, 301-333

Georgakas, D. I. (1950b): «Italian Place-Names in Greece and Place-Names from Italian Landwords», *Beiträge zur Namenforschung* 2, 149-170

Γεωργακάς, Δ. Ι. (1956a): «Σλαβικὴ ἐπίδρασις στὸ τοπωνυμικὸ τῆς Ἠπειροῦ», *Ἀφιέρωμα εἰς τὴν Ἠπειρον. Εἰς μνήμην Χρίστου Σούλη (1892-1951)*, επιμ. Α. Ι. Βρανούσης, Ἀθῆναι, 149-161

Γεωργακάς, Δ. Ι. (1956b): «Μερικοὶ σλαβικοὶ ὄροι καὶ τοπωνύμια στὴν Πελοπόννησο: Κλιανός, Κλενιά, Ἐγκλιανός, Ἐγκλένιβα (Κλιάνοβα, Κλενός, Κλινίτσα, Ἀκλινός κτλ.)», *Πελοποννησιακά* 1, 35-52

Γεωργακάς, Δ. Ι. (1978): «Ἐπανεξέτασις ἀμφιλεγόμενου ἑλληνοσλαβικοῦ προβλήματος: Τὰ ἐπιθήματα -ίτιν -ίτσα κλπ. καὶ ἡ προέλευσίς των μὲ ἀντιπαράβολὴν πρὸς ἀντίστοιχα σλαβικὰ ἐπιθήματα», *Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, 353-394

Georgakas, D. I. (1982): *A Graeco-Slavic Controversial Problem reexamined the -ιτς Suffixes in Byzantine Medieval and Modern Greek: their Origin and Ethnological Implications*, Athens

Georgakas, D. J. - McDonald, W. A. (1967): *Place Names of Southwest Peloponnesus*, Minneapolis

Γιαννόπουλος, Π. (2009-2010): «Βυζάντιο και Σλάβοι: από την αντιπαράθεση στη συμβίωση», *Βυζαντινός Λόγος* 17/18, 15-32

Golab, Z. (1982): «About the Connection between Kinship Terms and Some Ethnica in Slavic. The Case of Sirbi and Slovene», *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics* 25/26, 165-171

Golab, Z. (1983): «The Ethnogenesis of the Slavs in the Light of Linguistics», *American Contributions to the 9th International Congress of Slavists. Vol. I. Linguistics*, επιμ. M. S. Flier, Columbus, 131-146

Golab, Z. (1992): *The Origins of the Slavs. A Linguist's View*, Columbus Ohio

Γρηγοράς (1829): *Νικηφόρου τοῦ Γρηγορά ῥωμαϊκῆς ἱστορίας λόγοι ΑΖ΄*, έκδ. L. Schopen, *Nicephori Gregorae byzantina historia. Volumen I.* [CSHB], Bonnae

Ηλιάδη, Αμαλία Κ. (2003): *Τα «Θαύματα» του Αγίου Δημητρίου ως ιστορικές πηγές. Επιδρομές και σλαβικές αποικίσεις εντεύθεν του Δουνάβεως*, Τρίκαλα

Illyricum protobyzantin (1984): *Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin. Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome (Rome, 12-14 mai 1982)* [Collection de l'Ecole française de Rome 77], Roma

Inalcik, H. (1954): *Hicri 835 Tarihli Süret-i Defter-i Sancak-i Arvanid* [Türk Tarik Kurumu Yayinlaridan XVI 1], Ankara

Καλοπίση-Βέρτη, Σοφία (2008-2009): «Επιγραφικές μαρτυρίες από τη βυζαντινή Μάνη», *Επιστημονικό συμπόσιο στη μνήμη Νικολάου Β. Δρανδάκη για τη βυζαντινή Μάνη. Καραβοστάσι Οιτύλου, 21-22 Ιουνίου 2008. Πρακτικά*, επιμ. Ευαγγελία Π. Ελευθερίου [Υπουργείο πολιτισμού και τουρισμού - 5^η Εφορεία βυζαντινών αρχαιοτήτων - Δήμος Οιτύλου], Σπάρτη, 89-97

Καμινιάτης (1983): *Ιωάννου κληρικοῦ καὶ κουβουκλειοῦ τοῦ Καμινιάτου εἰς τὴν ἄλωσιν τῆς Θεσσαλονίκης*, έκδ. G. Böhlig, *Ioannis Caminiatae de expugnatione Thessalonicae* [CFHB 4], Berlin

Karayannopoulos, J. (1995): «Zur Frage der Slavenansiedlung im griechischen Raum», *Byzanz und sein Nachbarn*, επιμ. A. Hohlweg [Südosteuropa Jahrbuch 26], München

Κεδρηνός (1830): *Γεωργίου Κεδρηνοῦ σύνοψις ἱστοριῶν*, έκδ. I. Bekker, *Georgius Cedrenus compendium historiarum. Ioannis Scylitzae ope* [CSHB], Bonnae

Koder, J. (1978): «Zur Frage der slavischen Siedlungsgebiete im mittelalterlichen Griechenland», *Byzantinische Zeitschrift* 71, 315-371

Koder, J. (1982): «Προβλήματα της σλαβικής εποίκησης και τοπωνυμίας στη μεσαιωνική Ήπειρο», *Ηπειρωτικά χρονικά* 24, 9-35

Koder, J. (2002): «Ammerkungen zum Slawen-Namen in byzantinischen Quellen», *Travaux et mémoires* 14 (*Mélanges Gilbert Dagron*), 333-346

Koder, J. (2005): *Το Βυζάντιο ως χώρος. Εισαγωγή στην ιστορική γεωγραφία της ανατολικής Μεσογείου στη βυζαντινή εποχή*, μτφρ. Δ. Χ. Σταθακόπουλος, Θεσσαλονίκη

Koder, J. - Hild, F. (1976): *Hellas und Thessalien* [Tabula Imperii Byzantini 1], Wien

Κόμης, Κ. (2005): *Πληθυσμός και οικισμοί τῆς Μάνης (15^{ος} - 19^{ος} αιώνας)* [Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων. Πανεπιστημιακή επετηρίδα Φιλοσοφικής σχολής. Δωδώνη. Παραρτ. 57], Ιωάννινα

Kopitar, B. (1830): Βιβλιοκρισία στο Fallmerayer 1830, *Jahrbücher der Literatur* 51, 111-120

Kopitar, B. (1839): *Hesychii glossographi discipulus*, Vindobonae

Kopitar, B. (1857): *Kleinere Schriften. Sprachwissenschaftlichen, geschichtlichen, ethnographischen und rechtshistorischen Inhalts. Erster Theil*, Wien

Κορδώσης (1981): «Η σλαβική εποίκηση στην Πελοπόννησο με βάση τα σλαβικά τοπωνύμια», *Δωδώνη* 10, 381-448

Kravari, Vassiliki (1989): *Villes et villages de Macédoine occidentale* [Réalités byzantines], Paris

Kravari, Vassiliki (1998): «L'hellénisation des Slaves de Macédoine orientale, au témoignage des anthroponymes», *ΕΥΡΥΧΙΑ* 1998, τ. I, 387-397

- Kyriakides, S. P. (1955): *The Northern Ethnological Boundaries of Hellenism* [Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών - Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου 5], Thessaloniki
- Λαμπροπούλου, Άννα (1994): «Το Αχαϊκόν Ρήγιον (Βελβίσκον). Παρατηρήσεις σε τέσσερα μεσαιωνικά σχόλια στον Στράβωνα», *Σύμμεικτα* 9 (Μνήμη Δ. Α. Ζακυθινού), 297-330
- Lefort, J. (1982): *Villages de Macédoine. Notices historiques et topographiques sur la Macédoine orientale au Moyen Age. I. La Chalcidique occidentale* [Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Monographies 1], Paris
- Lefort, J. (1985): «Radolibos: population et paysage», *Travaux et mémoires* 9, 195-234
- Lefort, J. (1992): «Toponymie et anthroponymie: le contact entre Grecs et Slaves en Macédoine», *Castrum* 4. *Frontière et peuplement dans le monde méditerranéen au Moyen Age*, επιμ. J.-M. Poisson, Rome - Madrid, 161-171
- Lemerle, P. (1979): *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans. I. Le texte* [Centre National de la Recherche Scientifique], Paris
- Lemerle, P. (1981): *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans. II. Le commentaire* [Centre National de la Recherche Scientifique], Paris
- Leveniotis, G. A. (2011): «Byzantine Dominion in the Balkans during the 7th - 8th C. and its Modern Cartographic Representation», *Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies. Sofia, 22-27 August 2011. Volume III. Abstracts of Free Communications*, επιμ. A. Nikolov - Elena Kostova - V. Angelov, Sofia, 295-296
- Λεβενιώτης, Γ. Α. (2012-2013): «Η μεσαιωνική Μακεδονία και τα σλαβικά φύλα στην ιστοριογραφία της FYROM. Προβλήματα και αντιφάσεις της σύγχρονης έρευνας», *Βυζαντικά* 30, 81-131
- Λεβενιώτης, Γ. Α. (2013): «Η χρονολόγηση των σλαβικών εγκαταστάσεων στη Χερσόνησο του Αίμου και η βυζαντινή κυριαρχία στην ευρύτερη περιοχή κατά τον 7^ο αι.», *Crkvene studije / Church Studies. Annual Journal of the Centre of Church Studies* 10, 259-273
- Λεβενιώτης, Γ. Α. (2015): «Η πολιτική, νομική και κοινωνικο-οικονομική θέση των Σλάβων στα βαλκανικά εδάφη του Βυζαντίου σύμφωνα με την ορολογία των πηγών (7^{ος} - 10^{ος} αι.)» / «The Political, Legal and Socio-economic Status of the Slavs in the Balkan Territories of Byzantium according to the Terminology of the Sources (7th - 10th c. AD.)», *Byzantium and World of Slavs* 2015, 601-622
- Λεβενιώτης, Γ. Α. (2017): «Οι μεσαιωνικές σλαβικές εγκαταστάσεις στα ανατολικά της Θεσσαλονίκης (προβλήματα και ερμηνείες)» / «Medieval Slavic Settlements in the East of Thessaloniki (Problems and Interpretations)», *Γ' επιστημονικό συνέδριο «Βυζαντινή Μακεδονία». Θεολογία - Ιστορία - Φιλολογία - Δίκαιο - Αρχαιολογία - Τέχνη*, επιμ. Διαλεχτή Καψάλα [Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών], Θεσσαλονίκη (υπό έκδοση).
- Λιάκος, Σ. Ν. (1971): *Τι πράγματι ἦσαν οἱ Σκλαβῆνοι (Asseclae) ἔποικοι τοῦ θέματος Θεσσαλονίκης (Δρογουβίται - Ρυγῆνοι - Σαγουδάτοι)* [Μικροευρωπαϊκές {ἤτοι βαλκανικές} μελέτες 4], Θεσσαλονίκη
- Μαλιγκούδης, Φ. (1974): «Μιὰ σλαβική ἐπιγραφὴ τῆς Μακεδονίας καὶ τὰ διδάγματά της», *Μακεδονικά* 14, 392-395
- Malingoudis, F. (1979): «Slavische Pflanzenbenennungen im Neugriechischen», *Balkansko Ezikoznanie* 22.3, 47-49
- Malingoudis, F. (1981a): *Studien zu den slavischen Ortsnamen Griechenlands. I. Slavische Flussnamen aus der messenischen Mani*, Mainz
- Malingoudis, F. (1981b): «“Die Bulgaren im byzantinischen Reich” - Kritische Bemerkungen», *Balkan Studies* 22.2, 247-267

Malingoudis, F. (1983): «Toponymy and History. Observations concerning the Slavonic Toponymy of the Peloponnese», *Cyrrilomethodianum. Recherches sur l'histoire des relations helléno-slaves* 7, 99-111

Malingoudis, F. (1985a): «Zur frühslavisches Sozialgeschichte im Spiegel der Toponymie», *Études Balkaniques* 21.1, 87-91

Malingoudis, F. (1985b): «Za materialnata kultura na rannoslavjanskite plemena v Gurcija», *Istoričeski pregled* 41.9/10, 64-71

Malingoudis, F. (1987a): «Slaviano-grečeskij simbioz v Vizantii v svete toponimii», *Vizantiiskii Vremennik* 48, 44-52

Malingoudis, F. (1987b): «Frühe slawische Elemente im Namensgut Griechenlands», *Die Völker Südosteuropas im 6. bis 8. Jahrhundert*, επιμ. B. Hänsel [Südosteuropa Jahrbuch 17], München - Berlin, 53-68

Μαλιγκούδης, Φ. (1988): *Σλάβοι στη μεσαιωνική Ελλάδα. Οικονομική οργάνωση - πολιτειακή δομή - εθνολογική προέλευση - παράγοντες εξελληνισμού* [Βιβλιοθήκη σλαβικών μελετών 1], Θεσσαλονίκη

Μαλιγκούδης, Φ. (1991): *Η Θεσσαλονίκη και ο κόσμος των Σλάβων. Εισαγωγικά δοκίμια*, Θεσσαλονίκη

Μαλιγκούδης, Φ. (2008): «Τα τοπωνύμια ως πηγή της πρώιμης κοινωνικής ιστορίας των σλαβικών φύλων», ιστοσ. www.phmalingoudis.blogspot.gr

Μαλιγκούδης, Φ. (2013): *Σλάβοι στη μεσαιωνική Ελλάδα. Δεύτερη επανωζήμενη έκδοση*, Θεσσαλονίκη (α' έκδ. 1988)

Meyer, G. (1894): *Neugriechische Studien. II. Die slavischen, albanischen und rumänische Lehnworte im Neugriechischen* [Sitzungsberichte der Kaiserurkunden Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse 130], Wien

Mihăescu, H. (1985): «L'analyse des mots d'origine étrangère, moyen de délimiter les courants de civilisation dans l'Empire byzantin», *Βυζαντινά* 13.1 (Δώρημα στον Ιωάννη Καραγιαννόπουλο), 693-707

Miklosich, F. - Müller, J. (1860-1890): *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, τ. 1-6, Wien

Μίντσης, Γ. Ι. (1995): «Ξενικές εγκαταστάσεις στη μεσαιωνική Μακεδονία (Το πρόβλημα των σλαβικών εποικισμών στη διεθνή βιβλιογραφία)», *Βυζαντινά* 15, 155-176

Μίντσης, Γ. Ι. (1997): *Εθνολογική σύνθεση της Μακεδονίας (αρχαιότητα, μεσαίωνα, νέοι χρόνοι)*, Αθήνα 1997

Μουνδρέας, Η. (1975-1978): «Τοπωνυμικά της Μεσσηνίας (στην εποχή της Φραγκοκρατίας)», *Πρακτικά τοῦ Α' διεθνoῦς συνεδρίου πελοποννησιακῶν σπουδῶν, Σπάρτη 7-14 Σεπτεμβρίου 1975. Τόμος δεύτερος. Αρχαιότης καὶ Βυζάντιον* [Πελοποννησιακά. Παράρτημα 6], ἐν Ἀθήναις, 181-200

Μουτζάλη, Αφέντρα Γ. (2000): «Σλάβοι στη βυζαντινή Πελοπόννησο», *Αρχαιολογία και τέχνες* 74, 64-72

Μπούτσικας, Α. Δ. (1992): *Σλάβοι και τοπωνύμια στην Ηλεία. Απάντηση στο σλαβολόγο Max Vasmer*, Αθήνα

Niederle, L. (1923): *Manuel de l'antiquité slaves. Tome I: L'histoire*, Paris

Νικολούδης, Ν. (2005): *Μεσαιωνική Μακεδονία, Θράκη και Μικρά Ασία. Προσεγγίσεις και αντιπαραθέσεις Βυζαντινών, Σλάβων και Τούρκων*, Θεσσαλονίκη

Νυσταζοπούλου-Πελεκίδου, Μαρία (1993): *Σλαβικές εγκαταστάσεις στη μεσαιωνική Ελλάδα. Γενική επισκόπηση* [Ίδρυμα Γουλανδρή-Χορν. Όψεις της βυζαντινής κοινωνίας 8], Αθήνα (= *Βυζάντιο και Σλάβοι - Ελλάδα και Βαλκάνια* [6^{ος} - 20^{ος} αι.], Θεσσαλονίκη 2001, αρ. 4, 61-104)

ODB (1991): *The Oxford Dictionary of Byzantium. Volume 1-3*, επιμ. A. Kazhdan, Oxford - New York

Oikonomidès, N. (1998): «L'archonte slave de l'Hellade au VIII^e siècle», *Vizantiiskii Vremennik* 55 (80), 111-118

Οικονόμου, Κ. Ε. (1991): *Τοπωνυμικό της περιοχής Ζαγορίου* [Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων. ΕΕΦΣ. Δωδώνη, παράρτημα 45], Ιωάννινα

Οικονόμου, Κ. Ε. (2002): *Τα οικωνύμια του νομού Ιωαννίνων. Γλωσσολογική εξέταση* [Νομαρχιακή αυτοδιοίκηση Ιωαννίνων], Ιωάννινα

Παναγιωτόπουλος, Α. (2004): «Μεσαιωνικής Μεσσηνίας ιστοριογεωγραφικά και Κοντοβουνίων οικιστικά», *Ιστοριογεωγραφικά* 10, 9-105

Παναγιωτόπουλος, Β. (1987): *Πληθυσμός και οικισμοί τής Πελοποννήσου, 13^{ος} - 18^{ος} αιώνας*, μτφρ. Χριστίνα Αγριαντώνη [Μελέτες νεοελληνικής ιστορίας. Ιστορικό αρχείο. Εμπορική τράπεζα της Ελλάδας], Αθήνα (α' έκδ. Paris 1982)

Παπαδημητρίου, Π. Γ. (2004): «Θεσμικές σχέσεις και στάδια της ενσωμάτωσης των σλαβικών πληθυσμών στη Βυζαντινή αυτοκρατορία κατά το δεύτερο μισό του 7^{ου} αιώνα», *Βυζαντινά* 24, 167-218

Παπαδημητρίου, Π. Γ. (2008): *Από τις κλεισούρες στα Δερβένια. Η σύζευξη της σλαβοφωνίας και του Ισλάμ στους Πομάκους της Ροδόπης. Μια ιστορική θεώρηση, Θεσσαλονίκη*

Παπάγγελος, Ι. Α. (1985): «Ειδήσεις για τα ιβηρικά μετόχια της Ιερισσού», *Βυζαντινά* 13.2 (Δώρημα στον Ιωάννη Καραγιαννόπουλο), 1567-1616

Παπάγγελος, Ι. Α. (2000): *Ἡ Σιθωνία κατὰ τοὺς βυζαντινοὺς χρόνους. Ἱστορία - μνημεῖα - τοπογραφία. Μέρος Α': Κείμενο, Μέρος Β': Σχέδια καὶ εἰκόνες* [ιδ. διατρ.], Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

Παπαρρηγόπουλος, Κ. (1843): *Περὶ τῆς ἐποικίσεως σλαβικῶν τινῶν φύλων εἰς τὴν Πελοπόννησον* [Βιβλιοθήκη ιστορικῶν μελετῶν 203], ἐν Ἀθήναις

Pianka, W. (1970): *Toponomastica na obridsko-prespanskiot bazen* [ιδ. διατρ.], Skopje

Πίκουλας, Γ. Α. (2001): *Λεξικό των οικισμών της Πελοποννήσου. Παλαιά και νέα τοπωνύμια*, Αθήνα

Popović, I. (1959): «Einwanderung der Slawen in das oströmische Reiche im Lichte Sprachforschung», *Zeitschrift für Slawistik* 4, 705-721

Popović, V. (1984): «Byzantins, Slaves et autochtones dans les provinces de Prévalitane et Nouvelle Épire», *Illyricum protobyzantin* 1984, 181-243

Πουτούρογλου, Καλλιόπη (1993): *Η παρουσία της κοινότητας Ιερισσού στα έγγραφα των μονών του Αγίου Όρους (10^{ος} - 14^{ος} αι.)* [μεταπτ. διπλωμ. εργ.], Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

Prinzing, G. (2008): «Spuren einer religiösen Bruderschaft in Epiros um 1225? Zur Deutung der Memorialtexte im "Codex Cromwell" 11», *Byzantinische Zeitschrift* 101.2, 751-772

Šafárik, P. J. (1837): *Slovanské starožitnosti. Oddíl dějepisný*, Praha

Sedov, V. V. (1982): *Vostočnye slavyane v VI-XIII vv* [Archeologija SSSR 2], Moskva

Shevelov, G. Y. (1964): *A Prehistory of Slavic. The Historical Phonology of Common Slavic* [Columbia Slavic Studies], Heidelberg 1964

Soustal, P. (1991): *Thrakien (Thrake, Rhodope und Haimipontos)* [Tabula Imperii Byzantini 6], Wien

Soustal, P. (2000): «Überlegungen zur Rolle der Toponyme in der historischen Geographie», *Byzanz als Raum. Zu Methoden und Inhalten der historischen Geographie des östlichen Mittelmeerraumes*, επιμ. K. Belke - F. Hild - J. Koder - P. Soustal [Veröffentlichungen der Kommission für die Tabula Imperii Byzantini 7. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Denkschriften, 283. Band], 209-221

Soustal, P. (2013): «Überlegungen zu Toponymen der Region Kastoria aus dem osmanischen Defter von 1440», *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta* 50, 863-871

Soustal, P. - Koder, J. (1981): *Nikopolis und Kephallenia* [Tabula Imperii Byzantini 3], Wien

Σπανός, Β. Κ. (2000): *Οι οικισμοί της Θεσσαλίας κατά την Τουρκοκρατία (από τον 14^ο αι. έως τον 19^ο αι.)* [ιδ. διατρ.], Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

Σταλίδης, Κ. Γ. (2007): «Το βυζαντινό τοπωνύμιο Σλάνιτσα. Ιστορική, γεωγραφική και γλωσσική θεώρηση», *Βυζαντικά* 26, 13-63

Σταματόπουλος, Δ. Α. (2009): *Το Βυζάντιο μετά το έθνος. Το πρόβλημα της συνέχειας στις βαλκανικές ιστοριογραφίες*, Αθήνα

Tafel, T. L. F. (1839): *De Thessalonica eisque agro dissertatio geographica*, Beroloni (ανατ. London 1972)

Tafel, T. L. F. (1842): *De via militari romanorum Egnatia, qua Illyricum, Macedonia et Thracia jungebantur. Dissertatio geographica, Pars orientalis*, Tübingen

Ταχιάς, Α.-Α. Ν. (1992): *Κύριλος και Μεθόδιος. Οι θεμελιωτές της αρχαίας σλαβικής γραμματείας*, Θεσσαλονίκη

Ταρνανίδης, Ι. Χ. (2001): *Οι «κατά Μακεδονίαν Σκλαβήνοι»: Ιστορική πορεία και προβλήματα προσαρμογής*, Θεσσαλονίκη

Θανασουλόπουλος, Κ. (2007): *Τα τοπωνύμια της Αχαΐας ως ιστορικές μνήμες του μεσαιωνικού εποικισμού της, Πάτρα*

Θαβώρης, Α. (1972): *Περὶληπτική ελληνική μετάφραση και σχόλια επί του Zaimon 1972, Δελτίον βουλγαρικής βιβλιογραφίας* 9.2, 7-59

Thavoris, A. (1975): «Compte-rendu. The Slavs and Slav Toponyms and their Endings in Greece», *Cyrrilomethodianum* 3, 190-218

Θεοχαρίδης, Γ. Ι. (1954): *Κατεπανίκια τῆς Μακεδονίας. Συμβολή εἰς τὴν διοικητικὴν ἱστορίαν καὶ γεωγραφίαν τῆς Μακεδονίας κατὰ τοὺς μετὰ τὴν Φραγκοκρατίαν χρόνους* [Μακεδονικά. Περιοδικὸν σύγγραμμα τῆς Εταιρείας Μακεδονικῶν Σπουδῶν. Παράρτημα 1], Θεσσαλονίκη

Θεοδωρίδης, Π. (1981): «Πίνακας τοπογραφίας του αγιορείτικου παραγωγικού χώρου», *Κληρονομιά* 13, 331-429

Θεοφάνης (1883): *Θεοφάνους ἀμαρτωλοῦ μοναχοῦ καὶ ἡγουμένου τοῦ Ἀγροῦ καὶ ὁμολογητοῦ χρονογραφία ἐτῶν φκη' (...)*, ἐκδ. C. de Boor, *Theophanis Chronographia. Volumen I. Textum graecum continens*, Lipsiae (ανατ. Hildesheim - New York 1980)

Trubačev, O. N. (1959): *Istorija slavjanskich terminov rodstva i nekotorych drevnejšich terminov obščestvennogo stroja*, Moskva

Trubačev, O. N. (1967): «Iz slavjano-iranskich leksičeskich otnošenij», *Ėtimologija* 1965 (Moskva), 3-81

Trubačev, O. N. et al. (1975): *Ėtimologičeskij slovar' slavjanskich jazykov. Vypusk 2. Praslavjanskij leksičeskij fond* [Akademija nauk SSSR. Institut russkogo jazyka, Rossijskaja akademija nauk], Moskva

Trubačev, O. N. et al. (1980): *Ėtimologičeskij slovar' slavjanskich jazykov. Vypusk 7. Praslavjanskij leksičeskij fond* [Akademija nauk SSSR. Institut russkogo jazyka, Rossijskaja akademija nauk], Moskva

Trubačev, O. N. et al. (1981): *Ėtimologičeskij slovar' slavjanskich jazykov. Vypusk 8. Praslavjanskij leksičeskij fond* [Akademija nauk SSSR. Institut russkogo jazyka, Rossijskaja akademija nauk], Moskva

Trubačev, O. N. (1982): «Jazykoznanie i etnogenez slavjan. Drevnije Slavjane po dannym etimologii i onomastiki», *Voprosy jazykoznanija* 4, 10-28

Trubačev, O. N. (1987): «Die Sprachwissenschaft und die Ethnogenese der Slawen», *Zeitschrift für Slawistik* 32.6, 911-927

Βαγιακάκος, Δ. Β. (1962): «Σχεδιάσμα περί τῶν τοπωνυμικῶν καὶ ἀνθρωπωνυμικῶν σπουδῶν ἐν Ἑλλάδι, 1833-1962», *Ἀθηνᾶ* 66, 301-424

Βαγιακάκος, Δ. Β. (1963-1964): «Σχεδιάσμα περί τῶν τοπωνυμικῶν καὶ ἀνθρωπωνυμικῶν σπουδῶν ἐν Ἑλλάδι, 1833-1962. Β' Ἀνθρωπωνύμια», *Ἀθηνᾶ* 67, 145-369

Vayacacos, D. (1975): «Les toponymes grecs provenant de termes géographiques», *Balkan Studies* 16.1, 184-190

Βακαλόπουλος, Α. Ε. (1974): *Ἱστορία τοῦ νέου ἐλληνισμοῦ. Α'. Ἀρχές καὶ διαμόρφωσή του*, Θεσσαλονίκη

Vasmer, M. (1941): *Die Slaven in Griechenland* [Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse 12], Berlin (ανατ. Leipzig 1970)

Βέρρου, Θώμη Ι. (2008): *Τοπωνύμια καὶ διοικητικὴ κατανομή οικισμῶν τῆς Μακεδονίας. Μεταβολές στον 20^ο αἰῶνα*, Θεσσαλονίκη

Βρυώνης, Σ. (1995): *Ἡ καθ' ἡμᾶς Ἀνατολή. Ἡ πνευματικὴ παράδοση τοῦ μεσαιωνικοῦ ἐλληνισμοῦ στον σλαβικό καὶ τον ισλαμικό κόσμο*, μτφρ. Λία Γυιόκα [Βιβλιοθήκη σλαβικῶν μελετῶν 6], Θεσσαλονίκη

Vryonis Jr., S. (1981): Βιβλιοκρισία στο Weithmann 1978, *Balkan Studies* 22.2, 405-439

Vryonis Jr., S. (2003-2004): «Byzantium, its Slavic Element and their Culture (Sixth to Ninth Centuries)», *Σύμμεικτα* 16, 63-85

Weigand, G. (1928): «Die Wiedergabe der slavischen Laute in der Ortsnamen des Peloponnes», *Balkan - Archiv* 4, 1-52

Weithmann, M. W. (1978): *Die slavische Bevölkerung auf der griechischen Halbinsel. Ein Beitrag zur historischen Ethnographie Südosteuropas* [ἰδ. διατρ.], München

Weithmann, M. W. (1979): «Strukturkontinuität und - diskontinuität auf der griechischen Halbinsel im Gefolge der slavischen Landnahme», *Münchner Zeitschrift für Balkankunde* 2, 141-176

Yannopoulos, P. (1980): «La pénétration slave en Argolide», *Bulletin de correspondance hellénique (École Française d'Athènes). Supplément VI, Études Argiennes*, Athènes - Paris, 323-371

Zaimov, J. (1965): «Die bulgarischen Ortsnamen auf -išt aus itj- und ihre Bedeutung für die Siedlungsgeschichte der Bulgaren in den Balkanländern», *Balkansko ezikoznanie / Linguistique balkanique* 9.2, 5-80

Zaimov, J. (1967): *Zaselvane na bălgarskite Slavjani na Balkanskija poluoströv. Proučvane na žitelските имена v bălgarskata toponimija*, Sofija

Zaimov, J. (1969-1970): «Ethnogenetische probleme bei den bulgarischen Ortsnamen patronymische Einwohnernamen und adjektivische Namen auf -jъ)», *Zeitschrift für Balkanologie* 7, 179-190

Zaimov, J. (1973): *Bulgarski geografski imena s -jъ*, Sofija

Zaimov, J. (1975): «Beitrag zur Erforschung der bulgarischen geographischen Namen in Griechenland», *Zeitschrift für Balkanologie* 11.1, 105-115

Ζαφειρίου, Μ. (2000): «Ζητινός, Ζίντζος, Τζίντζ(ι)ος, Σιτοχώρι: Ιστοριογεωγραφικά της νοτιοανατολικής Βισαλτίας, Σερρών», *Ιστοριογεωγραφικά* 7, 9-120

Ζακυθηνός, Δ. Α. (1944): «Οἱ Σλάβοι ἐν Ἑλλάδι καὶ αἱ σλαβικαὶ τοπωνυμῖαι», *Νέα Ἑστία* 35, 485-490, 536-542

Ζακυθηνός, Δ. Α. (1945): *Οἱ Σλάβοι ἐν Ἑλλάδι. Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ μεσαιωνικοῦ ἑλληνισμοῦ*, Ἀθῆναι 1945

Ζερλέντης, Π. Γ. (1922): *Μηλιγγοὶ καὶ Ἐζερίται Σλάβοι ἐν Πελοποννήσῳ* [Βιβλιοθήκη ἱστορικῶν μελετῶν 221], ἐν Ἑρμουπόλει (ανατ. 1988)

Ζιάγκος, Ν. Γ. (1974): *Φεουδαρχικὴ Ἑπειρος καὶ Δεσποτᾶτο τῆς Ἑλλάδας. Συμβολὴ στὸ νέο ἑλληνισμό*, Ἀθῆναι

Živković, T. (2007): *Forging Unity. The South Slavs between East and West, 550-1150*, Belgrade

THE LINGUISTIC EVIDENCE (PLACE NAMES, COMMON NOUN LOANS) AS A HISTORICAL SOURCE FOR THE MEDIEVAL SLAVIC PRESENCE IN GREECE

The testimony of linguistic evidence for the historical continuity and the wider implications of medieval Slavic settlements in the southern part of the Balkan peninsula is of extreme importance, considering also the scarcity of written sources for the so-called “Dark centuries of Byzantium” (7th - 9th c. AD). The linguistic residues of the Slavic presence in this area can be identified separately into (a) proper names (toponyms of settlements and places, hydronyms, ethnonyms, anthroponyms etc.) and (b) common noun loans (or common names) in Medieval and Modern Greek language.

The paper includes an introductory part on toponymy and linguistic research regarding mainly the Greek areas (definition, origin and sources of medieval place names and anthroponyms of Slavic or “mixed” etymology). It also analyzes the factors and the necessary scientific methods and criteria for the analysis and use of the above material. Moreover, it contains an overview of the contribution of older and contemporary scholars regarding this subject. It highlights some new data from the research of toponyms. Finally, taking into account the testimony of the rather limited common noun loans of Slavic origin in Greek language, it summarizes the main historical conclusions resulting from the study of linguistic evidence of medieval Slavic installations in Greece.

Маја М. Анђелковић

Универзитет у Крагујевцу, Филолошко-уметнички факултет – Србија

e-mail: zmajce7@yahoo.com

ПРАШКИ ПРЕПИС (Ѕ 19) СЛОВА О ПРЕКРАСНОМ ЈОСИФУ¹

Апстракт: У раду се анализира прашки препис IX Н 16 (Ѕ 19) апокрифа о Прекрасном Јосифу, као један од преписа основне групе овог апокрифа у српскословенској рукописној традицији, уз уводно разматрање жанровских карактеристика апокрифа и њиховог ванканонског положаја. Поређењем са остала три преписа исте групе утврђују се првенствено разлике и особености редакторских измена предлошка. Такође се сагледавају стилске карактеристике текста и синтаксичко варирање остварености стилских фигура. На крају рада донето је и издање преписа Ѕ 19.

Кључне речи: апокриф, Слово о Прекрасном Јосифу, прашки препис IX Н 16 (Ѕ 19), српскословенска рукописна традиција

Увод

Апокрифни текст настајао је у интеркултурном коду, месту сустицања званичног и незваничног, те је као такав најчешће нудио слику света која је у незнатностима или, пак, у значајнијој мери одступала од канона као центра средњовековља. „Његова мултижанровска структура (мешавина црквене и новозаветне књижевне предаје, средњовековних нормираних жанрова, јеванђеља и бајке), као и његова десиметрична, мултиидеолошка свест (правоверје, сујеверје, манихејство, гностицизам, аутентични етнокултурни миље), формирала је посебан облик идентитета апокрифног света.“² Отуда у том интеркултурном коду треба тражити разлоге за вишевековно трајање апокрифа и њихову популарност која није јењавала ни онда када се установљеним индексима забрањених књига (Index librorum prohibitorum)³ јасно указивало на њихов ванканонски положај, а они означаваали као идеолошки неподобан жанр.⁴ Супротно очекивањима до којих је требало да доведе њихова одбаченост, фрагментарна структура апокрифа, метанаративни план, динамично приповедање, могућност лакшег разумевања текста – само су неки од чинилаца који су апокрифе још више учврстили у њиховом трајању, и омогућили им да се у различитим рукописним

1 Рад је део истраживања које се изводе на пројекту 178018, *Друштвене кризе и савремена српска књижевност и култура: национални, регионални, европски и глобални оквир*, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

2 Анђелковић 2009, 40.

3 За време Лаодикијског сабора пописане су канонске књиге Старог и Новог завета. Све остале књиге (текстови) сматрани су лажним и забрањеним, а спискови забрањених књига често су се појављивали напореда са списком канонских текстова. Уп. Анђелковић 2009, 41 – фусн. 4; Трифуновић 1990, 20-21.

4 Уп. Анђелковић 2009, 40-42.

традицијама исти текст разгранав у неколиким варијантама и редакцијама, прилагођавајући се сврси свог постојања⁵ и етнокултурним околностима у којима настаје.

Предочена варијантност нарочито је била изражена у случајевима када су апокрифи говорили о важним библијским личностима, а посебно онда када су својој структури и виђењу света прилагођавали развијену библијску причу. Управо су то, верујемо, били основни разлози да се апокрифи о Прекрасном Јосифу појаве у најразличитијим рукописним традицијама (грчка, латинска, сиријска, руска, српскословенска и др.)⁶, и да се њиховим поређењима могу формирати каталози преписа различитих група и редакција.

У српскословенској рукописној традицији до сада је утврђено постојање 24 преписа апокрифа о Прекрасном Јосифу, који припадају основном типу – како га продају браћа, и свега два преписа *Житија Асенетино*⁷. Пошто досадашња истраживања нису донела помак у утврђивању времена настанка, и даље се у науци наводи претпоставка да су у српској средини ови апокрифи преведени најкасније током 13. века.⁸ У појединима постоји уводна формула: „Оче, благослови!“⁹, којом се назначава да се апокриф читао у цркви, а у неким постоји и јасна ознака (у самом наслову или непосредно након њега) о дану, одн. празнику када се чита. Иако не негирамо могућност да су се током проповеди читали краћи одломци, можемо се сложити са Јовановићем који констатује следеће: „Пре би се очекивало да су назначеног дана читани у трпезарији, где се иначе читају пространија прозна дела, углавном житија, у време обеда, онако како су распоређена према данима и празницима.“⁹

Оно што смо обимним истраживањем утврдили јесте да се сви српскословенски преписи основног типа апокрифа о Прекрасном Јосифу могу поделити у четири групе. Прву, основну, групу српских преписа апокрифа о Јосифу чине четири преписа која потичу из XV, XVI и XVII века:

- XV век, Москва, Државни историјски музеј, збирка А. И. Хлудова, бр. 241, 46а-51а;
- 1520. година, Загреб, Архив ХАЗУ, бр. IVa24, 256-28а;¹⁰

5 Осим што су садржани као писани текст у различитим зборницима, апокрифи су бивали читани и током проповеди или у манастирским трпезаријама. У односу на то шта им је била сврха у коју се користе, већим делом је зависила, пре свега, дужина текста, чиме се иницијално мењао текст предлошка. Уп. Јовановић 2005, 17.

6 Рукописне традиције у којима се појављује апокриф о Прекрасном Јосифу набројане су у Анђелковић 2013: 81. О постојању око 200 познатих преписа, в. Јацимирски 1921, 118-141; о преписима у српскословенској традицији в. Јовановић 2005, 493-494. Списку српскословенских преписа треба додати препис из збирке Соколов, објављен у Анђелковић 2013. О апокрифном Житију Асенете, в. Burchard, Ch. 1980. и Burchard, Ch. 1987.

7 О особеностима преписа из збирке Соколов у Државном историјском музеју у Москви бр. 156, в. Анђелковић 2013; а о особеностима (из палеје са тумачењем) преписа збирке манастира Хиланадара бр. 188, 120а-123б, в. Анђелковић 2006. Преглед српскословенских преписа в. у Јовановић 2005, 493-494. Уп. и Бошков 2000, 403-414.

8 Петканова 1992, 419.

9 Јовановић 2005, 17.

10 Треба напоменути да је Решетар већ приредио издање овог преписа: М. Решетар, *Либро од мнозијех разлога, Дубровачки ћирилски зборник од г. 1520*, СКА, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, Прво одељење, Споменици на српском језику, књ. 15, Ср. Карловци 1926, 37-40. С обзиром на то да смо у овом издању уочили грешке, у раду користимо закључке на основу анализе оригинала.

- XVI-XVII век, Загреб, Архив ХАЗУ, бр. Ша43, 244а-252а;
- XVII век, Праг, Народни музеј, бр. IX Н 16 (Š 19), 1706-179а.

Текстолошка поређења

На основу текстолошког увида у сва четири преписа може се закључити да прва два, московски¹¹ (у даљем тексту: Хлуд. 241) и загребачки (у даљем тексту: Х. Ша43) препис, представљају варијанте овог апокрифа, а да су други загребачки препис (у даљем тексту: Х. IVa24) и прашки препис (у даљем тексту: Š 19) њихове редакције.

Преписи прве варијанте носе назив *Слово Прекрасног Јосифа како га продаше његова браћа (трговцима)*. За основни текст узели смо загребачки препис Х. Ша43 који је у односу на московски садржајнији, тим пре што овом другом недостаје део текста (који се налазио на истргнутим странама).¹² Ако се изузме целина која не постоји у Хлуд. 241, онда сижејних разлика између преписа готово да и нема. Наслови се разликују по томе што је у препису Хлуд. 241 незнатно садржајнији – у Х. Ша43 гласи: *Сл(о)во прѣкраснаго фѣсифа како продаше его братѣа* (244а), а у Хлуд. 241: *Сл(о)во прѣкраснаго фѣсифа како продаше него братѣа коѣцем(ц)* (46а). Иза наслова пре почетка текста у Хлуд. 241 стоји: *Б(лаго)сл(о)ви њ(тц)ѡ(е)* (46а), а што треба да укаже на то да се текст заиста и читао.

Као што смо већ нагласили, преостала два преписа представљају редакције, које су, додајемо, засноване на потпуно опречним редакторским поступцима.

Други загребачки препис, Х. IVa24, представља посебну редакцију постојећег превода који је сачуван у два преписа. Редакција се заснива на скраћењима, али је у осталим деловима близак по сижејном току са остала два преписа.

Основни разлог за скраћивање можда се може потражити већ у наслову дела: *Пѣлине ѡтене прѣкраснога њѣзефа сина ѡнакова* (Х. IVa24, 25б). Пошто су чтењија по првенственој намени била предвиђена за читање, врло је вероватно да се редактор трудио да његов препис буде језгровитији у односу на текст који је имао као предложак, те је делимично развио само оне сегменте текста који би допринели његовој живописности и поучности.

С обзиром на то да овај препис није предмет нашег рада, овде ћемо само навести основне разлике. Прва већа разлика садржана је у Јосифовом плачу на Рахилином гробу. Други сегмент тиче се разговора Харејеве жене и Јосифа. Трећи одељак у коме је приметна редуција јесте одељак о Јосифовом препознавању браће и сви догађаји који се дешавају за време обеда на који их је Јосиф позвао. Осим скраћивања у односу на Х 43¹³, приметан је и другачији распоред догађаја у оквиру целине. Четврти одељак односи се на подметање чаше у Венијаминов товар. Он је развијенији у Х. IVa24 и чини последњу целину која на овакав начин може да се пореди са осталим преписима ове групе.

11 Описне називе преписа дајемо условно, и то месту чувања, а не настанка дела.

12 Претпостављамо да је пагинација накнадно урађена, чиме објашњавамо то да недостатак текста није уочљив на основу пагинације. Ово тим пре што се текст московског преписа са мањим разликама подудара са загребачким све до краја своје 50б стране и да се то подударање наставља на 51а страни све до краја текста.

13 Са М 241 није могуће детаљно поређење, јер се у њему после наведеног сегмента текст прекида.

Највеће скраћивање налази се након претходног сегмента. Док је у Х. Ша43 и Хлуд. 241 (изузимајући део који препису недостаје) завршни део апокрифа (од Јосифовог откривања браћи до краја текста) изузетно развијен, у Х. IVa24 сведен је на свега неколико краћих реченица.

Поред наведених скраћивања, у Х. IVa24 запажају се и извесна одступања која се тичу проширивања појединих епизода, а која додатно потврђују претпоставку да се ради о редакцији превода. С друге стране, оне доносе и нове појединости којих у преводу нема.

Проширења су присутна у два наврата. Први пут је када фараон узима Јосифа себи за зета и када набраја шта му све предаје у руке, а друго проширивање чини део текста у коме се описује настанак глади и Јосифово спасавање народа од глади. Варијантама превода у потпуности је непознат сегмент који се односи на царско упознавање са Јосифом, када му у разговору цар каже да познаје Јакова и Рахилу.

За разлику од Х. IVa24, прашки препис § 19 представља редакцију прва два преписа која се заснива на проширењу првобитног превода. Уз ова проширења уочавају се и редукције појединих делова текста, као и различита распоређеност појединих сегмената текста.

Прво ћемо указати на разлике које постоје у наслову и на завршетку дела. Наслов § 19 гласи: *Слово њ прѣкраѣнѣмъ и њсифѣ*. (§ 19: 170б), што значи да је сажетији у односу на наслове преписа Х. Ша43 и Хлуд. 241, а да се у потпуности разликује од наслова преписа Х. IVa24. По сегменту *ѡ(тѣ)ѡѣ в(лаго)сл(о)вы* који се налази непосредно после наслова, приближава се препису Хлуд. 241. Једина разлика која постоји тиче се измењеног реда речи, јер је у Хлуд. 241: *Б(лаго)сл(о)ви ѡ(тѣ)ѡѣ* (46а). Свакако, и у § 19 формулативни почетак указује на то да се апокриф читао, иако нема прецизнијег временског одређења.

Сам крај дела различит је у односу на остале преписе, али је садржајно близак Х. Ша43 и Хлуд. 241. И на овом месту уочава се проширење које се заснива на директном обраћању браће Венијамину које претходи обраћању Богу.

Х. Ша43	Хлуд. 241	§ 19
[252а] (...) и възвашѣ къ г(оспод)ѡ в(ог)ѡ. г(оспод)и в(ож)ѣ г(лаго)лющѣ. в(ож)ѣ ѡ(тѣ)цѣ наших[ъ] авраамовѣ исаковѣ иаковѣ. ѡслиши нас(ъ) ѡ братѣ нашѣм[ъ]. и сѣтворишѣ м(о)л(и)твѡ къ в(ог)ѡ и надѡ сѣ вѣниаминѣ вѣл'ма. ꙗсифъ сѣ ѣф(р)ѣмом(ъ) г(лаго)лахѡ. вѣниаминѣ обрати сѣ покаи сѣ. и ѡнѣ имашѣ ·ѡ· с(ы)новѣ и тѣх[ъ] надѣи ѡмираючи. и та распѡчѣ сѣ посрѣд[ъ] и х[ъ]. с(ы)новѣ вѣниаминѣ	[51а] (...) и възвашѣ къ г(оспод)ѡу в(ог)ѡу г(лаго)лющѣ. г(оспод)и в(ож)ѣ ѡ(тѣ)цѣ н(а)ших[ъ]. авраамовѣ. исаковѣ(ъ). иаковѣ. ѡслиши нас(ъ) ѡ братѣ н(а)шим(ъ). и сѣтворишѣ м(о)л(и)твѡ къ в(ог)ѡу. и надѡу сѣ вѣниамин(ъ) вѣлико ꙗсифъ сѣ ѣфремомъ г(лаго)лашѣ ѣмоу. ѡ вѣниаминѣ вбрати сѣ и покаи сѣ а ѡнѣ имашѣ ·ѡ· с(ы)новѣ и тѣх[ъ] надѣи ѡ ѡмираючи. и тако поукноу сѣ посрѣд[ъ] и х[ъ]. с(ы)новѣ	[178б] (...) и вѡса вратиѡ рѣш(ѣ) да сѣтворимо мольбѡ къ в(ог)ѡ ѡ(тѣ)цѣ наших[ъ] да в(ог)ѡ из'бавитѣ нѣи ѡ(тѣ)цѣ нѣго и рѣш(ѣ) вѡси покори сѣ вѣниаминѣ и вбрати сѣ. и нѣ вас'хотѣ нѣ имашѣ ·ѡ· с(ы)новѣ и тѣх[ъ] ѡдѡ ѡчашѣ, такождѣ в(ъ)си рѣш(ѣ). в(ож)ѣ ѡ(тѣ)цѣ [179а] наших[ъ] авраамовѣ исаковѣ иаковѣ ѡслиши н(а)сѣ ѡ сѣм[ъ] братѣ нашѣм[ъ]. тогда вѣниаминѣ надѡу сѣ. и вѡси г(лаго)лахѡ

14 С обзиром на то да су мања проширења и различит положај сегмената врло учестали, у анализи доносимо само она значајнија.

зла в(тъ)ца своѣго заповѣд[ь] примѣше· вт[ь] их[ь] придоше зли р[о]дове· єрѣтици ... <х>заници· кръвомѣси, в(ог)ѣ јѣ нашемоу сл(а)ва вѣ вхкф·	вѣниаминовы зла в(тъ)ца заповѣд[ь] приѣше· и вт[ь] них[ь] изидоше зли р[о]дове· єрѣтици в(о)гомили вавоу не кръвомѣси· в(ог)ѣ н(а)шемоу сл(а)ва в вѣк аминь·:	помѣни се вѣниаминѣ и възврати се вѣнь же не хотѣаше нь скръѣташе зѣвы на вьсех[ь]· и такождѣ распадае се посрѣде их[ь]· и с(ы)нови єго вт[ь] него заль вбичан примише и семе их[ь] амалика мѣчитѣла на горѣ прострътикл[ь] рѣкъ своих[ь] крѣтавбразно· в(ог)ѣ нашемоу· сл[а]ва вѣ вѣкы· аминь·—
---	--	--

Прво веће проширење налази се у уводном делу апокрифа. У поређењу са Х. Ша43 се уз ово веће проширење јављају и два мања, док у поређењу са Хлуд. 241 она не постоје јер су на тим местима преписи Š 19 и Хлуд. 241 идентични.¹⁵

Х. Ша43	Хлуд. 241	Š 19
[244a] (...) вче в(лаго)сл(о)ви мѣ да поидѣ кь брати моѣи и виждѣ их[ь]· и волит[ь] ср[ь]д[ь]це моѣ за них[ь]· р(ѣ)чѣ ѿковѣ поиди и пакы ск(о)ро възврати се кь мнѣ·	[46a] (...) р(ѣ)чѣ ѿвсиѣ кь в(тъ)цѣ своѣмоу ѿковѣ· в(тъ)чѣ да поидѣ кь брати моѣи· виждѣ их[ь] <u>понеже</u> <u>мно го</u> [46б] <u>д(ь)ни не</u> <u>видѣх(ь) их(ь)</u> · и волитѣ ср[ь]д[ь]це моѣ в них[ь]· и р(ѣ)чѣ ѿковѣ иди чѣдо· и паки скоро приди кь мнѣ·	[170б] (...) вѣ єдинѣ же вт[ь] д'ни рѣч(ѣ) ѿвсиѣ [171a] кь в(тъ)цѣ своѣмоу в(тъ)чѣ <u>пѣсти мѣ</u> да поидѣ до братиѣ моѣе да принѣсѣ им[ь] ѣсти и да виждѣ их[ь]· <u>понеже дав'но их[ь]</u> <u>видѣхъ есам[ь]</u> и мн(о)го ср[ь]д[ь]це моѣ волитѣ в томѣ· ѿковѣ же рѣч(ѣ) ѣмоу с(ы)ноу мои ѿвсифѣ· ср[ь]д[ь]це моѣ не можетѣ пѣстити тѣв(ѣ) да вт[ь]лѣчиши се вт[ь] м(ѣ)нѣ· пакы ѿвсиѣ рѣч(ѣ)· ср[ь]д[ь]це моѣ волитѣ мѣ за братику моѣю нь да поидѣ и пакы скоро възврати се ка тѣв(ѣ) в(тъ)чѣ· ѿковѣ рѣч(ѣ) сѣматри поиди с(ы)ноу мои ѿвсифѣ нь вьскорѣ възврати се ка м[ѣ]нѣ·

15 У табели су подвучена места са мањим изменама, а италиком је истакнуто оно чега има само у датом препису.

На друго проширење наилазимо у делу текста који говори о насртају Харејеве жене на Јосифа. Поред детаљније описане сцене, проширење се заснива на увођењу унутрашњег монолога Харејеве жене, што представља потпуну новину у односу на све остале преписе ове групе апокрифа:

и прих[ъ]вати еѡ жѣна за рамо· и рѣч(ѣ) ѣмѡ нѣ пѡцѡ т(ѣ)вѣ ѡт[ъ] с[ъ]дѡ
дондеже сѣтвориши волѡ мою· и ѡсифъ же свѣрже гор'нѡ ризѡ сѣвѣ и из'вѣже
вънъ· ѡна же || въ с(ѣ)вѣ помислѣше лѡкавик помислѣи г(лаго)лѣ нѣ могѡ зрѣти въ
домѡ моѡм[ъ] такоѡмѡ красотѡ а лихѡк биты· и възѡпы великым[ъ] гл(а)сомъ сѣ
плачѣмъ и въ рѡках[ъ] ѡдеждѡ и ѡсифовѡ др'жеще· и тѡ сѣниде сѣ множаство
народа и егда придѣ харѣи мѡжъ сѣ и срѣте еѡ сѣ плачѣмъ· (Ц 19, 1726-173а).

Када је реч о различитим распоређеностима појединих сегмената текста, највеће је одступање запажено у позиционираниости Јаковљевог плача за Јосифом. У § 19 Јаковљев плач уметнут је као дијалог у епизоду са Харејевом женом. Тачније, испред њега је приказано женино насртање и лажно оптуживање Јосифа, а иза плача приповедање се наставља одвођењем Јосифа у тамницу. У преписима Х. Ша43 и Хлуд. 241 Јаковљев плач за Јосифом појављује се тек након сегмента у којем се описује настанак глади, па се на плач надовезује Јаковљев захтев да синови оду у Египат да купе жито. Када се упореде шири контексти у оквиру којих се овај плач појављује, долази се до закључка да је место на коме је плач остварен у преписима Х. Ша43 и Хлуд. 241 логичније и боље стога што плач на том месту не нарушава приповедни ток нити доводи до ретардације.

Упоредивши сва четири текста ове групе, такође је уочљиво да § 19 у извесним сегментима доноси новине у односу на остале преписе, и то најчешће на лексичком нивоу, нпр:

- антропоними: ѡсифъ, вѣниминъ, харѣи (Х. Ша43), ѡсиф(ъ), вѣниминъ, харѣи (Хлуд. 241), ѡзеѣфъ / ѡзеѣпъ, вѣниминъ, харѣи (Х. IVa24); ѡсифъ/ѡсифъ, вѣниминъ, харѣи (§ 19);
- браћа Јосифа бацају у: пропасти (Х. Ша43, 244б), пропасть (Хлуд. 241, 47а), тамницѡ (Х. IVa24, 25б), ровъ (§ 19, 171б);
- Јосиф бива продан за: ·л· срѣврьник(ъ) (Х. Ша43, 245а), ·л· срѣврьникъ (Хлуд. 241, 47а), тридѣсти· динара (Х. IVa24, 25б), ·л· златицъ (§ 19, 171б);
- египатским трговцима браћа казују да Јосиф магѣ имат[ъ]· и вса хоѡет(ъ) магаты· (Х. Ша43, 245а), магѣин(и)къ ѣс(тъ)· и вас(ъ) хоѡет(ъ)· ѡмагѣати· (Хлуд. 241, 47а), маѡники· ѣсѣтъ· ѡмагѣати· васъ· хѡѣ (Х. IVa24, 25б), магѣаникъ кс(тъ) и хоѡѣтъ в(а)сѣ ѡмагѣати (§ 19, 171б);
- Јосиф је Харејев: равъ кѡплѣнь (Х. Ша43, 246а), прѣви слѡѡга и ровъ кѡплѣнь (Хлуд. 241, 48а), ровъ кѡплѣнь (Х. IVa24, 26а), р(а)ва кѡплѣн'на и Хареј га поставља за гѡс(ъ)подини домѡ своѡмѡ (§ 19, 172б);
- Харејевој жени у рукама остаје Јосифова: плацѣницѡ (Х. Ша43, 246а), плацѣницѡѡ (Хлуд. 241, 48а), плацѣ (Х. IVa24, 26а), гор'нѡ ризѡ/ѡдеждѡ (§ 19, 172б/173а);
- у тамници се поред слуге налази и: ставильцъ ц(а)ра фараѡна· (Х. Ша43, 246б), столник(ъ) ц(а)ра фараѡна (Хлуд. 241, 48б), стѡникъ· цара· фараѡна (Х. IVa24, 26а), стол'ника ц(а)рѣва (§ 19, 174а);
- фараон Јосифа поставља за: вѡраго ц(а)ра (Х. Ша43, 247б), ц(а)ра (Хлуд. 241, 49б), царѡмъ (Х. 24, 27а), ц(а)ра (§ 19, 174б);

- Јосиф користи назив: *стѣклѣницѣ* (X. Ша43, 249а) кад удара у њу, а назив *чашѣ* (X. Ша43, 249а) кад наређује да је скрију у Венијаминов товар, док се у X. IVa24 у истим ситуацијама служи називима: *цаклѣницѣ* (X. IVa24, 27б) и *кѣпѣ* (X. IVa24, 27б); у Š 19 се у обе ситуације јавља именица *ч(а)ша* (Š 19, 176б).¹⁶

Стилске особености преписа Š 19

Како на основу претходних изнетих запажања тако и на основу језичко-ортографских¹⁷ и стилских карактеристика које ћемо навести, очигледно је да су преписи X. IVa24 и Š 19 ближи препису Хлуд. 241.

Када говоримо о стилским карактеристикама, уочљиво је да је у прашком препису апокрифа о Јосифу употребљено ретко мало стилских средстава, у односу на остале преписе, па чак и оних чији су текстови знатно краћи. У тако оскудном фонду фигура својом фреквентношћу издвајају се епитети и полисиндет. Једине целине које се издвајају по кумулацији стилских фигура јесу оне целине у којима се напореда користе апострофе и реторичка питања.

Епитети се махом остварују у свом примарном облику – кроз појаву конгруентних атрибута, као што су: *Слово ѡ прѣкрасѣнемъ иѡсифѣ* (170б), *ї испльни се неизрѣч(е)нѣнаго стѣда* (172а), *лѣзавиѣ мисѣли* (172а), *г(лаго)лы лажѣник* (173а), *красѣникъ ѡчи помрачише* (173б), *възлюбѣленѣнаго ми с(ы)на иѡсифа* (173б), *великон части* (174а), *санъ сѣло страшанъ* (174а), *ѣ. ѣ. виволю чрѣх[ъ]* (174б), *заль ѡбичан* (179а)... Међутим, не тако мали број епитета остварен је и кроз прилоге за начин и кроз именске предикативе, чиме се донекле надомештава оскудност употребе разноликих стилских средстава.

Прилози *горко*, *тајно*, *љубазно* и *крстообразно* имају улогу епитета у наредним примерима: *и плака се горѣко* (175б), *и ѣм[ъ]ше виахѣ его горѣко* (172а), *горѣко плакаше* (173б), *и тако вѣд[ъ]хѣ его виаше горѣко* (171б), *и ѣмше его виахѣ горѣко* (171б), *ц(а)рь рѣч(е) слѣгам[ъ] въврѣте сию чашю въ товары вениаминови таинѣно* (176б), *любазѣно прих[ъ]* (176б), *и сѣме их[ъ] амалика мѣчитѣла на горѣ прострѣткѣм[ъ] рѣкъ своих[ъ] крѣтавбразѣно* (179а).

Следећи примери показују да се епитети остварују и употребом придева који има синтаксичку функцију именског предикатива: *аще ви їѡсифѣ живѣ билѣ* (173б-174а), *мл[а]дѣ кс(тъ) и лѣдѣ сѣго ради плачѣтъ* (175б), *їюда рѣч(е) г(оспод)и ѡт(ъ)цѣ нашѣ жалостан кс(тъ) ѡ дрѣзем[ъ] с(ы)нѣ* (176б), *ѡни в(ъ)си рѣш(е) ты ѣдинѣ заль кс(тъ) въ нас(ъ)* (176б), *иakovъ же вѣш(е) слѣпѣ* (177б), *и кто не послѣшаѣт[ъ] г(лаго)ль мои да кс(тъ) прокѣте въ вѣкы* (178а).

У Š 19 постоје свега три једноставна поређења. Остварују се у оквиру комуникативних реченица, а обележје им је поредбена копула *іако* или *іакоже*:

- *ѡ братик мои почѣто мѣ вистѣ іако разѣѡнника* (171б),

¹⁶ Овај део не постоји у М 241.

¹⁷ Језичко-ортографске особености преписа нису предмет детаљне анализе у овом раду, али као базне карактеристике наглашавамо: употребу оба полугласника, с тим што се дебело јер јавља само у неколико примера те се не може говорити о његовој системској употреби; танким јером се најчешће означава и слоготворно *р* и *л*; јери у овом препису углавном се чува на свим местима где му је по етимологији место, али су приметна и извесна одступања од нормe у смислу паралелне употребе графеме *и*; исто важи и за графему *јат* за коју смо уочили да се повремено мења са *ѣ* (чак и у случајевима истих речи).

- Ёгда слиша ѿаковъ гл(а)съ иѡсифовъ· и паде ниць на зем[ь]лю и выс(ть) іако мрѣтавь г· час(ь)· и пакы вьста (1776),
- понеже ѡнь мене кѡпиль кс(ть) нь не имать ме іакоже р(а)ба кѡпленѣна (1726).

Апострофа је присутна на крају текста када се браћа моле Богу да им услиши молбу и преобрати Венијамина:

в(о)жє ѡт(ь)цѣ наших[ь] аврамовъ ісѣковъ іакобавъ ѡслиши н(а)съ ѡ сѣм[ь] братє нашєм[ь] (1786-179а),

а реторичким питањем Јаков изражава сумњу да је Јосиф жив:

аще ви іѡсифъ· живѣ билъ гдѣ ѡтаила ви сє єгова красота ил(и) гдѣ ви сє єгове рєчи ѡтаилє (1736-174а).

И Јосифово обраћање упокојеној мајци и Јаковљево обраћање неприсутном Јосифу дато је кроз комбинацију апострофа и реторичких питања. Ови делови текста утолико су значајнији што једино на овим местима долази до кумулације стиских фигура:

- ѡви мнє м(а)ти моѧ не вєси ли что приєх[ь] ѡт[ь] братик моє· рахилиє рахилиє м(а)ти моѧ єда можєшь прими ме ка сєв(ѣ) вь гробъ да кикко горѣсти не трѣплю ѡт[ь] братиє моєє (172а),
- ѡ іѡсифє да зѣверємъ лїи твою красотѡ храних[ь]· ѡ іѡсифє да зѣвери ли ил(и) земѣла твоє красьникъ ѡчи помрачише· ѡ іѡсифє да вих[ь] и пѣтицѡ твоим[ь] гл(а)сом(ь) слишалъ· ѡ кто толикиє слєзы старосты моєи прєдадѣ· ѡ коликѡ горѣсть ср[ь]д[ь]цє моє вькѡси іакоже инь никѣто никогда (1736).

Трима метафорама Јаков казује да је Венијамин вожд, разговор и утеха његовој старости. У сва три случаја ради се о копулативној метафори¹⁸. У другом примеру метафоре су уланчане, а свака од њих наглашена је понављањем везника *и*, те је у овом примеру присутан и полисиндет:

- нь вєниѧмина ми ѡставитє да вѡдєтъ вождѣ слєпоти моєи (1756),
- и то ємѡ кс(ть) вождѣ и разѣговоръ и ѡтєхѧ старости єго· (1766).

У два готово идентична примера запажена је персонификација – чаша која говори Јосифу имена његове браће:

- чашоѡ и в(ь)са мнѣ сказѡкѣ єже кс(ть) по вѧсємк[ь] свєтѡ (176а),
- ѡни чѡждахѡ сє како ч(а)ша сказѡкѣ ємѡ (176а).

Једину синегдоху, остварену по моделу ”део—целина“¹⁹, а која се редовно употребљава у свим преписима овог апокрифа, пронашли смо у примеру:

да не вѡдѣтъ рѡка наша на братє нашємъ (1716).

Појава полисиндета у складу је са брзим смењивањем радњи у оквиру приповедних целина. Дакле, везник *и* понавља се испред сваког глагола, што потврђују ови примери²⁰:

18 Уп. Ковачевић 2015, 19-20.

19 Уп. Ковачевић 2015, 49-52.

20 Овде се наводе само они сегменти текста у којима је полсиндетска веза изразито учестала.

- и покѣтъ ѿвсиѣ дари братиам[ъ] своим[ъ] и поидѣ· и м'ного искавъ их[ъ] и едѣва вѣрѣте их[ъ]· и пришаде къ ним[ъ] и г(лаго)ла им[ъ] миръ вам[ъ] братиѣ моя и радость ѡт[ъ] ѡ(тъ)ца вашего (171a),
- и вѣвр'гоше его· прѣвистъ въ ровѣ ·ѣ· д(ь)нѣи· и видѣвъше егѣпѣтѣне кѣпѣце пѣтем[ъ] идѣуще и рѣше да продадемъ его· да не вѣдѣтъ рѣка наша на братѣ нашѣмъ· нѣ нека заидѣтъ и ѡмрѣтъ въ чѣждѣи зѣм'лѣи· и из'ведѣше продаше его за ·ѣ· златиць· и рѣше кѣпѣцем[ъ] нич'то ка немѣ не г(лаго)лите· понѣже магианикъ кс(тъ) и хоцѣтъ в(а)сь ѡмагниати тако да ви из'мрѣте а ѡнѣ да ѡдѣвѣг'нетъ· и тако вѣдѣ[ѣ]хѣ его виюще гор'ко· и видѣ ивсиѣ гробъ м(а)терѣ свѣк рахилик и припадѣ на гробъ плачѣщѣи и г(лаго)лющѣи (171b-172a).

Закључак

Одређење апокрифа као лажних, одбачених, тајних књига није утицало на нестајање ових дела, нити на потпискивања из употребе. Истовремено, никада није било дефинисано какав статус имају они апокрифи који својим заиста минималним изменама никако не нарушавају канонску паралелу. Али, очигледно је да су поједине библијске приповести биле изразито погодне за стварање неколиких варијаната и редакција апокрифа, те да се у насталим варијантама читавала и из њих рашчитавала она иста истина на којој, по дефиницији, инсистира канонски текст. Мултижанровска структура, фрагментарност, интеркултурни код, само су неки од разлога који су апокрифима омогућавали бољу перцепцију и континуитет. Као такви, они су могли имати не само текстулане, него и ликовне фрескописане паралеле²¹, управо у цркви из које су вековима прогањани.

Међу оне апокрифе који се истичу бројношћу преписа и постојањем у више рукописних традиција, можемо неизоставно убројати и апокриф о Прекрасном Јосифу, који је у српскословенској рукописној традицији забележен у до сада откривена 24 преписа. Карактеристике преписа условиле су њихово разврставање на четири групе, од којих се за основну групу узима она којој припада и препис који се чува у Народном музеју у Прагу. Као и остали преписи, и овај се може дефинисати апокрифом у ужем смислу речи, јер је евидентно да је његова библијска паралела приповест о Прекрасном Јосифу из старозаветне *Књиге постања*. Текстолошким поређењем овог преписа Š19 са преостала три преписа из исте групе, утврдили смо да је сличан препису Хлуд. 241, а да се редакторске измене заснивају на проширивању одређених сегмената текста. Такође, из предочене анализе би се могло закључити да су та проширивања потпуно функционална, и да никако не доводе до ометања тематско-сижејног плана примарног текста. Иако се Š19 не може квалификовати као препис који обилује стилским фигурама, испоставља се да се варирањем пре свега синтаксичког плана реализације фигура остварује повећана стилогеност израза.

21 Уп. Анђелковић, М., Пајић, С. 2011.

Издање прашког преписа апокрифа о Прекрасном Јосифу

Слово о Прекрасном Јосифу

XVII век, Праг, Народни музеј, бр. IX Н 16 (Š 19), 1706-179а.

[1706] Слово ѡ прѣкрас'немъ иѡсифе·

ѡ(тѣ)чѣ в(лаго)сл(о)вы·

Иаковъ вѣшвъ зем[ь]лѣи халѣдѣис'цеи· їмаше ѿ с(ы)новъ своих[ь]· старѣиши всѣх[ь] вѣш(е) їуда· иѡнеиши вѣш(е) всѣх[ь] їѡсифъ и вениамиъ· и всѣ с(ы)нови иаковови пасѣху скоты въ горах[ь]· иѡсифъ же и вениамиъ слѣжаху· въ домѣ ѡ(тѣ)цѣ своемъ· братиѣ же их[ь] зло поминш'лаху им[ь]· въ єдинъ же ѡт[ь] д'ни рѣч(е) їѡсифъ || [171а] къ ѡ(тѣ)цѣ своему ѡ(тѣ)чѣ пѣсти мѣ да поидѣ до братиѣ моѣ да принѣсѣ им[ь] іасти и да виждѣ их[ь]· понеже дав'но их[ь] видѣлъ єсам[ь] и мн(о)го ср[ь]д[ь]це моѣ волить ѡ томъ· иаковъ же рѣч(е) ємъ с(ы)нѣ мои їѡсифе· ср[ь]д[ь]це моѣ не можѣтъ пѣстити тѣб(е) да ѡт[ь]лѣдчиши сѣ ѡт[ь] м(е)нѣ· паки їѡсифъ рѣч(е)· ср[ь]д[ь]це моѣ волить мѣ за братику мою нѣ да поидѣ и паки скоро въз'вращѣ сѣ ка тѣб(е) ѡ(тѣ)чѣ· иаковъ рѣч(е) съматраи поиди с(ы)нѣ мои їѡсифе нѣ въскорѣ въз'врати сѣ ка м[ѣ]нѣ· и покѣ їѡсифъ дари братиам[ь] своим[ь] и поидѣ· и м'ного искавъ их[ь] и єдѣва ѡвѣрѣте их[ь]· и пришаѣ къ ним[ь] и г(лаго)ла им[ь] миръ вам[ь] братиѣ моя и радость ѡт[ь] ѡ(тѣ)ца вашего· ѡни же къ немъ рѣше радѡѣи сѣ ты ѡ том[ь] понеже ты в(ь)са в(а)га єго имаше· їѡсифъ же рѣч(е) тако из'волилъ єс(тѣ) ѡт[ь]цѣ нашъ· и събраше с(е) в(ь)сы г(лаго)люще доврѣ ка нам[ь] пришаѣ єс(и) да ѡвикмо єго· да и н(а)сѣ ѡт[ь]цѣ нашъ с(ы)новѣ имат[ь] || [171б] и ємъше єго вѣху гор'ко· ѡнъ же м(о)лаше сѣ им[ь] и г(лаго)лаше ѡ братикъ мой поч'то мѣ вѣкѣ тако раз'воинника· ѡ братиѣ моя поч'то зло за дов'ро въз'дакѣте ми· ѡ братикъ да аще мѣнѣ не милѣкѣте· да плачь и слѣзѣи ѡ(тѣ)ца вашего не милѣкѣте ли помѣните старѡсть ѡ(тѣ)ца вашего ѡ братикъ мой· да не помѣнѣте ли каина вратаѡвницѣ· иуда рѣч(е) не ѡвикмо єго до сам'рти· рѣчим[ь] рѣч(е) въвр'зѣмо єго въ ровъ· и въвр'гоше єго· прѣвѣистъ въ ровѣ ·ѣ· д(ь)нѣи· и видѣвъше єгѣпѣтѣнѣ кѡпѣцѣ пѣтѣм[ь] и дѣвѣи и рѣше да продадемъ єго· да не бѣдѣтъ рѣка наша на вратѣ нашемъ· нѣ нека заидѣтъ и ѡмрѣтъ въ чѡждѣи зем'лѣи· и из'вѣдѣше продаше єго за ·ѣ· златицѣ· и рѣше кѡпѣцем[ь] нич'то ка немъ не г(лаго)литѣ· понеже маганикъ єс(тѣ) и хоцѣтъ в(а)сѣ ѡмаганиати тако да ви из'мрѣте а ѡнъ да ѡдѣбѣнѣтъ· и тако вѣд[ѣ]ху єго вѣкѣ гор'ко· и видѣ || [172а] иѡсифъ грѡвъ м(а)терѣ своѣ рахили и припадѣ на грѡвъ плачѣщѣи и г(лаго)лющѣи ѡви мнѣ м(а)ти моя не вѣси ли что приѣх[ь] ѡт[ь] братикъ моѣ· рахили рахили м(а)ти моя єда можѣшь прими мѣ ка сѣв(ѣ) въ грѡвъ да клико горѣсти не тр'пѣлю ѡт[ь] братиѣ моѣ· кѡпѣци же рѣш(е) н(а)сѣ хоцѣтъ ѡмаганиати· такоже рѣш(е) нам[ь] пастирик и єм[ь]ше вѣху єго гор'ко и вѣд[ѣ]ху и прѣидѡше вѣликоє морѣ и придоше въ єгѣпѣтъ и продаше єго некоемъ вѣльмѣжѣ имѣнем[ь] харѣю· и видѣ г(о)с(ь)подиѣ єго зѣло крас'на и ѡ вѣсѣм[ь] мѣд[ь]ра и разѣм[ь]на· и пос(ь)тави єго надѣ вѣсѣм[ь] домом[ь] своим[ь]· и вѣс(тѣ) ѡ харѣи ·ї· лѣт(ь)· и видѣ єго жѣна харѣѡва мѣд[ь]ра и зѣло крас'на· ї испѣлни сѣ не из'рѣч(е)н'наго стѣда лѣкаѣи мис'лѣи поминш'лаше въ сѣв(е) како єго прѣлас(ь)титъ· и начѣтъ лицѣ своѣ красѣтъ· и ризѣи своѣ стрѣкаты· єда ви како їѡсифъ др'зѣнѣлъ къ неи· и ѡтаи г(лаго)лаше || [172б] ка немъ бѣди сѣ м'ною· сы же єцѣломѣдѣрны не въс'хѡте нѣ г(лаго)лаше къ неи сѣ же не сѣт'ворѣ неврѣд г(о)сподиѣ моємъ· понеже ѡнъ мѣнѣ кѡпилъ єс(тѣ) нѣ не иматъ мѣ такоже р(а)ба кѡплѣн'на· на поставилъ мѣ єс(тѣ) г(о)с(ь)подиѣ домъ своему· паки жѣна къ їѡсифѣ г(лаго)лаше др'зѣни ка м[ѣ]нѣ да наслаждѡѣ сѣ твоѣи красѡти· азъ же мѣжа моего ѡвию тѣб(е) г(о)с(ь)подиѣ домъ моему сѣтворѣ· и мн(о)го єго нѡв[ь]дивъ· сѣи же єцѣломѣдѣрны не въс'хѡте· и паки приз'вавъ єго въ полѡтѡѣ ка сѣвѣ и г(лаго)ла ка немъ їѡсифе аще не сѣт'вориши хѡтѣнѣи моего злою сѣмр'тѣи ѡмрѣши· ѡнъ же рѣч(е) къ неи азъ ѡдавѣно и кѣѣ ѡт[ь] братикъ моѣ· злою сѣмр'тѣи ѡмрѣлъ єсам[ь]· и прих[ь]вати єго жѣна за рамо· и рѣч(е) ємъ не пѣщѣ т(ѣ)бѣ ѡт[ь] с[ь]дѣ до нѣдѣже сѣтвориши волѣ мою· иѡсифъ же сѣвр'же гор'нѣю ризѣ сѣ сѣвѣ и из'вѣже вѣнъ· ѡна

же || [173a] въ с(е)вѣ помиш'лаше лѣкавик помисльи г(лаго)лѣ не могъ зрѣти въ домѣ моимъ[ъ] таковою красотѣ а лихакъ биты. и възды великимъ[ъ] г(а)сомъ съ плачемъ и въ рѣкахъ[ъ] вѣждѣ ивсифовѣ др'жеще. и тѣ сѣниде сѣ множества народа и егда придѣ харѣи мѣжь сѣ и срѣте его съ плачемъ. и г(лаго)ла еѣмъ лѣж'никъ г(лаго)лы г(лаго)лѣщій в[и]диши ли въз'люблѣннаго твоего что хотѣаше сътворити мнѣ въ домѣ твоимъ. а ты въз'любилъ еси крѣпина ѡаа. и многіе г(лаго)лы лѣж'никъ повѣда еѣмъ еже всѣмъ дѣиаволь въ ср[ѣ]д[ѣ]це еи. и етъ же харѣи іѣсифа и въ его гор'ко донѣдеже и кос(ь)ти еѣмъ съкѣши нож'ниѣ. и пакы вѣвр'же его въ там[ъ]нищѣ:

Братія же егда продаше іѣсифа вкр'ѣвише ризѣ его. и послаше ю в(тъ)цѣ своимъ іаковѣ. сице г(лаго)лѣщій некои свѣрь вѣ изель іѣсифа. и мѣи стр'въ || [173б] его вбрѣтохомъ[ъ] и поз'насьмо ризѣ юго. іако то кс(тъ) риза брата нашего іѣсифа. іаковъ же прикѣтъ ризѣ и гор'ко плакаше с(е) и сѣдини свѣи тр'заше г(лаго)лющій в іѣсифѣ да з'веремъ лѣи твою красотѣ хранихъ[ъ]. в іѣсифѣ да з'вери ли ил(и) зѣм'ла твоѣ красьникъ вчи помрачаше. в іѣсифѣ да вихъ[ъ] и пѣтищѣ твоимъ[ъ] г(а)сомъ[ъ] слышалъ. в кто толикиѣ слѣзы старѣсты можи прѣааѣтѣ. в колихъ горѣсть ср[ѣ]д[ѣ]це моѣ вѣкѣи іакоже инъ никѣто никѣгда. и с(ы)новомъ[ъ] своимъ[ъ] г(лаго)лаше в безакѣниці повѣдайте ми грѣвъ въз'люблѣн'наго ми с(ы)на ивсифа да и азъ придѣ на грѣвъ и ѣм'рѣ съ нимъ[ъ]. агг(е)ль во г(о)с(подь)нѣ въ с'нѣ пави сѣ іаковѣ г(лаго)лющій на рѣкахъ[ъ] іѣсифѣ ѣмрѣти имаше. іаковъ не имѣше вери. нѣ г(лаго)лаше аще ви іѣсифъ. || [174a] живѣ вилъ гдѣ ѣтаила ви сѣ егова красѣта ил(и) гдѣ ви сѣ еговѣ рѣчи ѣтаиле:—

Іако вѣвр'же харѣи іѣсифа въ там'нищѣ. и вьс(тъ) въ там[ъ]ниці .г'. лѣта. и кгда вьниде въ там'нищѣ. и вбрѣте въ неи слоѣгѣ и стол'ника ц(а)рѣва. и вѣа видѣста въ ѣдинѣ ноцѣ сань. ѣдинъ вид[ѣ] пит'рѣ вѣждѣ носѣще а дрѣги вѣлѣ. ютрѣ же вѣа повѣдаста іѣсифѣ. іѣсифъ прѣрѣче имъ[ъ] ѣдиномѣ главоѣ вт[ѣ]сѣкѣтъ рѣч(е) а дрѣгого великои части прѣдааѣтъ. и сѣмѣ рѣч(е) дрѣже и менѣ не завѣди неѣгда. и іакоже рѣч(е) тако и вьс(тъ) имъ[ъ]. минѣвѣшѣ же врѣмѣны многѣ по сѣмъ[ъ]. видѣтѣ фараонъ ц(а)рь сань зѣло страшанъ и искаше чл(о)вѣка кто моѣетъ разѣмѣти сѣнь его. и повѣда еѣмъ слѣга вивѣшина не(к)ѣгда²² въ там[ъ]ниці. рѣч(е) ѣдинъ крѣпинъ ки еговѣ вѣвр'же харѣи въ там[ъ]нищѣ. и азъ вѣхъ[ъ] тѣ съ дрѣгомъ[ъ] моимъ[ъ]. и вѣа сѣнь видѣсмо и повѣда сѣмѣ еѣмъ. и вѣнъ намъ[ъ] прѣрѣч(е) || [174б] и кже рѣч(е) тако вьс(тъ). и повѣле ц(а)рь из'вѣсти вѣсифа из' там'ниці и вѣанахъ его и вьспиташе .ѣи. д(ѣ)ни и пакы привѣдоше его къ ц(а)рѣ. и видѣ его ц(а)рь крас'наа зѣло и рѣч(е) еѣмъ аще ми проповѣдаши сань мои дамъ[ъ] т(ѣ)вѣ имѣникъ мн(о)го. понеже великѣ страхъ[ъ] видѣхъ. ивсифъ рѣч(е) повѣжда мѣи и азъ т(ѣ)вѣ скажѣ в неѣмъ[ъ]. и рѣч(е) ц(а)рь фараонъ видѣхъ сань изидѣ .з'. вивѣль чр'нехъ[ъ] и поадоше вьсѣ волоѣ по вѣсѣи зѣм'ли вт[ѣ] вѣстока до запада. іѣсифъ же рѣч(е) малъ страхъ[ъ] въ с'нѣ видѣлъ еси нѣ павѣ великѣ страхъ[ъ] в[и]диши. понеже зѣ. лѣтъ вѣдѣтъ глѣдъ крѣпакъ по вьсѣи вьсѣлен'неи. слышавъ же сѣ ц(а)рь. и ѣжасѣ с(е). и тогда да(с)тъ ивсифѣ дѣщерѣ свою и прѣдастѣ еѣмъ в(ѣ)сѣ ц(а)р(ѣ)ствѣо своѣ. и постави его ц(а)ра. и пакы рѣч(е) еѣмъ іакоже прѣрѣч(е) сань тако крѣпи и вьсѣ ц(а)р(ѣ)ствѣо а менѣ вьспита и вьмѣсто в(тъ)ца своѣго.

Слышавъ харѣи іако вьц(а)ри сѣ іѣсифъ || [175a] ѣвоѣ сѣ и рѣч(е) къ жѣни своѣи что сътворимъ[ъ] іѣсифъ нашъ вьц(а)ри сѣ. и хоѣетъ намъ[ъ] зѣло вьздати. слышавѣши же сѣ жѣна и начѣтъ повѣдати еѣмъ в(ѣ)сѣ истинѣ. и пакы рѣч(е) жѣна аще не вихъ[ъ] тако сътворила не ви вѣнъ ц(а)рь вилъ. и харѣи придѣ ка ц(а)рѣ ивсифѣ. и рѣч(е) еѣмъ пом(и)лѣи мѣ г(оспод)и и прѣсти сьгрѣшила ти есамъ[ъ] понеже жѣнѣ свою послѣшахъ[ъ] и мнѣхъ[ъ] да кс(тъ) истина. нѣ сьд[ѣ]мъ ми повѣда вьсѣ истинѣ. нѣ прѣсти ми ти. іѣсифъ же рѣч(е) ка харѣю на сѣм[ъ]ни сѣ братѣ равѣ ти есамъ[ъ] вилъ. и прѣсти еѣмъ в(ѣ)са. ц(а)рь же ивсифъ раз'даде зѣлатѣ по вѣсѣмъ ц(а)рѣствѣмъ своѣмъ[ъ] еж(е) продають житѣ да ва сѣ ц(а)рѣ продають и начѣтъ .г'.го възимати даны и тако сьвѣраше житѣ. за .с'.мѣ наста глѣдъ. и ѣдрѣжа житѣ до .г'.го лѣта. пришаѣшѣ же. глѣдъ лѣтѣ. начѣтъ продавати. || [175б] и тѣ прихѣждахъ людѣи вт[ѣ] вѣсѣхъ[ъ] странъ

22 У рукопису грешком пише неѣгда.

зѣм'лѣ· такождѣ слышав'ше и с(ы)нови иаковови· и рѣш[е] поидѣмо и мѣи къ ц(а)рѣ фараонѣ
принес(ь)ти хлѣбъ с(е)бѣ· иаковъ рѣч(е) поидѣте в(ь)си нѣ вѣниамина ми вставите да
вѣдѣтъ вождѣ слѣпотѣ мои· и в(ь)си с(ы)нови его рече мѣи себи принесѣмо· а нѣмъ кто
принесѣтъ· такождѣ и всѣи кѣп'но поидоше· ѿисифъ аще и въ там[ь]ници вѣш(е) нѣ
вѣниамина вьсѣгда жалашѣ· и такождѣ придоше всѣи с(ы)нови иаковови· и егда их[ь] видѣ
ц(а)рь ѿисифъ и рѣч(е) въ ср[ь]д[ь]ци своемъ· здравии ѡбинуе моу· и егда видѣ вѣниамина и
вѣидѣ въ полатѣ· и плака се гор'ко г(лаго)лющии въ ср[ь]д[ь]ци своем[ь]· ѡ вѣзѣ т(ѣ)бѣ
вѣниамина еже зриши въразѣ ѡ(тѣ)ца нашего· и паки сѣд(е) на прѣстоле· и въпроси их[ь]
ѡт[ь] коу зѣм[ь]лѣ ви естѣ· ѡни же рѣш(е) емо ѡт[ь] зѣм[ь]лѣ халѣдѣиски· || [176а]
с(ы)нови иаковови ес'мо· ѿисифъ рѣч(е) им[ь] всѣи ли естѣ с(ы)нови иаковови и толико лѣи
в(ь)сѣи кс(тѣ) ·аи· ѡни же рѣш(е) емо вѣш(е) и дрѣгы десѣтъ· нѣ з'вери изѣдоше его· и
въпроси ѿисифъ что имѣ емо вѣш(е) ѡни же рѣш(е) ѿисифъ· иако слыша вѣниамина егда
вспомѣнѣше ѿисифа и вьс'п(а)ака²³· и рѣч(е) кшѣ м[ь]дѣ кс(тѣ) и лѣдѣ сего ради плачѣтъ· и
паки рѣч(е) ц(а)рь къ ним[ь]· нич'то же лаж'но не повѣдайте ми· понеже имам[ь] едина
чашѣ и в(ь)са мнѣ сказѣтъ еже кс(тѣ) по вьсѣм[ь] свѣтѣ· и аще ви естѣ с(ы)нови иаковови
ѡна мнѣ скажетѣ· и рѣч(е) слѣгам[ь] принесѣте ми чашѣ· и принесѣше слѣгы емо чашѣ· и
ѡдари вѣи прѣстоу· и рѣч(е) вьистинѣ в(ь)си с(ы)нови иаковови· и паки ѡдарашѣ вѣи чашѣ·
и призивашѣ вьсѣакого по именѣ иакоже знаашѣ их[ь]· и ѡни ѡждахѣ се како ч(а)ша сказѣтъ
емо· || [176б] и ѡдоше и пише· и дастѣ им[ь] жито и паки ц(а)рь рѣч(е) слѣгам[ь] вьвр'зѣте
сию чашѣ въ товарѣ вѣниамина таин'но· и егда поидоше· тогда паки рѣч(е) слѣгам[ь]
вратитѣ их[ь] изыщѣте чашѣ· ѡтроци же рѣш(е) им[ь] вратитѣ се поим[е]же погинула кс(тѣ)
ч(а)ша ц(а)рѣва еже в(ь)сѣи сказѣтъ ц(а)рѣ· и вьвѣскаше вьсѣ товарѣ· и вьврѣтоше ю въ
товари вѣниамина· и привѣдоше их[ь] вьсѣх[ь] къ ц(а)рѣ и рѣч(е) им[ь] ц(а)рь азѣ слышалѣ
есам[ь] ѡт[ь]ца вашего и в(ь)сѣи его ради любаз'но прих[ь]· нѣ поч'то крадѣте мѣ· ѡни в(ь)си
рѣш(е) ты едина заль кс(тѣ) въ нас(ь)· т(о)го злом[ь] и накажи такови и дрѣгы вратѣ вѣш(е)
в(ь)са злаа творашѣ и зло емо дастѣ в(о)г[ь]· и рѣч(е) ц(а)рь азѣ ѡдрѣжѣ его понеже мѣе крау
кс(тѣ) да вѣдѣтъ м(ь)нѣ ровѣ· и пришаде ѿуда рѣч(е) г(о)спод[ь] ѡт[ь]ца нашѣ жалостан
кс(тѣ) ѡ дрѣзем[ь] с(ы)нѣ· и то емо кс(тѣ) вождѣ и раз'говорѣ и дрѣха старости его· ты
ѡдр'жав'ши его || [177а] то сѣще ѡ(тѣ)ца нашего въ грѣбѣ вьлагакши· ц(а)рь рѣч(е) поидѣте
и р'ците ѡ(тѣ)цѣ вьсѣм[ь]· да придѣтъ ка м[ь]нѣ и азѣ пѣцѣ емо с(ы)на· и вѣи придѣте съ
ним[ь] и дам[ь] вам[ь] жито безѣ ценѣи и поидоше и егда придоше къ ѡ(тѣ)цѣ своему
и въпроси ѡ(тѣ)цѣ их[ь] за вѣниамина· ѡни в(ь)са злаа ѡ нем[ь] г(лаго)лахѣ· иаковъ плачѣше
рѣч(е) им[ь] ѡ вьзаконици не би лѣи вам[ь] доста ѡ ѿисифѣ нѣ и вѣниамина ми погвѣстите· ѿуда
придѣ и повѣда како емо рѣч(е) ц(а)рь да придѣтъ иаковъ и пѣцѣ емо с(ы)на·

Егда ѡт[ь] пѣсти ѿисифъ вратию свою и вьвѣде вѣниамина въ таиницѣ свою и рѣч(е)
емо· съ слѣзѣми· ѡ вѣниамина да не поз'наѣши лѣи ѿисифа в(а)та своего и км[ь]ше се рѣками
за гр'ло вѣа плачѣше се· и паки повѣда емо ѿисифъ вьсѣ истинѣ ѡ нем[ь] како вьс(тѣ)· и паки
ѡдѣнѣ его ѡдѣжѣми ц(а)рьскими· и пос(ь)ла его въ срѣтѣнѣ ѡ(тѣ)цѣ своему· и егда срѣте
иакова || [177б] и вратию· и не поз'наше его· и повѣда иаковъ с(ы)нѣ твои ѿисифъ иако ц(а)рь
кс(тѣ) въ югпѣте· слышав'ши же се иаковъ и рѣч(е) къ с(ы)ном[ь] своим[ь] ѡ вьзаконици
тако ли сѣтвористѣ старости мои ѡни же рѣш(е) емо аще не вьс'мо тако сѣт'ворили гдѣ ви
ѡнѣ ц(а)рь вьлѣ, по сѣм[ь] придѣ ѿисифъ на срѣтѣнѣ ѡ(тѣ)цѣ своему·

Егда слыша иаковъ гл(а)сѣ ѿисифовѣ· и паде ницѣ на зѣм[ь]лю и вьс(тѣ) иако мр'тавъ
г· час(ь)· и паки вьста· и вьс(тѣ) иаковъ съ ѿисифомъ въ югпѣте ·зи· лѣт(ь)· и вратию свою
ѡкрѣпѣи· и дастѣ вьсѣм[ь] зѣмьлѣ и градовѣ· а вѣниамина ѡбѣща дастѣ вьсѣх[ь]· и роди
ѿисифъ въ югпѣте ·с(ы)на ефрема и манасию· и кгда вьс(тѣ) вѣмѣ скончати се иаковъ·
и принесѣ ѿисифъ ѡба с(ы)на своа на в(лаго)сл(о)вѣнѣ иаковъ ѡ(тѣ)цѣ своему· иаковъ же
вѣш(е) слѣпъ и вьсѣза манасию· рѣч(е) ѿисифъ· || [178а] ѡ(тѣ)чѣ ѡ(тѣ)чѣ то кс(тѣ) маньши
с(ы)нѣ мои манаси в(лаго)сл(о)ви ми ефрема· иаковъ рѣч(е) аще иманьши с(ы)нѣ кс(тѣ)

23 У рукопису је исписано вьс'пака.

б(лаго)сл(о)вѣникъ б(о)жїе на нѣм[ъ] да ксть· и б(лаго)сл(о)вѣникъ ѡ(тъ)ца нашего аврама ї
исака и ѡ(тъ)ца менѣ иакова и в(ъ)са братїа ѡ(тъ)ца его да б[ъ]дѣтъ ѣмѣ въ послѣшаник· и кто
не послѣшаѣтъ[ъ] г(лаго)лъ мои да кс(тъ) прок'летъ въ вѣкы· егда слыша вѣниаминъ іако прикѣтъ
б(лаго)сл(о)вѣникъ манасїа с(ы)нъ бр(а)та его· вѣнидѣ ненависть въ ср[ъ]д[ъ]цѣ его· и събраа
множас(ъ)тъво вои и придѣ на їѡсифа и манасїю· и ратоваше се съ ним[ъ] и пленоваше землю
их[ъ]· и в(ъ)са братїа хватаху его и привождяху ка манасїи ц(а)рѣ· манасїа же прашаше
ѣмѣ· и г(лаго)лаше ѣмѣ ѡ вѣниаминѣ ѡ(тъ)ци наши кровь не пролиаше· аврам[ъ] ї исакъ
иаковъ· ни азъ не хощу пролиати· нь покори се и живи съ братїєю своєю· ѡнь не хотѣаше нь
паки || [178б] ѡ(тъ)ца хождаше и събираше вои и велика зла твораше· и вса братїа събавише
се· и паки захватише вѣниамина и привождоше его ка манасїи ц(а)рѣ· и ставише его посрѣдѣ
их[ъ]· и рѣч(е) їуда къ братїи своєю братїи мои что сътворимо сѣмѣ братѣоу нашѣмѣ· еже
прѣстѣпакъ заповѣдъ ѡ(тъ)ца нашего аврама еже выс(тъ) ѡгодникъ в(о)жїи· и
ѡбѣтованик[ъ] роди исака· ї исакъ роди їакова ѡ(тъ)ца нашего· и тѣ б(лаго)сл(о)ви
манасїю с(ы)на бр(а)та нашего иѡсифа· и дастъ нам[ъ] господина его да с'мо ѣмѣ в(ъ)си на
послѣшаник· а сы братѣ нашѣ не хощетъ послѣшати· а ѡ(тъ)ци наши кр'вь не пролиаше· и
вса братїа рѣш(е) да сътворимо мольбу къ в(о)г[у] ѡ(тъ)ца наших[ъ] да в(о)г[у] из'бавитъ нїи
ѡ(тъ)ца негѣ и рѣш(е) вси покори се вѣниаминѣ и ѡбрати се· и не вас'хотѣ нь имаше ·з·
с(ы)новъ и тѣх[ъ] заѣмѣ ѡчаше, такождѣ в(ъ)си рѣш(е)· в(о)ж[у] ѡ(тъ)ца || [179а] наших[ъ]
аврамовъ исаковъ иаковъ ѡслыши н(а)съ ѡ сѣм[ъ] братѣоу нашѣм[ъ]· тогда вѣниаминъ надѣ
се· и вси г(лаго)лаху помени се вѣниаминѣ и въз'врати се ѡнь же не хотѣаше нь скр'жеташе
зѣбы на всѣх[ъ]· и такождѣ распада се посрѣдѣ их[ъ]· и с(ы)нови его ѡ(тъ)ца негѣ зѣлы ѡбичаи
примише и сѣмѣ их[ъ] амалика мѣчитѣла на горѣ прострѣтик[ъ] рѣкъ своих[ъ]
крѣтаѡвраз'но· в(о)г[у] нашѣмѣ· сл[а]ва въ вѣкы· аминь·

Извори

XV век, Москва, Државни историјски музеј, збирка А. И. Хлудова, бр. 241, 46а-51а;
1520. година, Загреб, Архив ХАЗУ, бр. IVa24, 25б-28а;
XVI-XVII век, Загреб, Архив ХАЗУ, бр. IIIa43, 244а-252а;
XVII век, Праг, Народни музеј, бр. IX Н 16 (Š 19), 170б-179а.

Литература

Анђелковић, М. (2006): *Слово о смрти Јосифовој у српском препису из 1633. године*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, Књ. 72, св. 1-4, 111-124.
Анђелковић, М. (2009): „Интеркултурна структура света апокрифа“, Зборник радова са међународног научног скупа Српски језик, књижевност, уметност, Књ. 2, Интеркултурни хоризонти: јужнословенске/европске парадигме и српска књижевност [одговорни уредник Драган Бошковић], Крагујевац : Филолошко-уметнички факултет : Скупштина града, 39-44.
Анђелковић, М., Пајић, С. (2011): *Прича о прекрасном Јосифу: заједничка тема српске црквене литературе и сликарства прве половине 18. века*, Друштвене кризе и (српска) књижевност и култура, ур. Д. Бошковић и М. Анђелковић, Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац, 263-281.
Анђелковић, М. (2013): *Непознати препис апокрифа о Прекрасном Јосифу из збирке Соколов*, Филолог, Бања Лука Филолошки факултет, Бања Лука, стр. 81-87.

Бошков, М. (2000): *Палеја са тумачењима у српској књижевној баштини*, Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура, Научни скупови Српске академије наука и уметности, XCV, Одељење историјских наука, књ. 27, Београд, 403-414.

Burchard, Ch. (1980): *Joseph und Aseneth serbisch-kirchenslawisch. Text und Varianten*, Dielheimer Blätter zum Alten Testament, 2, Dielheim, p. 1-45.

Burchard, Ch. (1987): *The Present State of Research on Joseph and Aseneth*: J. Neusner - P. Borgen - E. S. Frerichs - R. Horsley, *New Perspectives on Ancient Judaism, II, Religion, Literature, and Society in Ancient Israel, Formative Christianity and Judaism*. Ancient Israel and Christianity, Lanham - New York - London.

Грицкат, И. (2004): *Студије из историје српскохрватског језика*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Бамић, А. (1950): *Два проблема из старе хрватске књижевности: I. Тко је написао приказане Како братија продаше Јозефа?*, Грађа за повјест књижевности Хрватске, бр. 18, Загреб, стр.145-173.

Ђорђић, П. (1990): *Историја српске ћирилице*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Яцимирский, А. И. (1921): *Библиографический обзоръ апокрифовъ въ южнославянской и русской письменности* (Списки памятниковъ), Выпускъ I. Апокрифы ветхозавѣтные, Петроградъ.

Јовановић, Т. (2005): *Апокрифи. Старозаветни, према српским преписима*. Приредио и на савремени језик пренео Томислав Јовановић, Библиотека Стара српска књижевност у 24 књиге, књига 23, I том, Просвета – Српска књижевна задруга, Београд 2005.

Ковачевић, М. (2015): *Стилистика и граматика стилских фигура*, Јасен, Београд.

Петканова, Д. (1992): *Слово за Прекрасния Йосиф*, Старобългарска литература. Енциклопедичен речник, София: „Петър Берон“, стр. 419.

Трифуновић, Ђ. (1990): *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, друго допуњено издање, Нолит, Београд.

PRAGUE TRANSCRIPT (Š 19) OF THE *LETTER ON VENERABLE JOSEPH*

As a genre, apocrypha were originated within the intercultural code. With its fragmentary and dynamic narration it enables an easier reception. Contrary to their non-canonical status, apocrypha were quite commonly rewritten and used for reading. Some of them are preserved in various manuscript traditions, in more than one form and editions, among which is *The Letter on Venerable Joseph*. The paper analyzes Prague transcript (Š 19) on Venerable Joseph, as one of the transcripts of the primary apocrypha collection in Serbo-Slavonic manuscript tradition. By analyzing the transcript, its place in the primary collection has been established, while its comparison with the three remaining transcripts highlighted editorial differences and specific changes. Likewise, stylistic features of the text have also been taken into account, as well as syntactic variations in stylistic features. The conclusion offers the edition of Š19 transcript.

Татјана Суботин-Голубовић

Универзитет у Београду, Филозофски факултет, Београд – Србија

e-mail: tsubotin@f.bg.ac.rs

СЛУЖБА ПРВОМ ВАСЕЉЕНСКОМ САБОРУ У НАЈСТАРИЈЕМ СРПСКОМ ТРИОДУ (РНБ, Ф. П. I. 68)

Анстракт: Књига триод садржи службе покретног годишњег циклуса, од Недеље митара и фарисеја до Недеље свих светих тј. до прве недеље после Вазнесења. Књига је добила назив по скраћеним канонима који се састоје од три, ређе и четири песме (оде). Триод се постепено формирао током дугог временског периода, а одликује се нестабилним саставом и богатством химнографског материјала који је у различитим периодима улазио у његов састав. Управо због обима ова се књига дели на два дела - Посни и Цветни триод (Пентикостар). Овакво стање одразило се и на словенске триоде. Сматра се да је превођење триода започето још у Моравском периоду, а затим настављено на јужнословенском подручју после бегства од прогона Методијевих ученика из Паноније. На основу сачуваних извора закључено је да је превођење триода тј. његовог другог дела - Пентикостара) дело Климента Охридског. Српски триод из прве половине XIII века (РНБ Ф. п. I. 68) близак је најстаријим сачуваним словенским триодима те чува елементе који га приближавају ћирилометодијевској традицији. Овај рукопис садржи најстарији препис службе Првом васељенском сабору која је предмет истраживања.

Кључне речи: триод, служба, Климент Охридски, Први васељенски сабор, типик, рукопис, XIII век.

Три типа зборника који садрже химнографске текстове чине окосницу богослужења источног обреда. То су триод, минеј и октоих. *Минеј* садржи службе светима непокретног (календарског) годишњег круга, а због свога обима делио се на дванаест књига - за сваки месец по једна.¹ *Октоих* садржи измењиве песме за разна последовања за дане седмичног циклуса (вечерње, повечерије, јутрење). Појање у сваком гласу започиње на вечерњем богослужењу у суботу, а завршава се јутрењем наредне суботе.² *Триод* садржи службе покретног годишњег циклуса, од Недеље митара и фарисеја до Недеље свих светих то јест - до прве недеље после Вазнесења. *Триод* је добио име по скраћеним канонима који се састоје од свега три песме (грч. τριῳδιον). Словенски назив за ову књигу је *Трипеснац*.³

Триод је књига која се постепено уобличавала током дужег времена, а у њему су се нашли бројни химнографски састави како познатих византијских песника, тако и

1 Постоје и такви минеји у којима се у оквиру једне књиге групише и по неколико месеци (два, три или четири месеца).

2 Циклус од осам недеља током кога се испева свих осам гласова назива се *стол* (Мирковић 1982, 155).

3 Попов 2003, 169-178.

дела анонимних аутора. Проучавању историје формирања грчког *Посног триода*, као и његовој рецепцији код православних Словена, посветио се Иван Алексејевич Карабинов, чија је студија објављена далеке 1910. године још увек веома актуелна. Карабинов је првобитно планирао да проучи оба дела *триода* али је, због обима материјала и бројних питања која су се отворила током рада, одлучио да своја истраживања у први мах ограничи само на *Посни триод*. Карабинов је у своме истраживању посебну пажњу посветио формирању покретног циклуса празника, као и ауторству текстова који улазе у састав *Посног триода*. Он је, такође, на више места у својој студији нагласио да је веома тешко тачно типолошки одредити и разграничити *триоде*, јер се већ у грчким рукописима појављује велики број структурних, садржинских и текстолошких разлика и варијација које су се касније одразиле и у словенском материјалу. Карабинов је своја истраживања обавио на, за то време, прилично великом узорку - прегледао је око четрдесет грчких рукописа (укључујући и стихираре, тропарнике и ирмологије одговарајућег садржаја) насталих између VIII и XVI века, као и седам најстаријих словенских триода, углавном јужнословенске провенијенције.⁴ На основу прегледаних грчких рукописа, он је одредио три етапе у формирању ове књиге. Први период обухвата време од V до VIII века, током кога су бројне текстове који су ушли у састав *триода* написали источни, махом сиријски аутори; друга етапа је *цариградска* – то је време Теодора Студита и његових сарадника и следбеника (IX век); трећи период је и најдужи, он обухвата време од X до XIV века. Оваква подела начињена је на основу времена састављања појединих химнографских дела која су ушла у састав *Посног триода*. Данас је прихваћена нешто измењена периодизација, те се првом етапом у развоју триода сматра време од VII до IX века, а то је време када су стварали Андрија Критски, Јован Дамаскин, Козма Мајумски, јерусалимски патријарх Софроније и цариградски патријарси – Герман и Тарасије. Друга етапа састављања текстова који су ушли у састав триода везује се за време Теодора и Климента Студита, као и Јосифа Химнографа; кратке књижевне форме (тропари, стихире) које су ушле у састав појединих служби *триода* писали су и цариградски патријарх Методије († 847), никејски митрополит Игнатије († 861), песникиња Касија (о. 810-865),⁵ цар Теофил (829-842). У новој периодизацији трећа етапа развоја триода остала је углавном неизмењена. Карабинов је, на основу састава и структуре појединих служби, издвојио пет типова грчког (и словенског триода). Лидија Славева је словенске рукописе разврстала у четири групе.⁶ Маја Момина је показала да је најпримеренија класификација словенских рукописа *триода* она, која је заснована на саставу канона у недеље, четворопеснаца - у суботе и трипеснаца у остале дане у седмици.⁷ Она је, такође, узела у обзир и редакције превода *Акатиста Богородици*. Момина је предложила поделу на девет до једанаест типова триода на основу критеријума које је формулисала. Татјана Борисова је, бавећи се проучавањем текстолошких одлика превода византијских химнографских текстова који улазе у састав словенског *Посног триода*, као критеријум за типолошко одређење узела редакције превода *Акатиста Богородици*, *Великог канона* Андрије Критског и *алфавитне стихире* службе *Великог покајног канона* Андрије Критског. Она је закључила да се словенски рукописи настали у периоду XI-XIV век могу разврстати у осам група.⁸

4 Карабинов 1910, IV-V.

5 Касијини химнографски састави припадају старијем слоју византијске литургијске поезије и временом су били потиснути из употребе, али су делимично сачувани и у најстаријим српскословенским изворима: Симић 2011, на више места.

6 Славева 1972, 93-116; Славева 1986, 78-88.

7 Момина 1983, 29 и даље.

8 Борисова 2016.

Циклус триодских служби започиње у Недељу митара и фарисеја, а завршава се у Недељу свих Светих. Због свога обима *триод* се дели у две књиге - *Посни* и *Цветни триод* (*Пентикостар*). Појање *Посног триода* започиње у Недељу митара и фарисеја; појање *Цветног триода* започиње на вечерњој служби у петак пред Лазаревом суботом.⁹ Мада се химнографски материјал најстаријих грчких *триода* првобитно налазио у једној књизи, због нарастајућег обима је већ врло рано, у X веку, дошло до поделе на две књиге о чему сведочи неколико грчких рукописа тог времена (*Sinait gr.* 734 и 735), као и цветни триод из Лавре Светог Атанасије Атонског (Г 47).¹⁰

Каква је била судбина *триода* код православних Словена? Редакцијама и словенским преводима *Посног триода* Карабинов је посветио велики део своје студије.¹¹ Питање превођења неопходних литургијских књига у време Моравске мисије задаје истраживачима бројне проблеме. У Панонским житијима доста се уопштено говори о томе да су Тирило и Методије много труда посветили превођењу књига потребних за богослужење, неке су и набројане (јеванђеље и апостол), али прилично неодређени помени превода других текстова (нпр. помени светима и сл.)¹² не пружају могућност да се конкретно препознају друге богослужбене књиге. Треба имати у виду да у то време, око средине и у другој половини IX века, химнографски зборници богослужбене намене поменути на почетку овога рада, међу које спада и *триод*, ни у Византији још нису били оформљени; тачније, били су тек у почетним фазама уређивања и кодификације. Карабинов је показао, а каснија истраживања су то још и додатно потврдила, да је процес настајања *триода* био дуготрајан, као и да је то била књига подложна многим променама, како у саставу, тако и у структури својих служби. Ова нестабилност оставила је видног трага и у словенском материјалу. Најстарије сачуване богослужбене књиге православних Словена потичу тек из X-XI века, те свакако не одсликавају оно стање које је владало око средине и у другој половини IX века. Како није сачуван ни један тако рани препис *триода*, питање превођења неке од варијанти ове књиге показало се посебно интересантним. Истраживачи се углавном слажу да је нека варијанта *Посног триода* била преведена још у току моравског периода словенске писмености, пре него што су ученици Тирила и Методија били принуђени да се склоне од прогона којима су били изложени у Моравској и Панонији и пре њиховог доласка у Бугарску цара Симеона. Претпоставља се да је у том преводилачком подухвату одређену улогу могао имати и Климент Охридски. Охридски архиепископ Теофилакт, који се на челу ове епископије налазио од 1084. до 1107. године, саставио је на грчком језику опширно Климентово житије у коме је саопштио важне податке о Климентовом преводилачком и редакторском раду. Тако из двадесет шесте главе овога Житија сазнајемо да је Климент при крају свога живота превео до тада непреведени део *триода* - од Томине недеље до Педесетнице (*Пентикостар*).¹³ Сасвим је могуће да је он том приликом редиговао стари превод *Посног триода* и усагласио га са новопреведеним делом.

Систематска проучавања словенских *триода* настављена су тек седамдесетих година прошлог века, те су се отприлике у то време појавили већ помињани радови Лидије Славеве и Маје Момине. Још је Карабинов приметио да се у словенском *триоду* налази читав низ текстова за које није пронађен грчки предлог. У истраживањима

9 Момина 1976, 389-419.

10 Карабинов 1910, III.

11 Карабинов 1910, 205-243.

12 Из оваквих формулација није јасно да ли се ради о хагиографском или химнографском тексту.

13 Теофилакт наглашава да је Климент пред смрт одлучио да начини опроштајни поклон бугарској цркви - да преведе недостајући део Триода. Користили смо руски превод Теофилактовог текста: Флорја, Турилов, Иванов 2000, 207.

која су затим уследила та је констатација била поновљена више пута. Нови продор у проучавању словенских *триода* начинио је бугарски научник Георги Попов који је, на основу акростихова које је открио у *Посном триоду*, непобитно утврдио да је читав низ химнографских састава дело бугарског аутора Константина Преславског.¹⁴ Ово откриће дало је основа Попову да предложи нову типолошку поделу словенских *триода*. Главни критеријуми били су присуство или одсуство Константинових састава, као и њихово комбиновање са текстовима Теодора Студита (старија редакција) или Јосифа Химнографа (млађа редакција). Чак је изнета и претпоставка да је Климент превео Јосифове трипеснаце који следе за великопосним циклусом трипеснаца те је и на тај начин редиговао првобитни најстарији текст старословенског *Посног триода*.¹⁵ У исто време, утврђено је да у *Пентикостару* нема никаквих текстова који би били дело неког словенског аутора.

Георги Попов је према саставу поделио *триоде* на четири типа. За наше истраживање значајни су само рукописи прва два типа те ћемо се на њима и задржати. Првом типу припадају рукописи који садрже Константинове трипеснаце и четворопеснаце или одговарајуће саставе Теодора Студита, док другом припадају они рукописи који имају трипеснаце и четворопеснаце Јосифа Химнографа. Овом другом типу припада читав низ јужнословенских рукописа нпр. Шафариков триод (РНБ Ф. п. I 74, поч. XIII века)¹⁶ и РНБ Ф. п. I 68 (српски рукопис, прва пол. XIII века). Узимајући у обзир време када су живели Теодор Студит и Јосиф Химнограф, јасно је да су рукописи који садрже Теодорове трипеснаце најстарији, док су у следећој генерацији триода они били замењени Јосифовим химнографским саставима.

Треба, међутим, нагласити и чињеницу да је у свим овим проучавањима словенских триода запостављен један важан елемент, а то је - међусобни однос *триода* и *типика* који прописује и регулише богослужбену праксу. *Триоди* се углавном посматрају независно од *типика*; они се посматрају као химнографски зборници који као да постоје сами по себи а заборавља се да они имају јасно одређено место и функцију у богослужењу покретног годишњег циклуса.

У светлу ових истраживања посебно ваља обратити пажњу на српски рукопис који се у руским археографским приручницима датира у прву половину XIII века - *триод* пуног састава, *Посни* и *Цветни*, који се чува у Руској националној библиотеци у Санкт Петербургу (РНБ Ф. п. I 68).¹⁷ Истраживачи који су се бавили проучавањем рецепције и историје триод код православних Словена дотицали су се и овог рукописа, мада га нису детаљно проучили. Карабинов га је само кратко поменуо,¹⁸ а новија истраживања показала су да овај рукопис осим што је, колико нам је познато, најстарији познати српски триод, има значајно место у историји словенских *триода* у целини. Татјана Борисова га је сврстала у Шафариковски тип *триода* који карактеришу бројне архаичне одлике.¹⁹

Нашу пажњу је посебно привукла Служба Првом васељенском сабору која се поје у недељу пред Вазнесењем, и то у контексту служби васељенским саборима које у

14 Попов 1978, 497-507; Попов 1982, 122-131; Попов 1985.

15 Попов 2003, 176.

16 *Сводный каталог*, 240-241.

17 *Сводный каталог*, 239-240. Рукопис је постао власништво РНБ 1875. године. Рукопис је писан на пергаменту, малог је формата (24,5×17,5 цм), има 208 листова; рукопис је оштећен (недостају му почетак и крај), а писало га је више руку. Текст је исписан ситним уредним уставом.

18 Карабинов 1910, 201.

19 Борисова 2016, 13, и даље на више места.

XIV веку улазе у састав минеја. Утврђено је да у српским минејима тога времена постоје службе Четвртом и Седмом Васељенском сабору, док је у *триоду* о коме је реч заступљена само служба Првом Васељенском сабору.²⁰

Текст Службе Седмом васељенском сабору у српском минеју Пећ 49 из треће четвртине XIV века већ је раније био проучен и објављен,²¹ а поређење њене вечерње са вечерњом Службе Првом сабору у рукопису Руске националне библиотеке дало је интересантну текстолошку слику која илуструје и додатно потврђује запажања старијих истраживача о невероватном шаренилу превода који се појављују у оквиру *триода*. Поређење састава минејских Служби Седмом сабору (другом никејском) и Четвртом сабору са триодском службом Првом никејском сабору показало је да се поједини текстови појављују у свим поменутиим службама. Могао би се стећи утисак да је постојао један фонд кратких химнографских форми, у првом реду стихира, које су могле ући у састав служби различитим саборима, вероватно због свог прилично уопштеног садржаја који се на саборе односи. Овом приликом нећемо улазити у детаљну текстолошку анализу, већ ћемо у табели која следи упоређо приказати текстолошку слику у три преписа стихира «на Господи вазвах» којима почиње вечерње богослужење:

Ф п. I 68 (прва пол. XIII века)	Торовић 15 (друга четвртина XIV века)	Пећ 49 (трећа четвртина XIV века)
И чрѣва родн се прѣжде д(ѣ)ньнице . ѿт(ѣ) ѿ(тѣ)ца без матере прѣжде вѣкъ . и ари тварь те а не б(ог)а славнтъ <u>дръзновѣ</u> . <u>принѣтаетъ</u> те творца къ тваремъ <u>несмыслѣно</u> . <u>вещь</u> <u>огнѣ вѣчнаго севѣ събрае</u> . нь сборъ нже въ никен . с(ы)на б(о)жнѣ те проповѣда г(оспод)н . великнѣ ради твоѣи мнлостн .	Ис чрѣва родн се прѣжде деннице . ѿт(ѣ) ѿ(тѣ)ца без м(а)т(е)ре прѣжде вѣкъ . аще ꙗ аріе тварь те а не б(ог)а славнтъ . <u>дръзостню приидѣшаю те</u> <u>зидателя</u> тваремъ, <u>несмыслѣно</u> . <u>вещь огню</u> <u>вѣчнодоу</u> себе <u>събрае</u> . нь сборъ нже въ никен . с(ы)на б(о)жѣа те проповѣда г(оспод)н великнѣ ради твоѣ мнлостн .	Ѡт(ѣ) ѿтробы родѣн се прѣжде д(ѣ)ньнице . ѿт(ѣ) ѿ(тѣ)ца без м(а)т(е)ре прѣжде вѣкъ . аще и аріи тварь те а не б(ог)а славнтъ . <u>дръзостнѣ съвѣсѣлае</u> те <u>зателя</u> , тваремъ(ѣ) <u>беззачно</u> , <u>тинно</u> <u>огнѣ вѣчнаго севѣ събраа</u> . нь сборъ нже въ никен, с(ы)на те б(о)жнѣ проповѣда г(оспод)н . великнѣ рад[н] твоѣи м(н)л(о)сти .
Ари безочинны прѣс(в)етые <u>прѣсѣче тро(н)це едннство</u> безначельно . неподобнѣ <u>иноплемѣнна</u> соущаства . тѣмъ же ѿ(тѣ)ци б(о)гоноснн съшѣдше се оусрьдно . рѣвностню <u>разгарающе се</u> . <u>ѣако</u> же тезвнтѣннѣ нлѣа . д(оу)ховнымъ <u>оусѣкають</u> мѣтелъ . стоудоу <u>повелѣвшѣаго</u> хоульнаѣа . <u>ѣако</u> же д(оу)хъ <u>осоудни</u> .	---	Ари беззачны, прѣс(в)етѣи <u>раздѣлѣи тронци едннвластѣ</u> . въ трѣи непод[о]бнаѣа же и <u>ноужда</u> сущства . тѣмъ(ѣ) ѿ(тѣ)ци б(о)гоноснѣи, съшѣдше се всрд[ѣ]но . ревностню <u>распалаемѣи</u> , <u>ѣако</u> же фезвнтѣннѣ нлѣа . д(оу)ховнымъ <u>ѿт(ѣ)сѣцают(ѣ) мѣтелъ(ѣ)</u> , стоудъ <u>назвнвшѣаго</u> хвалн . <u>ѣако</u> же д(оу)хъ <u>изрекъ ес(тѣ)</u> .

20 О међусобном односу минеја, триода и типика када је реч о празновању помена Васељенских сабора детаљније: Суботин-Голубовић 2016, на више места.

21 Суботин-Голубовић 2016, 63-73.

Кто ти сп(а)се рнзоу раздра . арин р(е)е нже <u>прѣстѣ</u> въ тронци съвѣкоуплєннє . начєло въ <u>раздоѣшеннє</u> . гла(агол)ѣтъ <u>не</u> <u>соуша</u> тебе єдиногѡ ѡт[ъ] тронце . и несторюу оуѣнтѣ <u>тро(н)це</u> не гла(гола)ти . нъ сорѡ нже въ никєн . с(ы)на б(о)жнѣа тє проповѣда г(оспод)н . <u>вєлє</u> рад(н) твоє м(н)л(о)сти .	---	Кто ти рнзс сп(а)се раздраа, арїн ты р(е)ѣ . нже тронце <u>раздѣлнѣ</u>, єдиноч(ь)ст(ь)ноє начєло на <u>раздѣлєнїа</u> . съ не брѣже тє <u>єдин(о)го быт(н)</u> ѡт[ъ] тронце . съ и несторїа зѣнтѣ <u>б(о)городн)цє</u> не гла(гола)ти . нъ сорѡ нже въ никєн, с(ы)на б(о)жнѣа тє проповѣда г(оспод)н . <u>вєлнкыє</u> <u>рад[н]</u> твоє м(н)л(о)сти .
---	------------	--

У следећој табели приказане су варијанте које се појављују у једном те истом кондаку осмога гласа који се појављује по шестој песми канона у све три службе Васељенским саборима:

Ф п. I 68	Ђоровић 15	Пећ 49
Ѧп(о)с(то)льское проповѣданнє . и <u>ѡт[ъ]ць заповѣданнє цр(ь)кви</u> <u>єдина вѣра оутвѣрдн</u> . и <u>рнзоу</u> <u>носє нєтаѣннѡу нстѣканѡу</u> свѣше . б(о)гословєсна <u>прославити</u> бл(а)гочѣстнѣа <u>вєлнкѡу таннѡу</u> .	Ѧп(о)с(то)льское проповѣданїє . и <u>ѡт[ъ]гѣскаа прѣданїа</u> . <u>цр(ь)кви</u> <u>єдина вѣроу оутаснн</u> . и <u>ѡдєждѡу</u> <u>носєщи нстканнѡу</u> . зарѡу свѣшє б(о)гословїа . <u>исправлєть</u> и славнтѣ бл(а)гочѣстїа <u>вєлн//коє</u> <u>таннѣство</u> .	Ѧп(о)с(то)льское проповѣданїє, и <u>ѡт[ъ]ць прѣданїа</u> . <u>цр(ь)кви</u> <u>єдиноу вѣроу запєчатѣн на</u> . и <u>рнзс носєщи нстнны, нстѣканѣноу</u> <u>ѡт[ъ] вышнѣаго б(о)гословїа</u> . <u>испра//влєає</u> и славнтѣ бл(а)гоч(ь)стїа <u>вєлнкѡє таннѣство</u> .

Важно је нагласити да се у три службе различитим Васељенским саборима, без обзира на то што се у њима понављају заједничке стихире, појављују три различита канона на јутрењу, што свакако говори о разликовању појединачних Сабора. Служба Првом Васељенском сабору у *триоду* I п 68 Руске националне библиотеке, по своме саставу и литургијским одликама, свакако припада веома архаичној традицији. Овај рукопис у целини потврђује претпоставку да су у српским литургијским рукописима XIII века, бар делимично чува она литургијска традиција која припада времену Првог бугарског царства. Због таквих својих одлика, овај рукопис спада међу оне које треба имати у виду приликом покушаја реконструкције најстаријег фонда литургијских рукописа који су били у употреби у српској средини.

Прилог.

Текст Службе Првом васељенском сабору према рукопису РНБ Ф п. I 68.²²

(195)В нед . с(в)ѣт(ы)хъ ѡ(тѣ)цѣ .тѣи . иже в никен . въ соуѣ(отоу) . вѣч(ерѣ) . на г(оспод)и // въз(ва)хъ се .ѣ . и .ѣ . под . Неначаема житиѣ . //

И чрѣва роди се прѣжде д(ь)ньнице . ѡт(ѣ)ца без ма//тере прѣжде вѣкѣ . и арин тварѣ те а не б(ог)а славн//тѣ дръзнуѣвъ . принѣтаеѣ те твораца къ тваремъ (1956) несмыслено . вѣщѣ ѡгнѣ вѣчнаго себѣ събирае . // нь скорѣ иже въ никен . с(ы)на б(о)жнѣа те проповѣда г(оспод)и . // великнѣ ради твоѣе млн(а)остн . //

Въ дѣбрь падаеѣтѣ грѣховноу арин . въсхотѣвъ свѣ//та не зрѣти . и син възмоушаеѣтѣ оутробоу страстьми // все издати соуѣство . д(оу)шоу ноуждьноу е дроутин // нюда наредѣ се . разоумомъ и образомъ . нь скорѣ и//же въ никен . с(ы)на б(о)жнѣа те соуѣа проповѣда г(оспод)и . вели//кнѣ ради твоѣе млн(а)остн .

Арин безоумныи прѣс(в)ѣты//иѣ прѣсѣте тро(н)це єдиньство безначально . неподобь//нь иноплемьна соуѣства . тѣмъ же ѡ(тѣ)ци б(о)гоносни сь//шдыше се оусрьдн . рьвноствню разгарающе се . тако // же тезвитѣнни наина . д(оу)ховнымъ оусѣкають мь//чель . стоудоу повелѣвшаго хоульнаа . тако же д(оу)хъ ѡ//соудин .

Кто ти сп(а)се ризоу раздра . арин р(е)иѣ иже прѣ//сѣте въ тронци съвъкоупленне . начело въ раздрѣше//нниѣ . гла(агол)еть не соуѣа тебе єдиногѡ ѡт(ѣ) тронце . и не//сторниа оутитѣ тро(н)це не гла(гола)ти . нь скорѣ иже въ ни//кен . с(ы)на б(о)жнѣа те проповѣда г(оспод)и . вели рад(н) твоѣ млн(а)остн . //

(под . все оупвание)²³ . Бсе съдрѣжавше . д(оу)шевное вѣдѣнне . и б(о)жнѣмъ д(оу)хо//мъ . съ пооутинкше се н(е)б(е)сьнымъ . и ч(ь)ствны ѡбразъ // ч(ь)ствнни ѡ(тѣ)ци б(о)гоносно натрѣташе . въ нъже ѡвѣ ро//ждьшии се съвѣднательно . словеси наоучають . и // въ истинноу єдинносоуѣшную ап(о)с(то)льскоу доу послѣ//доуютѣ ѡвѣ оученню . б(о)г(а)тнин всеславни . исти//ннии б(о)гомоудрин .

Бсе приѣмше оудино си//иание с(в)ѣт(а)го д(оу)ха . прѣвы нспрьвнѣ ѡвѣюще (196) славословие . кротькнми словеси многимъ разоумо//мъ б(о)год(оу)ховно . възвѣщавше х(р)и(с)то(в)и проповѣдници . ѡв(а)нг(е)ль//ски тако прѣдѣставленн . и оученниа бл(а)женн . бл(а)говѣ//рна прѣданниа съвыше приѣмше . снхъ ѡт(ѣ)риновенне // ѡвѣ . и просѣчьше се написаше вѣроу б(о)гооученую . //

Бсе събравше д(оу)ховно искоушение . ѡрость подвигѣ//ше н(ы)нѣ праведноу . праведно тежькнѣ изгнаше . // пагоуѣбныѣ вѣкн . пращю д(оу)ховною ѡт(ѣ)врьгыше . ѡт(ѣ) // цр(ь)к(о)вьянаго испльненниа . падьше тако съдрѣти . тако // ненцѣльно недоутовавша . б(о)жѣствни пастыре . // тако раби присни х(р)и(с)то(в)и . и б(о)ж(ь)ствнаго проповѣданниа // таньници с(в)ѣщенни .

на ст(н)х(ов)но . стих . гла(ась) . ѣ . самоглас . //

Таннныѣ д(ь)н(ь)сь . д(оу)ховныѣ троубы . б(о)гоносныѣ ѡт(ѣ)це // възхвалимъ . възпѣвшнхъ посрѣде цр(ь)кве . пѣснь . // сьставленую б(о)г(о)словниа тронци . єдино нензмѣ//нньное соущее ѡже и б(о)ж(ь)ство . потрѣбителе арневи . // и правовѣрныхъ поборники . молеце се въсегда // г(оспо)деви . подналовати д(оу)ше наше .

троп(арѣ) . гла(ась) . ѣ . //

Прѣпрославляеѣи єси х(р)истѣ б(о)ж(е) нашъ . ѡсновакы на земан // свѣтила ѡ(тѣ)це наше . и тѣми къ истиньнѣи вѣрѣ въ//се ны настаѣи . ч(а)б(ѣ)колюбѣ слава текѣ . //

В(ь) нед(елю) . кан(онь) . с(в)ѣт(ы)мъ . гла(ась) . ѣ . пѣснь . ѣ . Ъко по соуху ход . //

22 Приликом приређивања текста Службе држали смо се следећих правила: задражана је стара интерпункција као и ортографија, скраћенице под титлом разрешаване су у облику заградама, а скраћенице без титли у угластим. Стране су означене арапским бројевима у заградама, а редови су раздвојени двома косим цртама.

23 Дописано на маргини.

С(ве)т(ь)хъ ѿ(тъ)ць ликъ въсхвалѣю . прѣс(ве)т(а)го сънмъ . прѣ//с(ве)щеньномъ въ мнѣ с(ве)щенне .
впнию мле се тебѣ // х(рист)ѣ . быти мн съхраненоу .

Б(о)гоноснии ѿт(ь)ци иако // млынне съшдыше се д(ь)н(ь)сь . тебе х(рист)ѣ едино начельне . //
събзнателна с(ь)на ѿ(тъ)цю . исповѣдаше иасно . коу(1966)пно истъствьна .

Невѣстѣ ти цр(ь)кви славнѣи красителе // вл(а)д(ь)ко . с(ве)тыне вѣры оуставъ положнше . иако
монисты златы // оукрашышею .

бо(городнигынь)²⁴ . Оукрашена славою танною . ч(ь)ст(ь)наа ц(е)с(а)рица // с(ь)ноу сн своелмоу и
б(ог)оу прѣдъстонть . намъ сп(а)сенье испросе//щи д(оу)ховномъ .

Пѣс(нь) . ї . ирмос(ь) . Нѣсть с(ве)та иакоже ты г(оспод)и . //

Тлю стр(а)сти и раздѣление . арии безоудны . къ рождествоу // б(о)ж(ь)ствьномоу . злот(ь)стивы
прилагае посѣкательнымъ // ѿ(тъ)гьскимъ мчедь посѣкають се .

Иакоже дрѣвле с(ве)ты // авраимъ . въороуживше се вси . ч(ь)стьни б(о)гоноснии . враги твоѣ //
вл(а)ж(е)ны не остави иако твоєю силоу дрѣжавною погоубьшю . //

Крвы снитиемъ твоимъ . събранъ с(ве)тителъ твоихъ . еди//носоудьна сп(а)се . правовѣрна
ѿ(тъ)цю . прѣжде вѣкъ всѣхъ // рожденьна правовѣрно проповѣда .

Не можеть сл(о)во // земьлно . ни езыхъ д(ѣ)в(и)цѣ хвалити те достоинно . ис те//бе бо бесѣмене .
живодавць х(ри)с(т)ъ . въпалтити се прѣ//ч(и)ста изволилъ есть .

сѣд(альнь) . гл(а)с(ь) . .ї . под . Скоро вари . //

Свѣтильници прѣсвѣтан . х(ри)с(то)ви цр(ь)кви мира просвѣ//тивше оучени вашии . ѿ(тъ)ци
б(ог)омоудри . попалив//ше юресы злѣ съпрословшихъ . оутасивше пламенение // и хоульнихъ съмоуценне .
тѣмъ иако с(ве)тителне х(ристо)ви // все просвѣщае .

инь гл(а)с(ь) . ї . под . Вѣрѣ б(о)жи исповѣд . //

Дѣлы просиявше правовѣрна . льсть помрачивше // зловѣрна . побѣдители бывше благоую
вѣроу про//стрѣше . цр(ь)кви велии оукрашивше . достоинно ѿбрѣ//тъше х(ри)с(т)а б(ог)а . дающаго намъ
вѣрнымъ велию м(и)л(о)сть . //

пѣс(нь) . .ї . ирмос(ь) . Х(ри)с(т)ъ мнѣ сила б(ог)ъ и г(оспод)ъ . //

Отоуждены ариа . волю безоудноюу . правовѣрною (197) вѣроу ѿ(тъ)гьемъ соудомъ . изгнанъ
быс(т)ъ нсь цр(ь)кве . иако съсоу//дъ съгннлъ есть двонменитин .

За те вл(а)д(ь)ко подвиговае се // анкъ ѿ(тъ)гьски . твоѣ враги побѣдилъ есть . и равна те
ѿ(тъ)цю // и д(оу)хоу наоучилъ есть .

Ходатан къ б(ог)оу и чл(о)вѣ)комъ ты // х(рист)ѣ въ двѣ ест(ь)ствѣ . игоже знающе с(ь)на
бо(го)моудри пропо//вѣдаше .

бо(городнигынь)²⁵ . Мрътва мѣ показа дрѣва въкоушени . жи//вотное же дрѣво ис тебе иавль се .
прѣч(ь)ста иавлено // въздвиже . и раа пицьнаго наслѣдника мѣ створи . //

пѣс(нь) . .ї . ирмос(ь) . Б(о)жнемъ свѣтомъ ти вл(а)же . //

Красныя ноги въ истиноу . н(ь)нѣ проповѣдающихъ // те мироу . оумл прѣнмоущаго всѣхъ .
анг(е)лъ и чл(о)вѣкъ х(рист)ѣ . и множествомъ мира . въсь миръ съвъкоуплѣ//ющъ се .

Прѣмоудрость и слоу ѿ(тъ)ню . слоко оупоста//сное . тебе х(рист)ѣ г(оспод)ѣ съшдыше се
проповѣдаше . прѣс(ве)т(а)го // св(е)щеньства . ч(ь)ст(ь)нѣ мироу знаменани . б(о)ж(ь)ствьни // оутителне .

Воды питиемъ ч(и)стоу . оучениемъ // правовѣрноюу цр(ь)квѣ направнше . на водахъ
поко//инахъ . н(ь)нѣ питае въ вѣки б(о)ж(ь)ствьни оутител . //

бо(городнигынь)²⁶ . Свѣтильникъ прѣч(и)ста иави се . всѣмъ въсияю//щи х(рист)а . праведное
сл(ь)н(ь)це . тебе видѣшимъ бо(го)родите//льнице ч(и)ста . твою н(ь)нѣ помощъ призываемъ . //

24 Ознака за *богородичан* дописана је на маргини.

25 Ознака за *богородичан* дописана је на маргини.

26 Ознака за *богородичан* дописана је на маргини.

пѣс(нь) . ѿ. крмос(ь) . Житѣнскаго моря . //

Тантн се не възможе . пѣвела съятель . помы//шлениа ннзвѣжно . ненстовства
тъзонарст(е)//ны нюда . ретивъ бо тако тъ простѣде се всезлыи . //

Б(о)ж(ь)ствыи прнхътъ ѡ(тъ)ць . н ч(ь)ствыи єдиноѣдо зрѣ//ниє . н соушства всннавъ .
ѡ(тъ)ца проповѣдають (1976) вл(а)д(ы)ко . н прѣжде всѣхъ вѣкъ рожденаго с(ы)на . //

Чрѣво простѣде се . по словеси источникъ . възмоуше//ныне поюшь ереси исконны раиамъ .
м(о)лнтвы // с(в)ещенника с(в)ст(а)го промышлениа . //

бо(городн)нь²⁷ . Прѣч(и)ста вл(а)д(ы)ице . рождышиа землиныи крмы//тню н г(оспод)а .
похоти злолутьныи оустави стрѣмле//ниє . н тишиноу подаждь ср(ь)дцоу моємоу . //

Ко(н)д(акъ) . глас(ь) . ѿ. под . Яще въ гробъ сниде . //

Яп(о)с(то)льское проповѣдание . н ѡ(тъ)ць заповѣдание цр(ь)кви // єдина вѣра оутвѣрдн . н рнзоу
носе негѣнныоу н//стыканоу свыше . б(о)гословесна прославити бл(а)го//чыстна великоюу таиноу .
нкос(ь) . под . Првое сл(ь)н(ь)це . //

Съ высокоу проповѣданнємъ . б(о)жню цр(ь)квѣ оуслы//шииъ выпниоу . жеждєн да гредѣтъ къ
мнѣ . ч(а)//шоу юже ношоу чаша естъ прѣмоудрости . се пн//тнє истинны слово почрѣпахъ . н водоу проливаю
// прѣкословна . нъ исповѣданнѣа кє пнє н(ы)нѣшнн // нз(ран)ль . б(о)г(а) виднть вѣщающа . виднтє виднтє
такѡ // азъ ксмы н непрѣмѣною се . азъ б(о)г(ь) првыи азъ н по // снхъ . разкѣ мене нѣсть иного ѡтноудъ .
здѣ прн//чешантє се . люд(н)є . бл(а)гочыстна велицѣи таинѣ . //

пѣс(нь) . ѿ. крмос(ь) . Хладодавицю оубо печь . //

Повѣднстє ненстовство тъзнаго арна . ненсто//ваго лютѣ . н гла(го)лавша на высоуу неправдоу
б(о)гоу . //

Сънмла громоу подобеща се . б(о)гославнн слово ѡ(тъ)цоу // събезначельно . н коупно съпрѣстольно
 . ѡгнеѡ//бразныи оусты хвалетъ те . н все оучетъ впнтн бл(а)г(о)с(ло)вень б(о)г(ь) . (198)

Яко крнлати ѡрыи . словеси полагателн . прндѣте // бо(го)бл(а)жєнн . нс коньць бо вселєныє все
д(о)ухъ прѣ//с(в)етын . бл(а)г(с)ло)вень б(о)г(ь) .

Слово єже дрѣвє быти пода//ває . всѣмъ б(о)жнєю волею . въ испрь всхотѣвъ // възєтн
ч(а)л(о)вѣ)ка ч(и)стаѣа . въ твоє вьселн се чрѣво . бл(а)г(с)ло)в(є)нъ б(о)г(ь) . //

пѣс(нь) . ѿ. крмос(ь) . Нс пламене источн хладъ . //

Раждежєнн зарамн твоего б(о)ж(ь)ства . блазнн твон па//стырнє . тебє исповѣдаше быти творца
вѣсѣмъ н г(оспод)а . // єгоже прѣвзыснмъ въ все вѣкнн . //

С(в)етлнн пастырн достославнн . х(рн)с(то)воу цр(ь)ковѣ възвєсє//лають . таино просвѣщающе . н
прѣвзысєще х(рн)ста) вѣ . //

Янкъ пастырскн вьсь словє . съвькоупль се бо(го)моу//дро . тронцю несъзданноу . н(ы)нѣ бо слово
все оучнтъ // выпнтн . бл(а)г(о)с(ло)в(и)тє .

Въ ннѣхъ видѣше прѣжде обра//зѣхъ . прор(о)цн те всн слово порождьцоу . плать бо нс тебє
//прнємъ . пронзидє соугоубо . єгоже прѣвзыснмъ . //

пѣс(нь) . ѿ. крмос(ь) . Б(о)г(а) ч(а)л(о)вѣ)комъ неоудобъ видѣт(и) . //

Обрѣтъ възбраннннкн вы н скоро дрѣжавныє . сн//лоу вьѡроужъ д(о)уховноу . ѡ(тъ)цю
събезначельныи съпрѣ//стольнє . слово прѣвѣтноє . съ бесплѣтныи во//н тебє славлмъ .

Жьрьць арнн лютыє керси // такѡ вратєкє д(о)ушамъ н тѣлоу испроснтє . с(в)ещєн//ны ѡбразъ
вѣры с(в)етлыє . вѣсѣмъ написашє . єже // н(ы)нѣ нмоуше . памєтн вѣшє с(в)ещєн'нн прнсносла//внмъ .

Яко свѣтъ сн х(рн)стѣ прѣч(и)сты . ѡт стр(а)стыны//є мыслн д(о)ушоу мою ѡчнстн . м(о)лнтваци
вл(а)д(ы)ко тво//нхъ слоужнтєль . нже н(ы)нѣ тебє проповѣдаше . бє//значельна . несъздан'на творца всѣмъ
н б(о)г(а) . (1986) ѡ(тъ)цоу събезначельна .

27 Ознака за богородичан дописана је на маргини.

И҃акоже ты николиже радова//нья быс(ть) ѿт родѣ дръвнихъ . бо(го)м(а)ти прѣч(н)стаа . ты бо
// всѣхъ несчетанноу нмѣла еси с(ве)тыню и ѿнище//ннѣ . тѣмъже приѣтъ бо(г)а въ те выплачеа . //

Свѣт(ильнѣ)²⁸ . Ѡтъчьскоу паметъ похвалицѣ вѣрни . іако да грѣ//ховъ раздрѣшеннѣ . тѣхъ
м(о)л(н)твами бо(г)ъ подасть // всѣмъ крѣпость тѣмъ даровавы сп(а)се . //

ст(н)х(н)ре . на хвалите господа . глас(ъ) . Ѣ. //

Ѡ(ть)ци прѣхвални . славни с(ве)щенници . новаго повѣ//даше съдѣтелѣ . вы бо злословна
тръниѣ . срьпо//мъ д(оу)ховнымъ ис корене посѣкли есте бл(а)жени . // а класъ вѣры въздрастисте . тро(н)цоу
с(ве)тоу м(о)лнте // оумирити днрь и сп(а)сти д(оу)ше наше . //

Ѡ(ть)ци прѣславни с(ве)щенници . истинѣ проповѣдници . // свѣтила соуще млыслиа . свѣтъ
бо(г)жия разоумѣ // вселенѣн просвѣтисте . и невѣждыстия прогна//сте . мратъноу тымоу бл(а)жени .
сп(а)са м(о)л(н)те оумн//рити днрь и сп(а)сти д(оу)ше наше . //

Ип(о)с(то)льскимъ проповѣданиемъ . истиннымъ хранителемъ . // бысте с(ве)ти ѿ(ть)ци . с(ве)тоу
бо тро(н)цоу єдиносоущноу пра//вославноу въспѣвше . дриа хоуанаго събравше се ни//зложисте . и с нимъ
македонниа . д(оу)хоу соупостата обан//чнвше ѿсоудисте . несторниа и ѣвтѣхна и днско//ра . савелниа и
савирона безглавнаго . нхъже за//блѣужденниа м(о)л(н)те се избавити се намъ . и нескв//рньо наше житие
 . въ вѣре съхранити мол(н)те се . //

Литература

Борисова, Татьяна (2016): Текстология церковнославянских переводов византийских гимнографических текстов по спискам Триоди постной XII-XV веков. Новосибирск.

Карабинов, Иван (1910): Постная триодъ. Исторический обзоръ ее плана и состава, редакции и славянских переводов. Санкт Петербург.

Мирковић, Лазар (1982): Литургика. Први општи део. Београд.

Момина, Мая (1976): Постная и Цветная триодъ, у: Методические рекомендаии по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей хранящихся в СССР. Вып. 2, ч. II, Москва, 389-419.

Момина, Мая (1982): Типы славянской Триоди, у: *Язык и письменность среднеболгарского периода*. Москва: Наука, 102-122.

Момина, Мая (1983): Вопросы классификации славянской Триоди. Труды Отдела древнерусской литературы 37, 25-38.

Попов, Георги (1978): Новооткрита оригинална старобългарска част в текста на Триода. Български език 28/6, 497-507.

Попов, Георги (1982): О наличии древнеболгарской гимнографической части в Триоди, у: *Язык и письменность среднеболгарского периода*. Москва: Наука, 122-131.

Попов, Георги (1985): Триодни произведения на Константин Преславски. Кирило-Методиевски студии 2, София: БАН.

Попов, Георги (2003): Триод, у: *Кирило-Методиевска енциклопедия*, т. IV. София: Академично издателство „Марин Дринов“, 169-178.

Сводный каталог (1984): *Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР (XI-XIII вв.)*. Москва: Наука.

Симић, Коста (2011): Песникиња Касија: литургијска поезија песникиње Касије и њен словенски превод. Нови Сад: Академска књига.

Славева, Лидија (1972): За старословенкиот Триод. Slovo 22, 93-116.

28 Ознака за светилан дописана је на маргини.

Славева, Лидија (1986): Структурната еволуција на јужнословенските триоди, у: *Климент Охридски. Студии*. Скопје, 78-88.

Суботин-Голубовић, Татјана (2016): Службе Васељенским саборима у српским минејима XIV века. *Археографски прилози* 38, 61-94.

Флоря, Борис - Турилов, Анатолий - Иванов, Сергей (2000): Судьбы Кирилло-Мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. Санкт-Петербург: Алетейя.

**THE SERVICE TO THE FIRST ECUMENICAL COUNCIL IN THE OLDEST
SERBIAN TRIODION (RNB, F. II. I. 68)**

The Triodion book contains the services for the moveable Paschal cycle from the Sunday of the Publican and the Pharisee to All Saints' Day, i.e. to the first Sunday after the Feast of the Ascension. The book takes its name after its abridged canons comprising three or, in rare cases, four odes. The Triodion was shaped gradually over a long period of time and is characterized by its variable composition and the abundance of hymnographic material that was included into this hymnographic collection at various points in time. Due to its volume, the book is divided into two parts: the Lenten Triodion and the Pentecostarion (also known as the Paschal Triodion). This state of affairs was reflected in its early Slavonic versions. The translation of the triodion is believed to have begun as early as the Great Moravian period and continued in South Slavic territories after the exile of Methodius's disciples from Pannonia. Extant sources suggest that the translation of the Triodion, i.e. the Pentecostarion as its second part, is to be attributed to Clement of Ohrid. Based on its structural characteristics and contents, the complete Serbian triodion from the first half of the 13th century (RNB F. II. I. 68) bears similarity to the oldest extant Slavonic triodia and preserves elements that associate it with the Cyrillo-Methodian tradition. This manuscript includes the oldest transcription of the service to the First Ecumenical Council, which was the subject of this paper. The service is read on the Feast of the Fathers of the First Ecumenical Council, i.e. the last Sunday before the Feast of the Ascension. Some parts of this service are also found in the services to the Fourth (16 July: UB Belgrade, Ćorović 15) and Seventh Ecumenical Council (11 October: Peć 49), which were included in a number of 14th-century menaia, indicating a rather liberal approach to using certain hymnographic forms in the composition of some services. The paper analyzes the structure and contents of the oldest copy of the Service to the First Ecumenical Council, as well as the inter-textological relationship of the parts of the service that are found in younger copies of the menaion services to the Fourth and Seventh Council. The text of the triodion service to the First Ecumenical Council is published in the appendix.

Зорица Никитовић

Филолошки факултет Универзитета у Бањој Луци – Република Српска

e-mail: zorica.nikitovic@flf.unibl.org

О ЈЕРЕСОНИМИМА У ЗАКОНОПРАВИЛУ СВЕТОГ САВЕ (1219)

Анстракт: Лексички терминосистем најобимније и једне од најзначајнијих књига српске рукописне и културне традиције Законоправила Светог Саве (1219) веома је богат именовањима различитих јеретичких покрета и формација који су у првим вијековима хришћанства потресали православну Цркву. У раду се даје преглед јересонима, назива за јерес који образују лексичко-семантичку групу *zqlouytij* унутар семантичког поља *вјере* у Законоправилу Светог Саве. Творбено-семантичка анализа ових лексичких јединица (грчких корелата) врши се према критеријуму мотивне ријечи. Осим преовлађајуће мотивације личним именом јересоначелника, мањи број назива настао је кондензовањем лексичких, синтагматских и синтаксичких јединица. Циљ истраживања је да се, идући у сусрет осамстогодишњици самосталности Српске православне Цркве, оформи регистар јересонима садржаних у Законоправилу Светог Саве и утврди који типови језичких конструкција леже у њиховој творбеној структури.

Кључне ријечи: Законоправило Светог Саве, српскословенски језик, лексичко-семантичка група *zqlouytij*, јересоним, творбено-семантичка анализа.

1. Иако је од настанка најзначајније и највеће књиге Светог Саве, монументалног правног кодекса који је Српској Цркви омогућио самосталност, прошло скоро пуних осам вијекова, *knigQ siE glagolEmQE grq;qskQimq EzQkomq pomokanonq i skazaEmQE na[Qm q EzQkomq zakonopravilo*¹ тек на прелазу два миленијума постале су доступне широј научној јавности.² Овим зборником, у који је уграђено богато наслеђе

1 До сада код Срба устаљени назив *Крмчија* настао је у руској средини – *Кормчаја* књига. Будући да је у богословљу Црква изједначена са бродом (рус. корабљ) који плови ка спасењу, а бродом се управља кормилом, тако и *Законоправило*, канонски и грађанскоправно управља Црквом и државом. Други, такође симболичан семантички слој, јесте глагол *хранити* рус. кормить, па је „тај израз појачавао важност Законоправила, јер је значило да је оно храна за душу и управљање за тијело [...] Тако је Законоправило на путу од Жиче, преко Бугарске и Русије, вративши се након шест вијекова у Србију постало Светосавска Крмчија. Мада није било никаквог разлога да се Законоправило Светог Саве назива Светосавска Крмчија, такав назив остао је све до пред крај 20. вијека“ (О Законоправилу, поговор 2013, XX).

2 Од једанаест српских преписа Савиног *Законоправила* колико их је сачувано, до сада су објављена само два – *Иловички* и *Сарајевски*. *Иловички препис 1262. година*/ приредио и прилоге написао Миодраг М. Петровић, Горњи Милановац: Дечје новине, 1991, док је носилац великог издавачког подухвата објављивања и фототипије и превода *Сарајевског преписа* Издавачка кућа Митрополије добробосанске, а приређивачи обију књига – *Сарајевски препис Законоправила Светог Саве из XIV вијека* – фототипија (2013), *Сарајевски препис Законоправила Светог Саве из XIV вијека* (2015) – превод, Станка Стјепановић и јеромонах Серафим (Глигић), а потписници превода: Слободан Продић, Братство манастира Добрунска Ријека и Станка Стјепановић.

грчко-римског права, правно је уређена Српска Црква и држава, захваљујући чему Србија, већ на почетку XIII стољећа, добија кодекс чврстог правног поретка и постаје правна држава. По ријечима Д. Богдановића, Свети Сава је на тај начин више но било чим другим учинио Србију земљом европске и хришћанске цивилизације³. Осим тога, „почев од 1219. године па све до XIX стољећа а делом и у XX стољећу, ова је књига служила као главни правни извор, као *corpus iuris utriusque* за сво источно словенство, за све православне и словенске цркве, а делом и за државе са православним словенским становништвом – за Србију, за Бугарску и за Русију, те делимично и за Румунску цркву“⁴. По ријечима приређивача *Сарајевског преписа*, пут *Законоправила Светог Саве* и управљање православној Цркви по њему, било је трајније од времена и просторног распрострањања државе на којој је била Српска Црква. „Кад је угашена у отоманском царству српска држава, *Законоправило Светог Саве* је настављало да буде свјетлост на путу манастирима и црквама, не само на територији гдје се некад распростирала српска држава, већ свим православним Црквама, и у Валахији, Олтенији, Молдавији гдје су и дан данас сачувани преписи *Законоправила Светог Саве* који датирају из 16. вијека, као што је то Милешевски препис који се чува у Букурешту.“⁵

Литература, посвећена различитим аспектима проучавања *Законоправила Светог Саве*, веома је опширна и излишно ју је овом приликом наводити⁶. Литературом је нарочито богата историја питања ауторства српског номоканона. То питање се данас сматра ријешеним, будући да није пронађен ниједан грчки кодекс типа светосавског номоканона, нити у византијским правним изворима има трага спајању Аристинових и Зонариних тумачења у јединствен зборник, поготову такав зборник у коме би се поред Аристина и Зонаре нашли и „градски“ тј. грађански закони. „Нема, дакле, не само словенског предлошка него ни грчког прототипа српској Крмчији.“⁷ За ово истраживање коришћен је недавно објављени *Сарајевски препис Законоправила Светог Саве* (2013), с напоменом да за лексичка истраживања није од важности о ком препису је ријеч, будући да је лексички ниво свих преписа углавном исти.⁸

2. *Законоправило* није само културни, књижевни, друштвени, правни, црквени документ од велике важности него истовремено и „велики језички догађај.“⁹ Овим радом¹⁰ ће бити приказани јересоними, називи који образују лексичко-семантичку

3 Богдановић 1979, 97–98.

4 Троицки 1952, 1–2. Бугарска црква је 1226. године преузела *Законоправило Светог Саве* и управљала се њиме, а 1262. године бугарски кнез Светислав послао је *Законоправило* руском митрополиту Кирилу III да се по њему управља. Том приликом, нагласио је да се по тој књизи треба управљати свако царство. На Владимирском сабору 1274. године, *Законоправило Светог Саве* било је усвојено као званични канонски зборник Руске Цркве, тј. „после Владимирског сабора Савина К је или у своје првобитном облику (рјазанска редакција) или са заменом скраћеног текста канона пуним (софијска редакција) постала једини званични извор канонског права у Русији“ (Новаковић Искра 1898, 311–312, цит. према: Ћоровић 2010, 189; Соловјев 1932, 38; Мошин 1952, 59).

5 О *Законоправило* 2013, XX.

6 Преглед литературе досадашњих двовјековних проучавања *Законоправила* дајемо у: Никитовић 2018а.

7 Богдановић 1979, 94.

8 Увидом у рашчитани *Иловички препис* (Петровић, Штављанин-Ђорђевић 2005), чији критички апарат садржи лексичке (у незнатној мјери), морфолошке и синтаксичке разлике *Рашког*, *Моравског* и *Сарајевског преписа*, утврђено је да су примјери које смо ексцерпирали из *Сарајевског преписа* идентични с другим преписима светосавског *Законоправила*.

9 Родић 1985, 83. О лексичким слојевима *Законоправила* в. и Reinhart 1985, 67–78.

10 Један од задатака овог истраживања јесте да ову, за српску традицију веома важну, а скоро у потпуности занемарену књигу, која је током претходних вијекова била скрајнута на маргине

групу¹¹ *zqlovyti*] (јереси), у *Законоправили Светог Саве*. „Јерес није само једно, сходно епохи, одступање од црквене заједнице, већ пре свега једно искривљено, деформисано или сасвим погрешно поимање православног учења.“¹² Лексеме којима је именована вјера у првим вијековима хришћанства образовале су систем значењских односа међусобно прожет семантичким сродностима и семантичким супротностима. Терминолошке јединице којима је означена вјера стога свједоче о живом и изразито динамичном животу православне Цркве који се одразио на теолошки терминосистем, чије је стварање такође представљало динамичан процес, који се, кад су у питању назвања за вјеру, у првим вијековима хришћанства образовао у двије семантички сучељене лексичко-семантичке групе: *pravovytii*] и *zqlovyti*]. Док прву групу чини свега неколико синонимних појмова: *praval/pravovyma*] *vyra*, *pravovytiiE*, *blagovytiiE*, *blago;qstiiE*, *pravoslavna*] *vyra*, дотле је за именовање јереси и њених припадника у писаним текстовима првих вијекова хришћанства и кроз читаву средњовјековну епоху функционисало знатно више појмова: *zqlovytiE*, *zlomoudrQi*, *zlomQslqni*, *zlo;qstivQi*, *zlovym*, *ne;qstivii*, *nevymQi*, *bezbo/nQi*¹³, и др.¹⁴ Важно је истаћи да лексика старословенских споменика показује да су сви деривати с коријеном *zql-* развили више значења од којих је примарно 'безбожје, неверје или јерес која дух невјерујућег човјека вуче ка злу' (*zlo;qstqnx*, *zqlovytiE*, *zqlovyqtstvo*, итд.).¹⁵ Према Светим Оцима *зловјерје*, *кривовјерје*, *јерес* јесу противправославни, противевхаристијски и противцрквени збор људи, а никада Црква Божија у Христу Исусу.¹⁶ Колокације уз именицу *Eresq* су сљедеће: *lqstivyi Eresi* (5,2/25) лажљивој јереси; *zloraslna*] *Eresq* (26,1/15) злоникла јерес; *nirzqkQE Eresi* (8,2/17–18) мрске јереси; *bezbo/qnQE Eresi* (343a,2/10) безбожне јереси; *ne;qstiva*] *i b(o)gnenavistna*] *Eres* (344a,1/29) бешчасна и богомрска јерес, итд.

Структура лексичко-семантичке групе *zqlovyti*] или *Eresi* је сложена и поред синонимских одликују је хипонимске лексичке релације. Циљ овог истраживања јесте да прикаже хипониме и њихову творбено-семантичку структуру односно да читаоце упозна са јересима које садржи *Законоправило Светог Саве*¹⁷. Централни лексички однос у лексичко-семантичкој групи *zqlovyti*] јесте хипонимија. Хипонимија представља

издавачке пажње и лингвистичких истраживања, врати у фокус филолошког интересовања србистике, тим прије што се приближавамо важном јубилеју – 800 година самосталности Српске православне цркве, истовремено осам вијекова Савиног *Законоправила*.

11 Лексичко-семантичке групе ријечи продукт су историјског развоја језика. Семантичко поље вјере има специфичну семантику, и може се сагледати, узимајући у обзир историјску димензију у оквиру које као комплементарни антоними коегзистирају двије лексичко-семантичке групе ријечи – лексичко-семантичка група *pravovytii*] и лексичко-семантичка група *zqlovyti*] тј. јереси. Лексичко-семантичка група обједињује само ријечи исте врсте, док је семантичко поље образовано од више врста ријечи са истом семантичком компонентом. О терминолошкој неуједначености и употреби појмова тематска група, семантичко поље и лексичко-семантичка група в: Буйленко 2012, 89–92; Филин 221–234.

12 Сајловић 2017, 218.

13 Јересоними спадају у терминолошку лексику. За лексеме које нису терминолошке Р. И. Горјушина (2002) употребљава термин «обозначение религиозных начал». А. К. Моросо-Флорес користи термине «общие понятия, связанные с верой в бога, понятия связанные с христианским вероисповеданием» (2012).

14 Никитовић 20186.

15 Вендина 2002.

16 Еп. Атанасије 2015, 291.

17 О дугом историјском развојном путу семантике, са сасвим опречним значењима, термина јерес в. Сајловић 2017, 111.

један од фундаменталних лексичких односа у језику и заснива се на вези између надређених (суперординираних) лексема и подређених (субординираних) лексема¹⁸. Суперординирани појмови који се називају хипероними јесу сви ови напријед помињани синоними *zqlouyriE*, *zlomoudrQi*, *zlomQslqni*, *zlo;qstivQi*, *zloyutno*, итд. док хипонима, појмова подређених хиперонима, назива појединачних јереси, према садржају *Законоправила*, има 176. С тим што хипонимијске хијерархије које у лексичком систему могу бити веома разгранате, овдје су специфичне, будући да се ради о терминолошком систему, о јересонимима.

3. Досадашња истраживања старословенске, тиме и српскословенске, лексике показала су да се у лексичком систему старословенског језика налазе неколика лексичка слоја: 1) прасловенски лексички слој; 2) позајмљенице; 3) књишке творбе (неологизми); 4) калкови.¹⁹ У грађи која је предмет нашег истраживања најмање има прасловенских образовања зато што својим постањем јересоними представљају грчке корелате.²⁰ Као што је познато, *Законоправило* је настало преводом грчког изворника, с напоменом да Савин номоканон није прост препис или превод, него „нарочита, самостална и смишљена компилација најбољих грчких црквенозаконских књига тога доба,²¹ вјешта синтеза најмање четири врсте текстова (пуних канона, скраћених канона, Аристинових тумачења, Зонариних тумачења).²² Због тога су позајмљенице, књишке творбе (неологизми) и калкови као лексички слојеви старословенског језика очекивани унутар лексичко-семантичке групе *zqlouyriE*. Међу позајмљеницама разликујемо: грецизме, позајмљенице из грчког, који су везани углавном за хришћанску и црквену терминологију која у дијалекатској основи старословенског језика није постојала, и семитизми (старојеврејски и арамејски), углавном лична имена и специфични сакрални називи који продиру преко грчког текста, па се уз њих у словенском тексту по правилу даје превод.²³

Анализа грађе вршена је са језичког аспекта, тако да феномен вишеименовања, двоименост, троименост па и шестоименост²⁴ појединих јеретичких групација, није критеријум за класификовање назива. Бројне јеретичке формације имају по неколико имена²⁵, зависно од садржаја *zqlouyriE* и карактера *zlomoudrqnihq Eresi na;elnika*, што,

18 В. Драгићевић 2007, 290.

19 Калкирање као специфична процедура творбе ријечи, иако веома заступљено у лексичком систему старословенског језика, није слијепо преношење лексема из грчког језика на старословенски. Као еквивалент једне грчке ријечи јавља се више словенских сложених ријечи (Вялкина 1966, 54–188; 1964, 94–117; Цейтлин 1977, 18–193; 1986, 287–288). Сам процес калкирања јесте сложен процес у коме се унутар различитих лексема могу наћи различити елементи калкирања (Ефимова 2006, 14).

20 Грчки корелат је „она ријеч или синтагма грчког текста којој непосредно одговара ријеч (или синтагма) старословенског споменика у одређеном контексту датог књижевног споменика“ (Цейтлин 1977, 17).

21 Поповић 1938, 291.

22 Петровић 2002, 31.

23 Грковић-Мејдор 2001, 29. Међутим, иако је настао у ослонцу на грчки језик, црквенословенски језик има своју унутрашњу динамику развоја и лексички се реализује по својим унутрашњим творбено-семантичким потенцијалима.

24 „Маркионити, и масалијани, и евтихијевци, и од Духа просвјешћени, и они који ликују, и ламбетијани, и аделфијани, и евстатијеви, тако названи, будући да та јерес има много имена, назваше се маркионити по Маркиону Трапезунтском из времена Јустинијана и Јустина Млађег“ ПЗ16.

25 о *melhisedekilnyhq* 358,2/1 *melhisedekiјани*. Пошто је њихова јерес састављена од три јереси, називају их по њиховим именима: Пошто имају за старјешину овога Теодота, *теодотијани* се

пored осталог, илуструје колико је одређена особина или личност, у коначници сама ознака била доминантна и мотивационо супериорна у потискивању осталих назива. С овим у вези је и више истовремених денотација једног десигната, и преведеницом и грецизмом гдје се, као што је уобичајено кад су у питању називи који су из других језика ушли у грчки, у самој тексту даје превод, на примјер:²⁶ taskodroungi (Називају се таскодрузи на галатском језику, будући да таскос значи клин, а друнгос је ноздрва. Њима је обичај да када говоре своје молитве, стављају прст десне руке у ноздрву, па по томе имају такво име на галатском, које гласи клиноподобачи П308).

Такође, није без значаја питање номинатора, из чије перспективе се заправо врши именовање, са тачке гледишта pravovynQihq или zlovyniihq, или zlovyniihq између себе. На примјер, beslovesnii (бесловесни од нас названи јер одбацују Јованово јеванђеље и његово Откривење, пошто не прихватају вјечно постојећег Бога Ријеч Који је дошао од Оца П292), и др.

Сва ова питања и могуће методолошке перспективе овом приликом остављамо по страни, а нарочито однос грчког корелата и словенског назива, будући да још увијек није израђен грчко-словенски рјечник²⁷ *Законоправила* (па нам самим тим грчки корелати за цјелину корпуса нису доступни). По страни остављамо и формални аспект саодноса грчке и словенске лексеме, овом приликом само указујући на богате творбено-семантичке потенцијале деривације које су два језика кроз преводилачку дјелатност словенских преводилаца, од словенских Првоучитеља, преко Светог Саве до позносредњовјековних преводилаца, развила.²⁸

4. Већ у вријеме Климента Александријског (140/150–222/231) до тада постојеће јереси²⁹ бивају систематично изложене и богословски разобличене. У свом спису *Стромате* VII Климент Александријски, полазећи од етимологије назива, даје класификацију јереси.

„Неке јереси су добиле називе по својим оснивачима, као што су: валентијанци, маркионити, василидијани... Друга јерес прозвана је по месту свог порекла као на пример ператики (по имену града Пера, из којег је дошао његов оснивач). Други су названи по земљи из које су људи донели јерес (као што су Фригијци); други су названи по

називају; пошто сматрају да Мелхиседек има неку божанствену превелику силу *мелхеседијанима* се називају, пошто не желе дотаћи никога ко није њима једновјеран, нити да њих ко дотакне, *недодирљиви* се називају П323–324.

26 Саставни део кодекса, поред основног текста, чине глосе на маргинама рукописа. Највећим бројем глоса уводе се краћа или дужа објашњења мање познатих појмова разнородног садржаја (страни народи, градови, поједини јереси, мјерне јединице локалитети, степени сродства, и др.). Тумачење страних назива, као и додатно описивање појмова, јасно сведочи о жељи писара да се у потпуности и прецизно примењују, на примјер: глоса 333a masaliŋne ouŋiteli bogomilomq rekŋe babuomq.

27 Рјечник је, према првобитној концепцији критичког издања *Законоправила*, чији је руководилац био водећи канониста 20. стољећа Сергеје Троицки, био предвиђен као други том тог још увијек нереализованог пројекта в. Троицки 1951.

28 Шест је типова односа међу грчким корелатима и старословенским преведеницама: 1. грчка композита се преводила старословенском несложеном лексемом; 2. грчка сложеница преводи се старословенском синтагмом; 3. грчка несложена лексема преводи се старословенском синтагмом; 4. грчка несложена ријеч преводи се старословенском; сложеном; 5. грчка синтагма преводи се старословенском сложеницом; 6. грчка сложеница преводи се старословенском сложеницом (Цейтлин 1977, 278–283; Грковић-Мејџор 2001, 31).

29 О појму и врстама јереси в. преп. Јустин 2003; Поповић 2004; 2007; Брија 1997, 101–103; Еп. Атанасије 2015; 1984.

њиховом својеврсном начину живота као што су енкратити или суздржљивци. Неки се називају по имену учења којег се придржавају: такви су докети...неки себе називају према својим заблудама и поштовању објеката који припадају паганским култовима: такви су каинити и офити. Други коначно дугују своје име разузданом животу и дрскости, као што су на пример, ученици Симонови, који су постали познати касније ентихитами.³⁰

Класификација јересонима у овом раду врши се према критеријуму творбене основе, према томе која језичка конструкција лежи у творбеној структури јересонима – лексема, синтагма или реченица. У најбројнијој групи назива налази се антропоним, лично име вође јеретичког покрета, па „отуда и на питање: шта чини јеретика? чини се да је најбољи одговор дат у старој крилатици 'воља чини јеретика', тј. избор његове личне истине коју намеће као критеријум истине читавај заједници Цркве; његово лично „Ја“ (uber ich) испред целе Цркве.“³¹ Оваква суштина егзистенције *зломислећих* резултирала је тиме да најбројнији творбени модел јересонима чине они који у својој творбеној структури имају лично име.

4.1. elinство (*Елин* по коме је названа *Елада*)³², i}dyistvo (*Јуда*), platonici (*Платон*), pīTagorīi (*Путагора*), irodīlīni (*Ирод*), simonīlne (*Симон*), menandriane (*Менандар*), satornīlīne (*Сатурнило*), vasilīlne (*Василид*), nikolaite (*Никола*), karpokratiīlne (*Карпократ*), kirinTiīni/mīrinTiīni (*Кириинт*) (*Мириинт*), Valentiīlne (*Валентин*), markosyi (*Марко*), kolovarsei (*Коловарс*), kaiīlne (*Каин*), siTiane (*Сим*), kerdoniane (*Кердон*), markiwniste (*Маркион*), likiīlne (*Лукијан*), apeliīlne (*Апел*), sevirīlne (*Сефир*), tatiīlne (*Татијан*), Teodosiīlne (*Теодосије*), Ikovite (*Јаков*), donatiīlne (*Донат*), adamīlne (*Адам*), melhisedekiīlne (*Мелхиседек*), vardisiīlne (*Вардисијан*), noitiane (*Ноит*), origenite (*Ориген*), iErakite (*Јерак*), markeliīni (*Маркел*), lambetiīlne (*Ламбетује*), pavliīlne (*Павле*), fotiniīlne (*Фотин*), saveliīlne (*Савелија*), markeliīlne (*Маркел*), simonīlne (*Симеон*), slou/ba izmailit'ska rek[e vyta saracinq'ska / agaryne / izmailite / saracini³³ (*Исмаил*, *Агара*, *Сара*), итд, итд.

Међутим, мотивација антропонимом није дистинктивна у ситуацијама „јачег ривалитета“ истакнутих припадника и предводника одређене јереси, тако да је у овој лексичко-семантичкој групи присутно неколико истих кохипонима, због чега се уводи детерминација замјеницом или бројем у функцији замјенице. Сљедећи јересоними можда понајбоље илуструју 'жељу за првенством'.³⁴

30 Климент Александријски VII, 17, цит. према: Сајловић 2017, 138.

31 „Јеретици одбијају да свој лични избор парцијалне истине подведу саборној истини Цркве. Њихов „лични“, „индивидуални“ карактер вере је испред саборног јединства Цркве што се види по њиховим називима: василидијани, николаити, карпократијани, лукијанисти, апелијани, севиријани, татијани, и др...За разлику од богочовечанске Истине и Живота Цркве, свака јерес стреми да универзалну (саборну) Истину Цркве распарча на начин постојања палог човека; да саборно јединство богочовечанске црквене заједнице сведе на ниво интелектуалног живота палог човека“ Сајловић 2017, 142–143.

32 Или по маслини ἔλαια.

33 Објашњење настанка назива данашње исламске вјероисповјести инкорпорирано је у самом тексту *Законоправила*. „И до данас људе тресе и обмањује служење исмаилићанско тј. вјера сарацинска. Онај који је претеча Антихристов изаћи ће од Исмаила, који се од Агаре роди Аврааму, тако се измаиљани и агарјанима називају. Сарацини себе називају као „од Саре празна“, будући да рече Агара ањелу „Сара ме празну отпусти“ ПЗ00.

34 „И кад тај Арије није био постављен за епископа, започе да чини многа зла против Цркве“ ПЗ94. „Исаијани се због постављења Исаије одвојише од других безглавих“ ПЗ15, „Расудљиви

sevirilne; drouzii severilne i/e i kondovavdilne; ini sevirilne Tewdosilne i pavli|nite;
 ini sevirilne i/e soutq i Tewdosilne i ang(e)l(o)vc i damilnite; drouzii sevirilne siry;q
 Tewd(o)silne i patri|ne; inii sevirilne i/e soutq Tewd(o)silne i kononovci;
 inii sevirilne i/e soutq i Tewd(o)silne i troudol|bnii; inii sevirilne i/e soutq i
 Tewd(o)silne inii niwvite, итд.

4.2. Мањи број назива у својој структури има топоним: skVTsqstvo (*Скутија*),
 perouzinii (*град Пенуза (који је) између Галатије, Кападокије и Фригије*), ang(e)l(o)vc i
 (Ангелио, мјесто у Александрији), kondovavdilne (Кондовавд, мјесто у
 Константинограду), итд.

4.3. Творбено-семантички занимљивија и сложенија од претходне јесте група
 јересонима у чијој се творбеној структури не налази неки оним (антропоним, топоним,
 ојконим), већ одређена квалификација, учење које одређену групацију изводи из окриља
 правосјерја. Ријечи из ове творбено-семантичке групе настале су синтаксичко-
 семантичком компресијом, језичким механизмом којим се лексикализује одређена
 синтаксичка форма и шири језички контекст.³⁵ У наведеним примјерима нема потребе за
 реконструисањем синтаксичке основе назива методом трансформационог теста или
 семантичке парафразе, како је уобичајно у лексикографским истраживањима, из
 једноставног разлога што сам превод најубједљивије илуструје лексички супстрат, који
 зато преносимо у цјелости.

slrqscouwbra{ateli (они који сматрају да биљке, које се окрећу ка сунцу и крећу
 се за сунчевим знацима, имају неку божанствену силу која их подстиче на то кретање
 П299);

mrrqtqvo(dou)|inii (они који сматрају да је човјекова душа подобна животињској
 и говоре да она пропада заједно са тијелом П299);

peroklana|ei koynou (они који не преклањају кољена јесу они који у било које
 вријеме својих молитава не желе да преклањају кољена него се свагда стојећи моле
 200);

hristorazqdry|iteli (они који говоре да је Господ наш Исус Христос послје
 васкрсења из мртвих оставио своје тијело са душом на земљи и само с Божанством
 узашао на небо П299);

obiQ;aEmqprytikate|li (они који се у обичном, тј. дјелатном животу спотичу, те
 неке заповијести које су похвалне они клеветују, док нешто што је порочно поштују као
 добро 299);

lq/eskazate|li (они који неке главе Божанског писма Старог и Новог Завјета
 лажно износе, те их према своме мишљењу установљавају П299);

Edinovol(q)nic i (они исповиједаше двије природе у Христу и једну ипостас али
 уче о једној вољи и једном дејству. Тиме оповргавају двије природе и јако личе на учење
 Аполинарија П300);

bezglavniQi (названи су безглави јер немају епископа П315);

markiwnite / hlybos|stele (и хљебочувари произилазе из јереси овог Маркиона.
 Име су промијенили због додатих учења. Замјесивши тијесто с млијеком то у
 тајности дају својим сљедбеницима П308);

vodyprydqstate|li (они умјесто вина воду Богу приносе па се због тога називају
 водопредстатељи П308);

одступише од Свете, Божије, Саборне, Апостолске Цркве и раздијелише се на дванаест секти чија
 су имена: (...)“ П318, итд.
 35 В. Никитовић 2014, 177–196; Гинзбург 2010.

povsedni kr{a}{ei} (они који се свакодневно кришавају);
 na;elnii (узносе се над многим начелницима, тврдећи да све што јесте јесте од
 њих П290);
 ang(e)lqscii (хвалили се да имају анђелски чин П292);
 apo(sto)lqsci pokornici (одричући се свијета, прихватају поковање. Слични су
 уздржницима мада мудрују друкчије П292);
 souprmnici mariini (говоре да је Приснодјева Марија по рођењу Спаситеља са
 Јосифом живјела као супруга П294);
 seberytika}{ei} (они који себе ометају П300); итд.

За поједине називе из ове групе карактеристична је обрнута перспектива, тј. одликује их семантички феномен да је њихово значење у потпуности супротно денотативном значењу. Да не знамо да слједећи примјери припадају лексичко-семантичкој групи *зловјерја*, њихова творбено-семантичка структура, и семеме као компоненте лексичког значења, сврстали би их у категорију деривата сакралног значења и правовјерне конотације: bogovydcqi, rabi, Ezikomoudrqci, vqzdrq/nici, ;etQrenadesetnici. Иако семантику ријечи сакралног дискурса одређује и условљава свеукупни језички контекст, не само ужи реченични контекст или жанровска припадност, већ управо контекст епохе,³⁶ у случају назива из семантичког поља вјере потребна су ванјезичка знања, јер велики дио пренесених, имплицираних информација у суштини остаје неизречен, није лексикализован.³⁷ Значења наведених онима превазилазе њихово дословно значење, тј. значење које лексема носи унутар семантичког поља сакралног (bogovydcq > *онај који види Бога*) и оно је условљено контекстуалним информацијама и закључцима, подвргнуто прагматичкој обради. У процесу номинације и лексикализације као и касније рецепције пресудан је, дакле, свеукупни језички контекст односно друштвени контекст и историја правовјерне Цркве, а не само књижевног жанра коме одређена лексичко-семантичка група припада.

bogovydcqi / houlqnici (богозналци јесу они који се зову и хулитељи који у неким ријечима и дјелима владике нашег Бога покушавају да пронађу њему приписана лица П299); ;etQrenadesetnici (у исти дан године прослављају Пасху без обзира у који дан буде четрнаести дан мјесеца П291); kolouri]ne (који у одређене дане године приносе мале хљебове Марији у част и због тог су прозвани колиријани П294); prositeli / rabi (молитељи који се још називају слуге јесу уздржници и монаси П298); Ezikomoudrqci (уводе рођења, судбину, част, науку о звијездама, бајање с птицама, знамења, предсказања и врачања П299).

5. Регистар јересонима у Законоправилу Светог Саве³⁸
 adam]l]ne 331,2/18 адамљани

36 Никитовић 2014, 205.

37 Што је у ствари прагматички ниво анализе, јер прагматика проучава да ли је изречено више или мање од онога што ријечи говоре (в. Yule 1996, 3), у нашем случају шта се лексикализовало из језичког миљеа црквене реалности дате епохе.

38 Пошто су поглавља о јереси у *Законоправилу Светог Саве* настала из пера више црквених Отаца различитих периода историје правовјерне Цркве, тако се и имена појединих јереси и раскола у овом правном кодексу понављају и приказују са више аспеката због чега долази до понављања одређених јересонима. У појединим случајевима ортографске или неке друге дистинкције, или пак лексичке сличности, нисмо укидали (чак ни очигледне ортографске грешке), чувајући вјеродостојност оригинала, оставили смо све облике, не идући за теолошким, већ за језичким критеријумом. Теолозима препуштамо дескрипцију јереси и раскола према овом, српском, изворнику средњовјековног права.

aEriane 333,1/7 *аеријани*
 aEtiane / nepodobnii / Eпnomi]ne 333,2/2,5–7 *аетијани, неподобни (аномеји),*
евномијани
 ang(e)lqscii 331a,2/22 *анђелици*
 apeli]ne 330a,2/1 *апелијани*
 apo(sto)lqsci / pokornici 331a,2/25 *апостолици*
 apoliari]ne 350,2/21 *аполинаријевици*
 ariane / rasykateli 332a,1/4 –5 /ari]ne 350,1/18–19 *аријанци / расјекатељи*
 avdiane 332a,1/15 *авдијани*
 beslovesnii 331,2/13 *бесловесни*
 bezglavnQih Eresq / bezglavnQi / bogostrasqtqnQhq Eresq 350a,2/17–18; 354a,1/20
јерес безглавих / безглави / богострадалних јерес
 bogovydcqi / houlqnici 337,2/13 *богозналци / хулитељи*
 vardisi]ne 331a,1/24 *вардисцијани*
 varsanoufite / mou;qnici 336a,2/19; 351a,1/6 *варсануфити / мученици*
 varvarstvo 326a,1/23 *варварство*
 vasi(li)dyne 345a,1/16–17 *василидијевици*
 vasilidi]ne 329,1/2 *василијани*
 vqzdrq/nici 331,1/6 *уздржљивци (енкратити)*
 vryti]qnici / Wro;nici mira / vqzdrq/nici / vodyprydqstateli 345,2/31–345a,1/2
врећоносци / одрицатељи од свијета / уздржљивци / водопредстатељи.
 ualenti]ne 329a,1/24 / ualentini]ne 345a,1/16 *валентинијани*
 ualisii 331a,2/6 *валисцији*
 gai]nite /e soutq iouli]nite inii / nesqz(d)anii 351,1/56 *трећи гајанити који су*
јулијанити / нестворени
 gai]nite i/e soutq iouli]nite 351,1/24 *гајанити који су јулијанити*
 gorTini 328,1/5 *гортини* dimirite / apolinarii 333a,1/10 *димирити /*
аполинаријевици
 diwskori]ne 351,1/14 *диоскоријевици*
 donati]ne 337a,1/12 *донатијани*
 dosTini 328,1/12 *достини*
 douthoborci 332a,2/31 *духоборци*
 drouga] Eresq melhisedeki]nq / melhisedeki]ne / aTiggani neprikosnovennii
 349a,1/2–5; 349,2/13–15 *друга јерес мелхиседекијани / атинђани (недодирљиви)*
 drouzii gai]nite i/e soutq iouli]nite 351,1/30 *други гајанити који су јулијанити*
 drouzii iouli]nite gai]nite 354a,2/12 *други јулијанити који су гајанити*
 drouzii severi]ne i/e i kondovavdi]ne 355,1/4–5 *други севиријани кондовавдијани*
 drouzii severi]ne sir;q Tewd(o)si]ne i patri]ne 355a,1/26–28 *други севиријани односно*
теодосијани и петријани
 Edinovol(q)nici 338,1/2 *једновољници (монотелити)*
 Egir(q)lqscii / raskolnici / EdinoEsqstqvqnii 336,2/13 *егинђани / расколници /*
јединоприродни (монофизити)
 elinstvo 326a,2/10 *јелинство*
 epikourii 327a,2/10 *епикурејци*
 esini 328,1/9 *есини*
 eviwnyi 329a,1/4 *евионити*

evnomi]ne / aEti]ne / vq |zbinahq /ivoufiE i vq propastehq 346a,2/1–2 *евномијани*
који су аетијани / они што у јазбинама и јамама живе
 evtVhi]ne 354a,1/10; 336,1/30 *евтихијани*
 Ezikomoudrqci 337,2/25 *јазикомудраци*
 farisei / Wlou;eni 328,2/2 *фарисеји (одвојени)*
 fotini]ne 332a,1/15; 347,1/11 *фотинијани*
 franqci i wpro; i latini 248,2/23 *франци и остали латини*
 i/e po srgii i petry 351a,2/3–4 *они који су од Сергија и Петра*
 i]dyistvo 327,2/13 *јудејство*
 iErakite 332,2/17 *јеракити*
 iErqmuyi 345a,1/17 *јермеји*
 iEvousci 328,1/7 *јевусеји*
 zlovyrgnQE ikonoborqce 9,2/15 ikono/egq;nQi / ikonoborci / kleveta]ii hr(is)ti]ni /
 hr(is)ti]nomq
 wklevetateli 341a,2/5–8 *зловјерни иконоборци / спаљивачи икона / иконоборци,*
клеветници хришћана
 imiarii / polouariane 332a,2/18 *имиарији / полуаријани*
 ini sevir]ne Tewdosil]ne i pavli]nite 355,2/10–12 *други севиријани, тј. теодосијани*
и павлијани
 ini sevir]ne i/e soutq i Tewdosil]ne i ang(e)l(o)vci i damil]nite 355,2/22–24 *други*
севиријани тј. теодосијани и анђеловци и дамјанити
 ini trobozi 351,1/8 *други тробошци*
 inii sevir]ne i/e soutq i Tewd(o)si]ne i troudol]bnii 356a,1/27–29 *други севиријани,*
тј. теодосијани и трудољубиви
 inii sevir]ne i/e soutq i Tewd(o)si]ne inii niwvite 357,1/30–31 *други севиријани тј.*
теодосијани и ниовити
 inii sevir]ne i/e soutq Tewd(o)si]ne i kononovci 355a,2/17–19 *други севиријани тј.*
теодосијани који су и кононовци
 iouli]nite / gai]nite 354a,2/8 *јулијанити / гајанити*
 irakliwnite 330,1/11 *ираклионити*
 irodil]ni 328a,1/24 *ирођијани*
 isai]ne 351a,1/13 *исаијани*
 kai]ne 330,1/26 *кајани*
 karpokrati]ne 329,2/5 *карпократијани*
 katafrigaste /mondanite / iskodrougite 331,1/10–11 *катафригисти – монданити,*
искодругити
 kerdoniane 330,2/23 *кердонијани*
 kirinTi]ne / Evinuyi 347a,2/25–27 *киринћани / евинеји*
 kirinTi]ni / mirinTi]ni 329,2/26 *киринћани / миринћани*
 kni/nici 328,1/26 *књижевници*
 kolouri]ne 333a,2/1 *колиријани*
 kolovarsei 330,1/5 *коловарсеји*
 lambeti]ne 337,2/10 *ламбетијани*
 likil]niste 330a,1/25 *лукијанисти*
 lq/eskazateli 337a,1/27–28 *лажеказивачи*
 makedoni]ne / douhoborci 350,2/23 *македонијевци / духоборци*
 manihci / akonite 332,2/5; 346,2/11 *манихеји / аконити*

markeli]ne 332a,2/1; 347,2/11 *маркелијани*
markiwniste 330a,1/3 *маркионити*
markiwnite / masali]ne /i Evtih]ne /i wtq douha prosvy{aEmii /i likovnici /i lambeti]ne
/i adelfi]ne i / EvitaTi]ne 351a,2/11–17 *многoимeнитa маркиwnитскa] Eresq 352,1/1–2*
маркионити, и масалијани, и евтихијевици, и од Духа просвјећени, и они који ликују, и
ламбетијани, и аделфијани, евстатијеви / многoимeнa маркионитскa јерес
markiwnite / hlybos]stele 345,1/15–16 *маркионити или хљебочувари*
markosyi 329a,2/26 *маркосеји*
masili]ne / bogomili / babouni 197,1/28–30 / babounqskQE Eresi 351a *масалијани*
који се сада називају богомили – бабуни
masili]ne / molbnici / masali]nqskaj Eresq / dhoniq prosvy{eni / polhvalnici / martiri]ne
/ satili]ne 333a,2/5–6 *масалијани / молебници (евхити) / духом просвјећени / похвалници,*
мартиријани / сатилијани
meleti]ne raskolqnici / nestori]ne Evtih]ne i sihq wbq{nikq diwskorq i jkovq nevatrqsQ*i*
332,2/30; 350,1/25,28–30 *расколници мелетијевици / несторијевици / евтихијевици, и њихов*
заједничар Диоскор и Јаков Неватријски
melhisedeki]ne 331a,1/19 *мелхиседекијани*
menanqdriane 328a,2/18 *менандријани*
mondanite / repouzi]ne 345a,1/26–27 *монданити / пепузијани*
mrqtqvo(dou)inii 337,2/5 *мртводушни*
na;elnii 330,2/14 *начелни (архонти)*
nasariEi / nepokorivQi 328a,1/15 *назареји (непокорни)*
navati]ne / savati]ane 349a,1/31–2/1 *новатијани / саватијани*
nazoryi 329a,1/2 *назореји*
nepoklana}{ei kolynou 337,2/9 *они који не преклањају кољена*
nerazounnici / Tenisti]ne 336a,1/11–12 *неразумници / темистијани*
nerazounnici / nevy/(d)e 350a,2/24 *неразумници / незналице*
nestori]ne 336,1/21 *несторијевици*
netlyno;aliteli / gai]nite 336,1/21,26 *нетљеночајатељи (афтартодокети)*
гајанити
nikolaite / nikolaitqskaj Eresq 329,1/17; 345a,1/30 *николаити*
niwvite / razli;nii 351,1/3 *ниовити / различити*
noitian 331a,2/1 *ноитијани*
o apeli 348a,1/6 *О Апелију*
o pelagii i kelestiny 349,1/16–17 *О Пелагију и Келестину*
o Teodoty ousmare 348a,1/17 *О Теодоту Кожару*
obiQ;aEmqprytikатели 337a,1/20–21 *преступници обичаја*
origenite 332,1/4 *оригенисти*
origenite inii / adamanti 332,1/9 *оригенисти други / адаманти*
osini/bestoudni 328a,1/910 *осини или дрски*
pavli]niste / pavliki]ne 332,1/24; 347,1/5 *павлијанисти*
pavlo]nite 350a,2/27 *павлијанити*
repouzini / ;rqni 331,1/15–16 *пепузини / црни*
petri]ne 351a,1/27 *петријани*
piTagorii / pryhodnici 327,2/29 *питагорејци / прелазници*
platonici 327a,1/14 *латонисти*
povsedni kr{a}{ei 328a,1/5 *они који се свакодневно кришавају*

prositeli / rabi 337,1/2 337,1/14–15 *молитељи / слуге*
 ptolemei 329,2/14 *птоломејевци*
 rasoudnQi 353,1/23 *расудљиви*
 razoumnici /voini ;istii /foviwnite /zakqlhei /sokratite /vorvoriti / kovadi]ni /
 329,1/25–2/4 *разумници (гностици) / чисти војници / фовионити /закхеји / ковадијани*
 razoumborci 337,1/14/15 *разумоборци (гносимахијевци)*
 sadoukei 328,2/28 *садукеји или праведни*
 samaranstvo 327a,2/17 *самарјанство*
 samqpsy /Elqkesyi 331,2/30 *сампсеји / елксеји*
 satornili]ne 328a,2/24 *сатурнилијанци*
 saveli]ne 332a,1/1; 347,1/29 *савелијани*
 sebeprytika}{ei 338,1/13 *они који себе ометају*
 sekoundi]ni 329,2/7 *секундијевци*
 seviril]ne 330a,2/11 *севиријани*
 seviril]ne / nerazoumnici 354a,2/28 *севиријани / неразумници*
 simoni]ne 328a,2/4; 347,2/17–18 *симонијани*
 siTiane 330,2/5 *ситијани*
 skVTsqstvo 326a,1/31 *скитство*
 slou/ba izmailitqska / vuta sracinqska / agaryne / izmailite / saracini 338,2/17–19
служење исмаилџанско / вјера сараценска /измаилџани / агарјани /сарацени
 slqnqcouwbra[ateli 337,1/26 *они који се сунцу обраћају*
 souprqnici mariini 333a,1/28–29 *противници Маријини (антидикомаријанити)*
 stoiki 327a,1/27 *стоици*
 taskodroungi 344a,2/22 *таскондрунзи (гал. клиноподобачи)*
 tati]ne 330a,2/22 *татијани*
 Teodosi]ne 350a,2/19–20 *теодосијани*
 Teodosii]ni i]kovite 336a,1/6–7 *теодосијани и јаковити*
 TewdoTi]ni 331,1/9 *теодотијани*
 Trib(o)zi 351,1/18 *тробоици*
 w Elkesaityhq 348a,2/21 *о јелкесаитима*
 w Eviwnyihq / ni]i 347a,2/2 *евионити / сиромашни*
 w karprokratq 348,2/2 *о Карпократу*
 w marcy skvtqnqumq i zlomoudrqnqumq Eresina;elnicy 348,2/21 *О Марку, скверном и*
зломудром началнику јереси
 w menandry 347a,1/16 *О Менандру*
 w nepotysq 349,1/7 *О Непоту*
 w satorniny 348,1/29 *О Сатурнину*
 wfite / zni]}slove{ei 330,1/21 *офити / змијославећи*
 ;etQrinadesetnici 331,2/6; 349a,1/12–13 *четрнаестодневници*
 ;istii 331a,2/18 *чисти (катари)*
 ;lovkyowbrazni 351a,1/3–4 *човјекообразни*
 hlybobl}steli 331,1/17 *хљебочувари (артоторити)*
 hristorazqdry]iteli 337,2/20–21 *христораздрјешитељи*

Извори

Сарајевски препис Законоправила Светог Саве из XIV вијека (2013), фототипија, Приређивачи: проф. др Станка Стјепановић и јеромонах Серафим (Глигић). „ДАБАР“ Издавачка кућа Митрополије дабробосанске.

П: *Сарајевски препис Законоправила Светог Саве из XIV вијека* (2015) – превод, Слободан Продић, Братство манастира Добрунска Ријека и Станка Стјепановић. „ДАБАР“ Издавачка кућа Митрополије дабробосанске.

Законоправило или номоканон Светог Саве. Иловички препис 1262. година, фототипија. Приредио и прилоге написао Миодраг М. Петровић, Горњи Милановац: Дечје новине, 1991.

Законоправило Светога Саве I. Приредили и превели: Миодраг М. Петровић и Љубица Штаљанин-Ђорђевић. Београд: Историјски институт, 2005.

Литература

Брија, Јован (1977): *Речник православне теологије*. Београд: Хиландарски фонд Богословског факултета СПЦ.

Буйленко, И.В. (2012): Лексико-семантические объединения слов. Електроний научно-образовательный журнал ВГСПУ „Грани познания“ №5(19) Декабрь 89–92, www.grani.vspu.ru

Вендина, И. (2002): *Средневековый человек в зеркале старославянского языка*. Москва: Индрик.

Вялкина, Л. В. (1964): *Сложные слова в древнерусском языке в отношении к языку греческого оригинала (на материале Ефремовской кормчей)*. Исследования по историческо лексикологии древнерусского языка. Москва, 94–117.

Вялкина, Л. В. (1966): *Греческие параллели сложных слов в древнерусском языке XI-XIV вв.* Лексикология и словообразование древнерусского языка. Москва: Издательство „Наука“, 54–188.

Гинзбург Е. Л. (2010): *Словообразование и синтаксис*. Москва: Книжный дом „Либроком“.

Горюшина Р.И. (2002): *Лексика христианства в русском языке (системные отношения прямых конфессиональных и производных светских значений слов)*. канд. фил. наук. Волгоград.

Грковић-Мејдор, Јасмина (2001): *Питања из старословенске синтаксе и лексики*. Лингвистичке свеске I. Нови Сад: Филозофски факултет.

ЕП 2002: *Енциклопедија православља I–III*. Београд: Савремена администрација.

Драгићевић, Рајна (2007): *Лексикологија српског језика*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Еп. Атанасије, (Јевтић) (1984): *Патрологија, друга свеска, Источни Оци и писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона* 32–451, Православни богословски факултет, Београд.

Еп. Атанасије, (Јевтић) (2015): *Патрологија I, Црквени Оци и писци прва три века историје Цркве*, Епископије: Захумско-Херцеговачка, Западно-Америчка и Православни Богословски факултет Београдског универзитета, Београд-Требине-Лос Анђелес.

Казакова, Г.А. (2016): *Сакральная лексика в системе языка*. Москва изд.кду, 22–23.

Мајендорф, Јован (2008): *Увод у светоотачко богословље (Извод с предавања)*. Патристичка библиотека. Врњачка бања: Пролог.

Моросо-Флорес, А. К. (2012): *К вопросу о семантической классификации религиозной лексики французского языка*. Молодой ученый, № 12.

Мошин 1953: V. Mošin, Dr Sergije Troicki, Kako treba izdati Svetosavsku krmčiju (Nomokanon sa tumačenjima). Srpska akademija nauka, Spomenik CII, Odeljenje društvenih nauka, Nova serija 4, Beograd 1952, 144 str. I 10 tablica sa 20 reprodukcija, Slovo, časopis Staroslavenskog instituta, prikaz, No 2, rujan 1953, 57–67.

Никитовић, Зорица (2014): *Сложенице у оригиналним српскословенским дјелима сакралног карактера*, Бања Лука: Филолошки факултет.

Никитовић, Зорица (2018a): Рецепција Законаправила Светог Саве (1219), Зборник са Научног скупа *Наука и стварност*, Филозофски факултет Универзитета Источно Сарајево (у штампи).

Никитовић, Зорица (2018b): Семантичко поље вјере, праговорућ [православља] и зрловућ [јереси], у *Законоправилу Светога Саве* (1219), Зборник са Научне конференције *Српско писано наслеђе и историја средњовековне Босне и Хума* одржане 19-20. јуна 2017. године у Андрићевом институту у Андрићграду у Вишеграду (у штампи).

О Законоправилу (2013). О Законоправилу Светог Саве. Поговор фототипског издања Сарајевског преписа Законаправила из XIV вијека, Станка Стјепановић и јеромонах Серафим (Глигић), XIX–XXIII.

Петровић, Миодраг М. (2002): „Свети Сава као састављач и преводилац Законаправила – српског номоканона“ *Историјски часопис*; књ. XLIX, 27–45.

Поповић, Радомир В. (2007): *Васељенски сабори, одабрана документа*. Богословско-историјске студије, књига 4. Београд: Академија српске православне Цркве за уметности и конзервацију.

Поповић, Радомир (2004): *Појмовник црквене историје*, Београд: Bookbridge.

Преп. Јустин (2003): Преподобни отац Јустин. *Догматика православне цркве I*. Сабрана дела Светог Јустина Новог у 30 књига, књ.17. Београд: Задужбина „Свети Јован Златоуст“ аве Јустина Ћелијског и манастир Ћелије код Ваљева.

РГЦ (2003): *Речник на грчко-црковнословенски лексички паралели*. Скопје: Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков.“

Родић, Никола (1985): Крмчија као извор нове лексике. *Научни састанак слависта у Вукове дане* 14/1, 79–85.

Сајловић, Мирко (2017): *Свети Етифаније Кипарски као јересиолог*. Фоча: Православни богословски факултет Светог Василија Острошког.

Соловјев, В. Александар (1932): Светосавски номоканон и његови нови преписи, *Братство* XXVI, 21–43.

Троицки, Сергије В. (1952): *Како треба издати Светосавску Крмчију (Номоканон са тумачењима)*. Споменик СII, Нова серија 4, Београд: Српска академија наука, Одељење друштвених наука.

Ђоровић, Владимир (2010): Предговор (Уз списе Св. Саве) у: Свети Сава, приредио Т. Јовановић. *Десет векова српске књижевности*, књ. 1, Нови Сад: Издавачки центар Матице српске, 153–193.

Филин, Ф. П. (2008): О лексико-семантичких групама слов // *Очерки по теорији језыкознания*. Избранные труды. М.: Бослен., С. 221–234.

Цейтлин, Р. М. (1977): *Лексика старославянского языка*. Москва: Издательство „Наука“.

Reinhart 1985: Johannes Reinhart. Лексички слојеви у светосавској Крмчiji. *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 14/1, 67–78.

George Yule, *Pragmatics*, Oxford: Oxford University Press, 1996, 3–16.

Zorica Nikitović

ON NAMES OF HERESIES IN THE NOMOCANON OF ST. SAVA (1219)

The lexical system of terms used in the most comprehensive and one of the most important books of the Serbian manuscript and cultural tradition, *The Nomocanon of St. Sava* (1219), is highly affluent in terms which denote different heretical movements and formations, which had been racking the orthodox Church in the first centuries of Christianity. The paper offers a survey of the hereinafter referred to as *heresyonyms*, the names for heresies which, in *The Nomocanon of St. Sava*, form the lexico-semantical group of *zqlovyri* within the semantic field of faith. The derivational and semantical analysis of these lexical units (Greek correlates) has been done according to the motif word criterion. Besides the prevailing generification by the use of the heretics' proper names, the smaller number of terms was formed by nominalisation of lexical, phrasal and syntactical units. Approaching the eight hundredth anniversary of the autocephaly of the Serb Orthodox Church, the research has been aimed at the design of the register of the names of heresies used in *The Nomocanon of the St. Sava* as well as on establishment of the types of linguistic structures which are the bases of their derivational structures.

Јелена Н. Арсенијевић Митрић

Универзитет у Крагујевцу, Филолошко-уметнички факултет – Србија

e-mail: jelena.arsenijevic@kg.ac.rs

СЕДАМ ДАНА ЋУТАЊА У КЊИЗИ О ЈОВУ*

Апстракт: У раду се анализира дијалектика прећутаног и изреченог у старозаветној Књизи о Јову. У први план избија проблем неразумевања и немогућности истинске комуникације између Јова и његових пријатеља. Ситуација у којој се налази Јов за њих је нешто суштински ново, незамисливо и недокучиво, у потпуној супротности са класичним учењем којег се држе. Страх, лицемерје и догма јесу препреке које онемогућавају емпатију и спутавају их да истински пригрле страдалника. Показује се да Јовова узданица нису ни пријатељи ни жена, већ Јахве као једини егзистенцијални излаз. Након духовног колебања и пристајања уз традиционално виђење људског живота као сени која одлази у Шеол, код Јова долази до преображаја и својеврсног анагоризиса када он сведочи о искорачењу из те наизглед крхке људске егзистенције. Јов међу првима гледа изван граница смрти, изражавајући веру у васкрсење и не само у духовно већ и у телесно васкрсење. Сама његова судбина најаву је будућих Христових патњи, те тако он представља архетип Христа, као онога који страда без кривице.

Кључне речи: Књига о Јову, мудросна књижевност, Јов, Христос, архетип, дискурс тишине, дијалектика прећутаног и изреченог, теодицеја.

*И сјећаху код њега на земљи
седам дана и седам ноћи,
и ниједан му не проговори ријечи,
јер виђаху да је бол веома велик.*

Јов 2,13

Зашто си, Господе, одступио далеко?

Псалам 9,22

Речи су Господње речи чисте.

Псалам 11,7

У раду се анализира старозаветна Књига о Јову као део библијске мудросне књижевности, при чему је акценат на истраживању смењивања различитих врста говора и не-говора, дијалектике прећутаног и изреченог. Поставља се питање шта приповеда ћутање (Јовова ћутња, немуштост пријатеља, али и ћутање Јахвеа) у овој књизи? Након

* Овај рад је део истраживања која се изводе на пројекту 178018 *Друштвене кризе и савремена српска књижевност и култура: национални, регионални, европски и глобални оквир* који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Саопштење са XI међународног научног скупа *Српски језик, књижевност, уметност* одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу, 28–29. октобра 2016. године.

посете тројице пријатеља наступа недеља ћутања, а затим свако од њих износи сопствене погледе на ситуацију која је задесила едомског шеика, где су ставови свих говорника аргументи традиционалне веронауке којој се сам Јов, сопственом апсурдном егзистенцијалном ситуацијом, супротставља. Јов је за пријатеље до краја књиге потпуна енигма.

Питамо се о ћутању пријатеља које је уследило након што су се видевиши прогнаног Јова, како на ђубришту струже крв са рана, повукли свако у себе, да се у сузама посипају пепелом? Седам дана и ноћи седели су са њим, а да за то време нико од њих није изустео ни речи. О чему су ћутали, о ономе што се никако не може, или не сме изговорити, да ли је свако од њих већ имао припремљен говор који је утихнуо оног момента када су видели оно што се не да видети, а онда ни изрећи, нити описати. У први мах бесмисао на који нема одговора? „Речи су ту, пред Јововим болом, биле и немоћне и сувишне.“¹

У то је седмодневно² тиховање свако од њих замотавао своје речи, и кад проговоре нико од њих неће изрећи ништа суштински ново, сакриће се иза старих фраза, иза традиционалног вероучења, религиозног формализма, као иза празних речи, речи олупина, оних које скривају бесмисао, а откривају страх и ужас пред непознатим. Ситуација у којој се налази Јов за њих је нешто суштински ново, незамисливо и недокучиво, његова судбина улива страх у кости пријатеља који га се одричу. „Пријатељи ме заступају а говоре против мене“ (Јов 16,20)³, јада се Јов упоређујући их са несталним пустињским потоцима. Они не виде даље од круте догме и здраворазумске логике, њихова обраћања патнику прерастају у својеврсни истражни поступак против Јова у којем му предлажу да се покаје, да се одрекне зла које је починио, те да се једино кроз покајање кривац може обратити Богу.

Делимично значење седмодневног ћутања бива нам откривено након седам дана у разговору са Јовом. Видели су његову муку, сажалили се а затим му ипак саучешће у патњи речима нису могли показати јер су били надвладани својим религијским предубеђењима, која су налагала да иза тако великог страдања и патње мора постојати сразмерни грех који је Јов починио. Тишину прекида сам Јов, а не пријатељи, он мора да проговори. Његовим криком почиње поетски део књиге о Јову у којем он проклиње дан свог рођења и изражава жељу за непостојањем које би значило одсуство страховите муке и бола.

Ако погледамо структуру књиге, између пролога и епилога налази се средишњи део који чине три дијалошка циклуса између Јова и његових пријатеља, након чега следи уметак који има монолошку форму и коначно Јахвеов говор из олује, такође дат у

1 Костић 2014, 475

2 Број седам на древном Блиском Истоку симболизује потпуност, пунину, савршенство, сталност. Знамење је Бога, заокружености простора и времена. Види: Вишић 2008, 72. У Библији се помиње веома често, 77 пута у Старом завету (свећњак са седам кракова, седми дан одмора, седморо небеса, Соломону је потребно седам година да подигне град, губавац зарања седам пута у Јордан а затим оздрављује, седам дебелих и седам мршавих крава из Јосифовог сна...). Седам упућује на свеукупност небеских боровишта, моралног поретка и енергија нарочито у духовном поретку. Овај број може да означава смер одређене промене услед завршетка циклуса и позитивне обнове, те тако у себи поседује и моћ подстицања трансформације. Такође, може указивати и на одређену тескобу будући да означава прелазак из познатог у непознато, границу која значи да је један циклус окончан али и најављује неизвесност од онога што долази. Види: Ševalije, Gerbran 1983, 585-587.

3 Старозаветни наводи дати су према преводу Института за хебрејски језик: *Свето писмо* 2010, осим ако није другачије наглашено.

облику монолога⁴. Три дијалогска циклуса јасно упућују на драмску структуру. Након дугог агона између Јова и његових пријатеља, настаће непремостив јаз између њега и њих, где суштинска комуникација и разумевање изостају. Елифас у свом говору управо то и наглашава питањем „Шта ти знаш а да ми не знамо? Шта ти разумеш а да ми то не разумемо?“ (Јов 15,10) Стога, Јову преостаје само монолог који прераста у тужбалицу упућену Богу. „Трећа глава Књиге о Јову у целини и посебно њен завршни део (завршни стихови) представља песму у песми о Јову. То је песма тешког невољника. Ламент над страдањем и страдалником. *Химна међу рушевинама*. Елегија свих несрећника овога света“⁵.

Све нам у овој књизи указује на то да је немогуће доћи до аутентичне комуникације јер они који се представљају као пријатељи заправо то нису. Јов их назива „окрутним тешитељима“ (Јов 16,2). Страх, лицемерје и догма јесу препреке које блокирају емпатију и спутавају их да истински пригрле страдалника. Показује се да Јовова узданица нису ни пријатељи ни жена⁶, већ Јахве као једини егзистенцијални излаз. Како Драгомир Костић напомиње „*Књига о Јову* изражава у основи тежњу човека да доспе до Бога. Све друго, као, понајпре, неправедно страдање, или теодицеја, односно оправдање Бога је друго, и у вези с тим!“⁷.

Ћутња је за Јова била терет већи него било који други. Оно што Јова одржава у животу јесте причање, могућност да речима олакша себи муку. Јадиковка, тужбалица је његов једини начин да се избори са огромним болом. Елифас управо то његово држање за речи као последњу котву види као грешно, вулгарно и богохулно – о болу се ћути, о њему је нумесно приповедати. „Хоће ли мудар човек казивати празне мисли“ (Јов 15,2)⁸, причање само по себи ништа не помаже, нити шта решава, закључује он. Оптужује га да лукавим језиком ради себи о глави. Софар упућује Јову сличну примедбу, с тим што користи прилику да их све опомене да коначно умукну, да приведу речи своје крају, да се како каже „уразуме па да онда говоре“ (Јов 18,2). Оно што је посебно битно Елифас га оптужује да је крив јер се повинује заносима срца и јер пушта да речи излазе из његових уста: „Зашто те заноси срце твоје?“ (Јов 15,12) А управо је оно једини одговор који даје ова књига, Бог се једино срцем може спознати. Јову је то јасно и стога им

4 Види: Harrington 1993, 280-281.

5 Костић 2014, 475.

6 Жена га саветује да се одрекне своје постојаности у доброти и поуздања у Бога те да потом сконча. Супротно Јову, она није могла да се носи са несрећама које су их снашле, губитком деце, имања, угледа, здравља. Сотона је управо то очекивао од Јова, да подлегне искушењу и прокуне Бога. Потребно је нагласити како *Вулгата* даје скраћену верзију дијалога између Јова и његове жене, док је у *Сентуагинти* њено обраћање остало сачувано у целини: „Кад тако доста времена прође његова му жена рече: /’Докле ћеш бити постојан говорећи: ’Ево, још мало ће времена проћи/кад ће ме озарит нада у властити спас.’ / Јер, ево, са земље на тебе ишчезну спомен/синови и кћери, болови и труди утробе моје/око којих се тол’ко умарах/Ти пак у трулежи сједећ’ под ведрим небом/проводиш ноћи/а ја потучах и слуга/од мјеста до мјеста, од куће до куће идућ’/све гледах кад ли ће сунце на починак отић’/да ме умину боли и труди који ме притискају сада./Него обрати се Господу и скончај!’/Он је прекорно погледа и рече: /’Каза као што би лудакиња рекла!/Ако ли из руке Господње примамо добро, зар ћемо/одбити зло?’/При свему ономе што се зби Јов/ништа уснама својим не згријеши Богу.“ Вишић 2008, 71-71. Такође, потребно је нагласити да постоје велике разлике у преводима жениног савета упућеног Јову изреченог у деветом стиху друге главе. У Даничићевом преводу стоји: „благослови Бога, па умри“, код Вишића: „обрати се Господу и скончај!“, док у преводу Института за хебрејски језик овај стих гласи: „прокуни Бога, па умри“.

7 Костић 2014, 469.

8 Наведено према преводу Ћ. Даничића, издање: *Свето писмо* 1975.

поручује да је Бог „од срца њихових мудрост сакрио“ (Јов 17,4). Стога можемо говорити о нужном неуспеху сваке филозофске теодицеје, питање вере није питање разума који се у том случају уплиће у антиномије, већ пре свега питање срца. Уле Мартин Хејстад, разматрајући хришћанску метафизику срца, напомиње како се реч срце у Старом завету појављује више од 850 пута: „Већ у Старом Завету најважнија је чињеница да је срце повезано с Божјом љубављу“⁹. Ако пажљиво читамо уочићемо да је оно већ на самом почетку *Књиге о Јову* стављено у фокус када се помиње Јов као свештеник свог племена и породице, и његово приношење жртви паљеница за спас чланова своје породице¹⁰, јер „може бити да су се огријешили синови моји и похулили на Бога у срцу свом“ (Јов 1,5)¹¹.

Јовова тужбалица је монолог, свестан да је остао сам, једини његов егзистенцијални излаз представља Јахве, међутим он му се не одазива све до самог краја када се појављује из вихора. Истинског дијалога у овој књизи нема, пријатељи као посматрачи Јовове трагедије изричу сопствене истине којих се слепо држе, упућују му реторичка питања те његове одговоре само привидно слушају. Тишина је оно чега се Јов боји, заглашујућа тишина која не даје одговора, нити објашњења за његову муку, за његову несразмерну патњу. Страх од Бога који се лајтмотивски провлачи јесте страх од Бога који ћути, стрепња да не изгуби благодат и љубав Божију. Он се непрестано колеба да ли да се обрати Богу или да стави прст преко уста и заћути, пита се: „Али како смртни човек може бити у праву кад се спори с Богом? Кад би Бог хтео да се с њим препире, човек не би могао да му одговори ни на једно од хиљаду питања [...] Зато му нећу одговорити чак ни ако будем у праву. [...] Кад бих га звао да ли би ми се одазвао? Не верујем да би чуо глас мој“ (Јов 2,2-16) Павле Евдокимов, бавећи се тајном ћутања у књизи *„Луда“ љубав Божија*, истиче како је управо „ћутање Ноја припремило да постане знак завета. Исто је било са Јоном или Јовом који меће руку своју на уста своја (Јов 40,4) и чека поруку, тј. животворну реч од Бога“¹².

Јов у својим монолозима упућује мноштво питања, сваки његов одговор пријатељима заправо је низ питања које он упућује Творцу. А то су питања и проблеми сваке теодицеје, откуд зло у свету, пита се Јов „на земљи која је предата у руке безбожнику“ [...] „Ако он то не ради, ко онда ради?“ (Јов 9,24), наставља Јов, по чијем налогу безбожнику и праведном исто бива, зашто праведници пате и страдају, зашто се добрим људима дешавају лоше ствари, питања су које понавља и Проповедник: „Зашто безбожници живе? старе? и богате се?“ (Јов 21,7)¹³. Један од могућих одговора на накнадно постављена Јовова питања, који једног момента стиче утисак како се сам Бог бори против њега, даје пролог *Књиге о Јову* тематизујући архетипску борбу космоса и хаоса, добра и зла. Из пролога на небу сазнајемо да се Сотона бори против Јова, желећи да га оклевета, како и само његово име говори, као противник¹⁴, сплеткар појављује се пред Богом.

Према библијском предању миту о човековом паду и драми протеривања из раја претходила је драма у анђеоском свету, у којој је Луцифер, као првобитно најсјајнија звезда (Иса. 14,12), прогнан из небеских сфера и осуђен на прогонство, да вечно *проходи и обилази земљу*. Он представља архетип бездомника, луталице, некога

9 Хејстад 2011, 70.

10 О Јову као свештенику и поглавару своје породице и племена види: Вишић 2008, 66.

11 Наведено према преводу Ђ. Даничића, издање: *Свето писмо* 1975.

12 Евдокимов 2001, 25.

13 Наведено према преводу Ђ. Даничића, издање: *Свето писмо* 1975.

14 Јевр. хасатан – „противник“.

ко је изгубио уточиште и смирење, божанску љубав, а задобио вечити дух негације, немира и деструкције. Тако је представљен и у овој књизи, као рушилачки фактор који ремети хармонију божански створеног света. Јов је од почетка окарактерисан као праведни слуга Божији, опозиција Сотони који то не жели да буде, али у некаквој крајњој перспективи, Божијем плану он то ипак јесте, јер је Јахве приказан као свемоћан па његово противљење окреће на крају у своју корист. У дијалогу између Бога и ђавола, Јахве наступа као антрополошки оптимист држећи се уверења о Јововој праведности и доброти, док је сотона антрополошки песимист који истиче како је Јов праведан само стога што је заштићен божанском милошћу и да ако би му се она барем привремено ускратила тек тада би он био доведен до праве слободе избора. Њаво жели да докаже да Јов може постати најгори од свих људи оног тренутка када му буду ускраћена сва божанска добра. Битно је нагласити како Бог не жели да Јова стави на пробу, већ је то потребно његовом противнику. Ипак, чест је случај да управо на овом месту, упркос чињеници да сам текст не даје повода, долази до интерпретативне погрешке, својеврсног читавања (у анализама Норттропа Фраја, Лешека Колаковског, К. Г. Јунга, Лаша Свенсена). Нортроп Фрај, у студији *Велики код(екс)*, наводи како је „Бог био склопио са Сотonom неку врсту опкладе о Јововој верности“¹⁵. О склапању уговора пише и Колаковски у тексту „Јов или Антиномија врлине“¹⁶. Лаш Свенсен, такође, тврди како „*Књизи о Јову* претходи приповест да су се Бог и Сатана опкладили“¹⁷. Највероватније да се оваква интерпретативна заблуда, о наводној опклади између Бога и ђавола, јавља услед утицаја касније Гетеове адаптације ове сцене у Прологу на небу у *Фаусту*. У књизи *Психолошке расправе*, у одељку „Одговор на Јова“, Јунг износи тврдњу о аморалности Јахвеа која потпуно пренебрегава текстуалну чињеницу да искушавање и деструкција овде потичу од Сотоне:

„Али, с друге стране, он мора себи да призна да му нико други не наноси неправду и да нико други не врши насиље над њим до управо сам Јахве. Он не може да порекне да се налази насупрот Богу који не мари ни за какав морални суд, тј. који у односи на себе не признаје никакву обавезујућу етику. Величина Јовова је зацело у томе што он, суочен са тим потешкоћама, не бива поколебан у јединство Бога, већ јасно види да се Бог налази у противречности са самим собом, и то у тако тоталној противречности да је он, Јов, сигуран да ће у Богу наћи браниоца и заступника против Бога. Колико је сигуран у зло толико је сигуран и у добро код Јахвеа. У човеку који нам наноси зла не можемо истовремено да очекујемо и помагача. Али Јахве није човек; он је обоје, прогонитељ и помагач уједно, при чему је један аспект исто тако стваран као и други“¹⁸.

Бог допушта зло, дозвољава искушавање, јер не жели да ускраћује слободу ни људима ни анђелима, у овом случају палом анђелу Сотони. У таквој допуштеној слободи дешава се Јовова трагедија. Уколико би одузео човеку слободну вољу, дакле могућност да бира између добра и зла, ускратио би му оно по чему му човек суштински наликује. Како Александар Мењ истиче: „Спасење се не може остварити без слободе. [...] човек је лик и подобје Творца, и свако је од нас слободан да тај лик у себи открива, чисти и узноси или, напротив, да га затамњује, прља и гази“¹⁹. Јов мора да истраје у својој боголикости, и да не дозволи да га најстрашнији бол учини најгорим човеком. Јахве наглашава Сотони да не сме Јову да узме живот, и да не сме да му дирне у душу, тј. не може да утиче на његову слободу избора, сам човек пушта или одбија зло од своје душе.

15 Fraj 1985, 240.

16 Види: Kolakovski 1990, 45.

17 Svensen 2006, 71.

18 Jung 1978, 229.

19 Мењ 1997, 20-95.

Показује се овде да је поверење Бога у човека огромно, често упркос човековој малодушности, а да Сотона човека види као ниско биће, црва који гмиже по земљи. У Гетеовој адаптацији Мефисто за човека каже да је гори од звери²⁰, а ни став Великог инквизитора код Достојевског није бољи, он оптужује Христа због тога што превише верује у човека идеализујући га, а човек је како инквизитор вели „створен слабији и нижи“²¹ него што га је Христос замишљао.

У *Књизи о Јову* Вилдад даје једну крајње деградирајућу слику човека као црва, који не може бити чист и праведан. Елифас говори о „гадном и смрдљивом човеку који пије неправду као воду“ (Јов 15,16)²². Имајући пролог у виду, знамо да ђаво на сличан начин види човека као ништавно створење недостојно Божије љубави и пажње. У седмој глави сам Јов ће се у једном моменту приклонити таквом песимизму, човек је смртно биће које није вредно Божије пажње, облак који се појави и нестане, мољац, суви лист, сенка и прах земаљски. Ипак, код Јова након духовног колебања и пристајања уз традиционално виђење људског живота као сени која одлази у Шеол, долази до преображаја и својеврсног просветљења када он сведочи о искорачењу из те наизглед крхке људске егзистенције. Његов пети говор испуњен је надом, иако је пре тога јадиковао враћа му се духовна снага, Јов међу првима гледа изван граница смрти, изражавајући веру у васкрсење и не само у духовно већ и у телесно васкрсење. Он каже: „И ако се ова кожа моја и рашчини, опет ћу у телу свом видети Бога, Ја исти видећу га и очи моје гледаће га а не друге“ (Јов 19,26-27)²³. Поједини тумачи, међу којима су Мартин Бубер и Морис Фридман²⁴, пренебрегавају овај искорак, тумачећи га строго из перспективе краја књиге, истичући како се овим стиховима жели рећи да ће се на крају сам Господ као *deus ex machina* обратити Јову, а да не може бити говора о најави васкрсења.

Ипак, сама Јовова судбина најаву је будућих Христових патњи, те тако он представља архетип Христа, као онога који страда без кривице. Постоји још једна наглашена паралела између Јова и Христа – слика безбожника који пљују у лице Јову и ругају му се, алудира на унижавање и исмевање Христа на путу ка Голготи. Како наглашава Атанасије Јевтић „само се из те христоцентричне перспективе може схватити *Књига о Јову*; Јов је сав чежња за Богом, вапај за Богом, за Христом, отуда његова вера у васкрсење. Јов је носталгија за живим Богом“²⁵. Сам је Нови Завет, како је то и Јустин Ћелијски истицао, беспримерно нов фактом Васкрсења Христовог, које је својом природом, карактером и стварношћу у историји света јединствени догађај²⁶. Према Миловану Миодраговићу, „Јов у својој агонији говори као човек који се успротивио егзистенцијалном скандалу и смрти, и што је најинтересантније, као човек вере који, иако у агонији, одбацује богохулство *прокуни Бога на умри*, и у истом моменту тражи присуство Бога који воли. Циљ ове књиге је пре да унутарње среди, да ситуира слабог, разбијеног човека упућујући га ка Богу, светом и свемогућем, али Богу који љуби“²⁷.

20 „Malo bi bolje živovao /da mu nebeskog sjaja odblesak nisi dao:/on zove umom to, a uma sav mu smer/da bude zverskiji no svaka zver“ (Gete, 2004: 18).

21 Достојевски 1972, 305.

22 Наведено према преводу Ђ. Даничића, издање: *Свето писмо* 1975.

23 Нада у васкрсење јавља се и раније у 14. глави: „Кад умре човјек, хоће ли оживјети? Све дане времена које ми је одређено чекаћу докле ми дође промјена. Зазваћеш и ја ћу ти се одазвати; дјело руку својих пожељеш.“ (Јов 14,14-15)

24 Види: Фридман 2012, 30

25 Јевтић 2016

26 Поповић 2004, 782-783.

27 Миодраговић 1985, 139

Јова, иако на моменте запада у малодушност, духовно снажи управо чежња за првобитним јединством са Богом, он истрајава захваљујући „носталгији за рајем“ како је назива М. Елијаде, а која тиња у сваком човеку као „жеља за нечим *потпуно различитим* од садашњег тренутка, у крајњој линији за нечим неприступачним или неповратно изгубљеним“²⁸. Будући да Јова можемо посматрати као пралик Христа, тако се и „Књига о Јову, мада се сврстава у мудросну књижевност и садржи похвалу мудрости, не може разумети само на основу канона мудрости, већ изискује помоћ пророчанске перспективе“²⁹.

У тринаестој глави књиге акценат је на опозицији говор-ћутање. Јов, наиме, опомиње пријатеље да заиста чују његове речи, јер му се чини да је оно што до њих допире устину само тишина зато им поручује: „Слушајте пажљиво речи моје, нека вам до ушију допре оно што ћу вам рећи“ (Јов 13,17). Пошто безумно говоре прекорева их да ћуте, јер су њихове речи безвредне, ни они сами не верују у њих, њихове речи су прах и пепео, попут глиненог штита којима се сваки лицемер који нема чврстог упоришта заклања: „Ћутите и оставите ме, пустите ме да говорим, а онда нека ме снађе шта год било. [...] Кад бисте барем ћутали, па да тиме мудрост покажете!“ (Јов 13,13-17) Има ли краја њиховим испразним речима, пита се Јов? Док, за разлику од њих, за себе каже: „Ако и даље будем ћутао, умрећу!“ (Јов 13,19)

Јовов вапај за божанским гласом лајтмотивски се провлачи у тексту као позив Богу да прекине тишину, да му одговори, да се јави и разреши његову судбину: „Али ја бих хтео да се обратим свемоћном“ (Јов 13,3); „Кад би барем имао некога да ме саслуша“ (Јов 31, 35). Уколико би чуо и сазнао оптужбу „свезао би је себи око главе као круну раскошну (Јов 31,6)“. Софар, такође, призива Творца да их упуту у тајне мудрости: „Али кад би барем Бог проговорио и отворио усне своје да ти се обрати!“ (Јов 11,5). Елијуј у свом говору оптужује Јова како свом греху још и побуну придодаје „и гомила речи своје против Бога“ (Јов 34,37). Уверен је да Јов говори испразно, богохулно је и само такво директно обраћање Богу, те му каже да ћути а да ће га он научити мудрости. А затим млади теолог додаје како „Јов узалуд отвара уста своја, знања нема, а речи гомила“ (Јов 35,16). Међутим, ако имамо у виду старозаветну повест знамо да је управо такав, непосредан, однос пророка премју Богу, Јеремија, Језекиљ, Давид, Исаија сви се они на тај начин Богу обраћају. И док Јов говори како би себи олакшао муку, како би покушао да речима себи и другима одгонетне смисао патње која га је задесила, дотле га речи дојучерашњих пријатеља дубоко погађају и додатно унижавају. Деветнаеста глава почиње Јововим питањем упућеним прогонитељима – „Докле ћете мучити душу моју, И сатирати ме речима?“ (Јов 19,2), а завршава се његовом жељом да повест о његовој патњи остане записана, гвозденом писаљком урезана у камен као прича и поука будућим нараштајима, не би ли се на тај начин оставио траг о праведнику који страда без кривице и уједно победила тишина и мук.

Ако у лику Јова постоји побуна, на којој на пример инсистира Морис Фридман видевиш у њему архетип побуњеника, она лежи у томе што егзистенцијом својом и сопственим искуственим примером опонира дотадашњим религиозним учењима, као и у његовој вољи и жељи његовог срца да се обрати Богу и да чује одговор, да победи тишину. Јов не жели да се лицемерно покаје, онако како му то пријатељи саветују, већ каже и ако Бог реши да га убије чекаће али ће ипак и даље бранити пред њим свој пут који јесте пут праведника: „Премда нема неправде у рукама мојим, и молитва је моја чиста“ (Јов 16,17). Лицемерје је Јову страно и огавно, лицемери једино не смеју пред

28 Елијаде 1999, 17

29 Fraj 1985, 166

Бога како каже. Узда се у Јахвеа, који ће на крају посведочити о његовој праведности. „Неће усне моје говорити безакоња, нити ће језик мој изрицати пријеваре. Не дао Бог да пристанем да имате право: докле дишем нећу одступити од своје доброте“ (Јов 27,4-5)³⁰, поручује иследницима. Узда се у своје срце, уверен да ће се на крају открити ко га је оклеветао, те он не жели да се лицемерно покаје за нешто што није учинио, јер такви су Богу најомраженији.

Јовова судбина не може се разрешити без богојављења које је у својој тужбалици призивао. Захваљујући сопственом подвигу постаје привилегован да гледа Бога лицем у лице, да му се сам Јахве обрати. Пред божанским откривањем, епифанијом Јов и пријатељи занеме. Бог у свом говору смешта човека у оквире његове људске природе, упућујући опомену да је људска мудрост ограничена у погледу на божанску перспективу, те да угаони камен васељене човеку остаје недоступан. Потребно је нагласити да Бог не окривљује Јова, у епилогу се потврђује његова праведност, а пријатељи бивају опоменути стога што су лажно оптуживали праведника. Њима је потребно очишћење, а Јов као свештеник једини може као апсолутно чист да се помоли за њихов спас. На тај начин остаје веран слици коју о њему имамо с почетку *Књиге*, где је приказан као праведник који својим делањем освештава ванрајску природу.

Извори

- Višić, M. (2008): *Poeme o Jovu*. Podgorica: Unireks.
- Достојевски, Ф. М. (1972): *Браћа Карамазови*. (Ј. Максимовић, прев.). Београд: Просвета.
- Gete, J. V. (2004): *Faust*. (B. Živojinović, prev.). Podgorica: Biblioteka Vijesti.
- Свето писмо или Библија Старог и Новог завета* (1975)(Ћ. Даничић, В. Караџић, прев.). Београд: Издање британског и иностраног библијског друштва.
- Свето писмо или Библија Старог и Новог завета: нови савремени превод* (2010) (Превод припремио: Институт за хебрејски језик, Београд). Београд: Метафизика.

Литература

- Евдокимов, П. (2001): „*Луда*“ љубав *Божуја*. (Ј. Вујковић, Хиландарски монаси, прев.). Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.
- Елијаде, М. (1999): *Слике и симболи: огледи о магијско-религијској симболици*. (Д. Јанић, прев.). Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Јевтић, А. (2016): *Теодицеја у Књизи о Јову*. Предавање на Православном богословском факултету Универзитета у Београду, 18. маја 2016. <<http://athanasios.org/index.php/library/audio/137-teodiceja-u-knjizi-o-jovu>> (23.02.2017.)
- Jung, K. G. (1978): *Психолошке расправе*. (Т. Бекић, прев.). Нови Сад: Matica srpska.
- Kolakovski, L. (1990): *Кључ небески: Разговори са ђаволом*. (Р. Вујић, прев.). Београд: BIGZ.
- Костић, Д. (2014): „Како човек да доспе до Бога (*Књига о Јову*)“. *Црквене студије*. 11. стр. 469-497.
- Мењ, А. (1997): *Радосна вест*. (В. Меденица, прев.). Београд: Логос.

30 Наведено према преводу Ћ. Даничића, издање: *Свето писмо* 1975.

Миодраговић, М. (1985): „Проблем страдања по Књизи о Јову“. *Теолошки погледи*. 18. 1-3. стр. 133-141.

Поповић, Ј. (2004): *Догматика Православне Цркве III*, Београд: Задужбина „Свети Јован Златоусти“ Аве Јустина Ћелијског; Ваљево: Манастир Ћелије.

Svensen, L. Fr. H. (2006): *Filozofija zla*. (N. Ristivojević Ranković, prev.). Beograd: Geopeotika.

Fraj, N. (1985): *Veliki kod(eks): Biblija i književnost*. (N. Milić, D. Kujundžić, prev.). Beograd: Prosveta.

Fridman, M. (2012): *Problematicni pobunjenik*. (I. Javor, preveo). Beograd: Službeni glasnik.

Harrington, W. J. (1993): *Uvod u Stari zavjet: spomen obećanja*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Хејстад, У. М. (2011): *Културна историја срца: од антике до данас*. (А. Дреновац, прев.). Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

Ševalije, Ž; Gerbran, A. (1983): J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Rijecnik simbola*, Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske.

SEVEN DAYS OF SILENCE IN *THE BOOK OF JOB*

The paper analyses the dialectics of the unspoken and spoken in *The Book of Job* from the Old Testament. It emphasizes the problem of misunderstanding and the impossibility of authentic communication between Job and his friends. Job's situation is something essentially new for them, inconceivably and inscrutably, and entirely in the contrast with the classical teachings which they stand for. Fear, hypocrisy and dogma are the obstacles that disable empathy and inhibit them from truly embracing the sufferer. It has been showed that Job's mainstay was neither his friends nor his wife, but it was only Yahweh as the only existential exit. After the spiritual crisis and persisting with the traditional understanding of human life as a shadow which goes to Sheol, Job is experiencing the radical transformation and comes to the unique anagnorisis, when he testifies about stepping out of that seemingly fragile human existence. Job is one of the first who looks beyond the boundaries of death, expressing the fate in the resurrection, not only spiritual, but also corporeal resurrection. His destiny is the announcement of the future suffering of Christ, thus he represents the archetype of Christ who suffers without guilt.

Снежана Ј. Милојевић

Филозофски факултет Универзитета у Нишу – Србија

Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија

e-mail: milojevic.snezana@yahoo.com

ФУНКЦИЈА АНЂЕЛА У ОПИСУ СТРАДАЊА И СМРТИ У СРПСКОЈ ЖИТИЈНОЈ КЊИЖЕВНОСТИ XII И XIII ВЕКА

Анстракт: Трагом чињенице да је стара српска књижевност и стилски и семантички утемељена у библијски наратив, узели смо у обзир примере пројављивања анђела из Светог писма и истражили пандане истих у житијним текстовима старе српске књижевности XII и XIII века. Све Божије интервенције међу људима кроз анђеле – извршиоце Божије воље – контекстуализовали смо кроз три базичне функције ових бестелесних бића у средњовековном тексту: помоћ праведнима, кажњавање зла и анђеоско присуство у тренутку смрти јунака хагиографије.

Кључне речи: стара српска књижевност, житије, анђели, страдање, смрт.

Библијски примери пројављивања анђела

Постојање анђела, бестелесних небеских бића, у Библији се помиње већ у Књизи постања: изгнавши Еву и Адама, Бог је пред вратима раја оставио херувима с пламеним мачем¹. У навођењу задужења одређеном анђелу или анђелима и именовању Свевишњег као иницијатора, читава се ангеолошка онтологија: ова бестелесна бића створена су да буду извршиоци Божије воље. Оваква хијерархија симболично се преноси на свет живих, што је у житијном тексту исказано кроз чињеницу да се хагиографске личности окренуте монаштву одређују као земаљски пандани анђела: они, у оквиру својих могућности, врше Божију вољу међу људима.

Јустин Ћелијски објашњава да је трипостатни Бог (Отац, Син и Свети Дух), своју творачку силу најпре објавио кроз стварање духовног света:

„Он је из ничега створио сва духовна бића, обдаривши их по своме премудром благовољењу животом и духовно моралним особинама. Створени да буду извршиоци и весници воље Божје, ова су духовна бића названа анђели. А назив анђеос (ἄγγελος) име је не природе него дужности, и значи: гласник, весник²“.

О односу Бога и човека кроз анђеле, говори старозаветно Јаковљево сновиђење: он у сну види лестве (ова библијска слика је архитект *Лествице* Јована Лествичника³)

1 Његово задужење било је да чува дрво живота: „И изгнав човјека постави пред вртом Едемским херувима, с пламенијем мачем, који се вијаше и тамо и амо, да чува пут ка дрвету од живота“ (1 Мој 3, 24).

2 Ћелијски, интернет.

3 Реч је о књизи „која ће свим правим следбеницима Христовим послужити као поуздани водич и као лествица која се пење све до небеских двери и узноси оне који желе да дођу до неба“ (Богдановић 2008: 24). „Лествица припада књижевности аскетизма, њен предмет је духовни живот [...] Лествица заузима у византијској књижевности оно место са кога ће утицати на развијање

које стоје на земљи, а врхом дотичу небо; по тим лествама шетају анђели Божији, а на самом врху је Бог Отац⁴. Континуитет поменутом старозаветном виђењу налази се у првом делу Јовановог јеванђеља, сегменту о првим Христовим ученицима. После препознавања оваплоћења божанског у Сину Божијем од стране *чистих* Галилејаца⁵, мотивисан Натанаиловим чистим срцем и спремношћу да безусловно верује у њега, Исус Христос изговара: „Заиста, заиста вам кажем: Од сада ћете видети небо отворено и анђеле Божје како узлазе и силазе на Сина Човечјега“ (Јн 1, 51).

Нови завет истиче наративну функцију анђела као доносиоца добрих вести – Божијег дара упућеног одабраним појединцима. И поред добрих вести које анђео носи, у јеванђелским причама сусрет с овим метафизичким бићима испричан је као сусрет који првобитно изазива страх у човеку. Типски обрт у таквим сценама дешава се по следећој схеми: пројављују се анђели и обраћају смртнику; примаоци Божије милости уплашени су пред читим знаком божанске интервенције; схватају да су се ова духовна, бестелесна бића пред њиховим очима оваплотила добрим послом, и тек ослобођени априорног страха успевају да сагледају величину повлашћеног тренутка.

У оквирима овакве наративне схеме, анђео изазива страх у Захарију, када пред собом види анђела, доносиоца добрих вести о будућем породу. Страх нестаје уз најаву двоструке радости – да ће Захарије и његова жена Јелисавета добити потомка и да ће он бити рођен са мисијом (реч је о претечи, пророку и крститељу Светом Јовану)⁶. Овај дијалог између анђела Гаврила и бездетног Захарија утврђује већ поменуто ангеолошку онтологију: „Ја сам Гаврило који стојим пред Богом, и послан сам да ти говорим и да ти ово благовестим“ (Лк 1, 19).

На исти начин анђео Гаврило „девојци зарученој за мужа по имену Јосиф из дома Давидова“ (Лк 1, 26) доноси радосну вест о одабраности да роди Богомладенца. Страховање, изазвано овим необичним виђењем, отклања анђео речима да је пронашла благодат у Богу⁷. После изречене Божије воље долази до сагласја између неба и земље – не само да је по вољи Свевишњег Марија одабрана за ову мисију, већ се она усаглашава с оним за шта је предодређена, називајући себе *слушкињом* Божијом.

Анђели уплашеним пастирима најављују рођење Исуса Христа⁸, читаве војске анђела са неба силазе и најављују рођење Спаса човечијег⁹; Јосифу се анђео јавља у сну,

једнога одређеног типа духовности, карактеристичног за исихастичко монаштво“ (Богдановић 2008, 33).

4 „И дође на једно мјесто, и ондје заноћи, јер сунце бјеше зашло; и узе камен на оном мјесту, и метну га себи под главу, и заспа на оном мјесту. И усни, а то љестве стајаху на земљи а врхом тицаху у небо, и гле, анђели Божји по њима се пењаху и слажаху“ (1 Мој 28, 11-13).

5 „Нашли смо онога за кога писа Мојсеј у Закону и Пророци: Исуса, сина Јосифова, Назарећанина“ (Јн, 1, 44)

6 „А анђео му рече: Не бој се, Захарија, јер је услышена молитва твоја; и жена твоја Јелисавета родиће ти сина, и наденућеш му име Јован [...] Јер ће бити велики пред Господом, и неће пити вина и сикера; и испуниће се Духа Светога још у утроби матере своје, и многе ће синове Израилеве обратити Господу Богу њиховоме“ (Лк 1, 13-16).

7 „А она, видевши га, уплаши се од речи његове и мишљаше: Какав би ово био поздрав? И рече јој анђео: Не бој се Марија, јер си нашла благодат у Бога. И ево зачећеш и родићеш сина, и наденућеш му име Исус. Он ће бити велики, и назваће се Син Вишњег [...] А Марија рече анђелу: Како ће то бити кад ја не знам за мужа? И одговарајући анђео рече јој: Дух Свети доћи ће на тебе, и сила Вишњег осениће те; зато и оно што ће се родити биће свето, и назваће се Син Божји“ (Лк 1, 29-35).

8 „И беху пастири у ономе крају боравећи у пољу и чувајући стражу ноћу код стада свога. И гле, анђео Господњи стаде међу њих, и слава Господња обасја их; и испунише се страхом великим. И рече им анђео: Не бојте се; јер вам, ево, јављам радост велику која ће бити свему народу. Јер вам се данас роди Спас, који је Христос Господ“ (Лк 2, 10-11).

упућујући га у значај и величину безгрешног зачећа¹⁰; на исти начин га упозорава на смртну опасност: „Устани, узми дете и матер његову, па бежи у Египат, и буди онде док ти не кажем: јер ће Ирод тражити дете да га погуби“ (Мт 2, 13)¹¹.

Присуство анђела у Светом писму апострофира тренутак потврде исправности поступака одабраног појединца. Исусу Христу приступају анђели и служе му тек након четрдесетодневне изложености бесовима у пустињи, током чега је био суочен са искушењима Нечастивог кроз зло оваплоћено у лукавству и менталној манипулацији. Отпор последњем и најпримамљивијем искушењу (претпоставци да би могао бити земаљски цар уколико се одрекне свог метафизичког значења и сврхе), као и изговарање сопственог одређења утемељеног у окренутост божанским вредностима, бива повод за поменути манифестацију Божије благодети¹². Анђео даје снагу Исусу Христу током молитве на Маслиновој гори, како би се у тренутку прихватања Божије воље, у складу са смислом (промислом) његовог боравка на овоме свету, молио усрдније, „а зној његов беше као капље крви које капљу на земљу“ (Јк 22, 43).

Описи смрти и васкрсења Исуса Христа, и Бога и човека, рођеног ради искупљења грехова палог људског рода, као знања вишега рада рационализовани су анђелским присуством. Анђео је доносилац јеванђелске истине: после очекиваног узнемирења изазваног појавом анђела, смирење настаје уз сазнање јеванђелских лепих вести о победи живота над смрћу. Ово универзално знање преиначено на ниво земаљских параметара, описано је у сцени у којој анђели пред присутнима отварају Христов (празан) гроб, у коме нема оног ко се узнео у небо¹³.

У патристичкој литератури доста простора посвећено је визуелној форми њиховог пројављивања пред људима. Да би се схватило православно учење о анђелима и другим духовним бићима, треба најпре заборавити сувише упрошћену савремену дихотомију између материје и духа – упозорава Серафим Роуз – а за способност виђења Божијих изасланика у њиховом сопственом облику потребно је да се отворе духовне очи. Богдановић о томе говори:

„Божанска стварност је тајанствена и уколико се она сама не открије човеку, њу није могуће познати. Отуда су велики богозналци заправо посвећеници, мисти божански, које сам Бог уводи у своју тајну мистагоским путевима“¹⁴.

9 „И уједанпут са анђелом се појави мноштво војске небеске, који хваљаху Бога [...] И уједанпут са анђелом се појави мноштво војске небеске, који хваљаху Бога говорећи: Слава на висини Богу, и на земљи мир, међу људима добра воља. А кад анђели отидоше од њих на небо, људи пастири рекоше један другоме: Хајдемо, дакле, до Витлејема, да видимо то што се догодило, што нам објави Господ“ (Јк: 2, 13-15).

10 „Јави му се у сну анђео Господњи говорећи: Јосифе, сине Давидов, не бој се узети Марију жену своју; јер оно што се у њој зачело од Духа је Светога. Па ће родити сина, и надени му име Исус; јер ће он спасти народ свој од греха њихових“ (Мт 1, 20-21).

11 Праведника Лота, окруженог грехопадом, у Содоми и Говори, спасила су два анђела, упозоривши га: „Хоћемо да затremo мјесто ово, јер је вика њихова велика пред Господом, па нас посла Господ да га затremo“ (1 Мој 19, 13) и сл.

12 „Опет га узе ђаво и одведе на гору врло високу, и показа му сва царства овога света и славу њихову, и рече му: Све ово даћу теби ако паднеш и поклониш ми се. Тада му Исус рече: Иди од мене Сатано, јер је написано 'Господу Богу своме клањај се и њему јединоме служи!' Тада га ђаво остави, и гле, анђели приступише и службаху му“ (Мт: 4, 8–11).

13 „А пошто мину субота, на освитку првог дана недеље, дођоше Марија Магдалина и друга Марија да осмотре гроб. И гле, земља се затресе веома; јер анђео Господњи сиђе са неба, и прступивши одвали камен од врата гробних и сеђаше на њему [...] И у страху од њега уздрхташе стражари, и постадоше као мртви. А анђео одговарајући рече женама: Не бојте се ви; јер знам да Исуса распетог тражите. Није овде; јер устаде као што је казао“ (Мт 28, 1-5)

14 Богдановић 2008, 33.

Описи њиховог физичког појављивања међу сведоцима живота и страдања Исуса Христа садрже одређене типске елементе. Анђели се у сцени ускрснућа по Матеју описују на следећи начин: „А лице његово беше као муња, и одело његово бело као снег“ (Мт 28, 3). Јеванђелиста Марко анђела је описао као „младића обучена у белу хаљину где седи с десне стране...“ (Мк 16, 5). Весници Исусовог васкрсења су у Лукином јеванђељу „два човека [...] у блиставим хаљинама“, који зачуђеним женама постављају реторско питање: „Што тражите живог међу мртвима?“ (Лк 24, 4–5). У Јовановој верзији, раскошном опису суочавања са победом живота над смрћу, исписаној са много више детаља и више учесника, речи јеванђелске Истине доносе два анђела у белим хаљинама, показавши се лично Марији Магдалени (у претходним верзијама суочавања с гласницима Божијим учествују две или више жена), којој се првој обратио и сам Исус Христос¹⁵.

Анђели помажу Божијим изасланицима на земљи – спашавају апостоле угрожене од првосвештеника садукејске секте како би могли да наставе свој мисионарски рад: „И дигоше руке своје на апостоле, и бацише их у општи затвор. А анђео Господњи отвори ноћу врата тамнице, изведе их и рече: Идите и станите у храму па говорите народу све речи овога живота“ (Дап 5, 17–20). Слично је конципирана сцена избављења из тамнице апостола Петра заробљеног од стране Ирода:

„И када хтеде Ирод да га изведе, те ноћи спаваше Петар између двојице војника, окован у двоје вериге, и стражари пред вратима чуваху тамницу. И гле, анђео Господњи се појави, и светлост обасја просторију, и куцнувши Петра у ребра пробуди га говорећи: 'Устани брзо!'. И спадоше му вериге са руку“ (Дап 12: 6–8).

Анђео кажњава зле и оне који се боре против Христове цркве страшном (коначном) смрћу, такав је пример опис смрти Иродове: „Али одједном удари га анђео Господњи, јер не даде славе Богу, и будући поједен од црва издахну“ (Дап 12, 23). Задатак анђела да кажњавају зле, своју потврду има у Исусовом поучавању ученика кроз приче, као у параболи „о кукољу на њиви“, тј. о разлогу постојања оног лошег, злог на овоме свету и судбини његовој. Овакви јеванђелски наводи мотивација су већ истакнутог осећања страха код оних *надахнутих* да виде анђеле:

„Који сеје добро семе, то је Син Човечји, а њива је свет; а добро семе синови су Царства, а кукољ, синови су зла. А непријатељ који га је посејао јесте ђаво; а жетеоци су анђели: као што се дакле кукољ сабира и огњем сажиге, тако ће бити на послетку овога века. Послаће Син Човечји анђеле своје, и сабраће из царства његова све саблазни и оне који чине безакоње. И бациће их у пећ огњену; онде ће бити плач и шкргут зуба. Тада ће се праведници засјати као сунце у Царству Оца свога“ (Мт 13, 37–43).

Анђели имају своју значајну функцију у описима страшног суда, зато житијни текстови, када описују смрт праведника, наглашавају њихово духовно сагласје с

15 „А Марија стајаше напољу код гроба и плакаше. И када плакаше надвири се над гроб и виде два анђела у белим хаљинама где седе, један чело главе, а други чело ногу, где беше лежало тело Исусово. И они јој рекоше: Жено што плачеш? Рече им: Зато што узеше Господа мога, и не знам где га положише. И ово рекавши обазре се натраг и угледа Исуса где стоји [...] Рече Исус: Не дотичи ме се, јер још нисам узишао Оцу своме; него иди браћи мојој и кажи им: Улазим Оцу моме и Оцу вашем, и Богу моме и Богу вашем“ (Јн 20, 11–17).

анђелима – праведници у тренутку смрти певају заједно с анђелима песму у славу Богу. Сам дан Страшног Суда – када ће Син Човечији (Исус Христос) поново доћи међу људе, судити живима и мртвима, детаљно описују јеванђелист Матеј¹⁶.

Овај низ библијских примера чије ћемо пандане потражити у примерима житијне књижевности средњег можемо свести на три базичне функције присуства анђела у богослужбеном тексту¹⁷:

1. Анђели пружају помоћ праведницима у невољи, пружају подршку и одају признање њиховом подвигу.

2. Анђели кажњавају еманацију зла на овоме свету, оваплоћену у човеку окренутом вредностима које су супротстављене Христовом учењу и

3. Присуство анђела, у оквиру описа смрти, наговештава вечни живот или вечно страдање.

На примеру српске средњовековне књижевности, ова сродност са Божијим изасланицима истакнута је с циљем указивања на чињеницу да је богоугодни јунак хагиографије достигао савршенство, којем је током живота тежио. Најчешће се присуство анђела човеку објављује кроз светлосне манифестације, што по Дионисију Ареопагиту представља суштину сједињења пролазног и вечног:

„Јер и то светло никада не одагнава своје унутрашње јединство, благодолично умножавајући и исходећи ради узвишавајућег и једнотворног спајања свега, према занимању Промисли, те пребива унутар себе почетно и непоколебљиво утврђено у непокретној истовечности и обасјава оне који му се приклањају сразмерно, по њиховој мери, те једнотворећи одговара свом простом јединству“¹⁸.

Методологија оваплоћења – приказивања светог смртном човеку кроз боје и облике, примерене његовим малим моћима сагледавања више стварности, јесте начин на који Бог човека приближава правој вери¹⁹. О особености изображења бестелесног кроз телесно и овоземаљско Ареопагит каже:

16 „А када дође Син Човечији у слави својој и сви свети анђели са њим, тада ће сести на престо славе своје. И сабраће се пред њим сви народи, и разлучиће их једне од других као пастир што разлучује овце од јаради. И ставиће овце са десне стране себи, а јарад са леве. Тада ће рећи Цар онима што му стоје с десне стране: 'Ходите благословени Оца мога; примите Царство које вам је припремљено од постања света. Јер огладнех, и дадoste ми да једем; ожеднех и напојисте ме; странац бежах, и примисте ме'; [...] Тада ће рећи и онима што му стоје са леве стране: 'Идите од мене, проклетци, у огањ вечни који је припремљен ђаволу и анђелима његовим. Јер огладнех, и не дадoste ми да једем, ожеднех и не напојисте ме; странац бежах и не примисте ме'; [...] И ови ће отићи у муку вечну, а праведници у живот вечни“ (Мт 25, 31-46).

17 Ангеолошко питање је много комплексније, Јустин Ћелијски у свом тексту о постанку духовног света сагледава разне аспекте постојања анђела – ограниченост простором, говори о слободној вољи анђела и сл. *Небеска јерархија* Светог Дионисија Ареопагита наводи три реда анђела: вишу чине Серафими, Херувими и Престоли, следе Господства, Силе, Власти, а трећи ред чине Начела, Арханђели и анђели. Међутим, циљ овог рада није детаљно бављење постојањем бестелесних небеских бића и њихових одлика, већ истраживање функције присуства анђела у житијном наративу.

18 Ареопагит 2015, 5.

19 „Стога, да би подстакли те, што у својим поимањима, према својој мудрости, не иду даље од видљивих лепота, свети богослови што узвишавају наш ум, очигледно су прибегли таквим неодговарајућим представама са тим светим циљем, да не допусте нашој чулној природи да се успостави на нижим израдама, већ да би се самим неодговарајућим израдама побудили и узвисили наш ум, тако што би и уз сву повезаност неких са материјалним, могли да им се покаже

„Зато што на тај начин свештени описи Писма поштују, а не обешчашћују небеске чинове, показујући их у неодговарајућим цртама, показују на тај начин да надсветски пребивају изнад сваке материјалности“²⁰.

Будући да је небеска хијерархија, и у оквиру ње постојања анђела, устројена с једним јединим циљем – уподобљавања Богу и сједињења с њим – саму небеску хијерархију, која подразумева преношење *знања* с једног духовног бића на друго, видимо као знак савршенства које се прилагођава способностима поимања нижих чинова; јер они најближи Богу, који су тајне примили непосредно, а у мери својих сила, Истину Божију саопштавају на њима примерен начин сваком следећем степену бестелесних бића. Ови последњи светлост Божију преносе на одабране појединце, чинећи их истовремено учесницима тајанственог очишћења и усавршавања²¹.

Анђели и живот (страдање) праведника

Хагиографије говоре о онима који су живот провели у тежњи за приближавањем Свевишњем, уподобљавајући се Христовом учењу и самом његовом животу. Пут ка Богу пун је искушења и невоља, а он се може савладати на исправан начин једино уз Божију помоћ, која онога ко у благодати и несагрешењу преживи сва искушења (препреке на путу одуховљења) усиновљава. Извршиоци Божије воље на овом свету су анђели, а они се и у житијним текстовима старе српске књижевности пројављују чинећи духовни подвиг смисленим и Божију љубав очигледном.

Праведном кнезу Владимиру приказује се анђео као утеха током сузањства, дајући му снагу да поднесе све тешкоће, а лакоћа подношења мука осмишљена је сотиролошком димензијом те поруке: *анђео му је навијестио оно што се имало догодити, наиме како ће га Бог ослободити и како ће он због мучеништва допрети у царство небеско, те примити вијенац који неће увенути као и награду вјечног живота*²². Овакав начин објављивања милости Божије суштински преокреће стање ствари у квалитативном смислу, јер на тај начин лоше постаје добро – невоље нису знак патње и бола, већ особени начин приближавања Богу, што је у житијном наративу јасна мотивација Владимиру да се још прилежније окрене аскези.

Анђели се у овом житијном пасажу Летописа појављују још једном као помоћници, овога пута као опомена онима који су у заседи чекали Владимира, не би ли му наудили. Различитост ове сцене у односу на претходну је у томе што се анђео не објављује самом Владимиру, праведнику коме је Бог наклоњен, већ његовим противницима, јасно им дајући до знања да је кнез Владимир под Божијом заштитом:

*Али свемогући Бог, који је свога слугу од дјетињства чувао, и сада је над њим бдио. Наиме, послао је своје анђеле да га штите. И док је краљ пролазио поред засјезде они који су били у засједи видјели су краља са витезовима који као да су имали крила и носили трофеје, па кад се освједоче да су то анђели, застрашени побјегоше сваки у своје место*²³.

неприлична и несаобразива са истином, да виша и божанска бића заправо не сличе тако ниским израдама“ (Ареопagit 2015, 8–9).

20 Ареопagit 2015, 8.

21 Ареопagit 2015, 18.

22 Дукљанин 1988, 126.

23 Дукљанин 1988, 128.

У оквиру примера фунџије анђела као помоћника праведнику који страда, поменућемо житија посвећен родоначелнику Немањинке лозе Стефану Немањи. Ова житија садрже *информацију* о улози анђела Божијих при избављењу Немањином из тамнице, која је у зависности од ауторове интервенције различито артикулисана. Оно што се у житију Стефана Првовенчаног објашњава тек као Божија милост упућена богоугоднику који пати, у Доментијановој хагиографији развијена је слика пандана избављења апостола Петра из тамнице²⁴.

Утемељен у хришћанско учење, по којем је анђеоска помоћ праведницима у невољи заправо извршење Божије воље, Доментијан записује: *И помоћу Божјом и силом светог духа српнеми се за борбу анђео Господњи са онима који се боје Господа и избави их од оних који около нападају на њих*²⁵. Снага коју Бог даје свом угоднику у борби против зла (у Немањином примеру против браће чијом је завером доспео у тамницу) хагиограф назива *анђелском крепошћу*²⁶.

Божији анђели у хагиографијама овог периода имају кључни утицај на доношење исправне одлуке одговорних лица (владара и црквених поглавара), што у средњовековној космогонији означава и сагласност са Божијом вољом. У том смислу значајна је интервенција анђела приликом одлучивања бугарског цара Асена, поводом премештања моштију Светога Саве из Трнова у Србију. Док Доментијан мотивише Асенову одлуку, да се одрекне Светим Духом осенчених моштију, непрецизираним страшним сном после којег је суверен недвосмислено одлучио да свом зету Владиславу препусти мошти Светога Саве, Теодосије у сан неодлучном владару доводи анђела.

У Теодосијевом житију, анђео из Асеновог сна, оваплотио се у телу Светога Саве, чиме је у наративном следу дат ауторитет сновиђењу, а на есхатолошком плану прејудуцирана светост Светога Саве. Утицај анђела и небеске (недокучиве, симболичке) аргументације у исход апорије, у којој се нашао бугарски цар, двоструко је мотивисана: осим о скромности и прилежности верујућих, који свим срцем и душом теже откривању и испуњењу Божије воље, Теодосије је истакао и страх Божији (страх од Бога). Наиме, један од важних аргумената, који је навео суверена Бугарске и његов црквени клер на одлуку добру по Србе и српски народ, јесте страховање да би се, уколико се оглуше о вољу Свевишњег коју им је сам анђео Божији предочио, нешто лоше десило његовој земљи и народу²⁷.

У Теодосијевом житију о Петру Коришком сусрећемо се са светлошћу Божијом пројављеном кроз анђеле, као награду монаху који се у тежњи за сједињавањем с Богом, посветио молитви, одрицању од материјалног и борби с *бесовима* у пештери. Непрестано суочен са злом у архетипском облику – змијом која је била невидљива, али је њено присуство било извор узнемирења и потенцијалног страха искушеника, суочавао се са страшним визуелизацијама нечастивог који је имао за циљ да га приволи оној другој страни.

У складу са оним што Јован Лествичник каже: „Умне силе [тј. анђели] служе и радо пребивају са оним који свом душом безмолвствује“²⁸, рационализована је снага и истрајност Петра Коришког у одрицању од световне породице, глади, хладноће и сл. Поставши имун на зло манифестовано кроз звучне, визуелне или мирисне сензације, не попустивши ни последњем искушењу²⁹, попут Исуса Христа у пустињи³⁰, бива награђен:

24 Већ цитирано Дап 12, 6–8, види шире Дап 12, 7–11.

25 Доментијан 1988, 250.

26 Доментијан 1988, 251.

27 Теодосије 1988, 252.

28 Лествичник 2003, 177.

29 После неуспелог покушаја да изазову код Коришког страх од смрти, бесови настоје да изазову снажан осећај очајања: *Какво бисмо веће зло или теже страдање од оног што сада имаш могли*

*После тога светлост велика у неизрецивом виђењу у пештери заблиста, и сан од њега оде по дану и по ноћи, и мишљаше као да је на небесима, а не на земљи у радости и весељу божанственом, и насићиваше се неисказаним виђењима многодневно*³¹.

У вези са овим феноменом, потврдом подвига Петра Коришког, сусрећемо се са, како Бојовић каже, „префигурацијом митарстава“ или демонским испитивањем душе за живота одабраног, која се најчешће јавља након раздвајања душе од тела када је оптужују демони због учињених грехова и чувају милостиви анђели³². Реч је о Суду претпостављеном јеванђелским учењем о чему ће бити више речи у четвртом сегменту овога рада. У вези са наводима из житија Петра Коришког Драгиша Бојовић каже:

„Петар се одупрео нападима демонских сила молитвом и постом, на начин како се о томе сведочи у Светом Писму³³. Тим подвигом његова душа се уподобила небеским силама, поставши станиште Духа Светога, чиме је постала неприступачна демонима. Она овим остварује саборност не са видљивим члановима Цркве, већ као бестелена, приступа заједници анђела и објављује се у тријумфу светлости“³⁴.

Захваљујући врлини коју је досегао³⁵ дошло је до васкрсења његове душе пре васкрсења тела, или, како Бојовић истиче – суда пре суда, митарства пре митарства, неба

навалити на тебе? Шта бедниче, зар није од сваке беде горче и тегобније твоје живљење? Како не закључиш да је смрт од живота твојега пријатнија? Јер шта је тај твој живот којим се без памети хвалиш: зар се ниси сам, гризући биље у пустињи као звер, глађу убио? Сунцем опаљен, ватром и даждом мучен, у каменој пештери тело се твоје смрзава и труне, а због нагоме кожа је твоја као земља поцрнела, а у њој као у врећи кости твоје, као сено сушене, једва се држе. И толико страдајући без ума трпећи своје изнураваши живљење? Како бисмо те боље од овог повредили или проклели! (Теодосије 1988, 280). Одговор Коришког: Тело моје, ако је сада неугледно, устаће у слави; ако је сада немоћно и поцрнело, устаће у сјају. Јер ово пропадљиво, рече, треба да се обуче у непропадљивост, и мртво ово да се обуче у бесмртност [...] А страдање моје и тешко живљење што их овде носим за све време живота мојега, нису ни као један дан вечне муке која вас и оне што вас слушају очекује [...] А они, чувши од старца ово, за одговор ништа не налажаху, него их обузимаше јед и зубима својим гризући усне говораху: О невољо, о ти Петре тврда стено! Одоле каменим трпљењем својим, одоле и победи! Одлазимо одавде, из пребивалишта нашег одлазимо (Теодосије 1988, 282).

30 Мт 4, 11.

31 Теодосије 1988, 282.

32 Догматско утемељење митарстава проналазимо у Новом завету, а у вези с тим Јеванђеље по Луки наводи: „И у паклу, налазећи се у мукама, подиже очи своје и угледа издалека Авраама и Лазара у наручју његову. И он повика и рече: 'Оче Аврааме, смилуј се на ме и пошаљи Лазара нека умочи у воду врх од прста својега да ми расхлади језик: јер се мучим у овоме пламену'. А Авраам рече: 'Синко, сјети се да си ти примио добра своја у животу своме, а тако и Лазар зла; сада пак он се тјеши, а ти се мучиш'“ (Лк 16, 23–25). Јустин Поповић у трећој књизи *Догматике православне цркве* овај део из јеванђеља тумачи на следећи начин: „Спаситељева прича о богаташу и Лазару јасно показује да по смрти одмах настаје суд над душом сваког човека, после кога ова одлази или у место блаженства и радости, или у место мучења и жалости“ (Поповић 1978, 710).

33 Бојовић алудира на Јеванђеље по Марку, девето поглавље у коме Исус присутнима, излечивши поседнутог од рођења говори: „Овај се род ничим не може истјерати до молитвом и постом“ (Мк 9, 29).

34 Бојовић 2004, 127.

35 Богдановић нас упућује да између аскетско-хришћанског и хеленског појма врлине постоји велика разлика: „У хеленској етици, врлина је пре свега људско остварење, људска 'одлика', оно што је постигнуто трудом самог човека. Она је у Хелена нешто природно али и само природно и људско. Супротно томе, у хришћанској аскетској етици врлина је нешто божанско, чак и кад је

на земљи и светлости пре светлости, у чему јесте особеност овог богослужбеног текста средњовековне Србије. Или, како Јован Лествичник о сагласју небеског и земаљског кроз богоугодну јединку (углавном монаха) говори: бестрашће, кључни елемент одуховљавања човековог узноси³⁶ „бедни људски ум са земље на небо, и са ђубришта страсти подиже га, сиротог, а свеопевана љубав чини да седне са началницима, светим анђелима, са началницима народа Господњег“³⁷.

Анђео, носилац Божије правде

Као један од повода појављивања небеских бића у земаљској *фактографији* хагиографије истакли смо улогу анђела у кажњавању оних који својом слободном вољом стају на страну зла, а не истине и добробити. Анђеле као спроводиоце Божије казне (подједнако важне функције бестелесних небеских бића као и оне примарне – дељења Божије благодати) проналазимо у житију посвећеном светом Јовану Владимиру. У овом тексту каузалност је једноставна, прецизна, јасна и очигледна – неупитна и очекивана. Анђео је усмртио Владислава *који не зна за Бога* – убицу праведника Светог Владимира. Писац наглашава, да то није било уснуће, већ смрт и душом и телом³⁸.

И код Доментијана и код Теодосија литерарна форма овог типског шематског конструкта заступљена је у причи о злонамерном и неправедном Стрезу, кога хагиограф упоређује са самим нечактивим – палим анђелом, земаљским континуитетом зла на овој свету:

Јер тај се узнесе сам својом вољом и узвеличи ум свој веома и поче се упоређивати Господу нашем Исусу Христу, и рече у себи: „Поставићу престо мој на облацима, и бићу подобан Вишњему“. И разгордивши се веома, и иступи из чина анђелског, и светлост Божја би одузета од њега, и испаде с небеса сам због грехова својих и многи анђели, који беху око њега поседоваху гордост његовој. По истом начину, и тај ђавољи син подиже борбу на отачаство Светога“³⁹.

Стрезова одлука да крене путем зла супротстављена је централном житијном карактеру – богоугодном Светом Сави, чија је молитва за спас земље и народа и уздање у исправност и снагу Божију резултирала победом над непријатељем, што је у Доментијановом житију акценковано кроз опис тренутне и изненадне смрти Стрезове.

усађена у људску природу. Њена појава и њен раст у човеку условљени су божанском подршком. Штавише, једва да се сад може говорити о етичким својствима човека; то су много пре – својства божанска, или бар нешто у највећој мери условљено дејствима Бога и човека. Врлине је овде корен у мистеријама божанског бића. Она зато не може да буде рационализована, не може да буде тачно описана и кодификована [...] Код Хелена се врлина своди на понашање човека, код хришћана – на синергично понашање Бога и човека (Богдановић 2008, 61).

36 „Остварујући врлине добровољном аскезом, људи се, задржавајући своју личност, сједињавају у једно више, надлично јединство обожене природе. Осим тога, поједине врлине, мада имају и своје самостално биће, спајају се у једну вишу синтезу кроз супстанцијалну истовестност своје етичке природе. Односом природе и лица у Тројици одређен је однос природе и посебности врлина: једна без друге не могу да постоје, међусобна условљеност је апсолутна, етички живот је јединствен, и ако се не остваре све врлине није у суштини постигнута ниједна“ (Богдановић 2008, 35).

37 Лествичник 2003, 198.

38 Дукљанин 1988, 130

39 Доментијан 1988, 124.

Ову победу добра над злом – победу богоугодног Светога Саве над духовно и морално посрнулим Стрезом, Доментијан упоређује са оном коју је Мојсије извојевао над Амаликом⁴⁰.

Теодосије се не одлучују за опис тренутне смрти, већ је центар наративног фокуса лично Стрез који говори о свом искуству: *Неки страшан младић по заповести Савиној рече – на спавању је мене напао, и извадивши мач свој њиме прободје срце моје*⁴¹. Сцена страдања код Теодосија је развијенија него код других хагиографа. Иако је Стрез негативна личност, умирући изазива сажалење у присутнима који траже исцелитељску помоћ од Светога Саве. Немогућност да пронађу Светог Саву и изложи га оваквом искушењу – дилеми да ли да помогне ономе за чију се смрт молио – приписује Божијој вољи која је богоугодног појединца спасила потенцијално разарајуће дилеме⁴².

Дихотомија пројављивања анђела – као помоћ праведнима и казна онима који то нису, присутна је и у сценама колективног страдања оних који су скренули с Божијег пута, а харизма доброг или злог владара преноси се на поданике. Код Доментијана слика колективног страдања носи са собом усаглашеност небеских одлука са земаљском правдом, а Божијој правди се приклањају не само људи, већ и природа сама:

*А када Бог благоволи да се заједно бори са слугом својим, тада се и свети анђели њихови ставише у убојне редове са војницима онога који љуби Бога, и испунише ангелском крепошћу постадоше крепски у борби с помоћи Божијом и његових светих анђела, пошто и анђели љубе онога који љуби њихова Владику. И не само да анђели и људи помогоше ономе који љуби Бога, но и сама та река [...] удави непријатеља Божјега и његове изабране, изнад себе мост начини и заповешићу Божјом потоци их чинећи помоћ ономе који љуби Господа и који врши његову вољу*⁴³.

Оваква интервенција анђела претходи учвршћивању позиције Стефана Немање и његовој земаљској мисији да уједини српске земље, избори се с јеретичима и приведе народ правој вери. Опис богочовечанске сарадње и континуитета преношења *светлости* исказани су кроз објашњење монашког одређења Светога Саве и Светога Симеона, земаљских анђела:

*Јер ови небесни грађани одбацивши пропадљиву материју на земљи, још у телу бише сатворени **равни анђелима**, једномисаоно послуживши јеванђељу Христову, врста једнообразна, исте душе у два тела, имајући једну вољу да испуне хотење*⁴⁴.

40 *И те ноћи прободје га анђео Божји невидљивим копљем, као што пре свети Димитрије прободје цара Јована, рођака његова, и злом смрћу умори га, као и Свети овога, бранећи своје отачаство. И горком смрћу наједанпут брзо издахну, и од својих изабраних мртав наг би избачен на поруку свима. У један час све нестане, изиђе дух његов, и врати се у земљу своју, и тај дан погубише све мисли његове* (Доментијан 1988, 127–128).

41 Теодосије 1988, 184.

42 У житију се наводи да је Свети Сава, упркос свему, био потиштен и утучен због Стрезове смрти (Теодосије 1988, 184). Тако у овој верзији описа живота Светога Саве Стрезова смрт, поред тога што је параболa о злу и његовој судбини, садржи у себи примарну глорификаторску функцију – величања главног јунака хагиографије – он искрено жали и за својим непријатељем.

43 Доментијан 1988: 251

44 Доментијан 1988: 114. Наташа Половина инсистирање хагиографа на духовној сродности између житијних јунака и Божијих анђела објашњава на следећи начин: „Понегде Доментијан свог јунака хијерархијски смешта чак и изнад самих анђела. Тако у Житију Светога Симеона, желећи да

Усклађивање воље – Божије, анђеоске и људске, затвара богоугодни круг кретања блаженстава која човеку монаху, испоснику и посвећенику приближавању Свевишњем, његовом *земаљском телу* даје снагу небеских анђела. Дометнијан и детаљно образлаже монашке подвиге достојне оваквог духовног напретка, чиме истиче и узак *пут* монаха који води ка Богу:

Достојни житељи јеванђеља Христова, излажући мисаоне непријатеље силом крста и венчавани Христовом благодаћу, и узашиљући Оцу небесном благодарење и славу, и свагда спремајући се за позив Оца небеснога, уподобљавајући се духовним песмама бестелесној природи херувимској у истинитом исповедању Христову, у сузним капљама и у сакрушењу срдачном, у чистоти и душевном и телесном целомудрију, у миру и светињи и у великој уздржљивости и у превеликој смерности и страху Божијем, свагда угњетавајући пут своју, и све што је овом свету као ђубре сматрају, а боље себи забраше⁴⁵.

Јован Лествичник о монасима говори као о анђеоском чину, фокусирајући се на посебну монашку невољу – непрестно контролисање телесности (монах води *анђелски живот у вештастеном и прљавом телу*). Троструко очишћен: има просвећено тело, очишћена уста и просвећен ум, монах је превасходно стално обузет сећањем на смрт: *Одвајање од света јесте хотимична мржња на оно што људи у свету хвале, и порицање природе ради постигнућа оног што је натприродно⁴⁶*. Анђели представљају „издвојене форме“, њихов свет је, како Аверинцев истиче, сфера ейдоса, „форме 'издвојене' из текуће материје, извучене из временског тока [...] Сама природа анђела туђа је времену, они су створени пре него што је време настало⁴⁷“.

Смрт и анђели

Најучесталији примери присуства анђела и њиховог дејствовања које повезује стварни свет са метафизичким, у старој српској књижевности XII и XIII века, јесте тренутак умирања. Као што је већ поменуто, важну улогу имају анђели у житијном опису тренутка одвајања од овога света (*уснућа, разлучења душе*) што представља типску алузију разрешења појединачног суда⁴⁸ којом се јунак хагиографије представља као баштиник вечног живота или вечне смрти. Анђели душу преминулог бране од демона који је нападају: „Људима је одређено један пут умрети, а потом – суд“ (Јевр: 9, 27)⁴⁹.

укаже на изузетну врлину Симеона Немње, пише како се овај светитељ по смрти удостојио да уђе у радост Господа својега, где и анђели желе да привире“ (Половина 2011, 129).

45 Доментијан 1988, 293.

46 Лествичник 2003, 20.

47 Аверинцев 1982, 64.

48 „Суду Божијем над појединачним душама после растанка душе с телом претходи, по учењу православне Цркве, њихово истраживање у такозваним митарствима кроз које оне, пењући се са земље у пратњи анђела, пролазе кроз ваздушни простор где их зли дуси задржавају и приказују све њихове грехе у животу. По правди Божијој суди се душама које су изашле из тела преко анђела – како светих, тако и злобних. Први за време земаљског живота човека, памте све његове грехе. Кад душа почне да се пење к небу ношена од стране светих анђела, духови мрака јој разоткривају напокајане грехе као жртве Сатани, као залог везе и једнаке с њима вечне судбине [...] Те ђаволе страже и судови у списима наших отаца називају се митарства, а духови који им служе – митари (Тихомиров 1988, 23).

49 „Разрада овог учења у патристичкој књижевности присутна је нарочито у делу Светог Кирила Александријског *Реч о исходу душе*, као у делима многих других светих отаца: Јефрема Сирина,

У складу с тим, ујединитељ српских земаља и прилежни светогорски монах Стефан Немања, у житију Стефана Првовенчаног, мирно очекујући смрт дочекује анђеле Божије с којима, прочишћен од греха, пева песму *анђеоску*. У тренутку појављивања анђела који долазе на земљу, да би душу умирућег повели лествицама ка небу, анђели су видљиви само умирућем праведнику. Остали их чују тек по неописивом шуму и предосећају на основу понашања оног благословеног (триблаженог) да их може видети, који с њима пева *невидљиво*: *Слава ва вишњих Богу, на земљи мир, ва чловечех благоволенје*⁵⁰.

Јасно индиковане присуства анђела у тренутку смрти одуховљеног појединца, који пред очима присутних израста у светог човека који надраста земаљске категорије времена, присутан је и опису живота Светог Симеона од Светога Саве. Присуство бестелесних небеских бића аутор пресупонира реторским питањем: после два очита знака – просветљења лица Светога и изговарања псалама, и то подигнутих очију ка небу, Свети Сава пита свога оца: *Кога виде те то говориши?* Уместо одговора којим би човек *привезан за земљу* одговорио, Симеон одговара *анђелским* одговором, одговором који слави Бога: *Хвалите га и на силама његовим, хвалите га и по премногој владавини његовој*⁵¹.

Доментијанов опис смрти житијног јунака Светог Симеона потенцира смирење – смирено, чак радосно ишчекивање смрти – срећног пресељења, уснућа, неизоставног корака на путу ка вечном животу: *С миром отиде радујући се Богу Спасу своје коме послужи*⁵². Значај тренутка растављања богоугодног владара и монаха са овим светом садржи слику присуства анђела, и то у форми алузије која потенцира немоћ смртног човека да их отеловљене види.

Током монолога Светога Саве, кроз који Свети својом прозорљивошћу говори о будућој светости свога оца – долази до преласка са наративног есхатолошког тока на звучне сензације истоветног карактера: чује се необјашњив шум за који хагиограф тврди да долази са неба, који, иако *неразумљив* онима *који су у телу*, уноси осећање радости у душе присутних.

Кроз опис присуства небеских бића – анђела – Доментијан у овом опису смрти наглашава већ више пута поменути хијерархију – *благословом светог Оца приспе Дух свети са небесним силама хвалећи и појући богохвалну песму*: *Хвалите господа с небеса, хвалите га и у висинама, хвалите га сви анђели његови, хвалите га све силе његове*⁵³. Поменути континуитет се огледа у чињеници да је Симеон у тренутку уснућа постао сличан херувимима, те је у тој новој улози достигао стање у коме је позван од Бога да присутнима⁵⁴ упуту позив *да с њим славе* Господа⁵⁵.

Јавана Златоустог, Макарија Великог, Кирила Јерусалимског, Исанје Затворника, Исијија Јерусалимског, Григорија Двојеслова, Петра Дамаскина, Дијадоха Фотијског и других. О митарствима говоре и у многим житијима: светог Василија новог (26. марта), св. Великомученика Евстратија (13. децембар), св. Нифона изх Констанце Кипарске (23. децембар), св. Симона Емеског, Христа ради јуродивог (21. јул), св. Јована Милостивог, патријарха александријског (19. децембар), св. Симеона Дивногорца (13. март), св. Макарија Великог (19. јануар). Учење је врло рано ушло и у богослужбене текстове (Октоих и друге књиге)“ – Бојовић 2004, 122.

50 Првовенчани 1988, 87.

51 Свети Сава 1988, 114.

52 Доментијан 1988, 296.

53 Доментијан 1988, 296.

54 Осим великодостојника, присутни су и анђели, те Свети и њих позива да заједно славе Бога кроз типске псалмске фразе.

Теодосијев опис смрти Светог Симеона кроз псаламску фразу: „Свако диханије да хвали Господа“ (Пс 150, 6), иницира очекивану конструкцију смрти богоугодних људи у свести оних који присуствују овом тренутку. Наиме, не само да нема визуелних светлосних ефеката (као у у библијским примерима), нити се чује какав необјашњив шум, већ само изговарање псалама покреће претпостављену слику у присутнима: *И тако су сви разумели да је преподобни и на крају живота са анђелима појао анђелску песму, и да више, после оне анђелске песме не треба друге појати*⁵⁶.

Поменути опис самртног часа Светог Симеона садржи и опис осећања радости: *Био је весео духом, а овим весељем потврђиваше долазак анђела Божјих к њему и показа се неисказано светао у лицу, чиме доказиваше чистоту своје душе*⁵⁷. Визуелно означавање које Теодосије потенцира у свом опису је особена боја лица умирућег, тј. *озарење* које је доказ будуће светости преминулог⁵⁸.

У вези са псаламским фразама које изговарају у тренутку смрти јунаци хагиографије, а узевши у обзир поделу анђела коју је истакао Родољуб Кубат⁵⁹, проналазимо паралелу са такозваним *анђелима славе* који егзистирају као небеска бића створена ради прослављања Бога: „У тој улози анђели се појављују нарочито у псалмима 'Благосиљајте Господа анђели његови...' (Пс 103, 20) или 'хвалите Господа на небесима, хвалите Га на висини. Хвалите Га анђели његови' (Пс 148, 1–2)“⁶⁰.

Сутеришући паралелу с *анђелима славе*, хагиограф током описа смрти онога чији вечни живот постаје извесност, истовремено јасно именује умирућег и његово узвишено духовно стање. Не само да њему као подвигом истанчаном појединцу прилазе анђели подржавајући га на свим митарским препрекама које воде ка Богу, већ он сам преузима функцију анђела – од симболичког именовања анђела на земљи, који у оквиру својих дарова и моћи извршава Божију вољу у свету смртних људи, израста у одуховљено биће сродно анђелима, позвано да пева химну свом Логосу.

Описи смрти оних који су се целог живота уподобљавали анђелима – од младости посвећени монашком животу, сведенији је, са мање детаља и драматичности. Тако је опис смрти Светога Саве, по Теодосију, присна оној скромној, монашкој слици умирања када је наизглед дубока усамљеност монаха и испосника заправо радост сусретања са небеским бестелесним, сродним бићима које Теодосије назива *старим*

55 Идентичне елементе у опису смрти Светог Симеона, Доментијан акцентује и у *Животу Светога Саве*: *И наједанпут би некакав шум с небеса, несхватљив нама који смо у телу, и нађе се посред жалости неисказана радост свему сабору светих отаца. И по заповести пресветога Оца небеснога приспе Дух свети са небесним силама, хвалећи и појући богохвалну песму: Хвалите Господа с небеса, хвалите га у висинама његовим, хвалите сви анђели његови, хвалите га све силе његове. А свети преподобни отац отпеваши им подобећи се бестелесној природи херувимској, терајући братију своју, свети сабор, да славе с њима* (Доментијан 1988, 98).

56 Теодосије 1988, 144.

57 Теодосије 1988, 249.

58 Опис тренутка пресељења богоугодника у више сфере хришћанске космогоније Теодосије користи да нагласи каузалност између овоземаљских заслуга усмерених ка вечном животу – праведном Симеону Немањи је у самртном часу лице постало светло јер је достигао чистоту душе: његово лице је озарено јер је својим одрицањем, молитвом и јеванђелским животом задобио благодат Божију.

59 Бавећи се ангеологијом у позном јудаизму Кубат даје и поделу анђела по службама које су вршили. Тако говори о анђелима тумачима, заступницима (једног народа), стражарима (неспавајућим анђелима); изнад њих је анђеославе. Описујући хијерархију анђела у позном јудаизму Курбат говори и о анђеоским редовима, арханђелима и именима ових бестелесних одуховљених небеских бића (види Кубат 2010).

60 Кубат 2010, 28.

друговима Светога Саве. Из наведеног разлога, који означава пуноћу смисла и живота и смрти, Свети не објављује близину растанка са овим светом, већ *спремивши се за лак одлазак од свега, хваљаше Бога што је испунио његову молбу и што хоће да прими дух његов у туђим странама*⁶¹.

Најављена смрт јунака хагиографије, Светога Саве, по Доментијану испричана је кроз борбу земаљских прохтева и есхатолошких тежњи Светога – сродна духовној борби Исуса Христа, коју јеванђеља описују говорећи о тренутку борбе оног небеског и оног земаљског у њему на Маслиновој гори⁶², чију неизвесност Доментијан разрешава речима изговореним *слатким* гласом:

*Добри слуго мој и верни, ево зове те Дух свети; дођи, усни и почини, да примиш моје награде обећане теби и свима који ме љубе, вечна блага која око не виде, ни ухо нечу, ни на срце човеку не узиђоше*⁶³.

Слика комуникације између Оца и сина – између усињеног Светога Саве и онога коме је тежио целим својим бићем, сваким својим поступком, својом слободном вољом – својим монашким животом, прејудицира очекивану анђеоску реакцију у тренутку смрти светог: *И примише је добри анђели*, али овога пута хагиограф не инсистира (директно или индиректно) на узношење богоугодног смртника у небо уз помоћ небесних бића, већ у складу с хагиографским циљем – величања одабране свете личности – душу праведника је сам Господ повео ка *вечним радостима*⁶⁴.

На том трагу, трагу тежње ка анђеоској одуховљености кроз дубоку посвећеност и аскезу, јесте различитост функције анђела у очекиваној драматургији приказа смрти средњовековног текста XII и XIII века код Теодосијевог Петра Коришког. Теодосије се одлучује да поетски манир ништавности (афектиране скромности⁶⁵) пред великим задатком писања о светима примени баш на овом примеру, у житију које започиње исказивањем своје маленкости пред савршеним животом свеца који је ходао земљом:

*О, коликих подвига оца овог похвале мимоиђох и не поменух, избегавајући опширност речи! Нека му их исказу божји анђели, с којима и у телу као бестелесан поживе, и од њих нека буде похваљен, јер се са њима у истом збору сада и весели*⁶⁶.

Теодосије у овом случају не наговештава, већ непорециво констатује, инсистирајући на *уподобљавању* Коришког анђелима још током живота. Сцена умирања је типска – садржи дихотомно сузно-молитвено осећање присутних, који истовремено

61 Теодосије 1988, 248.

62 *Пошто је била распра у телу Преосвећенога, земаљска природа потеже ка својој мatici земљи и веома отешча, а душевна природа ојача и прими ситу и крепост и узвојева ка небесним, разумевши скори долазак Владике свога. И Свети, свагда готов на молитву, и хотећи прославити празник по обичају пресветлога васкрсења, у поноћ чекајући долазак небеснога женика, још се прилежно обрати на молитву, ваишујући свим умом* (Доментијан 1988, 222). Јеванђелски пример: „Оче, ако не може да ме мимоиђе ова чаша да је не пијем, нека буде воља твоја“ (Мт 26, 42).

63 Доментијан 1988, 223.

64 Исто.

65 „Тај топос, прихваћен из античке реторике и раширен у византијској и западносевропској књижевности, јавља се и код наших старих писаца тако често да се стиче утисак да нема ниједног међу њима који га на овај или онај начин не користи“ (Деретић 2000, 56).

66 Теодосије 1988, 284.

жале због одласка умирућег, али и радују се његовом *срећном пресељењу*. Онај који одлази са овога света своје последње речи посвећује величању Оца свога – Бога, али монашки, скромно: *Слава Богу за све*⁶⁷. Недокучивост овог посебног тренутка оних који се уносе к Богу, истакнута је захтевом Петра Коришког да монаси тек ујутру дођу у његову испосницу (гроб који је исклесан у стени за живота Коришког).

Будући да ово житије описује монахову блискост (истоветност) с анђелима и током живота (о чему смо детаљније говорили у другом поглављу), не изостају ни типске форме описивања Божијег присуства кроз анђеле које воде умирућег на небо, као што је промена боје лица, песма анђеоска, необјашњив шум и сјајна светлост. Монаси, видевши Коришког где лежи, као да спава, са лицем које светли и испосником пуном особених мириса, *созерцавају* (разумевају) да је ноћно појање *могло бити* само појање анђела који певају у славу Бога и оних који су Богу блиски. Монаси, земаљски анђели, уподобљавајући се оним небеским *и пре од њих од анђела опојаноме оцу одадоше пошту*⁶⁸, потврђујући тако земаљски континуитет небеске хирјерахије.

Закључак

У житијним јунацима проналазимо потенцијалне пандане одабраних појединаца којима су се анђели објављивали доносећи добре или лоше вести (из ове друге могућности проистиче примарна реакција смртника пред оваквим откровењем – а то је страх од Божије казне). Разлози за овакво полазиште јесу жанровске природе, будући да хагиографија говори о обоженом, одуховљеном човеку, на чијој се блискости с Богом инсистира, који својим подвигом призива присуство духовно сродних анђела.

Пратећи библијске примере пронашли смо три базична повода за интервенцију анђела – помоћ праведнику, казна ономе ко то није, а у тренутку смрти најављују светост житијног јунака. Сотирилошки аспект описа пројављивања анђела у старој српској књижевности XII и XIII века је неоспоран, анђели су примарни доносиоци добрих вести о вечном животу, коју описи чуда над моштима светих тек потврђују.

За разлику од библијских примера у којима се одабранима анђео приказује у људском облику – углавном облику младића у белој одећи, житијна књижевност овог периода инсистира на метафизичком контексту комуникације земаљског и пролазног са небеским и вечним константама. У вези са формом описивања присуства анђела можемо говорити тек о светлосној асоцијативној индикацији, визуелном назначењу Божанске интервенције кроз анђеле, оличеној у промени боје лица јунака хагиографије у тренутку смрти; звучној манифестацији – шуму необјашњивом параметрима овога света, а превасходно кроз декларативно прослављање Бога које изговара јунак житија у самртном тренутку – умирући изговара псалме или варијанте онога што војска анђела изговара у тренутку рођења Богомладенца: „Слава на висини Богу, и на земљи мир, међу људима добра воља“ (Лк: 2, 14).

Изузетак од овог принципа проналазимо у аскетском житију Светог Петра Коришког који још током живота долази до знања вишега реда и код кога, као живог свеца, долазе монаси не би ли му служили. Успех у проналажењу неба на земљи не мења типски приказ физичке смрти онога које већ задобио вечни живот. Разлика у опису сензација одласка са овога света Петра Коришког јесте свето миро које се шири његовом испосничком пећином одмах по одвајању од овога света. Мотивисани мирисном сензацијом, монаси закључују да је оно што су претходног дана чули била песма анђела. Разлика између сведока тренутка смрти у овом житију, у односу на друге хагиографске

⁶⁷ Исто.

⁶⁸ Теодосије 1988, 287.

примере, јесте да су они достигли благодат па могу чути песму анђела, док сведоци претходних описа смрти то препознају на метафизички начин.

Поред етичког момента – да ће анђео притећи у помоћ онима који су својим делом или својим подвигом одрицања и тиховања то заслужили; онима који јавно исповедају своју припадност хришћанству; онима који су се Богу обратили праведном молитвом – српска житијна књижевност инсистира на ономе што Богдановић говори о Лествичнику назива теологијом богоспознања (разликујући је од теологије као чисте спекулације о Богу). Теологија богоспознања је у складу са каноном источног хришћанства утемељеном у „исихастичком 'виђењу' Бога и 'сједињењу' с Богом као крајњем домету духовног живота”⁶⁹.

Достизање истине – јер Бог је Истина – као циљ онима који теже вечном, уз бројна искуства (упуства) превасходно описана у богослужбеним текстовима житијног карактера, суштински подразумева индивидуалност у процесу духовног узрастања, у процесу богоспознања, као и чињеницу да је реч о *уском путу* пуном препрека, са кога бројни често исклизну у супротност. Зато је тек раздвајање од овог света тренутак када се јунацима хагиографија откривају сазнања вишег реда: она остају доступна само умирућима, не и сведоцима самртног тренутка житијног јунака.

Извори

Дукљанин (1988): *Љетопис попа Дукљанина*. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга.

Доментијан (1988): *Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона*. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга.

Свети Сава (1986): *Сабрани списи*. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга.

Светописмо (1950): *Свето писмо*. Њујорк–Лондон: Савет Библијских друштава.

Свето писмо (2008): *Свето писмо, Нови завет*. Ваљево: Глас цркве.

Стефан Првовенчани (1988): *Сабрани списи*. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга.

Теодосије (1988): *Житија*. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга.

Литература

Аверинцев, Сергејевич Сергеј (1982): *Поетика рановизантијске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.

Ареопагит, Дионисије (2015): *Небеска јерархија. Дела*. Ниш: Међународни центар за православне студије, Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу. 5–35.

Богдановић, Димитрије (2008): *Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности*. Бања Лука: Романов.

Богдановић, Димитрије (1997): *Студије из старе српске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.

Бојовић, Драгиша (2004): *Пројекција митарства у „Житију Светога Петра Коришког”*. *Црквене студије*. Ниш: Центар за црквене студије. 121–129.

Деретић, Јован (2000): *Етиде из старе српске књижевности*. Нови Сад: Светови.

69 Богдановић 2008, 34.

Јухас, Георгијевска Љиљана (1993): Доментијан и платонистичка естетика. Београд: *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*. 23–37.

Кубат, Родољуб (2010): Ангеолошке представе позног јудаизма као израз специфичног теолошког дискурса – Теологија слике. *Црквене студије*. Ниш: Центар за црквене студије. 23–40.

Лествичник, Свети Јован (2003): *Лествица*. Манастир Хиландар.

Половина, Наташа (2009): Символика анђела у Доментијановим житијима. Нови Сад: *Синхронизско и дијахронизско у изучавању врста у српској књижевности*. 125–132.

Поповић, Јустин (1978): *Догматика православне цркве*, књига 3. Београд: Манастир Ћелије.

Преподобни Јустин Ћелијски: Постанак духовног света. Непагинирано, интернет, доступно на: http://www.spc.rs/sr/prepodobni_justin_tshelijski_postanak_duhovnog_sveta. Стање 12. 09. 2016.

Лествичник, Свети Јован (2003): *Лествица*. Света Гора Атонска: Манстир Хиландар.

Тихомиров, Е. (1998): Приказ појединачног суда – митрства. *Господ није створио смрт*,

Србуљ, Јован (1988): *Господ није створио смрт*. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског.

Трифунковић, Ђорђе (1994): *Стара српска књижевност*. Београд: Филип Вишњић.

Трифунковић, Ђорђе (1991): *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*. Београд: Вук Караџић.

ФУНКЦИЯ АНГЕЛА В ОПИСАНИИ СТРАДАНИЯ И СМЕРТИ В СЕРБСКОЙ ЖИТИЙНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XII И XIII ВЕКОВ

Следуюя за фактом, что старая сербская литература стилистически и семантически обоснована на библейском повествовании, мы обратили внимание на примеры проявления ангелов из Священного писания и исследовали образы проявления этих ангелов в текстах взятых из житий старой сербской литературы XII и XIII веков. Вся вмешательства Бога в жизнь смертных людей, посредством ангелов-исполнителей воли Бога – мы контекстуализировали через три базовые функции этих бесплотных существ в средневековом тексте: помощь праведникам, наказание зла и несправедливости и присутствие ангела в моменте смерти героя хагиографии. Разыскивая подобные библейские образцы участия небесных существ в действиях и решениях смертных людей, героев житий, указали мы на любовь к Богу и страх от Бога, как дихотомический мотивационный механизм принятия Божьего промысла.

Нермин Вучељ

Универзитет у Нишу, Филозофски факултет – Србија

e-mail: nermin.vucelj@filfak.ni.ac.rs

ЈАНСЕНИЗАМ У СТЕНДАЛОВОМ РОМАНУ *ЦРВЕНО И ЦРНО**

Анстракт: После Револуције (1789–1799) и Наполеонове епохе (1799–1814), с повратком Бурбона у Француској наступа период Реставрације (1814–1830) током којег су појединци и покрети били сумњичени за политички, друштвени и етички преступ. Тако су у конзервативном миљеу обновљеног Старог режима прогањани нови јакобинци, либерали, калвинисти, сви критички освеићени људи који су пружали отпор конформистичком лицемерју, а које је владајућа структура уобичајено подводила под одредницу – јансенисти. У том контексту је у Француској прогоњени јансенизам, као високо морална опозициона струја унутар католичанства, наилазио на репресију од стране институционализованог политички ангажованог језуитизма, што јесте политичка димензија Стендаловог романа *Црвено и црно*. У овом истраживању се аналитички разматра како је Стендал употребио јансенистичку доктрину у критичкој анализи француског друштва доба Реставрације, коју је извео у свом роману, и теоријски се утврђују тачке сусрета између пишичеве животне филозофије, терминологије означене као белизам, и јансенистичке етике.

Кључне речи: јансенизам, језуитизам, белизам, Црква, Реставрација.

Црвено и црно

Црвена и црна као изабране боје бораца у Јулској револуцији из 1830. којом је свргнут краљ Шарл X из династије Бурбона и устоличен Луј-Филип Орлеански чији је отац, близак рођак Луја XVI, својевремено био гласао за смакнуће краља када је револуционарна власт укинула монархију 1792. године – тек је једно од тумачења наслова Стендаловог романа које је понудила књижевна критика. Крв проливена у боју и револуције с њеним превратима и насиљем, са симболиком у црвеном; свештеничка строгост и верска покура – у црном; или, сведено, црвена за војничку униформу, црна за свештеничку одору – уобичајена је критичарска одгонетка тајне стендаловског наслова. *Црвено и црно* у рулету, у којем се улаже све ради добити која није загарантована, а времена с друштвеним ломовима појединце и групе излажу случају, срећи, удесу као у превртљивој игри на срећу; или црвено-црна комбинација боја за гилотину, којом су обезглављивани непријатељи Револуције – део су низа слободних, рекло би се и чудноватих, асоцијација, када је књижевнокритичарска мисао дала својој машти на вољу.

У једном од првих критичарских приказа Стендаловог романа, у години у којој је и објављен, у листу *Le Globe* (бр. 279, од 28. новембра 1830), новинар-рецензент пита

* Један део овог истраживања, под насловом *Јансенизам у Стендаловом роману Црвено и црно: друштвено-политичка трансгресија у доба Реставрације*, представљен је у усменом виду на конференцији *Наука без граница*, одржаној у Косовској Митровици, 21-22. септембра 2017. године.

читаоца да ли је запазио у роману нешто што има везе с црвеном или црном бојом, јер је њему то промакло.¹ Насупрот непотписаном критичару у *Глобу*, у *Дебатном дневнику* (*Journal des Débats*, од 26. децембра 1830), Жил Жанен (Jules Janin) верује да је одгонетнуо смисао наслова:

„Мислим да је Стендал, пошто му је намера била да наслика друштво каквим су га учинили језуити у време Реставрације, а како није хтео да ризикује тиме што би насловио дело *Језуит и Грађанин*, на пример, или чак *Либерал и Конгрегација*, осмислио онда да и једне и друге означи симболичким бојама: одатле наслов *Црвено и Црно*. Једино што ја не разазнајем још ко је ту црвени, а ко црни [...]. Али, препуштам да ту малу нејасноћу разреше они који су проницљивији од мене.“²

Да је Стендал остао код првобитно намераваног наслова *Жилијен* (*Julien*), поштедео би нас критичарских нагађања, чак и интерпретативних бесмислица, али романсијер је коначно преименовао роман у *Црвено и црно* (*Le Rouge et le Noir*), док је у случају романа *Лусјен Левен* (*Lucien Leuwen*) одустао од наслова *Црвено и бело* (*Le Rouge et le Blanc*), што критичаре није спречило да понуде тумачења и за одбачени наслов, на пример: црвено – да симболише републиканска стремљења, бело – да означи монархистичке назоре. Међутим, нека од претходних аналитичко-интерпретативних рашчлањавања могу се и побјигати, какво је – црвено за војску, црно за цркву. Довољно је поћи од чињенице да црвена, у епохи на коју се односи Стендалов роман, није била војничка боја, већ је то била плава, а пре тога бела боја. Али, остаје неспорно да су војнички и свештенички позив две страсти које напореда, а некад наизменично, тутње у Стендаловом јунаку Жилијену Сорелу (Julien Sorel), што сазнајемо на почетку романа.

У детињству још, он је усхићено слушао приче о Наполеоновим биткама, а кад је гледао како војници, с белим кабаницама и с дугим перјаницама на шлемовима, пролазе крај његове куће на повратку из Италије, тај приказ „одушевио га је за војнички позив“.³ У доба Наполеона, војничка заслуга је била потребна, и била је у моди, и радо би се и Сорел препустио биткама и подвизима, али, славна времена су минула. Управо је зидање цркве у родном месту, а „Жилијену су нарочито пала у очи четири мраморна стуба“,⁴ нагнало јунака да усхићење војничким одредима који су прошли крај његове куће замени очараношћу црквом која се гради. Међутим, било је ту више од спољне сензације, јер су друштвена запажања Сорелу отворила очи: свештеници у четрдесетој години старости приходе сто хиљада франака, трипут више него што су некад Наполеонов дивизијски генерали, а мировни судија у Сореловом родном Веријеру (Verrières) доноси пресуде које ће одобровољити младог викара из Безансона којем не сме да се замери. Како се животни успех мерио личношћу добити и друштвеном афирмацијом, а Жилијена Сорела је водила „несаломива одлучност да радије хиљаду пута погледа смрти у очи неголи да се одрекне успеха“,⁵ то се Стендалов јунак одлучио – „треба бити свештеник“.⁶

1 Bourdenet, Diaz 2017, 5.

2 « Selon moi, M. de Stendhal ayant eu dessein de peindre la société telle que l'avait faite le jésuitisme de la Restauration, et ne voulant pas se hasarder à intituler son ouvrage *Le Jésuite et le Bourgeois*, par exemple, ou bien encore *les Libéraux et la Congrégation*, a imaginé de désigner les uns et les autres par des couleurs emblématiques : de là ce titre, *le Rouge et le Noir*. Seulement, j'ignore encore qui est le rouge, qui le noir [...]. Mais je laisse cette petite difficulté à résoudre aux plus fins que moi. » Bourdenet, Diaz 2017, 9.

Сви наводи из научних и критичких огледа и студија на француском језику дати су у преводу аутора овог истраживачког рада. За роман *Црвено и црно* коришћен је превод Милоша Јовановића у издању из 1991. године, док су наводи из Паскалових *Писама* у преводу Мире Вуковић.

3 Стендал 1991, 33; Stendhal 1998, 43.

4 Исто; *ibid.*

5 Исто; *ibid.*, 44.

6 Исто, 34; *ibid.*

Француско друштво у доба Рестаурације

Радња Стендаловог романа догађа се у годинама 1827–1830, што су последње године Рестаурације, политичког уређења обновљене монархије с династијом Бурбона након пада Царства, најпре с краљем Лујем XVIII, од 1814. до 1824, а затим с његовим братом Шарлом X, који ће бити свргнут с престола у тродневном револуционарном преврату названом Три славна дана (*Les Trois Glorieuses*), од 27. до 29. јула 1830, а историографски означеним и као Јулска револуција након које започиње период Јулске монархије, с Луј-Филипом Орлеанским, којег ће свргнути Фебруарска револуција из 1848. године, што ће уједно бити и крај монархистичког уређења у Француској. По Стендаловој тврдњи, изнетој у писму-чланку из 1832. године, написаном за флорентински књижевни лист *Антологија*, морални дух Француске из доба Рестаурације непознат је Европи, или прецизније, погрешно се сагледава на основу њене прошлости.⁷ Наиме, у 19. веку, у иностраној перцепцији, на њу се гледа и даље као на „веселу, забавну и помало разуздану Француску“ («*la France gaie, amusante, un peu libertine*»), која је од 1715. до 1789. представљала модел у Европи. Међутим, после 1830. године, стварност је била другачија: створена је „озбиљна, морална, суморна Француска“ («*la France grave, morale, morose*») коју су потомству завештали језуити, конгрегације и владавина Бурбона од 1814. до 1830. године.⁸

У поменутом писму флорентинском уреднику Винћенцу Салвањолију (*Vincenzo Salvagnoli*), Стендал даље казује да је Француска изгубила веселост која ју је одликовала у доба пре 1789, да су ухођења грађана још од Наполеона усадила у људе опрез и тескобу, тиме онда и суморност, које су језуитске конгрегације дубоко учврстиле посебно у унутрашњости земље.⁹ Знало се, проверавало и уходило која штампа улази у коју кућу и какво је политичко опредељење у свакој породици. Такво стање ствари у друштву Стендал календарски проширује на период од 1806. до 1832. године, и, мада је то тек прва трећина столећа, у његовој оцени 19. век је „тако моралан, тако лицемеран, тиме онда и тако досадан“.¹⁰ Према томе, у постреволуционарној ери, од краја 18. века, кривица за лоше друштвено-политичко стање у Француској у првој трећини 19. века лежи и на царској епохи, не само на Рестаурацији.

Стендал се прихватио сликања деградираних друштвених нарави последњих година Рестаурације. У његовом романеском приказу, у поштанским кочијама које јуре ка Паризу, на почетку другог дела романа, Жилијен Сорел ће бити сведок жучне политичке расправе између бонапартисте Фалкоза (*Falkoz*) и филозофа Сен-Жироа (*Saint-Giraud*): и док први сматра да „никада Француску други народи нису толико поштовали као за време његове [Наполеонове] тринаестогодишње владавине“, тврдећи – „било је величине у свему што се тада радило“, други оцењује да је цар био велики само на бојном пољу и кад је сређивао финансије 1802. године, што је време пре него се самопрогласио царем, а да је од устоличења приредио „ново издање сваколиких монархистичких лудорија“.¹¹ Да Наполеон није стварао нове бароне и грофове, не би било дрских племића у доба Рестаурације. Да није својим конкордатом вратио свештенике, уместо да је њима поступао као с другим грађанским професијама, не би се повратио црквени политички утицај. То је Сен-Жироова политичка анализа узрока стања француског друштва из времена Рестаурације.

7 Stendhal 1998, 599.

8 Ibid.

9 Ibid., 594.

10 Ibid., 598.

11 Стендал 1991, 201-202; Stendhal 1998, 270-271.

У *Црвеном и црном*, непрестано се читава узајамна класна суревњивост, између аристократа ројалистички настројених и грађанског света било републиканских стремљења, било царистичких, што у оба случаја значи јакобинских, тј. превратничких. У околностима када још живе сећања на револуционарни период 1789–1799, посебно на јакобински терор 1793–94, те на Наполенову диктатуру после извршеног државног удара 1799, до пада Царства 1814. године, *рестаурирано* племство зазирало је од својих плаћених поданика бојећи се њихове јакобинске ђуди, а нижи друштвени слојеви су се гнушали повлашћених по рођењу којима је, оним избеглим из Француске у време Револуције, рестаурацијском уредбом исплаћено милијарду франака на име одштете због избегличких недаћа.

У првом делу романа, у кући градоначелника Ренала (Rênal) у Веријеру, Жилијен Сорел, у улози учитеља синова свог аристократског послодавца, свестан је да су његови домаћини васпитани „у непријатељском табору“ и да се „прибојавају класе одважних људи који, стекавши добро васпитање, немају довољно новца да праве каријеру“.¹² У другом делу романа, прво Сорелово запажање када је ступио у дворца маркиза де Ла Мола (La Mole) било је да се племићи боје нових јакобинаца, да они „виде Робеспјера и његове двоколице иза сваког плота“, а ипак, смешно поносити, поставе велику плочу од црног мрамора на улазу на свој посед, истичући свој друштвени престиж, „и обележавају тако своју кућу да би је светина у случају побуне препознала и опљачкала“.¹³ Опрезно бојажљиви људи из редова племства тврдили су да је „повратак Робеспјера могућан баш због тих младих људи из нижих класа који су се одвећ изобразили“.¹⁴

Кад Сорел ступи у службу као маркижев писар, опат Пирар (Pirard) ће га упозорити да ако пред својим послодавцем буде разматрао озбиљне теме које су изнад његовог друштвеног положаја, а он је, премда учен, друштвено и даље перципиран као дрводељин син, онда ће наићи на негативну реакцију маркиза де Ла Мола, јер у обновљеној монархији вратио се и сталешки презир који Стендал осликава кроз опаску коју је војвода де Кастри (Castries) изнео на рачун и енциклопедисте Д'Аламбера (d'Alembert) и филозофа Русоа (Rousseau): „Тај хоће о свему да расуђује, а нема ни хиљаду талира ренте!“¹⁵ Међутим, док се у грађанским кућама расправља о политици, у племићким салонима се, ипак, то чини само у крајњој нужди: „могло се говорити слободно о свему само ако се не би никада говорило о политици“;¹⁶ а то је значило да се не праве шале на рачун Бога, свештеника, краља, достојанственика, ни уметника које штити двор, укратко – свега што је признато. И, како опат Пирар у својој подуци наглашава, Сорел, његов штићеник, такође је и свештеник, а не само маркижев писар, те ће, као и сви свештеници што су, од стране племића бити уважаван као слуга потребан аристократама за спас њихове душе.¹⁷

Романескни приказ католичког праксиса

Први представник свештеничког реда којег Стендал уводи у причу јесте стари опат Шелан (Chélan) у Веријеру, у немилости црквено надређених који шаљу из Безансона младог викара Маслона (Maslon) да га надзире. Како општински правилник

12 Исто, 89; *ibid.*, 119.

13 Исто, 207; *ibid.*, 278.

14 Исто, 89; *ibid.*, 119.

15 Исто, 224; *ibid.*, 302.

16 Исто, 217; *ibid.*, 292.

17 Исто, 205; *ibid.*, 276.

омогућује старом свештенику да у свако доба може да посети тамницу, болницу и сиротиште у Веријеру, он се неће устручавати да инспектору Аперу (Appert) пристиглом из Париза омогући да се упозна са стварним, што значи лошим, стањем у тим установама, упркос томе што ће се замерити политички утицајним људима, управнику сиротишта господину Валеноу (Valenod) и градоначелнику господину де Реналу. Шелан не може да се огреши о своју савест, ни по цену свог положаја, који ће убрзо потом и изгубити. Шелан настоји да штићеника Сорела упуту у то шта све носи свештенички позив како младић не би стварао илузије:

„Ако мислите да се удварате људима који држе власт, изгубљени сте сигурно заувек. Моћи ћете се додуше обогатити, али ћете морати шкодити сиротанима, ласкати среском начелнику, председнику, угледном човеку и служити његовим прохтевима; можда за каквог лаика такво држање, које се у свету назива вештина живљења, и није сасвим неподударно са спасом душе: али у нашем сталежу треба се одредити, реч је о томе да ли да тражимо богатство на овом или на оном свету, средине нема.“¹⁸

Тек од осамнаестог поглавља, што је средина првог дела романа, наратор уводи религијске етикете којим се обележавају две супротстављене струје у окриљу католичке цркве, а њима се дефинишу два вида личне вере, друштвеног морала и јавног поступања свештеника и кружока којима припадају. Те одреднице су *јансенизам* и *језуитизам*. Тако ће, не само у теолошко-доктринарном смислу, већ и у ширем, друштвено-политичком, и у етичком и идеолошком погледу, људи бити означавани као *јансенисти* или *језуити*. Пре него што размотримо теолошке појмове *јансенизам* и *језуитизам* и доктрине које заступају њихови следбеници, јансенисти и језуити, као и шире етичко, идеолошко и психолошко извођење значења тих појмова и њихове употребе у Француској у доба Реставрације, што јесте историјски оквир Стендаловог романа, осврнимо се на прве приповедне ситуације у којима романсијер у вокабулар *Црвеног и црног* уводи поменуте речи.

Млади опат Маслон, који је на функцији у Веријеру заменио старог Шелана, нашао се у незгодној политичкој ситуацији када је требало да се оформи званична делегација која ће примити у посету краља Шарла X, а у чијој пратњи ће бити и маркиз де Ла Мол, иначе заштитник смењеног Шелана. С једне стране, ако Шеланов париски заштитник, маркиз де Ла Мол, сазна да је овај у немилости и да се повукао на скромни посед, ризик је да он са свитом у знак протеста посети свештеника у његовој убојој кућици. С друге стране, ако позове Шелана у званичну делегацију која ће се срести с краљем, опат Маслон сматра да ће бити осрамоћен тиме, јер Шелан је – „један јансенист, о Боже!“¹⁹

Термин *језуит* помиње се први пут у роману у седмом поглављу, и, заправо, у вези с термином *јансенист*, који није изречен, већ се на њега еуфемистички алудира. У опису сензибилитета госпође де Ренал, супруге градоначелника Веријера, а која се заљубила у учитеља своје деце, Жилијена Сорела, наратор нам вели да би она била друштвено запажена по свом духу да је добила и најмање образовања; али, она је васпитавана „код калуђерица, страсних обожаватељки Светог срца Исусовог, задахнутих жестоком мржњом према оним Французима који су непријатељи језуита“.²⁰

18 Стендал 1991, 51. (« Si vous songez à faire la cour aux hommes qui ont la puissance, votre perte éternelle est assurée. Vous pourrez faire fortune, mais il faudra nuire aux misérables, flatter le sous-préfet, le maire, l'homme considéré, et servir ses passions : cette conduite, qui dans le monde s'appelle savoir-vivre, peut, pour un laïque, n'être pas absolument incompatible avec le salut ; mais, dans notre état, il faut opter ; il s'agit de faire fortune dans ce monde ou dans l'autre, il n'y a pas de milieu. » – Stendhal 1998, 67).

19 Исто, 94; *ibid.*, 125.

20 Исто, 43; *ibid.*, 57.

Иза исказа „непријатељи језуита“ налазе се првенствено јансенисти, али не само они; међутим, готово сви остали (протестанти, галиканци, јакобинци, либерали, републиканци) биће довођени у везу с јансенистима.

У наративном ткању свог политичког романа, који је у поднаслову назвао „хроником 19. века“, ²¹ Стендал ће романсијерски вешто елаборисати друштвено-политичка и идеолошко-етичка значења две сукобљене доктрине именоване језуитизам и јансенизам. Како бисмо даље приступили анализи, нужно је да размотримо поменуте појмове у њиховом одређењу у теолошкој, историјској и политичкој равни, што онда значи у њиховом социолошком тоталитету.

Протестантизам и језуитизам

У почетку беше *реч*, и то она светог Павла, у *Посланици Римљанима* (8, 30; 9, 15-16): „А које одреди, оне и дозвољава; а које дозвољава оне и оправда; а које оправда оне и прослави“; „Јер Мојсију говори: кога ћу помиловати, помиловаћу, и на кога ћу се смилovati смиловаћу се. Тако дакле нити стоји до онога који хоће, ни до онога који трчи, него до Бога који помиљује.“²² И та апостолска реч отворила је проблемско питање које ће сучелити католичке теологе у 16. веку: да ли спасење зависи од човекове вере и његових дела, и у том смислу онда човек располаже слободном вољом, а Бог тек својом промишљом унапред зна како ћемо поступити, који избор направити, или је све у власти Бога, тиме унапред и одређено, те је у том смислу још од почетка света Божанска милост предодредила једне за вечни живот, а друге за пропаст.

Према првој тези, Бог је уделио свим људима *довољну* милост, која може постати и *делатна*, тј. повести човека путем спасења, једино ако верник чврсто пригрли веру у Бога и чини добра дела, а што онда значи да активирањем слободне воље човек сарађује с Богом у одређивању властите судбине. Ако нас је Адамов грех одвојио од Бога, Исусовом жртвом је искупљен праотачки преступ и поново смо повезани с Богом, те наше спасење надаље зависи од наших дела. Према другој тези, ако би било у нашој моћи да сарађујемо с Божанском милошћу, тиме би се показало да наше спасење зависи од наших напора и да је Божја милост недовољна, што је онда у супротности с Божанском апсолутном моћи и ограничава његову природу, а то је незамисливо. Стога, досезање вечног живота нема везе с нашим добрим делима. Наше спасење је у потпуности у власти Бога, и ми ни на који начин не можемо бити сигурни у то да ли смо међу одабранима или међу проклетима. Првобитним грехом наша је природа неповратно искварена, те никаквом заслугом не можемо зарадити вечни живот, већ се само надати да смо у скупини одабраних срећника којима је удељена Божја милост да буду спасени. Очигледно да и ако је Христос пострадао за цео људски род, његова жртва не искупљује све људе, већ само оне предодређене за спасење.

Оптимистички приступ у погледу људског спасења, а што је прва теза, учење је које су заступали томисти, према доктрини Томе Аквинског, по којој човек располаже слободном вољом да изабере или добро или зло, што ће постати и званични став католичке цркве. Међутим, унутар ње, у 16. веку, издвојили су се појединци, убрзо организовани у групације, који развијају другу тезу, а што је песимистичко виђење људске судбине у теолошкој доктрини, познато и као учење о предестинацији. Колаковски помиње Августина и Калвина као најтипичније заговорнике учења о

²¹ Док је поднаслов *Цвеног и црног* „Хроника 19. века“ («Chronique du XIX^e siècle»), пре ознаке „Књига прва“ стоји – „Хроника из 1830.“ («Chronique de 1830 »).

²² Библија 1991, 163–164.

предестинацији а према којем Бог унапред одређује којим ће људима подарити милост, тиме их предодредити за спасење, а којима ће је ускратити и тиме унапред осудити на пропаст.²³ Наиме, идеја о предестинацији потекла је од Августина, на прелазу из 4. у 5. век, а према чијем учењу човек не може учинити ништа за своје спасење, због своје искварене природе која своју исквареност дугује праотачком паду, те ако човек дела по слободној вољи, онда је неминовно у греху, и ради спаса неопходна му је Божја милост.

У 16. веку, развија се, како вели Колаковски, *варијанта ригидног августинизма*²⁴ коју заступају групације католичких свештеника који *протестују* против званичне цркве и настоје најпре да је *реформишу*, предвођене Лутером у Немачкој и Калвином у Француској.²⁵ Протестанти ће одбацити католичку хијерархију на врху с папом, затим монаштво и свештенички целибат, те култ Богородице, као и свештенички ауторитет којим се посредује између верника и Бога. Према томе, много више од такозване јеретичке теолошке доктрине о предестинацији, протестантима се у грех уписује непослух према ауторитету институције католичке цркве, али и саме монархије, те је критички, тиме и превратнички, дух реформације био опасан за политички систем који налаже беспоговорну послушност, а она се постиже држањем људи ако не у незнању оно барем у врло контролисаном и манипулативно усмереном образовању. Уз то, протестанти су, својим постојањем и делањем, у 16. и у 17. веку, представљали трн у оку католичанству које је, злоупотребљавајући веру, издавало индулгенције, тј. продавало опроштајнице грехова, затим мистификовало познавање Библије, чинећи је доступном само одређенима и повлашћенима, усталом и самим тим што се она, све до појаве Гутенберга, могла читати једино на латинском језику, док су они, протестанти, позивали на изворно хришћанство из првих векова његовог развоја, те заговарали уместо црквеног ритуала непрестано изучавање Библије, коју су и преводили на народне језике, и тако постали морални предводник у самоосвешћивању људи.

Како би се Црква супротставила протестантској *јереси*, 1534. у Паризу је Игњације Лојола формирао Друштво Исусово (*Societas Jesu*) које ће Ватикан институционализовати 1540. године. Исусовци, тј. језуити, постаће црквено врло моћан и политички врло утицајан ред у Француској у 17. и 18. веку, све док краљ Луј XV није забранио њихово деловање 1763. Десет година касније, стићи ће и званична одлука о укидању тог реда од стране самог Ватикана, али ће га Света столица поново успоставити 1814, што је година у којој ће пасти и Наполеоново царство и обновити се монархија с династијом Бурбона. Тако рестаурација монархије у Француској иде укорак с *рестаурацијом* језуитског реда.

Јансенизам против казуистике

Језуити ће у 17. веку, како вели Жоел Корнет, настојати да измире човекову слободну вољу и Божју милост.²⁶ Тако шпански језуит Молина Луис (*Molina*, 1535–1600) тврди да Бог унапред не приморава човека ни на добро ни на зло, већ, како Колаковски интелептира молинизам, Свезнајући Бог унапред зна како ће се сваки човек односити према датој му милости.²⁷ Међутим, не само да језуити неће окончати спор који су у претходном веку водили с протестантима, већ ће у одржавању теолошке

23 Колаковски 1998, 260.

24 Исто, 261.

25 Отуда су њихови следбеници названи *протестантима* или *реформистима*, затим *лутеранцима*, тј. *калвинистима*.

26 Cornette 2012, 44.

27 Колаковски 1998, 258.

полемике добити нове *јеретике* у властитим редовима, који признају црквену хијерархију, ауторитет папе, свето причешће, што значи да остају унутар Цркве, али отворено негодују због друштвеног деловања католичког свештенства предвођеног језуитима. Ти побуњеници унутар католичких редова биће названи *јансенистима*.

Према објашњењу Жоел Корнет, термин јансенист јавио се 1641. да би се њиме у погрдном значењу означио онај свештеник или верник који заговара теолошку доктрину светог Августина којој је исцрпно систематско тумачење дао холандски свештеник Јансен (Cornelius Jansen, 1585-1638) у студији *Августинус* чије је разматрање, како примећује Колаковски, било уперено претежено против томистичког модернизма и језуитског прагматизма.²⁸ Следбеници Јансена биће тако прозвани јансенистима, али ће они себе називати Августиновим ученицима, како истиче Колаковски, и запажа поводом Јансенове теолошке студије: „преовлађујући мотив целе књиге био би дубоко осећање неопходности поновног изналажења изгубљених корена црквене вере и праксе“.²⁹

Поменути томистички модернизам, на који смо се раније били осврнули, истиче значај човекове слободне воље, а што јансенисти одбацују, реактуализујући тако протестантску теорију о трагичном положају човека у свету.³⁰ По лични морал и друштвену етику, што значи и црквено-верску праксу, битнији је јансенистички одговор, уједно и отпор, када је у питању језуитски прагматизам, а који се огледа у доктрини званој *казуистика*, што је теорија случаја или околности који појавама дају значење. Једно од најпознатијих начела казуистике односи се на такозвану усмереност намере. Ако је намера да се нешто учини била добра, онда грех учињен приликом њеног остварења може да се опрости. Тако се у морална питања и друштвено поступање уводи релативност и језуитима се приписује принцип *циљ оправдава средства* чиме су казуистичка начела суштински двосмислена у тумачењу и примени.³¹

28 Cornette 2012, 44; Колаковски 1998, 253.

29 Колаковски 1998, 12, 253–254.

30 Андерсон закључује да је наметљива структура пуританског идеализма и интензивна заокупљеност идејом греха у јансенизму „поништила важности путева спасења, врлине, разума и добрих дела“. Андерсон 2003, 492.

Етичка пракса како протестаната у 16. и 17. веку, тако и јансениста од 17. до 19. века, а она је у знаку темељног и одговорног обављања свог посла и предане друштвене солидарности, оповргава у потпуности Андерсонов закључак. Како је могуће да доктрина о предестинацији не нагна вернике јансенисте на моралну равнодушност и друштвену нехајност, већ их, напротив, подстиче на предани рад и друштвену одговорност, психолошко објашњење дао је Лешек Колаковски у студији о јансенизму *Бог нам ништа није дужан* (*God Owes Us Nothing*, 1995). Доктрина о предестинацији ни најмање не оправдава равнодушност или моралну нискост, и њена порука није *пријатна пермисивност*: ради шта ти се свиђа, јер је твоје понашање безначајно за твоје спасење, већ је она усмерена на подржавање борбеног духа, сматра Колаковски; и додаје да је сличну улогу у комунистичком покрету одиграо историјски детерминизам, према којем је све унапред одређено историјском нужношћу, и чија порука опет није усмерена на пријатну пермисивност: ако је све унапред одређено историјском нужношћу, чему уопште брига, те је боље ништа не радити јер ће сама историја побринути. Сасвим супротно, вера у победоносни марш историје давала је марксистима огромну мобилизаторску енергију и сигурност да су на правој страни. Тако су и јансенисти, а пре њих протестанти, били сигурни да су на правој страни. Према Колаковском, овде је у питању привидна *логика инерције* (*ignava ration*), противречна са стварношћу психолошког сукоба фаталистичких и детерминистичких доктрина када оне постају идеолошки израз масовних покрета, и да су то калвинисти 16. и 17. века показали не мање јасно него бошљевци у 20. веку. (Колаковски 1998, 252–254)

31 Према Слободану Витановићу, схватања подударна с казуистиком ући ће временом у постулате правничког размишљања у примени закона, у психолошким анализама, као и у методологији

Као што је то био случај и у 16. веку, када је група теолога јавно критиковала не само одређена библијска тумачења, већ првенствено религијска поступања која су опречна Исусовој подуци, и, не успевши да реформише цркву, напустила је и образовала своју, протестантску, тако ће се у 17. веку ширити кружоци теолога, свештеника и образованих верника који ће напасти казуистику као језуитску вештину самооправдавања неморалних поступака урођеном слабашћу карактера или несвесношћу да се чини грех, релативизовања властите одговорности за лоше учињено изговарајући се добрим намерама, те ценкања с Богом око спасења, у смислу да је декларативно покајање довољно да се греси опросте.³² Најјаснији приказ оног што јесу језуитска теологија и црквена пракса у 17. веку дао је Блез Паскал у *Писмима провинцијалцу и пречасним оцима језуитима* (*Lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR. PP. Jésuites*, 1656–57) у којима је аутор, како оцењује Коцјубински, упознао широку публику са суштином полемике између језуита и јансениста, „вешто разголићујући глупост сорбонске схоластике и немилосрдно скидајући маску с језуитске спољашње побожности“.³³ Према језуитском моралу, „свако своје мишљење чини вероватним и поузданим“, и кад се људи не слажу у етичком поступању, онда „треба само следити мишљење које нам се више допада“.³⁴ Казуисти имају тако истовремено супротна мишљења о свему, и прибегавају једном или другом према околностима, јер – „једно вам увек доноси корист, а друго никад не наноси штету“, и „ако немате користи на једној, ви се окренете другој страни, па никад нисте на губитку“.³⁵ Казуист у *Писмима* вели, а што није Паскалова сатиричка фикција, већ се француски математичар и мистик заиста позива на званичну језуитску теологију: „ми одговарамо како нам драго, или боље како је драго онима који нас питају.“³⁶

Према оцени Жоел Корнет, док је у 17. веку јансенизам представљао теолошки, етички и друштвени елитизам, којем ће припадати Паскал и Расин, у 18. веку он ће значити нешто умногоме више: постаће зачетни облик јавног мишљења и представљаће први корак у образовању јавног мњења у политичком животу.³⁷ То ће, донекле, бити у вези и с тим што је почетком 18. века срушен главни јансенистички центар, манастир Пор-Роајал де Шан (Port-Royal des Champs), недалеко од Париза, где су се окупљали учени усамљеници, философи, научници, филолози, и који је имао чувену школу у којој је подучаван и француски класични трагичар Жан Расин. Пошто је срушено јансенистичко идеолошко матично станиште, уједно и здање од великог културног значаја, у којем су се, између осталог, писале студије из логике и граматике, јансенистички отпор постаје „ефикасно средство којим се ствара нови човек у складу с начелима истине и правде“, како закључује Ембер.³⁸

других испитивања индивидуалног понашања. С развојем појмова отежавајуће и олакшавајуће околности ствари се релативизују. (Витановић 2006, 172)

32 Колаковски оцењује да је језуитску побожност чинило привлачном то што је *била лака и није пуно тражила*. „Ко не би волео да буде савршен или барем достојан спасења по тако ниској цени?“ – реторски каже Колаковски и закључује да су и језуити и јансенисти подједнако допринели ослабењу хришћанских вредности: први својом благошћу, други својом тврдокорношћу; али да су и допринели одржавању у животу тих вредности: први тиме што су хришћанство учинили тако лаким, а други што су га учинили тако тешким. (Нав. дело, 87)

33 Коцјубински 1951, 427.

34 Паскал 2002, 47.

35 Исто.

36 Исто, 48.

37 Cornette 2012, 49.

38 Imbert 1970, 23.

Јансенизовани белизам

Почетна тачка, а то је теза о предестинацији, биће заједничка протестантима и јансенистима, и имаће још бројних подударности у домену религијске етике и животне философије, иако ће обе стране инсистирати на томе да су супротстављење, међусобно непомирљиве и непријатељске. Осим очитих спољних разлика,³⁹ унутрашње разлике доктринарне природе између јансениста и протестаната своде се на нијансе које су њиховим заступницима врло битне,⁴⁰ али за ово истраживачко разматрање споредне, јер ће управо инсистирање на сличностима између њих, а оне се тичу етичке праксе, бити срж Стендаловог романескног упоредног разликовања јансениста и језуита, као што ће и на политичкој позорници у доба Рестаурације јансенисти и протестанти, као непријатељи језуита и, наводно, монархије, бити сматрани за блиске рођаке.⁴¹

Дијархонијски увид у видове испољавања јансенизма, те његова додиривања и преклапања с протестантизмом, нужни су да би се разумело зашто и како је уопште јансенистичка етичка доктрина коришћена у доба Рестаурације у Француској од стране друштвено-политичке, културно-интелектуалне и теолошко-етичке опозиције званичном бурбонско-језуитском режиму. Будући да је *Црвено и црно* прави политички роман о духу Рестаурације, и да у њему јансенизам има истакнуто место, неизоставно је размотрити, условно или метафорички речено, Стендалов јансенизам. У студији *Стендал и јансенистичко искушење (Stendhal et le tentation janséniste, 1970)*, Анри-Франсоа Ембер и повлачи паралеле између јансенизма и белизма и долази до термилошке кованице *јансенизовани белизам*.

Најпре, јансенизам, као и протестантизам који му претходи читав век, заговара повратак изворном хришћанству, и у том смислу, тежи *природном, првобитном, аутентичном*, а што јесу придевске ознаке животне философије коју заступа Стендал, правим именом Анри Бел (Henri Beyle), од којег је и изведен термин *белизам (beylisme)* који, сведено, подразумева страсно трагање за истином, етику солидарности, култ енергије и еготизам као став активног индивидуализма. У *основном речнику француских књижевних термина (Dictionnaire fondamental du français littéraire, 2004)* наглашава се да белизам „повезује политичка и морална питања с естетичким и романескним погледом који оплемењује сваки проживљени тренутак“ и да је „друштвена бескомпромисност неопходан услов *лова на срећу* који се заснива на трагању за најснажнијим искуствима, култу љубави и енергији, као и једнако луцидној колико и страственој захтевности у односу на друге као и према себи“.⁴²

39 Јансенисти су остали католици, и за себе сматрају да су прави католици, за разлику од језуита којима пребацују да су извитоперили хришћанску идеологију, док су протестанти основали засебну цркву, те тиме јансенисти и на протестанте гледају као на отпаднике од праве цркве.

40 Колаковски наводи да су јансенисти најенергичније оспоравали стандардну оптужбу језуита да је јансенистичка доктрина подударна с калвинистичком *јереси*. Према њима, најважнија разлика састојала се у томе што, у складу с науком Августина и Јансена, безразложна, тј. добровољна милост која снагом милосрђа оправдава једне, и поред њихових преступа, а снагом праведности одбија друге, упркос њиховим добрим делима, делује у целости после Пада. Калвин је, тиме онда и протестантизам, доказивао да је одлука донета *предвечно*, још пре настанка света. Колаковски додатно тумачи како у калвинистичкој доктрини Божје пресуде о спасењу или проклетству за све људе морају бити готове *одевек*, у људским категоријама речено – још пре Адамовог греха, јер, у супротном, значило би да је Бог био изненађен непослушношћу наших прародитеља, те је услед тог неочекиваног догађања био принуђен да измени своје планове. Колаковски 1998, 35–36.

41 Тако се у Пакијевим предавањима на Католичком институту (Paquier, *Le jansénisme*, Bloud, 1909) јансенизам одређује као *полу-протестантизам*. Imbert 1970, 17.

42 « Les préoccupations politiques et morales s'y mêlent curieusement à une perspective esthétique et romanesque qui sublime chaque moment vécu. Le refus des compromissions sociales y apparaît comme

Божидар Настев нас подсећа да први део *Црвеног и црног* носи мото – „истина, сурова истина“ (« la vérité, l'âpre vérité »), што су Дантонове речи, а које могу бити и мото белизма, будући да се Стендал увек „залагао за апсолутну искреност“ и одбацивао „све што је у животу било лажно, што је имало мирис хипокризије и конвенционалности“.⁴³ Наведена начела припадају и јансенистичкој етици. Док се језуити ценкају с Богом око услова спасења душе, и с друштвом и с властима зарад политичког утицаја и јавног признања, јансенисти не постављају услове Богу, већ само захтеве према себи самима. Према томе, преиспитивање себе, као спознавање себе спрам света и другог, додирна је тачка између белизма и јансенизма, с том разликом што белизам не налази човеково исходиште у Богу. Али, бити искрен према себи, истинит спрам других, заједнички су идеали јансенизма и белизма.

У околностима када верско лицемерство и политички конформизам фаворизују осредње духове и поново успостављају систем друштвено привилегованих по рођењу, што је случај у Француској по повратку Бурбона (1814–1830), пред очитим свакодневним и гомилајућим примерима друштвене неправде и властодржачке охолости, либерали заговарају републиканске идеје, нови јакобинци сневају о револуционарном преврату, атеисти и агностици указују на то да истинска моралност није условљена неком личном добити, јансенисти и протестанти раскринкавају црквено застрањење од Исусовог учења. Све претходно наведене групације имаће заједнички именитељ – антијезуитско расположење и деловање, и биће од непријатеља сматране за исторodne опасне организације. И све оне захтевају од појединца одлучност, енергичност, истрајност, строгу дисциплину у самоизграђивању. Најчешће, јансенизам је та страшна реч која ће од државе и Цркве бити коришћена да обележи етику и политику јавног иступања како појединаца тако и групација у време Рестаурације.

О побожности, ни у црквеном ни у хришћанском смислу речи, не може се говорити код агностика Стендала. Међутим, као што праве вернике и атеисте повезује етика доброг поступања ради добротe саме, а не ради очекиване награде или због запрећење казне, и као што, речено дидроовским аформизмом у енциклопедијској одредници „Неверник“ (« Irréligieux ») – „може бити морала и без религије; а религија може бити, а често чак јесте, уз неморал“,⁴⁴ тако и јансенизам и белизам, иако с различитим полазиштем, и с другачије дефинисаним циљем, имају истоветно етичко исходиште. Грађанска корисност у људском поступању је важна; треба се одупирати деспотизму; трагати за истином и њој тежити; овладавати собом – у томе се може сажети Емберова исцрпна анализа паралела између јансенизма и белизма.

У том контексту, разумљиво је што је Стендал, као либерал и демократа, или како га атрибутивно одређује Сретен Марић – *дете револуције, јакобинац, атеист, непријатељ тирана и језуита*, написао прави *јансенистички* роман, какав је *Црвено и црно*.⁴⁵ Тако ће Анри-Франсоа Ембер извести глагол *јансенизовати* (*janséniser*), и рећи да „Стендал јансенизује“, под чиме се подразумева отворена борба за политичке слободе а против деспотизма.⁴⁶ Из јансенизма су црпели сви они који су хтели да се ослободе тирана, а јансенизам је, према Емберу, „пружао моралне и логичке стандарде“,

une condition de la « chasse au bonheur » fondée sur la quête des expériences les plus intenses, le culte de l'amour et de l'énergie ainsi qu'une exigence aussi lucide que passionnée envers les autres et envers soi-même. » Forest, Conio 2004, 65.

43 Настев 1978, 304.

44 « La morale peut être sans la religion ; et la religion peut être, est même souvent avec l'immoralité. » Diderot 1994, 467–468.

45 Марић 2009, 9.

46 Imbert 1970, 81.

будући да је „представљао дисциплину душе и духа“, „прави научни метод у овладавању собом“, у одвајању илузија од стварности, да би се утро пут вољи, те, према Емберу, „гледано из тог угла, нико није био више јансенист од Стендала“.⁴⁷

Јансенистичке нијансе *Црвеног и црног*

Религијску тематику у роману *Црвено и црно* Ембер оправдава тиме што је она омогућила Стендалу да преко ње открије како људи (зло)употребљавају историју и институције, те је тако јансенизам омогућио француском романсијеру да предочи своју визију света.⁴⁸ Осим тога, у доба Рестаурације, религијска питања нису се више тицала само затвореног теолошког круга, будући да се Црква умешала у политику: језуити су стали уз аристократију у ишчекивању повољних околности које би повратиле некадашњу апсолутну моћ коју су чиниле спрега монархије и Цркве, док су јансенисти тежили систему у ком су институције независне, тиме су онда били и на страни галиканизма, а што их је окретало револуционарним и демократским начелима.⁴⁹

У роману *Црвено и црно*, богословија у Безансону биће сцена правог теолошког, идеолошког и етичког сучељавања језуитизма и јансенизма, што ће Стендал осликати у завршници првог дела романа, од 25. до 29. главе. У истраживањима Стендалових веза с јансенизмом, Ембер долази до закључка да је Стендал с разлогом сместио романескну богословију у Безансон.⁵⁰ Наиме, кроз цео 18. век у Безансону се водила жупна борба између галиканских јансениста (тј. свештенства које подржава француску црквену независност у односу на Ватикан) и језуитских редова оданих папској јурисдикцији, а у периоду од Револуције до Рестаурације цела регија Франш-Конте, не само град Безансон, поприме је сукоба језуита и јансениста. Иако је постојало јако језуитско униформно деловање у тамошњој богословији, у доба када се одвија и стендаловска прича, 1828–29. године, галиканизам у Безансону, према Емберу, имао је „ону праву француску пријемчивост за рационализам, а на моралном плану ригорозност“, што јесу јансенистичке одлике.⁵¹

Када се Жилијен Сорел буде обрео у богословији у Безансону, наспрам себе ће имати око три стотине ученика, углавном сељачких синова, „који су више волели да зарађују свој хлеб изговарајући наизуст неколико латинских речи, него да копају“,⁵² и „у њихову тупом погледу Жилијен никад није могао прочитати ништа друго до задовољену физичку потребу после обода и физичко задовољство у очекивању обода“.⁵³ Учитељ црквене историје, опат Кастанед (Castanède), предочавао је семинаристима *врлине* свештеничког позива, које се свode на то да вас други издржавају и угошћују, и упућивао их у то да им покорност папи обезбеђује доживотно старешинско место на

47 « Aussi bien, jansénisme et idéologie se présentaient-ils comme une discipline de l'âme et de l'esprit : la formation, la maîtrise de soi, qu'on ait choisi de s'abandonner à Dieu ou de faire carrière dans le monde, supposaient une méthode scientifique pour distinguer l'illusoire du réel, préparer les chemins de la volonté, s'arracher aux désirs contradictoires. » Ibid., 121.

« Et c'est ainsi que le jansénisme, pour ses exigences morales et logiques, fut exploité par tous ceux qui entendaient se libérer des tyrans et des pédants. De ce point de vue, nul ne fut plus *janséniste* que Stendhal. » Ibid., 128.

48 Ibid., 139.

49 Ibid., 147, 149.

50 Imbert 1970, 140, 150.

51 Ibid., 151.

52 Стендал 1991, 156; Stendhal 1998, 209.

53 Исто; *ibid.*, 210.

којем ће вршити власт без икаквог надзора.⁵⁴ Имати моћ одлучивања и поступања без спољног надзора, бити финансијски опскрбљен на рачун другог – перципирано је у роману као језуитско начело. Тако се језуитски учитељ, како закључује Ембер, стара једино о томе да изгради световну страну својих ученика, да код њих „подстакне склоност ка надметању“, што ће онда и „друштво преобразити у бојно поље“, док, насупрот њему, јансенистички учитељ „у сваком ученику цени човечност“ и „кроз васпитање уздиже душе до јунаштва и истрже их од света пожуде“.⁵⁵

Тако ће опат Пирар, када буде напустио положај управитеља у Безансону, на одласку својим штићеницима одржати етичку придику, што онда значи – јансенистичку лекцију, у којој их реторски пита: „Желите ли светске почести, сва друштвена преимућства, задовољство да заповедате, да изигравате законе и да некажњено будете безосећајни према свакоме? или пак желите вечни спас душе?“, и препушта им избор речима: „И они међу вама који су најмање напредовали, нека само отворе очи па ће распознати та два пута.“⁵⁶ Очекивано, семинаристи нису озбиљно схватили Пирарову беседу, јер, језуитски одгојени, веровали су да је бивши управитељ бесан зато што је смењен, те: „Ниједан од богослова није био баш толико простодушан да поверује у добровољно одступање са једног положаја који је омогућавао толике везе са крупним набављачима.“⁵⁷ Зато наратор завршава 29. поглавље првог дела романа реченицом: „Прост свет, заслепљен среброљубљем, није био у стању да схвати да је опат Пирар налазио у својој искрености снагу која му је била потребна да се бори сâм [...] против језуита и свог бискупа.“⁵⁸

У Стендаловом роману млађи свештеници су већином славољубиви и лицемерни, теже друштвеном успеху и материјалном добитку, речју – они су језуити; старији свештеници су претежно темељни у раду, окренути контемплацији и етичком самоиспитивању, те су – јансенисти. Ембер објашњава социолошки и културолошки овај феномен.⁵⁹ Наиме, стари свештеници под Рестаурацијом били су млади у време Револуције чија су слободарске идеје прихватили, као и начело да се свештеничка звања третирају као грађанско занимање, у рангу са занатлијама, трговцима, лекарима, што је изискивало и полагање заклетве грађанске оданости револуционарним начелима Републике. Свештеници који су на то пристајали, уколико нису то чинили из конформистичког страха, махом су припадали напредним духовним снагама, што их је сврставало у ред јансениста, без обзира да ли су им формално припадали или не. Насупрот њима, млади свештеници, који одрастају под Рестаурацијом, када врлина представља друштвену аномалију, а лицемерство је кључ личне афирмације и друштвеног успеха, производ су језуитске обуке.

Код Стендала тако имамо два типа свештеника: младог језуите као моралног лицемера и старог јансенисте као бескомпромисног истинољупца. С једне стране су

54 Исто, 164; *ibid.*, 220.

55 « Dans chaque enfant, l'éducation janséniste respectait l'humanité [...]. Une telle éducation dressait les âmes à l'héroïsme : elle les arrachait au monde de la concupiscence, les installant dans la lumière de l'Attente. Le jésuite, au contraire, ne paraissait se soucier que de l'établissement mondain des élèves. Il développait chez eux le goût de l'émulation, transformant la société en un champ de bataille [...]. » Imbert 1970, 124.

56 Стендал 1991, 182. (« Voulez-vous les honneurs du monde, leur dit-il, tous les avantages sociaux, le plaisir de commander, celui de se moquer des lois et d'être insolent impunément envers tous ? ou bien voulez-vous votre salut éternel ? les moins avancés d'entre vous n'ont qu'à ouvrir les yeux pour distinguer les deux routes. » – Stendhal 1998, 244–245)

57 Исто, 182; *ibid.*, 245.

58 Исто, 183; *ibid.*, 246.

59 Imbert 1970, 144–145.

језуити Маслон, Фрилер, Кастанед и млади бискуп из Агда, с друге стране су Шелан и Пирар. Једни познати по бескрупулозности и осветољубивости, други по етичкој доследности и храбрости да ризикују властити положај зарад исправног друштвеног циља. Тако Млади бискуп из Агда у Веријеру увежбава благосиљање испред огледала за церемонију дочека краља Шарла X.⁶⁰ Тако од телеграма које велики викар Фрилер шаље у Париз дрхте судије, префекти и високи официри у Франш-Контеу.⁶¹ Споља, све је представност, која треба да убеди, засени или заплаши. Срж језуитске представности за јавност чине лична амбиција и друштвена безобзирност. Док се језуитско свештенство богати, од сиротињског свежња на почетку каријере, убрзо до великих имања, етичка задршка држи једног јансенисте даље од друштвеног успона, политичког утицаја и материјалног добитка.

Жилијен Сорел у богословији долази до разочаравајуће спознаје да „наука не значи ништа“,⁶² да се васпитање ограничавало на „неизмерно поштовање према звечећем и ликвидном новцу“,⁶³ те да је битан спољни изглед и утисак који се производи. Кроз философске максиме Стендал подвлачи да је црква разумела како су књиге њен прави непријатељ, те да је успевати у наукама, чак и у светим, подозриво, и „у њеним очима основно је потчињавање срца“, како свештеници не би прелазили на другу страну, бутновничку и револуционарну. Сорел је увидео да је спрема осталих имао велики недостатак: „он је мислио, он је расуђивао својом главом, уместо да се слепо придржава ауторитета и примера“. ⁶⁴ Не само да је Сорела таквим чинила његова урођена природа, већ и подука коју је добио од опата Шелана, старог јансенисте у Веријеру, а који је „створио код њега навику да мисли тачно и да се не да заваравати празним речима“, али не упозоривши га довољно да у друштву „свако правилно мишљење вређа“. ⁶⁵ Тако је Сорел у богословији схватио опору истину да интелектуална изузетност доноси невоље, те да је боље остављати утисак човека који не мисли: „Жилијеново оштроумље било је дакле нов злочин. Његови другови, који су, бавећи се само њиме, успели да изразе у једној речи сву одвратност коју им је уливао, назвали га *Мартин Лутер*, у првом реду, говорили су они, због паклене логике којом се толико горди.“ ⁶⁶

Као што су научност и ученост биле у темељу реформације у 16. веку, чиме су протестанти били блиски хуманистима,⁶⁷ тако је и јансенизам у 17. веку, у

60 Стендал 1991, 97–99; Stendhal 1998, 130–132.

61 Исто, 175; *ibid.*, 235.

62 Исто, 159; *ibid.*, 213.

63 Исто, 161; *ibid.*, 216.

64 Исто, 158–159; *ibid.*, 212–213.

65 Исто, 165–166; *ibid.*, 222.

66 Исто, 166. (« Le bien dire de Julien lui fut donc un nouveau crime. Ses camarades, à force de songer à lui, parvinrent à exprimer d'un seul mot toute l'horreur qu'il leur inspirait : ils le surnommèrent Martin Luther ; surtout, disaient-ils, à cause de cette infernale logique qui le rend si fier. » – *ibid.*, 222)

67 Протестанти су имали доста додирних тачака с хуманистима у 16. веку. И једни и други су, суштински, били филолози који проучавају старе текстове у њиховом доступном првобитном облику: хуманисти изучавају античке рукописе, а протестанти Стари завет на хебрејском и Нови завет на грчком. Затим, оба покрета су човека поставили у средиште интересовања проучавајући његов положај у свету, с том разликом што се код протестаната тај лични однос према другоме поставља као однос према Богу. Мада једни заговарају повратак антици, а други повратак изворном хришћанству, у основи им је заједничко антисхоластичко гледиште и разумски приступ. Стога не изненађује што су хуманисти били блиски протестантима и што је међу протестантима било хуманиста. Кад се ова теолошка доктрина буде развила до екстремне строгости и непомирљиве искључивости, бројни хуманисти биће принуђени да направе отклон од протестантизма.

манастирском здању Порт-Ројал де Шан, у којем су се изучавале логика и граматика на француском језику, затим хеленска мисао и књижевност у оригиналу, на старогрчком, повезивао науку и религију. У *Листу за политичке и књижевне расправе* (*Journal des Débats politiques et littéraires*), у броју од 15. јуна 1829. године, у време док је Стендал писао *Црвено и црно*, објављен је текст уводник на првој страни у којем се износе разлике између јансениста и језуита у приступу науци. Како се објашњава у непотписаном чланку у поменутом дневном листу политичких либерала у Француској у доба Реставрације, тиме што су језуити срушили Пор-Ројал 1711. године, раскинули су и последњу везу која је постојала између науке и религије. Хотећи да понуде свој „пројекат савеза између науке и религије“, за шта нису имали величине, језуити су тако све свели само на лицемерну представност. Док су јансенисти храбро поручили философији – „бићеш велика и јака, али мораш да се потчиниш вери“, језуити, који нису били тако узвишени, снисходљиво су поручили наукама:

„Знамо добро, дражесне, да сте смеле и бунтовне, а како нећемо да се споримо с вама, стога вам нудимо погодбу: у нашим школама о вама ћемо говорити што мање, и то само на латинском и у прикладним фразама, без истраживања и без знатижељних разматрања. Али, у свету, ви чините што вам је воља, будите мистичне или безбожне, то се нас не тиче.“⁶⁸

Закључак

Црвено и црно је роман о сентименталном одрастању Жилијена Сорела, о судару младићких идеала и друштвено-политичке стварности, о спознаји дубоке подвојености између човекове скривене суштине и јавне представности коју о себи даје; или, како то одређује Сретен Марић: Стендалов роман је „студија једног друштва [...] где се нико не усуђује да мисли, друштва у коме је конформизам ушкопљавао људе и правио од медиокритета идеал“.⁶⁹ Дефиницијска одредница таквог политичког стања и друштвеног поступања јесте језуитизам, а отпору томе име је јансенизам. Међутим, Ембер сматра да Стендала у *Црвеном и црном* не занима „заверенички и бунтовнички дух које је његово доба могло да прими од јансенизма“, већ „трансформација коју јансенизам изазива“ код његовог романескног јунака Сорела.⁷⁰

Више од религијских догми и црквених покрета, у дијахронијском сагледавању, јансенизам и језуитизам јесу, синхронијски разматрано, два различита сензибилитета, две опречне психологије, два супротстављена морала, два вида размишљања и поступања. Етички идеализам насупротив животног прагматизма, дарежљивост наспрам себичности, скромност против хвалисавости, самокритичност према оговарању, пожртвованост опречно користољубљу, истинољубивост и часно поступање насупротив обманама и манипулацији, индивидуалност и критички дух наспрам колективизма и конформистичког духа. Док нас прво удаљава од друштва какво јесте, друго нас интегрише; док нас прво чини моралним усамљеницима, друго нам осигурава уклопљеност.

68 « Nous savons bien, ma mie, que vous êtes une rebelle et une téméraire ; mais comme nous ne voulons pas avoir de disputes avec vous, voici comme nous nous arrangerons : Dans nos collèges, nous parlerons de vous le moins possible, en latin, avec des phrases convenues, sans recherches ni méditations trop curieuses. Mais dans le monde vous ferez tout ce que vous voudrez ; vous serez à votre aise, ou mystique ou impie, cela ne nous regarde pas. » *Journal des Débats politiques et littéraires*, le 15 juin 1829, 1.

69 Марић 2009, 17.

70 Imbert 1970, 162.

Позиција пуног језуитизма омогућује користољубиву сналажљивост, јер мислити и рећи одвојене су сфере, и наступ пред другима и лична представност условљени су ризиком којем се излажемо и добитним циљем којем тежимо. Човек у себи носи обе природе и њихова испољавања, а шта је претежније, одређено је и урођеном склоношћу, интелектуалним карактеристикама, али је условљено и околностима и средином. Позиција чистог јансенизма води у отуђеност, искључивост, тврдокорност, јер јансенист говори оно што мисли, будући да своје понашање не прилагођава циљу који је сведен на личну добит. Тако је сваки човек делом јансенист, делом језуит, а шта ће бити претежније у њему зависи од бројних субјективних и објективних фактора. У Жилијену Сорелу се боре та два вида на буран и кобан начин. Зато је Сретен Марић могао утврдити како је Стендалов политички роман „крцат проблематиком, са напетом сличном оној у роману Достојевског“.⁷¹

Извори

Паскал, Блез (2002). *Писма провинцијалу и пречасним оцима језуитима*. Превод Мира Вуковић. Београд: Плато.

„Римљанима Посланица Светога Апостола Павла“. У: *Библија или Свето Писмо Старога и Новог Завета*. Превод Вук Стефановић Караџић. Београд: Британско и инострано библијско друштво / Љубљана: ЧГП Дело, 1991, 156–170.

Стендал, Анри Бел (1991). *Црвено и црно*. Превод с француског Милош Јовановић. Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада.

Journal des débats politiques et littéraires, 15 juin 1829. Gallica, Bibliothèque nationale de France.

Stendhal, Henri Beyle (1998). *Le Rouge et le Noir*. Paris: Brodard & Taupin.

Литература

Андерсон, Метју С. (2003): *Европа у осамнаестом веку 1713–1789*. Превод с енглеског С. Деканић, Б. Радевић-Стојиљковић, Д. Стојиљковић. Београд: Слио.

Витановић, Слободан (2006): *Епохе и правци у француској књижевности*. Београд: Чигоја.

Колаковски, Лешек (1998). *Бог нам ништа није дужан*. Превод с енглеског Ристо Тубић. Београд: Плато.

Коцјубински, С. Д. (1951): „Класични прозни писци“, у: *Историја француске књижевности од најстаријих времена до Револуције 1789*, редактори Анисимов, Макуљски, Смирнов. Превод Милан Кашанин. Београд: Научна књига, 423–446.

Марић, Сретен (2009): *О Стендалу*. Београд: Службени гласник.

Настев, Божидар (1978): Велика романсијерска остварења. Стендал, у: *Француска књижевност 2*, ур. Бранко Џакула. Сарајево – Београд: Свјетлост/Нолит, 301–315.

Bourdenet Xavier et José-Luis Diaz (2017): *Le Rouge et le Noir devant la critique (1830–1894)*, Société Études romantiques et dix-neuviémistes, *Archives Agrégation des Lettres*. <http://etudes-romantiques.ish-lyon.cnrs.fr/wa_files/RNCRitique.pdf>. 1.7.2017.

Cornette, Joël (2012): „Les jansénistes. Dieu, la grâce et la politique“, In: *L'Histoire*. Paris: Sophia Publications, n° 374, 38–67.

⁷¹ Марић 2009, 86.

- Diderot, Denis (1994): „Irréligieux“, In: Diderot, *Œuvres*, tome I – *Philosophie*. Édition établie par Laurent Versini. Paris: Robert Laffont, 467–468.
- Forest Philippe et Gérard Conio (2004). *Dictionnaire fondamental du français littéraire*. Paris: Brodard & Taupin.
- Imbert, Henri-François (1970). *Stendhal et la tentation janséniste*. Genève: Librairie Droz.

LE JANSÉNISME DANS *LE ROUGE ET LE NOIR* DE STENDHAL

Après la Révolution mettant fin à l'Ancien Régime, et l'Empire de Napoléon s'écroulant dans ses défaites, la monarchie restaurée des Bourbon (1815–1830), persécuta des individus et des groupes pour des motifs religieux et politico-idéologiques. Dans ce contexte, le jansénisme comme le courant frondeur dans le sein du catholicisme, était la cible des institutions d'État et de l'Église, accusé de sa transgression politico-socio-éthique. De son côté, le courant janséniste se considérait comme une éthique pure opposée au conformisme hypocrite. Dans cette communication, nous nous proposons d'analyser la perception du jansénisme dans *Le Rouge et le noir*, de faire des parallèles entre la morale janséniste et des mœurs sous la Restauration représentés dans le roman de Stendhal, d'étudier les conflits entre l'individuel et le collectif, entre l'éthique personnelle et les normes imposées.

Маја Д. Стојковић

Ниси – Србија

e-mail: maja.d.stojkovic@gmail.com

СРПСКО-ВИЗАНТИЈСКО КУЛТУРНО НАСЛЕЂЕ И МОДЕРНА ДРАМА (Краљева јесен Милутина Бојића или тријумф жртве)¹

Апстракт: Рад сагледава начин инкорпорирања српско-византијског наслеђа у нашу модерну драму кроз све стваралачке прелазе и преображаје. Уз коришћење књижевноисторијских, књижевнотеоријских и културолошких метода, на примеру Краљеве јесени Милутина Бојића, показало се да су наши писци епохе модерне трагање за суштином и смислом неретко проналазили у прошлим епохама, од којих је за писце 20. века међу најинспиративнијом била епоха српског средњег века. Однос према овој епохи и њеном духовно-културном наслеђу представља важан сегмент у тежњи ка успостављању целовитости при изградњи националног идентитета и исто тако говори о преображају традиционалног у модерно, чиме се означава и извесни континуитет националног бића конституисан на српско-византијском наслеђу као „чињеници сопствене књижевне историје“. Стога ће се у раду показати и како се на подлози историје и мита обликују модерне идеје заступљене на европској литерарној и културној сцени у првим деценијама 20. века.

Кључне речи: Историја, мит, натчовек, мотив зле туђинке, Салома, жртва, утопија, светлост–тама, смрт–вечност, идеја телесности

Милутин Бојић, познат у нашој књижевној историји као песник, и у основи песник по вокацији, свој литерарни допринос дао је и на пољу драмске књижевности, што је овом песнику било својствено и природно јер се у свему што је писао, почевши од његових најранијих песама, осећа снажан театарски тон, посебно обојен звучношћу и стваран за позорницу. Другим речима, лирски валери, аналитичке опсервације, психолошке анализе и, уопште, аналитичка открића од толиког су домаћаја и значаја да га по тим открићима можемо сматрати *песником позорнице*.² На тај начин је један генуино лирски таленат успео да помири песника и драмског писца – баш као што је пишући своје драмске текстове, успео да помири два супротна тематска пола:

1 Рад је изложен на „23rd International Congress of Byzantine Studies“, одржаном у Београду, 22–27. августа 2016.

2 Не сме се, међутим, изгубити из вида да у овом погледу Милутин Бојић нипошто није био редак изузетак. У српској књижевности присутан је знатан број оних стваралаца који су једнако мирили лирско и драмско у свом стваралаштву и дали значајан допринос и на једном и на другом пољу: Петар Петровић Његош, Сима Милутиновић Сарајлија, Ђура Јакшић, Лаза Костић, Алекса Шантић, Милош Црњански, Љубомир Симовић, итд. Имајући све то у виду, једним од обележја српске књижевности се може сматрати управо то перманентно стремљење од лирског ка драмском и обратно.

историјску и модерну драму. Помиреност ових опонентних становишта објашњава се чињеницом да се Бојић појавио на крају једне епохе, и да се као њен изданак осећао дужним да дâ осврт на њу и да настави или заврши линију драмске традиције 19. века, која је подразумевала писање историјске драме, али и да пророчки наслути даље могућности европског и домаћег театра, те тако понуди нове смернице његовог развоја.

„Иако су 'револуционарни' правци 20. века на различите начине испољили тежњу за потпуним прекидом са прошлошћу, доминира употреба митолошке грађе, дела и аутора који су утицали на реструктурисање књижевних вредности како би се означили узроци и последице друштвених, религиозних и културолошких померања пре, после и између два рата. [...] Модернизам ће преко прецизности (поетске) слике имажиста, *Традиције и индивидуалног талента*, Јејтсове Византије, па све до епских конструкција зрелих модерниста показати флексибилност у обједињавању парадоксалних стања модерног сензибилитета: конзервативизам и револуцију, традицију, губитак значаја традиције и слављење ослобађања од прошлости.“³ Истодобно су овакви парадокси наметал -и и једно старо, никад у потпуности рашчишћено питање: да ли писац историјске драме има неограничено право да користи мотиве и личности обликоване митом? Савремена европска драма је, примера ради, радикално разарала рационално језгро мита. С друге стране опет, Ануј, Жироду и Брехт показали су како се историјски митови рационално користе за поетску конструкцију.

Окренутост нашег 20. века ка прошлости у стваралаштву многих аутора најавила је повратак националне историјске драме на српску сцену, те је Јован Христић појаву Бојићеве драме *Краљева јесен*, окарактерисао управо као прекретницу, истичући, у том смислу, да је изведена на самом крају 19. века – 10. октобра 1913,⁴ ако се условно узме да се српски 19. век завршио 1914. године.⁵

Самосвојност која Милутина Бојића диференцира од других писаца историјске драме огледа се на двама плановима: на плану одабира грађе за своје драме и на плану начина њеног уобличења. Аутори који су исцрпили тему везану за последњег српског цара, углавном су се окретали теми борбе с Турцима полазећи од Косовске битке и завршавајући са раним 19. веком, везујући се у основи за *косовски мит*, а потом за Први и Други српски устанак, док је Бојић своја интересовања за историјску драму задржао на грађи из наше средњовековне историје, при чему је на нов начин дао приказ „историјског тренутка“ везаног за последње Немањиће, али је српски средњи век проширио и темом везаном за српску деспотовину и последње Бранковиће. Тако се његов списатељски репертоар креће од немањићког периода (*Краљева јесен* и *Урошева женидба*), на који се историјски надовезује покосовски период (*Деспотова круна* („Пакао“, „Слепи деспот“, „Дванаести час“) да би свој драмски опус завршио грађанском драмом (*Ланци* и *Госпођа Олга*), приказујући тако „у минијатури развитак

3 Павићевић 2013, 270. Уп. такође: „И како то обично бива у свим превратима, нови писци су се трудили да што одлучније и потпуније забораве на своје претходнике, тачније да се нешто више удаље од наслеђа којем су природно припадали. Због тога се каснија, хотимична враћања на стару српску традицију, а до тога долази тек крајем XIX и у првој половини XX века, пре могу сматрати песничким повезивањем са непознатом прошлошћу, неголи враћањем на старо. У ствари, ту појаву би најпре требало одредити као трагање за архетиповима који симболички могу преобликовати ново стваралаштво, везујући датог писца у исти мах непосредније за родно тле“ (Поповић 2001, 477).

4 *Краљева јесен* Милутина Бојића, изведена 10. октобра 1913. године, а објављена у *Српском књижевном гласнику* 16. октобра 1912 (књ. XXIX, бр. 8, 16. октобра 1912, 566–604), најављена је као „драмат у једном чину“.

5 Вид. предговор Јована Христића, у: Бојић 1987, 11.

нације од пракултуре до модернизма и, ако хоћете, до дегенерације⁶. И не само то, чини се да је Бојић врло проницљиво наслутио клицу националне пропасти управо на врхунцу националне славе. Стога је његова пажња у драмама са историјском тематиком усмерена на најаву пропасти: српске царевине (*Краљева јесен*, *Урошева женидба*) и Смедерева, односно српске деспотовине (*Деспотова круна*), чему се успротивио откривањем нових узданица за одржање националног јединства или пак нових мотива за његову обнову. „Бојић је писао, [...] патриотску драму, али је хтео да прошири њену област новим видицима, новим периодима историје, као и новим метром: новим разлозима за национално достојанство.“⁷ Идеја стварања националне епопеје била је доминантна у целокупном литерарном стваралаштву Милутина Бојића,⁸ и та идеја, иако заснована на искуству прошлости, увек је подразумевала и извесне погледе у будућност, у изгледе за опстанак националног бића. Стална борба за будућност у тежњи за досезањем модернизма указује на колективну потребу пренебрегавања садашњег тренутка, често и занемаривања прошлости, што је, како се из свег стваралаштва овога писца види, најдиректнија замерка националном духу:

„Ми хоћећи да достигнемо своје подне јуримо преко етапа које су векови стварали и прелетамо их за неколико година или дана. [...] Ми, робови на којима још воња рђа ланца, прекувавамо грозничавом брзином најмодерније идеје. И отуда она немоћ нашег духа да их прими.“⁹

Управо се овим, на једној страни, могу објаснити недостаци наше модерне драме и, на другој страни, Бојићева потреба да се још једном осврне и забележи историјски тренутак. Повратак прошлости подразумева својеврсни пад у зачетке националне културе, а свако окретање нашим коренима нужно води у потрагу за Византијом – сталним и „велик[и]м изазов[ом] колективно несвесне имагинације српске културе“¹⁰. Византија је невидљива спона са нашом духовношћу и изворном религиозношћу, она је амбивалентни феномен означен преплитањем супротстављених категорија: темпорално–атемпорално, територијално–атериторијално, историјско–митско, трајно и непостојеће. Византија је данас нигде, она је Не-место (Утопија), условљена у исти мах и протоком времена, што је преображава у симбол пролазности и, у коначном, одсуства. С тим у вези неретко су тесно повезани и овештали обрасци формирања националног идентитета, датог у виду колебања граничне позиције на међи Истока и Запада, који увек показују двоструку закономерну условљеност нашег националног бића идентификацијом са другачијим коме желимо да припадамо, сваки пут дату у знаку непостојања, или немогућности постојања: идентификација са Византијом подразумева идентификовање са географски непостојећим, док је идентификација са Западом, досадашње искуство нас подучава, подразумевала неприпадање и искључивање. Отуд неретко доживљавамо судбину маргине европске културе, те једнако и непостојећи и неприпадајући испуњавамо извесни утопијски

6 Бојић 1978, 128.

7 Павловић 1973, 357.

8 Ово су истицали бројни аутори, од оних који су касније покушавали да изврше песничку рехабилитацију М. Бојића (међу њима би требало поменути Миодрага Павловића), до оних са другачијим песничким сензибилитетом (попут Станислава Винавера). Говорећи о његовим сновима о великој националној епопеји и Иван В. Лалић је изнео свој суд о овом песнику: „Можемо да претпоставимо да би наставак Бојићевог песничког пута, да би права зрелост песника који је умро са двадесет пет година, ушла у те неслушене домене, од којих су се сасвим удаљили песници после рата; песници који су искуствима историје претпоставили друга, површнија космополитска искуства“ (Лалић 1997, 74).

9 Бојић 1978, 128.

10 Јерков 2013, 28.

хронотоп који нас фатумским Нигде одлучујуће детрминише, при чему се наш национални идентитет образује оптерећен тешким бременом прошлости, могло би се рећи оптерећен пропуштеним у прошлости, и дубоком загледаношћу у будућност која измиче.

Ове и сличне идеје о „погледу у будућност“, кроз прошлост, изнеће писац већ у прологу *Краљеве јесени*, а потом ће их афирмисати кроз лик игумана Данила:

Нас одреди судба за велика дела.
А рођена срећа здрављена је за нас;
Ми чекамо Сутра намрштена чела,
А просјак, сав ведар, сише цело Данас.
Ми бацамо ситну срећу што нас зове,
Ми, деца таштине, охоли и хладни.
Наше очи срећу нових дана лове.
(С болним осмехом)
За трпезом пуном, ми смо вечно гладни.¹¹

Оживљавање средњег века у књижевном стваралаштву с почетка 20. века указује и на потребу да се садашњост објасни прошлошћу и да се на неки начин, макар у књижевној имагинацији, успостави извесни континуитет националног бића. Иако давно за нама, средњи век доживљава своју реинкарнацију и живи свој нови живот. Тако долазимо до закључка да одсуство нечега условљава његову неодољиву привлачност и повлачи његово трајно невидљиво присуство, какав је случај и са Византијом, које објективно у садашњости нема, а чије се присуство у духовном животу нашег народа непрестано осећа, па се и њено постојање не доводи у питање. И ту се налазимо код кључног питања: је ли Византија истина или утопија и је ли означитељ за трајање или оживљавање? „Разнородне оцене о улози и смислу византијске поетике и естетике у историји српске књижевности, као и различите књижевне манифестације симбола Византије у делима српских аутора, довели су – у контексту нових студија књижевности које се баве преиспитивањем постојећих културних идентитета – до тога да појам континуитета са византијском књижевношћу и културом буде преиспитан у светлости културотворне жудње за самоутемељењем.“¹² Својеврсна ретроспектива у процесу баштињења сопствене културе проналази разлоге изградње националног култа и истовремено се појављује као критеријум валоризације модерног доба.

Оно што карактерише готово све Бојићеве историјске драме, независно од сложености захвата, јесте јасна симболичка конструкција, јер се код њега, као што је и поводом *Јаквинте* Драгутина Илића написала Зорица Несторовић, сусрећу „два елемента одлучујућа за обликовање структуре историјске драме. То су јунак и круна. Први је носилац драмске, а други тематске структуре дела.“¹³ Уочава се, дакле, и покушај младога писца да историјска збивања осветли посредством приватног домена својих јунака, да покаже како је дејство њиховог јавног бића често условљено приватним.

Потреба Бојићева да представи обичне свакодневне ситуације и наслика људске страсти које чине покретачку снагу свих њихових поступака нарочито долази до изража-

11 Бојић 1987, 71. Сви наредни цитати драме *Краљева јесен* дати су према овом издању, са навођењем броја стране у загради уз цитат.

12 Радуловић 2015, 4.

13 Несторовић 2007, 264.

ја у *Краљевој јесени*. Овај драмат, као „слика историјског тренутка“, ¹⁴ нема за циљ да прикаже велике историјске догађаје, оне које сматрамо пресудним у формирању националне судбине, већ да све сведе на људску меру, не излазећи из оквира свакодневице приватног живота. Оваква замисао назначена је већ у „Прологу“ драме:¹⁵

Ми видимо да сте често били *ниски*
Па ипак смо горди, јер моћни и смели
Чинили сте што сте морали и хтели.
Волимо вас топло – били сте нам *блиски* (33; подв. М. С.).

Последња строфа пролога још уверљивије потврђује овај став:

Испричајте песму из великих дана,
Песму топлих срца, хладних јагагана (33).

Бојић већ овде наговештава да ће нам у драмолету представити интимно у ликовима, независно од односа појединих ликова према држави и владавини, јер овај млади песник „објашњава душе а не даје слике нашег средњег века“¹⁶.

Иако у радњи Божићеве драме учествују историјске личности, иако је оквир историјски, сама радња је обликована тако да је инсистирање на историјској веродостојности потиснуто у други план, а главни сукоб се догађа у самим ликовима и манифестује кроз њихове међусобне односе, у чијој се основи пак налази одлучивање о судбини Стефана Дечанског. Борба око доношења одлуке о ослепљењу, односно борба вођена зарад њеног спречавања, одређује положај ликова у тексту, а исход ове борбе ће у великој мери одредити и судбину свих ликова у драми.

У текстовима који представљају одраз српске историје, женски ликови, занемаримо ли изузетке нарочито присутне у конструкту модерне драме, заузимају споредну улогу; уз то, у делима овога типа учесталу улогу има мотив *зле туђинке*¹⁷. *Краљева јесен* богата је грађом која би могла понудити афирмацију тог мотива. Штавише, Милутин Божић га, полазећи од њега, трансформише, па традиција овде добија нову димензију. Сагледавајући Симониду као жртву (девојчицу лишену права на детињство), Божић је своју јунакињу бар привидно лишио кривице и тако применио модел *хоризонта изневерених очекивања* у контексту мотива зле туђинке. Разлози за овакво одступање би могли бити бројни, али се и овде треба најпре осврнути на однос писца, који је неретко и однос нас самих према Византији и византијском, које је пак увек делом и наше. Мотив зле туђинке у историји националне књижевности се углавном везивао за лукаве Латинке,¹⁸ док Византија није представљала страност и туђину у поимању наших

14 Марјановић 2000, 61.

15 Иако је у критици испољен став да ова уводна песма није остварила своју функцију јер се примећује извесна недоследност у позивању сени прошлости да испричају причу о светородној лози и великим освајањима са сликом краљице заљубљене у свог пасторка ког покушава да спасе и по цену прихватања улоге љубавнице игумана Данила, најзначајнијег краљевог човека, треба ипак поменути да је овај уводни део сасвим сврсисходан јер ће у њему аутор исказати своју опредељеност за тематику развијену у драмском тексту, а то значи опредељеност за стварање приватне повеснице.

16 Предговор Владимира Ћоровића у: Божић 1927, X–XI.

17 Овај мотив се јавља још у учењима античких филозофа Аристотела и Платона, а у драмској књижевности му је посебно место дао Еурипид изједначавањем другог (страног) са варварским.

18 Тако нам, примера ради, Ђура Јакшић у својој трагедији *Јелисавета, кнегиња црногорска* млетачку принцезу, а црногорску кнегињу Јелисавету представља у складу са овим моделом.

писаца, те ни сама српска краљица, а византијска принцеза, није могла бити перципирана као зла туђинка.

Па ипак, и поред јасно издиференциране представе о припадању Византији, и упркос поимању византијског као ненепријатељског, овде није изостала доминантна представа о женама у вредносном систему средњег века која се односила на доживљај жене као бића нижега реда, подређено биће, које у низу двојности које га карактеришу лако подлеже искушењу, те је и сам грех описиван као *женски принцип*. „Средњовековна мизогинија исказује се, дакле, као униформни дискурс који се врло мало мењао кроз векове и може се пронаћи у европским литературама у веома сличној форми“¹⁹ (чак је и сам Аристотел жене доживљавао као инфериорна бића). Тек ће много касније Јакоб Буркхарт, дајући портрет жене ренесансног доба, извршити и њено изједначење са мушкарцем – довести је у равноправан положај.

Оваком доживљају разлике међу половима доприноси и чињеница да је хришћански идеал подразумевао негацију тела.²⁰ Хришћанство и еротика никада нису били блиски полови. Са друге стране, борба са демонима је стални топос житијне књижевности и оно што прати победу у борби је светлост која обасјава јунака победника. Узрок пада је, међутим, одувек била жена, док је сам мушкарац отуд неретко био приказиван као женопокорив.²¹ Наслеђе традиције је свакако било на страни анимозитета према женама, а хришћански средњи век је таква осећања само продубио, како истиче Жан Делимо.²² Објашњење узрока за постојање оваквог става према слабијем полу даје Ханс Георг Бек: „то је страх пред необјашњивим другачијим и свакако другачијим које није могуће контролисати, страх од моћне изворности, од апсолутне надмоћи над мушкарцем. [...] Остаје чињеница да страх од жена није изум хришћанских аскета, али га је хришћанство врло рано уклопило у себе и затим махало тим страшилом све до на праг двадесетог века.“²³ Све то је кроз историју водило отвореном непријатељству према женама, често проузрокованом представама да је жена била не само узрок пада појединца, већ и пропасти читавих народа.²⁴

Поменуто је да је Бојић имао намеру да прикаже приватни домен историјских личности јер су догађаји из приватног живота владара одувек заокупљали пажњу писаца. У средњовековној хагиографској књижевности теме неверстава, љубави и бракова нису могле бити доминантне по природи ствари, те су остајале само начете и скрајнуте, чекајући, чини се, 20. век да се о њима слободно проговори.

Највећу пажњу историчара у династији Немањића привукли су бракови краља Милутина који су задобили статус праве „скандалозне хронике“. Нарочито су историчарима и писцима била занимљива и инспиративна два његова брака: са Симонидом, кћери византијског цара Андроника II,²⁵ и Јелисаветом, сестром краљице Катарине (супруге краља Драгутина).²⁶

19 Више о овоме вид.: Томин 2011, 25.

20 Mirrer 1999, 323.

21 Наша хагиографска књижевност познаје примере оваквог квалификовања владара: у Теодосијевом *Житију Светог Саве* помиње се краљ Радослав који је чак свргнут с престола јер је потпао под утицај своје жене.

22 Вид.: Делимо 1987, 437–438.

23 Према: Томин 2011, 44–45.

24 У књижевности су бројни примери овога типа: жена премудрога Соломона, лепа Јелена, одговорна за пропаст Троје, у нашој драмској књижевности илустративан пример пружа драма *Јелисавета, кнегиња црногорска* Ђуре Јакшића, итд.

25 Неки извори кажу да је српски краљ при узимању Симониде за жену, супротно обичајима, сишао са коња и Симониду сачекао пре као господарицу него као супругу, сам детаљ, међутим,

Да је и колико Милутин Бојић био заинтересован за осветљавање приватне линије значајних историјских личности, али не занемарујући њихову државничку функцију, показује и чињеница да је радњу драме сместио у простор који је својеврсно предворје власти. Из њега се лако може стићи како у приватне одаје краља и краљице тако и у Саборну дворану.²⁷

Управо да би успео у намери да представи приватни домен приказаних личности, писац не поклања велику пажњу историјским фактима, већ нагласак ставља на унутрашњу распоућеност у човеку и свету, и на доминантне црте карактера какве, примера ради, налазимо у лику Данила:

„Данило у склопу драме треба да представља свесну службу историји и њеном ’великом ходу’; бестрасни закон који покреће искуство једним заданим правцем. Премда му Бојић дозвољава да себе види у реду са ’децом таштине’, овај то чини у контексту реплике која овакв квалификатив оставља у сенци важнијег покрета: ’Нас одреди судба за велика дела’.“²⁸

Преласком Данила из позадине у први план, постаје јасно ко утиче на ослепљење Стефаново. Тиме се илуструје не само уплив црквене у државну власт, већ и у сферу приватног. Игуман своје убеђивање почиње указивањем да ће Милутин тим чином придобити властелу и извојевати мир с Драгутином. Како овај аргумент још увек нема снагу која би превагла на Данилову страну, игуман мора да посегне за снажнијим средством које би му омогућило остварење намере. Стога се овде уводи лик Симониде коју, по речима Даниловим, Стефан „радо *гледа*“ (подв. М. С.). Заслепљен љубомором, Милутин након ових речи готово да нема дилему и одлука је већ донесена. Тиме Симонида бива означена као средство за остварење игумановог плана.

Бојићева концепција Симонидиног лика додатно је усложена управо Бојићевим покушајем да је ослободи кривице. Исписујући реплику Симонидину: „Место играчака, мени муж се пружа!“ (62), писац указује на сву трагичност судбине прерано сазреле девојчице, предате краљу-освајачу ради очувања мира,²⁹ а ово потврђује и наглашавање старосног доба готово свих ликова, назначено већ у њиховом попису на почетку драме. Оваква Симонидина трагичност искључује поменуто развијање идеје о „проклетој странкињи“, али се тиме питање о њеној кривици не затвара. Да би се овај проблем расветлио неопходно је скренути пажњу на разговор краља Милутина и Симониде:

открива и то колико је значаја Милутин, иако већ искусни политичар и ратник, придавао овом браку, једином који је неки српски владар склопио са ћерком византијског цара. Овај брак је Милутина учинио једним од најмоћнијих српских средњовековних владара, али је приближавање Византији означило и извесне промене, како у државном уређењу, тако и у другим областима живота: култури, уметности, итд. Околност да је краљ Милутин прешао са рашког скромног двора на византијско уређење са раскошним двором није промакла писцу *Краљеве јесени*, што је он покушао да дочара кроз декор позорнице.

26 Брак са Јелисаветом умногоме одражава својеволјност Милутиновог карактера. Сматра се да је овим браком краљ на неки индиректан начин прекршио одредбу педесет и четири „Трулског сабора о забрани брака са свастиком [која је] била строго поштована у византијском свету, [о чему] сведочи и помињање њеног непримењивања на Западу као ’латинске јереси’“ (Meyendorff 1990, 103, према: Томин 2011, 92–93).

27 Више о овој теми видети у: Несторовић 2007.

28 Лалић 1974, 23.

29 Византијски цар Андроник II је приликом удаје своје кћери Симониде за једног „варварског краља“, која је уз то била још и дете, што су му многи замерали, дао одговор да ниједан мир није толико трајан као онај који се поткрепи женидбом (вид. Мошин 1977, 190–191).

Краљ
Зато грех ти праштам.

Симонида
А нашта ми? Нашта?

Краљ
[...] О, како си лепа! (78).

Не дајући непосредно одговор на Симонидино питање, краљ ипак указује на извор трагичке кривице која пребива у њеној лепоти (што је мотив од антике заступљен у књижевности). Треба рећи да се овај разговор води на самом крају драмата и ту је већ сасвим јасно да је краљ свестан своје немоћи – он би се решио Данила, због његовог управљања Сабором, где удружењем већине, краљева круна губи моћ, па ипак, решити се Данила, значило би изгубити име за вечност јер само игуман може да му је подари својим пером.³⁰ Два се важна закључка, међутим, намећу из овог дијалога. Прво, краљ је већ отрован црвом сумње и његова љубомора је сада јача од љубави према сину, и друго, очараност краљева Симонидином лепотом и младошћу изазива опроштај, али би краљев одговор могао бити схваћен и као Симонидина кривица која условљава несрећни усуд. То даље омогућава улажење у појмове као што су свесна и несвесна кривица и постављање питања о постојању кривице без удела наше воље при узимању учешћа у одређеном чину.

Са друге стране, намеће се и питање о апсолутној или делимичној кривици игумана Данила. Иако је он означен као покретач доношења одлуке да се Стефан ослепи, коначна реч припада краљу. Дакле, и релативизовање игуманове кривице могуће је извршити њеним приписивањем краљу. Краљева дилема, пак, показује дијаметралну супротност елемената који у избору учествују. Опредељеност за једну могућност истовремено значи и искључење друге. Између Стефана и Симониде, краљ бира жену, а жртвује сина. Овим опредељењем за жену он суштински бира себе.³¹ Стефан и Симонида само су персонализација избора који се одвија на релацији живети–постојати, у чему, овако уопштено схваћено, учествују главни ликови драме.

Иако су по питању краљевог избора Стефан и Симонида антиподи, постоји једна црта њиховог карактера која их зближава. Симонидин драмски лик је изграђен са тежњом да се покаже њен вапај за животом, али њу непрестано детерминише одређена доза меланхоличности. С обзиром да Стефан Дечански није присутан на сцени, па се тиме ни његов карактер није могао подробније обликовати, постоје други извори,³² пресудни за формирање представе о њему: „Главнија черта Стефановог темперамента била је, колико се из свог живота његовог види, меланхолија.”³³ Међутим, проучавањем историјских извора показује се да интимна повезаност краљице и њеног пасторка није постојала, те све назнаке које алудирају на ту врсту везе остају у домену инсинуација и литерарних домишљања или произвољности. Одређењем Симониде као кривца за

30 Оваква краљева тежња сасвим је у складу са представом о човеку средњег века која је била „[...] обликована према хришћанском позиву човеку да осећање свог 'садашњег постојања' усагласи са осећањем свог 'сопственог трајања'“ (Николић 2013, 82).

31 Више о овоме вид. у: Несторовић 2007, 298.

32 Образац који нуди Стерија настао је као упоредна анализа са белешкама о овом владару из *Историје разних словенских народова* Јована Рајића, а који је, по свему, Стерија искористио за своју драму *Смрт Стефана Дечанског*.

33 Поповић 2001, 156.

Стефаново ослепљење тражено је оправдање за краљев поступак који помиње *Житије Стефана Дечанског* Григорија Цамблака, писано иначе, треба посебно нагласити ту околност, онда када је краљ Милутин већ био проглашен свецем: „Надвлада женска превара достојна жаљења и приче за сузе, победи се царева премудрост женским сплеткама и поклони се очинска мудрост женској слабости, угаси се родитељска топлота женском бестидношћу! Праведни би ухваћен неправедно, незлобиви љутом замком, милостиви немилостиво, и, о, ружнога дела, би лишен очију!“³⁴ У Цамблакову верзију догађаја, додаћемо и то, тешко је без задршке веровати, јер осим једног латинског нема других извора који би је поткрепили.³⁵

Могуће разлоге који би упутили на овакву интерпретацију односа између Симониде и Стефана Дечанског треба тражити на другој страни. Неке од тих разлога врло тачно уочава и наводи Александар В. Поповић. Реч је најпре о мањој разлици у годинама између Стефана и Симониде од оне између ње и краља Милутина, а притом не треба заборавити ни чињеницу да је Симонидина мајка Ирина (Јоланда Монфератска) имала намеру да на српски престо доведе своје синове: Димитрија и Теодора, те јој је било стало да преко своје кћери елиминише Стефана из борбе око престола.³⁶

У Стефановом лику су се пак, према наводу Зорице Несторовић, сусреле легендарне приче о несрећном сину злог оца и злехудом оцу великог сина, које нису биле препознате као материјал подесан за драмско, пре свега трагичко, уобличење – отуд незнатан број драмских текстова који су се бавили овом историјском личношћу.³⁷ Као да је двоструко страдање јунака одузело теми сав трагички потенцијал, а њега учинило светом фигуром, истински несрећном због судбине и степена силине њених удара, али не и трагичком – реч је о идеји двоструке жртве која није подесна за трагичку обраду.

Враћајући се на питање краљеве одлуке, односно на питање његовог избора, долазимо да закључка да је краљ, бирајући Симониду, изабрао живот, док на другој страни, његов историк Данило треба да га овековечи као владара и да му тиме обезбеди бесмртност (ванвременост, вечност). Иако оба ова избора указују на потребу за трајањем, њихово несагласје произлази из везивања појма бесмртности за оно што долази после смрти, те сукоб живот–смрт постаје непремостив.

Попут краља, и Симонида ће се, у складу са функционалношћу своје улоге у драми, одредити за истински живот и његову пуноћу, што је мотивисано чињеницом да је још од детињег доба оптерећена круном – власт и слава за њу немају опојну вредност: „Ја живота тражим; дајте ми да живим!“ (72). Овај вапај за животом вапај је за оним што Симонида не поседује, за оним што је одувек било у рукама других. Слава и вечност су категорије за које не постоји вредносно првенство у њеној свести:

О, ти жртвуј срећу за вечна времена;
Ја за венац трња не дам киту крина.
Ја не желим вечност – ја сам само жена (72).

Делање све више одводи драмске актере у суноврат претварајући сваки њихов побуњенички покушај у обесмишљени, узалудан чин. У борби са вишим силама судбе, они су увек на губитку и постају жртве својих хтења. Жртве су неминовне и њихова је величина управно сразмерна сноси људске жеље да се одупру ономе што мора бити. Игуман Данило најсликовитије изражава тај став обраћањем Симониди:

34 Цамблук 1989, 51.

35 Више о овоме вид.: Томин 2007, 17.

36 Више о овоме вид.: Поповић 1998, 207–208.

37 Вид.: Несторовић 2007.

Ти жртвујеш љубав, краљ жртвује сина,
Стефан очи своје – ја ноћ твојих дражи (72).

Моменат спознаје неумитности ових закона намеће Симониди питање: „Чему све те жртве?“ (72), које прераста у универзални симбол запитаности о односу морања и хтења и о апсурдности сваког човековог покушаја да се супротстави делању подвлашћујућих виших сила. Данилов одговор гласи: „Држава то тражи“ (72). Тако се држава овде може узети као оваплоћење вечних закона или виших интереса. Међутим, треба имати на уму да су држава и владар оног времена два дела која творе целину, а да ће се идеја националне државе јавити тек два века касније са Николом Макијавелијем.³⁸

Неодвојивост државе од цркве, с друге стране, огледа се, како је већ назначено, у лику игумана Данила, кога је управо историјски краљ Милутин прогласио архиепископом. У драмском тексту Милутина Бојића њему је додељена улога игумана, што је мотивисано стварањем могућности нагодбе са јунакињом Бојићеве драме која Данилу нуди ову врсту унапређења.

Упознавањем драмског Данила као бескрупулозног и одвећ амбициозног човека који, иако човек цркве, не преза да се послужи неморалним, па тиме и нехришћанским, средствима у остварењу својих намера, могли бисмо претпоставити да титулу епископа, коју му нуди Симонида, не би одбио, али управо у олаком одбацивању нагодбе откривамо могућност развијања нове покретачке силе – женске путености, односно линије ероса која би требало да представи наредни степен изазова, типичне за тематску оријентисаност модерне драме.

Ова нова релација уводи се речима којима се Данило обраћа Симониди: „Не. Зар пољупци женски да ми славу стичу?“ (64). Прихватањем нагодбе са Симонидом, Данило би подлегао дражима телесног уживања, и тиме пао у неку врсту власништва младе краљице. Бежећи од овог принципа који подвлашћује, Данило улази у борбу чији исход потврђује његову слободу, али, парадоксално, и неумитност постојања деструктивне привлачне снаге засноване на женском принципу.³⁹

Видимо да Бојића занима развој личности са њеном вољом и њеном иницијативом: заједно са осећањем послања, *будућност* постаје њена звезда водилја, једна готово слепа али моћна сила што судбински покреће на велика дела. У време када цео један народ преживљава период своје кризе, када су његове представе о праведности и моралу диктиране представама о будућности – у то време је и раздвојеност међу онима који о тој будућности одлучују дошла дотле да су све моралне представе изгубиле своју стабилност, о чему сведоче речи краља Милутина: „Вај, кад бих могао будућност да здерем!“ (23). Будућност једног народа је, по свему, та амбивалентна сила која на тренутке покреће краљеве поступке, а којом је и Данило непрестано вођен: „Љубав, мушке груди, дражи белих жена, / Смешне су спрам брига државних и рата“ (71).

Борба коју Симонида води за спасење Стефаново није борба која је утемељена на сукобу са другом женом. Законита жена Стефана Дечанског, Теодора Смиљац, појављује се само у једној сцени, где се неуверљиво залаже за ослобођење свога мужа позивањем на децу. Јован Христић у предговору *Изабраним драмама* Милутина Бојића истиче да писац „једноставно не зна шта би с њом, па мора да је брже-боље уклони са по-

38 Вид.: Марјановић 2000, 63.

39 На сличан начин о помирењу противуречности говори Петер Сонди, који трагично схвата као дијалектички феномен, па однос између нужности и слободе показује извесну индиферентност само ако је побеђени истовремено и победник (вид. Сонди 2008, 178–182).

зорнице, уз напомену: 'уздахне и оде'.⁴⁰ Христићеве речи повлаче питање: да ли је писац морао да уведе овај лик ако није знао шта би с њим, или још прецизније: зашто је лик уведен ако је одмах затим уклоњен са сцене? Одговор којим се оправдава мотивисаност увођења овог лика би се могао извући из компарације овог лика (законите супруге) са ликом Симониде (потенцијалне љубавнице), и за собом отвара широк спектар могућих тумачења: јачина и искреност Симонидине љубави, борбеност љубавнице, помирљивост супруге, итд. У једној је ствари Христић сасвим у праву – ипак би се од жене чији ће муж бити ослепљен очекивало мало више, макар сукоб у великој сцени са Симонидом,⁴¹ што је уједно замерка писцу *Краљеве јесени*, тим пре што проблем женствености није питање којим се Бојић само узгред бавио у *Краљевој јесени*, већ је оно у *Госпођи Олги* уздигнуто на раван врлине у поимању деструктивне свести модерног човека.

Па ипак, ствари нису тако униформне, нити је пак писац имао за циљ да се позабави само питањем женских ликова, али ни простим постизањем доминације једних над другима. Међутим, то Бојићевој драмској поетици не умањује опасност да појединац уједно постане плен туђе воље, туђих интереса и амбиција. Јер ако се, најзад, може повући паралела са библијском причом о Давиду и Авесалому којом се објашњава психолошки однос Милутина и Стефана, са причом која се налази у списима архиепископа Данила, онда нам нешто јасније постаје и психолошко нијансирање у Милутиновом лику како га, примера ради, види Владимир Ћоровић: „Сем љубоморе, која му је главни мотив акције [...] његовом вољом влада други; он немоћно зазира од сабора, који му није потпуно сигуран; чак ни у бесу љубоморе не господари сам својом речи. У последњој сцени он је више сентименталан отац, него увређени муж или забринут државник. Такав 'психолошки' Милутин из драме управо је обрatan од оног бруталног, својевољног циника, каква га познаје историја; од човека који је све подвргавао својој вољи, и који није водио обзира ни о најрођенијима.“⁴²

Недефинисан став о краљу Милутину задржаће се до краја драме: други актери такође износе противречне ставове о њему – једни помињу његове заслуге, док други говоре о његовим моралним преступима. И сам Бојић га у основи приказује као човека који у недостатку животне снаге прихвата да ослепљењем делимично ту исту снагу оскрнави код рођеног сина, а онда неочекивано допушта да краљ, у борби са снажним грижом савести и желећи да заустави гласника који доноси вест о почињеном ослепљењу, изговори у натуралистичком маниру: „Мене мозак пече!“ (80).

Ако драмска поезија, према увреженом мишљењу, приказује првенствено *вољна* психичка стања, ако у првом реду успешно разоткрива чак и оне једва приметне прелазе једног психичког стања у свесну одлуку воље и у активно *испуњавање* те одлуке, онда пада у очи како Бојић те механизме преноси са појединца на народ, са јединке на етнос. „Сетимо се само“, каже и сам Бојић у приказу стања у нашој драмској књижевности, „оне Дреперове теорије, оног грандиозног објашњења рођења, живота и смрти народа, који су адекватни животу појединца.“⁴³

Будућа визија наше књижевности у Бојићевом стваралаштву водила је стварању велике националне епопеје и она произлази из његове заинтересованости за национално биће у целини.⁴⁴ Није отуда необично што је луцидна Исидора Секулић

40 Христић 1987, 22.

41 Исто.

42 Ћоровић 1974, 233.

43 Бојић 1978, 129.

44 О томе сведоче речи Станислава Винавера написане у есеју „Скерлић и Бојић“: „На оној чуци у Арбанији разговарасмо још Бојић и ја каква ће бити поезија идућих дана. Бојић је видео рођење

препознала у народу онај збирни лик у који ће се слити и велика мисао, и савест што пати, и чиста љубав и лакомислена амбиција. „Бојић тражи народ као личност; тражи народно биће као идеју.“⁴⁵ Такву претпоставку оснажују најзад и речи самог аутора из Пролога – његово патетично обраћање роду Немањића. Преци ће васкрснути, испричати песму из великих дана, „са попршта вечног Бизанта и Рима“ (33).

И јер сваку стопу ове трошне груде
Којом одвајкада хорде дивље хрле,
Вечни друм на коме гомиле су мрле,
Заливасте крвљу да српскија буде (33).

Многи су историчари на свој начин писали о тровању папе Бенедикта и његовој дони Талејран, или о Бонифацију који скрнави веру у Христа и Девицу Марију – о чему у овом драмолету говори Ани, краљевој кћери, Други францишканац. У смисао паралелних догађаја у свету дворских интрига није лако продрети ни у Бојићевом сликању српских борби за престо зато што у њима душа појединца представља бескрајну нит прелива, ланац прелаза од покорности и понижења до мржње и презира, а круне које су бачене пред главне актере, то су тренутни тријумф властољубља, климакс болне трансгресије, слика историјске узалудности, али и најаву блиске пропасти царства српског. Тако слика пада надраста приватну сферу ликова и остварује своју јавну функцију.

Кад би ова једночинка била слика, била би то фреска⁴⁶ са живописним ликовима странаца – Гијома, Грка Димитрија и Римљанке Констанце Морозини чији се разговори воде „увијено позлатом и свилом“,⁴⁷ али и значајним ликовима око којих се цела радња врти – „неприсутног Стефана“ и „свеприсутне“ Симониде.

Бојић је у своју драму унео понешто еротичности присутне у његовој поезији, оне неутолјиве телесне глади коју је запазио и Гаврило Ковијанић: „Бојићева поезија нуди нам изобиље симбола те неутолјиве глади пола, оног манитог ужаса с којим се човек суочава, оне сирове чежње за насладом за чије су укроћавање древни људи измишљали магијска чаробна средства.“⁴⁸ Линија ероса се у драми оцртава на неколиким ступњевима. У центру свих релација је Симонида, а њен однос према Стефану, Милутину и Данилу, увек је праћен карактеристичним ознакама (очима, грехом, страшћу, вином, дубином и испијањем). Друга, такође доминантна, линија је преплитање светлости и таме, која се у симболичкој равни односи на живот, страст и љубав, али и на угаснуће, залазак, мрак и смрт. Зато кад Данило каже Симониди да светлости нема, она одговара:

нове епопеје. Ја сам видео пригушеност и мистику. Ја сам тада такве стихове и носио у себи“ (Винавер 1991, 11–12).

45 Секулић 1974, 227.

46 Једна од највреднијих фресака српског средњовековног сликарства је свакако она из Грачанице која је овековечила лепоту краљице Симониде Немањић, иначе оштећена – на њој Симонида нема очи.

47 Сукоб Истока и Запада оваплоћен је управо у ликовима Димитрија и Констанце Морозини. Као њихова непремостива граница и истовремено нит која их повезује стоји Византија, и сама на граници сталног присуства и непостојања, „зато трагање за њеним идентитетом јесте увек питање Истока или Запада, Константинопоља или Рима“ (Бошковић 2013, 73).

48 Ковијанић 1969, 132.

Симонида: Има је у паклу Стефанове зене.
 О, како је пуна амбиса и страсти.
 У том врућем оку кô цвет живот вене.
 [...]

 Право у смрт вуку те зенице модре,
 Из њих струји песма чежње увек здраве,
 Модро зелен отров у њима се точи,
 И блистају горде рушевине славе.
 О, дај ми да тонем у те вруће очи (63).

Спремност да дâ живот за тренутак љубави и страсти, спремност да се и сама пода Данилу да би спасла Стефана, поново је семантички повезана са симболиком коју нам писац непрестано нуди – умрети у махнитој страсти, на шта пристаје Симонида: „Па хоћеш ли мене? [...] Нâ, љуби и сиши!“ (67); „Из чаша од оникса глатка, / С дршкама од геме и од ковелина, / Пенушави нектар, пун блаженства слатка, / Пићемо у рују ципарскога вина. / Тад пиј очи моје до рођаја дана“ (69). Ужас који осећамо у страху од смрти стоји насупрот задовољству током којег нема помисли на смрт. Нагон је, дакле, толико снажан да у ликовима ишчежава природни страх од смрти. Међутим, „преобиље неизбежно води смрти.“⁴⁹ Смрт је као што се види у сталном саодносу са страшћу и опијеношћу. Ако имамо на уму наведене речи Гаврила Ковијанића да су људи у древно доба правили магијска средства – може се рећи и чаробне напитке – којима би телесну жељу сузбијали и умртвили, онда постаје јасна сва симболика песме уз чију пратњу се одвија прво Симонидино појављивање на сцени, а потом и сама завршница у којој се чује глас францишканског калуђера: *Vinum sit appositum...*

Две одвојене снаге се преплићу током целе драмске радње – љубав и вера – које ће се на крају расплести и смрт једне означити бесмртност друге.

Данило: Кајемо се што смо отисли од себе
 Чашу среће, коју сам једном наспе
 Господ свежим вином,
 Симонида: Сад се чаша пени.
 (Нагло.)
 Чека те, испиј је... (71).

Градећи Данилов лик, Бојић није имао на уму само изворну религиозност коју бисмо очекивали од човека цркве. Њега је писац, рекло би се, имао намеру да изгради по Ничеовом образцу натчовека, што би се могло поткрепити и чињеницом да је годину дана пре појаве ове драме написао надахнут приказ поводом првог превода на српски језик Ничеовог дела *Тако је говорио Заратустра*.⁵⁰ Данило одбија љубав и страст, потискује и сузбија жељу, јер би га то предавање учинило slabим, и у коначном би га уништило, односно уништило би његово стремљење ка вечности, стога што љубав заслепљује и не допушта разборитост. Оваквим ставом Данило показује извештајан степен

49 Батај 2009, 82.

50 У поменутом приказу млади Бојић пише о Ничеу са нескривеним симпатијама: „Фридрих Ниче је једна од ретких појава по својој компликованости и по вибрирању свога духовног живота. И Шопенхауер је умео бити велики, дубок песник, и он је у својим делима а специјално у свом грандиозном делу био велики песник, био човек који је умео да својој мисли да елегантан облик у чару речи. Фридрих Ниче, његов ученик, отишао је много, много даље“ (Бојић 1911).

неосетљивости на убиствену драж. Па ипак у почетку он није сасвим равнодушан, и зато настоји да се освети узроцику страсти.

О појудној љубави је дозвољено слободно говорити у неком стању кризе свести, у стању пијанства за које није потребан чаробни напитака, већ опијеност која може да произађе из саме телесне напетости услед надоласеће страсти, она подсећа на опијеност вином. Помамом се објашњава присност љубави и смрти из које произлази смртна љубав. И страст и вера се на свој начин супротстављају ограничењу, али док страст превршава своју моћ и исход налази у смрти, вера показује сва настојања верујуће душе ка бесмртности и трајању. И један и други облик изискују неку врсту жртве и спремност на страдање – смрт тела и смрт душе. Тако долази до извесног сједињења љубави и вере, урањања једне у другу, до повлачења једне у корист друге, или трансформације једне да би опстала у другој: „Дијалектика Ероса уводи у живот нешто што уопште није у складу са ритмовима сексуалне привлачности: жељу која не сплашњава, коју више ништа не може да задовољи, која чак не пристаје да се нађе у искушењу и буде задовољена на овом свету, јер она жели да љуби све или ништа. То је бесконачно надмашивање, узнесење човека према Богу. А тај чин је *неповратан*.“⁵¹

Те две снаге оличене су у двама ликовима Бојићевог дела – Симониди и Данилу. Током њиховог разговора има се утисак да се Данило ломи и да би могао да дâ пристанак жељи, да подлегне (после сваке Симонидине реплике, он кратко одговара: „раскошна си“, „гориш“, „лепа си“, „смарагд препун сунца и греха“, „дубоке су... мрачне...“, и коначно – „Не“). Та борба Данилова са дражима лепе краљице завршава се отржењем. Негацијом Данило поништава све, али се то догађа после последње Симонидине реплике у којој помиње Стефана: „Доведи Стефана, / Он један у мрак тај заронити смеће. / (*Притила се уз Данила и лагано, сањиво, реч по реч, тихо, заносно, слатко.*) Хајде да скршимо раскошне кондире / И кад испијемо задњи пехар вина, / И кад измрвимо бисер и сафире, / Испићемо очи безданих дубина...“ (69–70). Између ових двају полова, и између ова два лика налази се Стефан као њихова синтеза и знак разилажења истовремено, односно његове очи као метафора за овај лик и све сукобе у драми: „У очима тим се мрак поноћи стере, / Прах звезда кроз који сјај смарагда продре, / У њима се блиста сјај *греха и вере*“ (63; подв. М. С.). Симонидин покушај спасења Стефана умногоме ће се показати као одраз Саломиног искупљења главе Јована Крститеља.⁵²

У византијском друштву је жена као симбол еротичности била потискивана и, према навођењу Џејмсове, било је уврежено мишљење да „пристојна жена треба да се

51 Де Ружмон 2011, 47.

52 Млада лепотица Салома, која је, према речима Милутина Бојића, иста у легенди као и у уметности, заокупљала је пажњу и нашег писца, али и ондашњих европских уметника. У литературу је ипак ушла неочекивано касно, међутим, њено је присуство у књижевности, нарочито у поезији, с краја 19. и почетка 20. века веома доминантно. У француској књижевности готово да нема песника који је у то доба стварао а да је није узео у обраду. И сам Бојић јој је посветио песму. И више од тога. Колико је Саломин лик интригирао песника показује и чињеница да је „рођеној сестри Цека Трбосека“ посветио и кратак есеј под насловом „Салома у уметности“, који је објављен у *Дневном листу*, 1. августа 1910. године. О необичности и контроверзности овога лика, који је и наша тадашња литература радо експлоатисала независно од, чини се, непремостиве удаљености од нашег, па и западног, поимања страсти и морала, проговорио је сам Бојић са изванредним запажањем детаља: „И принели су главу и дали јој је на тањир“, тако завршава Јеванђеље ову чудну причу о девојци која је далеко од нас и чије оријенталске страсти нама остају чудне; а она нам се чини као случајно залутали гост у европску поезију“ (Бојић 1978, 15). Овome треба додати и податак о повезаности са феноменом сувишне декорације заступљеним на Бојићевој позорници, а који је одликовао слике Гистава Мороа (једна од њих носи назив *Slomé*).

уда или за мушкарца или за Христа“,⁵³ тако се према њеном мишљењу дискурс сексуалности и еротике пренео у сферу вере. Анализирајући улогу жене као предмета пожуде, Џејмсова истиче и то да је женска сексуалност била порицана, а вредноване су врлине попут девичанства и аскетизма, али су племкиње од најранијег узраста учене и тајнама наивног кокетирања у опхођењу. У судару двеју супротности настао је необичан спој нагонског и метафизичког, који је у драми Милутина Бојића потенциран симболичким представљањем Стефанових очију.

Краљ Милутин, вођен љубомором због осећања властите слабости, постаје онај језичак на тасу који доноси пресуду: „И кад зину празне очне дупље / У богаља што је туђу срећу крао, – / Хоћеш ли и тад штети те дубине шупље? [...] Нек ископају, не да их ослепе!“ (77–78). Очне дупље постају симбол извора вере или греха. Како је Бојић очито имао намеру да атмосферу представи у сагласју са расположењима ликова и са променама драмских збивања, отуд врло важну улогу игра и метафорика дана и ноћи, односно смењивање светлости и таме, па се поставља питање: Може ли се из мрачних дубина назрети светлост? Краљ, у тренутку колебања хоће да врати гласника: „Стој, јер поноћ носиш, а не светлост дана...“ (80), те ту постаје јасна намера писца да представи вечни дуализам Дана и Ноћи. Последња слика драмског текста заиста представља гашење живота (јесен краљеву) и љубави (онога чему Симонида тежи), а на плану атмосфере – и гашење Дана „*На позорници и даље само оне две свеће бацају слабу светлост*“ (82). Одјек песме праћене звуцима мандолине: *Vinum sit appositum morientis ori* („нека се вино принесе уснама умирућег“) тек овде добија своју стварну симболику.

Донекле је краљева одлука о ослепљењу Стефановом и врста освете за сопствену немоћ проузроковану старењем. Позне краљеве године потенциране су на неколиким местима у драми, а нарочито истакнуте насловом, то сугерише и податак да је од свих његових задужбина најлепша управо она у којој ће га након упокојења сахранити (манастир Бањска), дат на самом почетку драмата те тако обезбеђује функцију припреме читаоца на први сусрет са овим јунаком. Док ће даље пад краљевог ероса у плотско пратити његово 'путовање у ноћ', јер предати сопствено постојање жељи за Симонидом значи прихватити ту окаснелу љубавну страст као вино које се приноси уснама умирућег као његово последње причешће.⁵⁴

Симболички пад Бојићевог краља, потврђује још једну тезу: да власт није нужно у рукама владара.⁵⁵ Као што Драгутић Илић у неком моменту свог Саула представља као марионету у Доиковим рукама, тако и Бојић даје предност Данилу и иде чак корак даље – његов Краљ у драми остаје неименован до краја текста, дакле, сасвим обезличен.

Како се *Краљева јесен* може довести у везу са митом о Федри, а *Федра* представља инцестуозно згрешење које изискује казну, тако се све оне експозиционе сцене које се тичу греха и дотичу теме инцеста⁵⁶ преламају на један вешт начин у завршници драме и продубљују њен семантички ниво.

53 James 1997, 63.

54 Више о овоме вид. у: Несторовић 2007.

55 Ову тезу заступали су бројни наши драмски писци, нарочито на прелазу из 19. у 20. век, и афирмисана је у бројним делима: *Саул* Драгутина Илића, *Ђурађ Смедеревац* Ђура Димовића, *Трнова круна* Милорада Поповића Шапчанина, итд. – где се појављује тзв. владар из сенке у лику жене или рђавог саветника.

56 У почетним поставкама драме јасне су две паралелне линије, прва се тиче једног облика инцестуозне љубави, а друга оглушења о верске норме – оба пута реч је о забрањеној љубави: „И побожни краљ је једне ноћи лепо / Монахињу, сестру братовљеве жене“ (40), а друга је прича о папи Бенедикту и дони Талејран. Вредан је пажње и исказ II францишканца с почетка драме: „Ах Бонифације грешио је често. / 'Душа није вечна.' Зар то није хула? / И рече, нафора да је просто тесто. И девица да је прељубница“ (37). Чини се да је Бојић и ову идеју касније развио кроз однос

Треба се, међутим, осврнути и на чињеницу да је причу о оклеветаном младићу и злој жени имало и византијско доба. У Цамблаковом житију се стога врши реминисценција на Константина Великог, који је као симбол хришћанства свакако био ближи нашем средњовековном читаоцу од митског Тезеја.⁵⁷

Бојић пак не оправдава директно поступке свога Краља. Ликови драмата су ту да представе сопствени пад, који, на другој страни, илустративно прејудицира пад два народа, односно пад два царства.⁵⁸ „Пад Византије је према томе симболичко име за ишчезавање и нестајање, за то да постојати значи стално се опирати пролазности која напослетку нађе начина да дође до онога због чега постоји непостојање. У нестајања постоји непостојање.“⁵⁹ То је истовремено пад у ћутање, у немоћ, у отупелост, јер „ми ронимо у мрак који је изнад ума и ту налазимо не само сажет говор већ потпуну немоћ. [...] Светлост која је мрак и мрак који је светлост.“⁶⁰

Отуд је ова драма израз човекове потребе за потрагом и немогућности да потрагу оконча. У драми Милутина Бојића сваки од ликова трага за својом Византијом, за изгубљеним сопством, за оним што га у битном детерминише.

Писац у дидаскалијама сугестивно слика крај кроз страшно, злослутно знамење – двор је неосветљен, бедан, попут кулиса припремљених за општу пропаст, а сада се види и сва истина речи Теодора Метохита којима описује тадашњи српски двор, где се „покушало пешке надметање с лидидским двоколицима, али се ипак надметало“ (81).⁶¹ Драмски јунаци постављају последње делове мозаика у коме се постепено обликовао стварни смисао драме: коначно признање окружности и недокучивости људске судбине, немилосрдна равнодушност према патњи других, песимизам и мистичка осама, у којој душа може бескрајно да послушкује тајне постојања, и најзад, најважнија теза о ништавности људских напора. Жртва и вечно кајање предстоје свим ликовима што зависе од судбе, неке више силе. Испред дворане у којој заседа Сабор седи Симонида, укочена као „смрвљена жртва“ и гледа како се смрква, чекајући добро знани исход – сви модернисти, наиме, знају да су сви покушаји, сви путеви ка коначном ослобођењу у исти мах путеви ка смрти или пропасти. Мисао о спасењу је, у таквом односу представљених снага, само трансценденција.

Данила и Симониде. Обликовање Данила као човека који се више бави државним него верским пословима поклапа се у великој мери са овом сликом, а крај исказа о девици која постаје прелубница подудара се са Симонидим речима из једне касније сцене: „Пиј недра где зраци сунца нису пали, / С којих нико није завесу смакао. / Дршћу ко блед љиљан усред ноћи плаве / Ни презрели краљ их још није такао“ (67).

57 Концепт је, међутим, идентичан: Константинова жена Фауста се заљубила у свог пасторка Криспа и оптужила га за напастовање, због чега му је плаховити Константин одузео живот, да би потом када се уверио да га је Фауста обманула и њој на исти начин пресудио. У поменутом *Житију Стефана Дечанског* помиње се да је и умни краљ Милутин постао жртва сплетак своје жене.

58 Јер и привремени успон наш само је илузија и потврда да нема трајног стања. Је ли онда и вечност којој драмски ликови теже апсурдна категорија? „Тај наш успон уз пад и у паду Византије, он се никако не може помирити са сликом у којој, гоњени разлозима цркве и њене историје, пад Византије видимо као већу претњу од свих, као ослабљеност изворног, ортодоксног хришћанства“ (Јерков 2013, 161).

59 Јерков 2013, 154.

60 Аверинцев 1982, 159.

61 Теодор Метохит, учени дипломата који је већ имао искуства у склапању политичких бракова, пет пута је морао да допутује у Србију да би се дипломатски преговори о склапању брака српског краља и византијске принцезе успешно окончали (Више о овоме вид.: Острогорски 1998, 457).

Литература

- Аверинцев, Сергеј С. (1982): *Поетика рановизантијске књижевности*, прев. Драгољуб Недељковић, Марија Момчиловић. Београд: Српска књижевна задруга.
- Батај, Жорж (2009): *Еротизам*, прев. Иван Чоловић. Београд: Службени гласник.
- Бојић, Милутин (1987): „Краљева јесен“, у: *Изабране драме*. Београд: Нолит.
- Бојић, Милутин (1978): „Наша драма“, у: *Сабрана дела Милутина Бојића*, књ. 3, Проза I, прир. Гаврило Ковијанић. Београд: Народна књига.
- Бојић, Милутин (1978). „Салома у уметности“, *Сабрана дела*, књ. 3, Проза I. Београд: Народна књига.
- Бојић, Милутин. „Тако је говорио Заратустра (написао Ф. Ниче, превео др Милан Ђурчин)“, у: *Дневни лист*, бр. 278, Београд, 9. октобар 1911.
- Бошковић, Драган (2013): „Византија: идентитет или утопија историје српске књижевности“, у: *Византија у (српској) књижевности и култури од средњег до двадесет и првог века*. Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет, 73–79.
- Винавер, Станислав (1991): *Европа у врењу*, прир. Петар Милосављевић. Нови Сад: Дневник.
- Делимо, Жан (1987): *Страх на Западу (од XIV до XVIII века)*, II. Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада.
- Де Ружмон, Дени (2011): *Љубав и Запад*, прев. Милан Комненић. Београд: Службени гласник / Карпос.
- James, Liz (1997): *Women, Men and Eunuchs: Gender in Byzantium*. London: Routledge.
- Јерков, Александар (2013): „Пад Византије и диогенијска нонтологија, део први“, у: *Византија у (српској) књижевности и култури од средњег до двадесет и првог века*. Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет, 21–35.
- Јерков, Александар (2013): „Пад Византије и српска поетика, део други“, у: *Византија у (српској) књижевности и култури од средњег до двадесет и првог века*. Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет, 143–162.
- Ковијанић, Гаврило (1997): *Живот и рад Милутина Бојића*. Београд: Научна књига.
- Лалић, Иван В. (1997): *О поезији*, прир. А. Јовановић. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Лалић, Иван В. (1974): „Милутин Бојић“, *Изабрана дела*. Београд: Народна књига.
- Марјановић, Петар (2000): „Слика једног историјског тренутка (Милутин Бојић: „Краљева јесен“, 1912)“, *Драмски писци XX stoleћа*, друго допуњено издање. Београд: Факултет драмских уметности.
- Meyendorff, J. (1990): *Christian Marriage in Byzantium: The Canonical and Liturgical Tradition*. Washington: Dumbarton Oaks Papers.
- Mirrer, Louise (1999): *Women's Representation in Male-Author'd Works of the Middle Ages*. Women in Medieval Western European Culture, edited by L. E. Mitchell, New York and London.
- Мошин, Владимир (1977): „Балканската дипломатија и династичките бракови на кралот Милутин“, *Споменици за средновековната историја на Македонија*, том II, Скопје.
- Несторовић, Зорица (2007). *Богови, цареви и људи*. Београд: Чигоја штампа.

Николић, Часлав В. (2013): „ФИАТ: Динамички идентитет створеног у византијској теологији и старој српској књижевности“, у: *Византија у (српској) књижевности од средњег до двадесет и првог века*. Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет, 81–100.

Острогорски, Георгије (1998): *Историја Византије*. Београд: Народна књига / Алфа.

Павићевић, Јована С. (2013): „Ритуал, сценска игра и литургијска драма“, у: *Византија у (српској) књижевности и култури од средњег до двадесет и првог века*, ур. Драган Бошковић. Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет, 269–283.

Павловић, Миодраг (1973): „Милутин Бојић“, у: *Српска књижевност у књижевној критици*, едиција Драма. Београд: Нолит, 356–358.

Поповић, Александар В. (1998): „Мотив Федре и Хиполита у Житију Стефана Дечанског Григорија Цамблака“, *Зборник радова Византолошког института*, XXXVII, Београд: Византолошки институт САНУ.

Поповић, Јован Стерија (2001): „Карактеристика Стефана краља Дечанског“, у: *Критике, полемике, писма*. Вршац: КОВ.

Поповић, Тања (2001). „Српскословенско наслеђе и новија српска поезија“. Словенско средњовековно наслеђе. (*Зборник посвећен професору Ђорђу Трифуновићу*), ур. Зорица Витић, Томислав Николић, Ирена Шпадијер. Београд: Чигоја штампа.

Радуловић, Марко (2015). *Српсковизантијско културно наслеђе у српској поезији друге половине двадесетог века (Васко Попа, Миодраг Павловић, Љубомир Симовић, Иван В. Лалаић)*. Докторска дисертација. Београд: Филолошки факултет.

Секулић, Исидора (1974): „Милутин Бојић“, у: *Изабрана дела*. Београд: Народна књига.

Сонди, Петер (2008): *Студије о драми*, прев. Томислав Бекић. Нови Сад: Orpheus.

Томин, Светлана (2007): *Књигољубиве жене средњег века*. Нови Сад: Академска књига.

Томин, Светлана (2011): *Мужаствене жене српског средњег века*. Нови Сад: Академска књига.

Ђоровића, Владимир (1927): Предговор у: Милутин Бојић, *Песме и драме*. Београд: Српска књижевна задруга.

Ђоровић, Владимир (1974): „Милутин Бојић“, у: *Изабрана дела*. Београд: Народна књига.

Христић, Јован (1987): Предговор у: Милутин Бојић, *Изабране драме*. Београд: Нолит, 5–29.

Цамблак, Григорије (1989): „Живот и подвизи светога великомученика међу царевима Стефана српскога“, *Књижевни рад у Србији*, прир. проф. др Дамњан Петровић. Београд: Просвета / СКЗ.

SERBIAN-BYZANTINE CULTURAL HERITAGE AND MODERN DRAMA
(*Kraljeva jesen* by Milutin Bojić or the Triumph of a Victim)

Taking into consideration the fact that history and myth were the basis for shaping modern ideas in literary works of the early twentieth-century writers, the purpose of their focus on the past is reflected in the presentation of the possibility of transforming the traditional into the modern. Serbian Mediaeval ages, formed by the very Byzantine influence, offered the writers a specific cultural matrix which testifies to the integrity and continuity in building the national identity. History, however, was used only as a starting point, while the writers' tendencies were mainly directed towards the private domain of characters that dominated their public self. The specific interplay of light and darkness that is prevalent in the play *Kraljeva jesen* by Milutin Bojić, reflected by means of a particular symbolism of birth and dying, that is, life and death, has achieved its deeper semantic function in terms of referring to history: on the plane of the rise and fall of the two empires, represented by individual drama heroes and their fates (absent Stefan Dečanski, omnipresent Serbian queen and Byzantine princess Simonida, King Milutin and Abbot Danilo). At the same time, the writer of *Kraljeva jesen* examined the problem of offering a sacrifice in the name of higher state interests. Therefore, the conflict between the personal and the collective, the private and the public becomes insoluble – equally paradoxical as the dilemma: to live or to die, which in its initial stage, in both cases, implies a decision to last: firstly, finitely (for its outcome is death), and secondly, infinitely (after the death). Just as immortality implies what comes after death, so does the writer, in line with modern philosophers' ideas, demonstrate that there is no death; this results in the writer's constant devotion to the past, which, although it confirms the time flow and, hence, transitoriness, is, at the same time, a proof of existence. The intertwinement of constant absence and presence reflects the presence of absence – of Byzantium, spiritually and historically present, and geographically absent, of what is nowhere today, a non-place (Utopia).

Славица Дејановић

Филозофски факултет, Косовска Митровица – Србија

e-mail: slav_dej@yahoo.com

РЕЛИГИОЗНИ ДИСКУРС У НУШИЋЕВОЈ ДЕВЕТСТО ПЕТНАЕСТОЈ

Апстракт: Циљ аутора у овом прилогу јесте да покаже да је у *Деветсто петнаестој* Бранислава Нушића, једном од најбољих српских историјских романа, религиозни дискурс у равнотежи са историјским и приповедним, да је у директној вези са књижевно-уметничком вредношћу дела и да га идејно утемељује. Религиозност се манифестује на више начина. Има је у нараторовим исказима, коментарима, реминисценцијама, поређењима, који имају за циљ да покажу библијске размере српског страдања у албанској голготи. Религиозног дискурса има у религиозном и верском испољавању ликова, а што је претежни део њихове психолошке дескрипције; њиме је, дакле прожет цео књижевни текст којим се бавимо, а има га и у историјском контексту у коме се одвијају представљени догађаји. Има га у колективном подношењу патњи без роптања, у колективној вери у повратак и васкрс Србије. Религиозни дискурс ћемо анализирати преко форми приповедања, што има оправдања с обзиром на њихову развијеност и заступљеност у књижевном тексту којим се бавимо. Поређење са Библијом има за циљ да покаже да су поједини њени мотиви дубоко у свести и подсвести припадника српског православног народа као архетипски обрасци понашања.

Кључне речи: Религиозни дискурс, албанска голгота, библијски мотиви, наратор, наратив, психолошка дескрипција, молитва, Нушић, Ђоровић, Јустин Поповић, Арчибалд Рајс.

Увод

Тема Нушићевог романа *Деветсто петнаеста* је историјски догађај, повлачење српске војске преко Косова, Црне Горе и Албаније до обала Јадранског мора ратне 1915. године. Први светски рат, за кога се често користи метафора „светска кланица“, према статистичким подацима¹ био је најпогубнији за српски народ јер је поднео највеће жртве, изгубио је 28% становништва. После Србије су Француска (10,5%), Немачка (9,8%), Аустроугарска (9,5%), Русија (1,2%). Србија је укупно имала 1 247 435 жртава у Првом светском рату, од чега су преко 800 000 биле цивилне.

Укупни војни губици Србије у Првом светском рату су 402 435 жртава, од тога их је, од пет ратних година, највише било од септембра 1915. године до марта 1916. године – 144 098 војника. То је управо период који описује Нушић у *Деветсто петнаестој*.

Бранислава Нушића рат затиче у Скопљу, где се бавио позоришним и новинарским радом. Октобра 1915. године стиже му вест о погибији сина јединца. Са

1 Коришћен је извор Недок, Секулић, 2008: 98-100.

остатком породице креће и Нушић у збег, најпре до Приштине а онда преко Призрена и Пећи кроз албанске и црногорске гудуре. Нушић је, дакле, учесник у догађајима које описује. Информације које пружа су увек из прве руке захваљујући познанствима која је имао као дипломата и државни чиновник, са краљем и готово свим историјским личностима које помиње. Да у историјску веродостојност не треба ни сумњати, говори и податак да се Нушић обратио војводи Мишићу 1918. године за мишљење о веродостојности историјских чињеница у рукопису². Поред младог краља Александра и старог краља Петра Првог Ослободиоца (поглавља *Историјска ноћ*, *Стари краљ*), у роману се описују и друге историјске личности: Радомир Путник, војводе Мишић и Степановић; више личности из књижевног и позоришног миљеа и др.

Историичност никад није Нушићу оспоравана, али се замерало на апотеотичном представљању краљева. Сматрамо да је то допринело смањеној популарности романа у међуратном периоду, мада мислимо да се не ради о апотеози већ о поетској стилизацији ликова краљева. То је Нушићев покушај да краљеве представи и као обичне, емотивне људе, али и са бременим историјске трагике краљева који пред злим удесом морају да напусте краљевство.

Деветсто петнаеста је имала различита жанровска одређења. Због видљивих трагова дневничких записа и новинарских извештаја и коментара, углавном је делу давана одредница „историјско-мемоарска проза“³. У социјалистичком периоду после Другог светског рата, претпостављамо, невеликој популарности романа је, пак, допринела велика доза религиозности.

После распада Југославије 90-тих година прошлог века, а услед масовног окретања Срба својој православној вери, затим, због обележавања стогодишњице од албанске голготе – појачало се интересовање за овај догађај и за Нушићево дело *Деветсто петнаеста*. Временска дистанца и од догађаја и од писца, и од његовог дела, омогућује нова и другачија читања наведеног дела, свеукупније сагледавање његових књижевно-уметничких вредности. Тако се може уочити да је приповедање у делу веома развијено и то је углавном допринело жанровском одређењу - „историјски роман“⁴. Разуђеном фабулом, синхроним најчешће и ређе дијахроним перспективом, степенастим и прстенастим мотивима, мноштвом историјских и неисторијских ликова; испоњеним даром за представљање колективног јунака и масовних сцена, а, опет, изразитом индивидуализацијом ликова – Нушић је успео да представљеном догађају да епске димензије епопеје и дочара библијске размере српског страдања у Првом светском рату.

Без уочавања религиозног дискурса у роману *Деветсто петнаеста* било би немогуће схватити мотивацију и појединих ликова и колективног јунака (читаваог народа – због чега је то роман епопеја), који напушта земљу пред непријатељским хордама са дубоким уверењем да ће се вратити и ослободити је. Било би немогуће схватити и основну идеју дела – који је то идеал који даје смисао толиком подношењу патњи и жртвовању?! Шта је то што човеку омогућује да и у условима крајње дехуманизације (коју рат неизоставно доноси) остане човечан?! Директним поређењима, асоцијативном моћи симбола, метафора и алегорија које је унео у своје дело – Нушић је успео да на оригиналан, експресиван и изузетно импресиван начин потврди (на примеру историјске истине о српском страдању), универзалне истине о Егзодусу, Голготи, Апокалипси, али и открије смисао светосавско-видовданске духовне вертикале коју је је српски народ баштинио и уградио у свој национални идентитет. Та духовна вертикала била је главна

2 Опширније о томе: Лешић (1989: 173).

3 Нпр.: Ђоковић, 1964: 301; Деретић, 1983: 419.

4 Дејановић, 2015: 66.

упоришна тачка Србима у време вишевековне пошести турског окупатора, а и и идеја водиља у тим тешким данима одступања преко Албаније.

Нушић је „изузетно волео Спаситеља и веровао у Њега“ (Ј. Поповић)

Мноштво је биографских чињеница које говоре у прилог тврдњи да је Нушић био дубоко религиозан и да је познавао Библију у танчине. Одрастао је у побожној породици, био крштен, слушао Веронауку, живео литургијски. Касније је своје цинцарско име (Алкибијад Нуша) заменио српским – Бранислав Нушић.

Приликом боравка у затвору 1888. године Нушић је све време интензивно читао Свето писмо и певао читав циклус песама на библијске теме⁵.

Дуго времена је у јавности колала интрига да је Нушића Српска православна црква анатемисала због приказивања трагедије *Наход*⁶. Наиме, споран је био други чин, где у амбијенту Јањине крчме (уз вино, песму и Циганке) Краљевић Марко напије монаха Теодосија да би му узео писмо које чува краљеву тајну, што представља заплет у драми. Због таквог представљања ових актера из Патријаршије је Нушић добио опширно писмо у коме му се највише спочитава због „бљутавих циганских оргија“, због представљања монаха како пијанчи, због додељивања „прљаве улоге“ Марку итд. То је све, али је реакција Патријаршије послужила штампи за различите реперкусије из чега се изродила и интрига о анатеми. Последица свега тога је била пуна позоришна дворана и већа популарност ове трагедије у односу на остале две (*Кнегињу од Трибала* и *Томаиду*).

Доказ о несумњивој побожности и дубокој Нушићевој религиозности долази од нашег великог духовника и интелектуалца Св. Јустина Ћелијског (Поповића), који је смрт свог великог пријатеља пропратио пригодним чланком *Мала воштаница на гробу великог пријатеља*. Поповић истиче⁷ да је Нушић био „велики човекољубац“ и „добровољни мученик велике свештене тајне која се зове човек“; да је „изузетно волео Спаситеља и веровао у Њега“, да је веома ценио Светог Саву и закључује:

Нушићева религиозност је типично наша, то јест светосавско косовска. Она је кроз њега говорила пламеним језиком његовог витешког родољубља. Треба се сетити његовог чланка о смислу Видовдана, о царству небеском као главном смеру наше народне душе и о непролазној вредности косовске етике.

За наше разматрање религиозног дискурса у *Деветсто петнаестој* важна је премиса да је аутор дубоко религиозан, да је баштинно светосавско-видовданску етику и да до појединости познаје *Свето писмо*.

Наратор у *Деветсто петнаестој*

Своје приповедање у роману *Деветсто петнаеста* Нушић започиње посветом погинулом сину, Страхињи-Бану:

5 Када је 1887. године објавио сатиричну песму *Два раба* (у којој је исмејан двор), добио је две године затвора (касније му је смањена казна на једну годину), тако да је 1888. годину провео у пожаревачком затвору. У књижевном смислу, та година је била плодна за Нушића, написао је још роман *Листићи* и драму *Протекција*.

6 За прославу педесетогодишњице Народног позоришта у Београду Нушић је специјално написао своје најграндиозније драмско дело (1923), оцењено као „највећи драмски спектакл“ због великог броја лица на сцени (100), нове костимографије, извођења коња и паса на сцену. Режија Михаила Исајловића је сматрана „монументалном“. Више о томе: Леших, 1989: 194-197.

7 Поповић, 1938: 66-69.

Место трошне камене плоче,
сине,
овом књигом туге и болова
бележи ти отац гроб.

(*Деветсто петнаеста*, I, 7)

Такође ће се наратор и у првом поглављу конкретизовати физички, као писац, описујући мајку у Улцињу која седамнаест година чека сина, који се није вратио из рибарења. Нушић свој бол обједињује са мајчинским, поетски уобличава причу о снази бола родитеља за изгубљеним дететом, о немирењу са губитком, о носталгичној тузи за његовим неоствареним животом. Наратор ће приватизовати позицију још само кад описује богослужење у Приштини (када са супругом даје помен сину). Иначе, главни наратор је учесник у догађајима, објективни приповедач, углавном се служи трећим лицем, али повремено даје одушка нараслим емоцијама и то прелази у патос (каква је молитва рабу Јовану и ламентације на крају романа, на пример), али не у патетику и субјективно приповедање, каква су поједина мишљења⁸.

Нушић често уводи споредне нараторе (исповест „госпе у црном“, прича о Бојку, прича официра о борби за Чачак, исповест „девојчета“ из Шапца, сликарева исповест и друге. Има монолошких испољавања, али је развијенији дијалог а чест је и групни говор – што је увек могућност да се саопште различита становишта, тиме и различито идеолошки вреднује, а и илустрација је општег мњења и атмосфере.

Наратив у *Деветсто петнаестој*

Роман *Деветсто петнаеста* Б. Нушића се састоји од посвете, уводне главе, тридесет и три поглавља и малог поговора. Жанровски еклектицизам јесте одлика овог романа. Видљиви су трагови дневничких бележака, новинских извештаја, има уметнутих прича; кратка историја Косова; ту је симболична бајка баба Вилке о смислу трпљења и жртвовања; алегорични сан приповедача о Бојку; молитва рабу Јовану, има изузетних сентенција, каква је о сузи, и др. – што није мана овог романа већ његов квалитет, јер доприноси узбудљивости и занимљивости приповедања.

У *Деветсто петнаестој* се приповеда о историјском догађају, чији се исход зна. Приповедач, дакле, није у обавези да одржава тензију ишчекивања догађаја, па му то омогућује да уводи споредне нараторе, умеће приче, прави дигресије, ламентира итд., а да то све изгледа спонтано и не успорава радњу. То је и стога што главни наратор сукцесивно, низом степенстих мотива излаже основни фабулативни ток (кретање збега од Скопља ка Приштини, затим преко Призрена и Пећи и преко албанских и црногорских планина), а онда само прстенасто надовлаже мање наративне целине. Тако је роман само наизглед мозаичне структуре (јер свако поглавље може стајати и засебно), а, у ствари, су то само делићи огромне, монументалне романескне епопеје српског народа у Првом светском рату.

У роману углавном преовлађује реалистички стил, што је примерено одредници „историјски“, али и Нушићевом сталном настојању да буде животно уверљив. Има романтичарског патоса, који не долази само од субјективног доживљаја и личног губитка писца, већ - то треба истаћи - проистиче из дочараних страшних последица ратних разарања. Таквих места је више у делу:

8 Лешић, 1989: 173.

- Када „госпа у црном“ долази у капелу у Младеновцу да остави своје одојче поред још деветоро умрле деце. Описом те деце Нушић је буквално представио једну песничку фигуру Ђуре Јакшића, поглавље *Бацајте сами у огањ децу*:

Деветоро леже једно крај другогa које обувено, које босо, које склопљених, а које отворених очију, које плаве а које црне косице, које попрсканих хаљиница крвљу, а које покривених лица марамицом. /.../ До девојчета гологлаво сељаче са још влажним опанцима, а испрскано блатом по кошуљици и стручком сувог босиљка заденутим у недра. Па опет један малишан, стиснутих вилица и бледих усана испуцаних од ватре. Под пазухом му јабука коју му је мајка од милоште дала ваљда при растанку. Јабука нагрижена мало и на њој се познаје траг ситнијих дечијих зубића. /.../ (*Деветсто петнаеста*, II, 130-131)

- *Прича о Бојку маломе* је такође једна од кулминативних тачака романа. У погледу нарације делује најскладније, сама за себе је приповетка. Исприповедана је у духу наше сеоске патријархалне приповетке, нарочито кад се наводи Бојково казивање о својој породици. Бојко добије одобрење да обиђе породицу, пошто су се налазили близу његовог села. Издалека га посматрају саборци и коментаришу кад он сам изађе из куће: „Пази, нико га од његових не испраћа“; „Шта му би?“ итд. После Бојковог насумичног пуцања по друговима и после описа преображаја Бојковог лица и коначним уласком једног од сабораца у кућу, читалац се доводи до места страшне трагедије и онда следи детаљан опис свих убијених:

Стара мајка потрчала ваљда да склони унуче, ударена кундаком и лобања јој располућена те лежи крај огњишта. Одмах до ње, држећи се и сад још за бабину сукњу, девојчица преклана преко грла. То је она, што Бојко причаше да је кућаница, да је мудра. Њене мудре очице остале су отворене, а силна крв, која се просула из грла, прелила јој одело црвенилом те изгледа као откинута и увела булка. Мало даље, у једном углу, лежи млада жена грлећи чврсто рукама Ранка, онога што воли школу. Мајка сва избодена бајонетима, а дете разбијене главе. На сред куће, као преклана тичица, лежи у крви својој Бата, онај Бата што се увек смеје, што је увек весео, што је срећа очева и мајчина. /.../ (*Деветсто петнаеста*, I, 368)

- Патоса има и када наратор прави поређење са хришћанским празником Младенаца, који се међу хришћанима прославља као сећање на 40 мученички страдалих младића у четвртном веку. Хиљаду пута више - 40 000 српских младића је кренуло за војском. То је била одлука Српске владе, јер би младићи наредне године доспели за регрутацију, па се тиме желело да избегне њихово заробљавање. За месец дана 36 000 (тридесет и шест хиљада) ће настрадати, - „читаву једну генерацију“ ће Србија „бацити зверовима за храну“ – даје наратор одушка нараслим емоцијама због ове страшне и погубне истине.

- Значајан део религијског дискурса представља молитва рабу Јовану, усред албанских планина, у вејавици, над покојником који је само мало скрајнут са пута:

„Оче наш, који си на небу, разгрни мутне облаке, којима си га застро, да до престола твојега допре молитва моја за покој душе роба твога Јована, који часно живот свој положи за слободу и величину Отаџбине своје и за велику, вечиту и неумитну правду, којој си Ти бранилац и заштитник, Оче наш који си на небу!

„Оче наш који си на небу, нека се слави име твоје и нека оно значи милост онима, који су одужили дуг свој Отаџбини крвљу својом, и нека значи покој душама њиховим и души роба твога Јована. Као што ће из крви њихове, којом су богато натопили наша поља и наше горе, нићи слобода једнога народа; тако нека из душа њихових праведних, сабраних око престола Твојега, никне молитва за спас дома, домовине и народа, ради којегa они животе положише. И кроз ту молитву нека се слави име Твоје, Оче наш, који си на небу. /.../ (*Деветсто петнаеста*, II, 153-154)

Нушићу је овај жанр сигурно био познат и из књижевности, а како је био верник, и из богослужења. Апострофирање Бога, истицање за кога и за шта се моли и, на крају, захваљивање и слављење Бога – уобичајени су делови молитве. Овде је изостала класична захвала, али се у завршном делу молитва већ третира као услишена и молитвеник се обавезује сећањем. Молитва је једноставна, језик је књижеван, без фигура, али она делује узвишено и врши функцију патоса. Шта је то што је чини монументалном? Прихватање смрти без роптања, изостанак сумње у божанску промисао, не губљење наде у победу и јака вера у смисао жртвовања на олтару Отаџбине (Нушић овде увек пише велико почетно слово) – чине ову молитву монументалном. А њен патос се остварује у контексту: у суровим албанским планинама, на беспућу, у неизвесности, сваки час саплићући се о смрзнуте и завејане, после мноштва појединачних и масовних трагедија – изриче се ова смирена и скрушена молитва за раба Јована, који тако прераста у симбол свих настрадалих.

Као и у другим делима, и у *Деветсто петнаестој* се могу наћи изузетне сентенције, значајно својство Нушићевог стила. Уз молитву иде сентенција о сузи:

„Суза је молитва најближа Богу,
сузи је небо отворено;
небо је скуп суза човечанских!“
(*Деветсто петнаеста*, II, 226)

Да су често емфатични тон и патос мерило страхоте и илустрација стварних догађаја и појава о којима Нушић приповеда, а да нису књишка конструкција која је срачуната на одређене уметничке ефекте, потврђује историчар Владимир Ћоровић⁹:

Падало се од умора, од глади, од мраза, од арнаутске заседе. Спасавоа се само го живот. Али и вера и нада. У нашој прошлости нема жалосније сцене од те, али у суштини ни величанственије. **Напуштати отаџбину, прегажену од непријатеља, под оваквим условима, а ипак дубоко веровати у њезину и победу и васкрс, то доиста, нису обични примери у историји,** нити су такви нараштаји били од мекушног ткива! /Подвукла С. Д./

Та чудесна вера у повратак и васкрс Србије, која је често очаравала и зачуђивала савременике, међу њима и Арчибалда Рајса¹⁰, има своје утемељење, сматрамо, у *Библији*, у причи о егзодусу.

Егзодус

Атмосферу егзодуса из *Библије* – осећање крајње физичке угрожености и жеља да се из таквог стања изађе – дочарани су описом узавреле ратне атмосфере у Скопљу септембра 1915. године. Могуће је поређење и са Домановићевом сатиричном причом *Вођа*. Само, за разлику од *Библије* и *Вође*, у *Деветсто петнаестој* не постоји проблем избора вође (способног/неспособног) – краљеви и војно руководство предводе покрет и народ их беспоговорно слуша.

9 В. Ћоровић, 2009: 306.

10 А. Рајс (1875-1929), швајцарски криминолог и публициста, доктор права и хемије и професор Универзитета у Лозани, позван од српске владе да као неутрални посматрач спроведе анкету о немачким, мађарским и бугарским зверствима у Србији током Првог светског рата. Заволео је Србе и остао у Србији до краја живота. Саставио је политички тестамент 1928, *Чујте Срби*, као својеврсну опомену и поуку Србима, са жељом да се обелодани после његове смрти. Био је Нушићев савременик, али нема података да су се лично познавали.

Егзодус је у *Деветсто петнаестој* представљен као антитеза библијском егзодусу. За Нушићев народ Обећана земља је Србија, коју Срби треба да напусте да би избегли физичко уништење. „Обећана земља“ из *Светог* писма је временом добила симболично значење – то је место које је идеално за живот једног народа. За Србе је то Србија, стога је једноставно разумљива готово фаталистичка вера у повратак и ослобођење. То би могао бити доказ да је архетип Обећане земље дубоко у подсвести српског народа.

У Нушића је изванредно осећање за историјско, за историјску детерминисаност и непоновљивост тренутка. Али, у *Деветсто петнаестој* као да постоји и свест да често тривијалне ситуације одлучују и о појединачној и о општој судбини. Нпр., кад једна мајка, због покривке за децу, пређе из митровачког у солунски воз и тако спаси себе и потомство; или, кад француски генерал Баја, због заглављене браве на купеу, не крене на време, па му стигне наређење да обустави покрет који би засигурно спречио албанску голготу. Међутим, често потенцирање да све бива по Божјој вољи изазива опализацију.

У *Библији* Мојсије предводи подухват прихватајући судбину свесне жртве, али ће свој народ спасити и довести га до Обећане земље. У *Деветсто петнаестој* и вође и народ постају свесне жртве. Та чињеница је саопштена шкртим историјским фактом, последњим актом војводе Р. Путника, са седнице у Призрену:

„Услед задоцнеле помоћи наших савезника, наши покушаји за пробијање качаничкога фронта, да би се дочепали главне комуникације ка Солуну, нису успели. С тога смо принуђени да од својих намера одустанемо и да се бацимо на милост и немилост у албанске кршчеве.“ (*Деветсто петнаеста*, II, 185)

Чудном коинциденцијом, пред сам полазак у Ругово, да је истог датума, новембра 1914, војвода Мишић је био занет планирањем борбе против Поћореквих трупа (за које се мислило да су незаушавиве, а после чега су уследиле славне победе на Колубари и Руднику) – приповедач сугерише да и у овом тренутку постоји могућност преокрета¹¹. Међутим, после Балканских ратова и славне, али тешке 1914. године, стиже разочаравајући извештај - „војска преморена, малаксала и растројена, али би се офанзивом подигао у њој дух; муниције нема, хране нема“ – а наратор емфатичним тоном најављује наставак крвавог егзодуса:

Свршено је, свршено је све!..

Савезници су опрали руке, непријатељ је заурлао: „Распни га!“ Крст је већ садељан, а Голгота је пред нама. Крећемо и пењемо се на њу! (*Деветсто петнаеста*, II, 349)

Голгота

Библијски мотив Голготе симболизује последње и најстрашније Христово страдање. Метафора „албанска голгота“ је заснована на поредбеној могућности једнако тешког страдања српског народа приликом одступања преко Албаније. Наведено је већ неколико примера, али бисмо се задржали на *Причи о Бојку маломе*.

Крај ватре у Штимљу најпре ће неко испричати бизарну причу о расутом ордењу на липљанској железничкој станици. У напуштене вагоне провалио народ, односе што је војска оставила. Из сандука се просули ордени, Карађорђевог звезде, које би требало да красе јуначке груди бораца, а оно „арнаутске жене збирају у корпе и

¹¹ Да ли је одлука врховне команде и власти (да се повлачењем преко Косова и Албаније стигне до помоћи савезника на Јадрану) била самоубилачка или далекосежна – и данас покреће дискусију – („Вечерње новости“, полемика између Д. Ћосића и П. Опачића, новембар-децембар 2008. г.).

кецеље да снабдеју своју децу играчкама“. Овај бизаран детаљ ће добити своје пуно значење тек на крају поглавља. Након приче о Бојку главни наратор ће заспати и уснити сан који има алегорично и симболично значење, гротескно представља Бојкову трагедију, изазива опализацију, носи поруку и значајан је део религијског дискурса.

На липљанској станици ђенерал Гојковић дели златне крстове и у малом сценичном делу води се апсурдан дијалог:

- Колико су ти деце Аустријанци поклали?

- Троје, господине ђенерале! – одговара Бојко.

- Е, ево ти три крста, а ево још, узми још - /.../ (*Деветсто петнаеста*, I, 369)

Овом гротеском и оном са почетка поглавља, кад народ граби ордење мислећи да је златно – остварује се преливање значења. Роман је иначе апотеоза страдању народа да би сачувао слободу, али овде се доводи у питање смисао жртвовања. Има смисла жртвовати се ради потомака, али шта ако су ти потомци жртве?! Каква сатисфакција могу бити одличја и признања? Зато у сну „ти крстови као да нису златни а нису ни мали те се не могу на грудима понети, већ велики и тешки“; „и свако од нас прима по један и свако свој крст носи“. Јасном асоцијацијом на библијски мотив - крст као симбол страдања - шаље се утешна, хумана порука страдалом – да није сам у својој несрећи.

Поред молитве рабу Јовану на још неким местима се истиче прихватање искушења као Божје воље:

Крај ватара је владала мртва тишина, клонуло и са самоодрицањем свако се предао судбини без роптања. Што смо дуже газили у невољу, то самоодрицање било је све општија појава и јасно се опајало на људима како се предају без заваривања и како се све више мире са најгором могућношћу исто тако лако као и са најсрећнијим излазом из ове невоље. (*Деветсто петнаеста*, II, 71)

У дивљењу које је изразила Галипољка представљена је суштина нашег православља – подношење невоља без роптања, без очајања и са вером и надом у спасење:

- Нису ми тешке /невоље/ јер их патим са једним народом, који их тако стрпеливо, са еванђелским самоодрицањем, подноси. Гледајте како изгледају ови јадници, што пролазе крај нас, и ја још нисам чула ни речи протеста, ни гласа гунђања, као да је свако од њих свестан да само патњама могу откупити своју слободу. (*Деветсто петнаеста*, II, 224)

Светосавско-косовска етика подразумева веру да „васкрс не бива без смрти“, да се избављење плаћа страдањем, да стога не треба клонути већ тиме јачати своје поуздање. Таква порука је дата експлиците у живом дијалогу младих официра после закопавања круне:

- Ко ће доживети да је ископа? /.../ Ми или они што иду за нама?

- /.../ Ми, ми је морамо ископати!

- Верујеш ли, одиста?

- То је једино што нам је остало, гола вера.

- У шта? /.../

- У оно што ће доћи, у оно што мора доћи. Не може једна овако велика борба остати без праведних резултата! /.../

- Да постоји још српска војска и ја бих имао ту веру.

- Постоји народ!

- Само кад би се та вера сачувала код народа.

- Кад се могла сачувати кроз пет најмучнијих векова, од Косова до данас, зашто би данас посрнула. (*Деветсто петнаеста*, II, 205)

Значај Косова за српско национално биће, приповедач ће истаћи описујући пролазак поред Грачанице, дајући кратку историју средњовековне Србије и поређећи Косово са Светом земљом:

Као што је оно у Светој Земљи свака стопа, сваки извор, свако смоково дрво, један део историје божјега сина и успомена на његова дела и страдања, тако овде, на Косову, свака стопа земље, сваки камен и свака водица, део је историје Српскога Народа. Цело то драго парче земље је један храм, пантеон, где леже погребена велика и светла дела прошлости, као и муке и страдања једнога народа. /... (*Деветсто петнаеста*, I, 302-303)

У роману нема роптања али има саркастичне поруге и прекора Европи која се с почетка оглушила о српске вапаје. Први светски рат је најавио XX века, века „атомске културе и прашумске етике“¹². Јетком иронијом и горким сарказмом а и хуморном супериорношћу осудиће се равнодушност и спорост европских савезника.

Пролазак поред Пећке Патријаршије изазива асоцијацију на сеобу под Чарнијевићем, али и подсећа на парадокс, који је такође својеврстан прекор Европи:

- Да! Само пре три стотине година српски је народ одавде, од Патријаршије, кренуо у бекство испред арнутских насиља, тражећи заштите у хришћанске Аустрије, а сад, после три стотине година, одавде од Патријаршије, креће опет у бекство испред аустријских насиља, тражећи заштите у Арнаута. (*Деветсто петнаеста*, II, 341)

Ламентацију на крају романа - чекајући да Европа „добаци мрве хлеба“, и спасавајући се на њеним бродовима „хранићемо широка мора нашим телесима; размилећемо се као бескућници по широком свету и сејати гробове по туђини“ - Нушић завршава изузетним поетским патосом:

Силни пером опеваће наше јаде, силни срцем заплакаће над нашом невољом, а силни душом пружиће нам топле речи утехе – али нас то неће утешити, неће утешити. (*Деветсто петнаеста*, II, 350)

Наведени прекори упућени Европи, имају, опет, сличности са Христовим осећањем напуштености и остављености од свих. И као што је Исус Христ подносио страдања са пуном свешћу да указује људима на пут спасења, тако и српски народ страда са свешћу да подноси жртве ради виших циљева, који би требало да буду опште добро. Који су то идеални циљеви за које је вредно жртвовати и сопствени живот? Нушић недвосмислено показује да је то жртва на олтару Слободе и Отаџбине, свесна жртва ради будућих поколења. Сасвим у складу са Христовом поуком:

Од ове љубави нико нема веће, да ко живот свој положи за пријатеље своје. (Јован, 15; 13)

Постоји још једна појединост која јасно асоцира на Христово страдање на Голготи - кад Спаситељ завапи за Оцем. Тако ће се и из збег, на звук дечанских звона, зачути вапај: „Где си, Боже, сећаш ли се и ти нас?“

Апокалипса

Библијски мотив апокалипсе Нушић ће искористити да на завршетку романа најави дотад невиђено страдање човечанства. Ламентирајући о гашењу „ватре на огњиштима и кандилима по црквама *нашим*“ /подвукла С.Д./, Нушић ће дати ширу димензију и представити опште страдање, што и јесте донео Први светски рат:

Пресушиће дојке у матера те ће пусте колевке њихати, а клетвом заменити песму материнску. Вешала ће закон заменити; насиље ће правду казивати; порок ће се

12 Ј. Поповић, 2004: 46.

врлином звати, а срам ће високо узнети главу и ходити стазама, којима је негда чедност ходила. Доћи ће последње време, те они који умиру благосиљаће милост Божју, а они који остају живи завидиће мртвима. (*Деветсто петнаеста*, II, 351)

Сем ове апокалиптичне визије дате експлиците, има много призора који изгледају као најавна последњих времена, јер представљају растакање човека као хуманог бића, што је по Нушићу деградација човека. Тако ће један заробљеник красти зоб коњу из зобнице, а, гледајући како се други заробљеник и пас отимају око кости, један бегунац ће прокоментарисати: „Их, баш ме понекад срамота што сам човек“. Антиратном идејом је прожета цела *Деветсто петнаеста* као и роман *Приповетке једног каплара* Бранислава Нушића. Идеја у *Приповеткама једног каплара* има шири антрополошки значај, осуђује се уопште рат као антихумана појава. У *Деветсто петнаестој* се експлиците показује да је рат нехумана појава, која деградира све цивилизацијске тековине, али се истиче и нужност одбране неких од највећих цивилизацијских вредности – слободе и домовине.

По Нушићу рат може да дехуманизује, анимализује, чак, човека, али не обавезно. То се доживљава као пад, деградација човека, и као нуди се сугестија да човек треба да остане човек и у тако нехуманим условима. Нушић такође показује развијеном психолошком дескрипцијом и шта је то што представља снажно психолошко упориште човеку да опстане и у најсуровијим условима. То је вера, српска православна вера и светосавско-косовски морални кодекс. Тако борбени поклич српских ратника у Првом светском рату – „Са вером у Бога за Краља и Отаџбину - добија дубље суштинско значење.

Психолошка дескрипција

Највећи део приповедачког дискурса *Деветстопетнаесте* чини психолошка дескрипција: било као дочаравање опште ратне психозе и атмосфере, било као представљање стања свести колективног јунака, било као главни део описа појединих ликова. А највећи део психолошке дескрипције припада религиозном дискурсу.

Ратна психоза и атмосфера маестрално су дочаране масовном сценом збегна на скопској железничкој станици, описом топлличких бегунаца, пијаце у Приштини, колоне код Штимља, збегна у Призрену и др. Дочарана је атмосфера опште угрожености, страха, напора да се сачува макар и го живот, свој и својих потомака. Општим покретом, кретањем у збег, изражено је нестрпљење и жеља да се из такве ситуације изађе. Епске размере ових призора заиста асоцирају на библијски егзодус.

Психолошка дескрипција многих ликова у *Деветсто петнаестој* представља њихово религиозно и верско испољавање, свестрано и непрестано: било када одрастањем религију прихватају као традиционалну културну вредност; било када се придржавају основних хришћанских начела (трпљењем, вером и надом), било да се директно обраћају Богу.

Прича Србина из Даља (*Историја једног заробљеника*), као и његов лик, су апотеоза српској православној породици и српском православљу: „Да видите у нашој кући зидове, рекли би србијанска кућа. Ту слика Краља Петра увијена у тробојку, па ту Косовска Вечера, па Благовештенски сабор, Св. Сава, па „Уз'о деда свог унука', па онда глигор Комита и већ све редом“. У опису овог лика и његове породице, сматрамо, има интенције да се представи, уопште, културни миље одрастања српске младежи, као и да се истакне свест о косовској духовној вертикали: „Једанпут, о Видовдану, водио ме бабо у Фрушку, у Раваницу. „Ајде, вели, да целиваш Цара Лазара! Еј, Боже, моје среће!“.

Српски православци, у односу на друге хришћане, имају нешто специфично. Поред Св. Саве, Цара Лазара, крсне славе, посебан је и однос према Богу. Срби се не обраћају Богу као метафизичком бићу које управља светом са неке недокучие дистанце, молитвом и захвалом, како обично хришћани то чине. Срби се обраћају живом Богу, као *pater familias*, као неком ко је непрестано присутан и са ким се живи. Отуда у њиховим обраћањима, поред молитве, има и вапаја и прекора, па и понека псовка.

Тако се у роману Богу моли (молитва за „брата Јована“), истакли смо њен лиризам и естетичку функцију.

Са Богом се испраћа син у војску – „Нека те Бог и твоје срце научи“ (Србин из Даља).

Богом се теши: „Тај терет мораш понети, не бива друкче. Тако је ваљда Божја наредба, па мора да се сноси“ – Госпи у капели кад оставља дете.

Због свести да се страда само зато што се жели слобода на својој земљи, страдање се доживљава као неправда и отуд прекор Богу: „И Бог се придружи непријатељима“ (Госпина прича); „Где си, Боже, сећаш ли се и ти нас?“ (на звук дечанских звона). Кад су се кола заглавила код Штимља и цела колона застала – „псују све што им је најсветије, и Бога“, а кад сазнају за Бојкову трагедију – „пуцао би и на Бога“. Само у изузетно тешким ситуацијама се, у афекту, упућује прекор Богу и илустрација је, не губљења вере, већ степена страдања. Иначе се прихвата стање такво какво је, без роптања, као Божја воља.

Арчибалд Рајс, велики пријатељ Срба, схватао је суштину нашег православља: „Претворили сте своју религију у народну цркву, боље рећи у народну традицију“; „Бога какав је у Библији“ претворили у „свемоћног главара свог народа“ и даје опис¹³:

Ваш „бог“ носи оклоп и браду Краљевића Марка, шајкачу вашег ратника са Цера и Јадра, Кајмакчалана и Доброг поља.

Можда Рајс, као баштиник западноевропске културе, није до краја разумео начин на који религија функционише у Срба, али је појмιο да је то нешто драгоцено за њих и пророчки саветовао да је чувају „јер ће ваш народ, оног дана кад је напустите, бити изгубљен“¹⁴.

Мноштво је ликова представљених у роману, историјских и неисторијских. Док су војводе део историјског контекста, краљеви су поетски обрађени са циљем да се представе и као обични људи, односно, да се потенцира да деле општу судбину са народом. Вести о смрти књижевника Милутина Ускоковића и Велимира Рајића, као и опис самртног ропца првака београдског позоришта, Миодрага Бековића, праћени су кратким а ефектним психолошким портретима и у функцији су антиратне поруке.

У *Деветсто петнаестој* је представљено мноштво неисторијских ликова, али они не представљају аморфну, безличну масу, већ су јасно издиференцирани. Најразвијенији неисторијски лик је „госпа у црном“. Њена животна прича (губитак мужа и тројице синова) је искоришћена да се потенцира задојеност родољубљем, оданост домовини, свест о нужности подношења и сопственог живота на олтар отаџбине, што је садржано у причи о одгајању деча. У планинском беспућу, кад је види наднесу на провалијом, наратор јој у драматичном дијалогу саопштава да је она „бол свију нас смештен у једну душу“, и истиче једну од основних идеја свог дела, ревитализацију, претакање негативног у позитивно искуство:

13 А. Рајс, 2007: 12.

14 А. Рајс, 2007: 13.

Ви морате живети, јер бол који је у вама мора живети, он не сме умрети, он не сме ишчезнути. Из тога бола мора нићи наше поуздање, наша снага, наша крепост! Бол једнога народа је огањ, у коме се његова снага прекаљује. /.../ Краљеви немају ту моћ, војсковође то нису кадре, али ви сте осећај, ви сте мисао; а осећај и мисао су кадри и мртве из гробова да врате у живот. (II, 290-291)

Иако се приповеда о једном од најтрагичнијих периода у историји Срба када су изгубили готово трећину становништва, иако се роман завршава огорчењем, резигнацијом и апокалиптичном визијом - на више места се снажним контрапунктима сугерише обнова живота. Поред дијалога са Госпом, у исту сврху је послужио опис неодвршене композиције, остављене у Прагу, који долази од осакаћеног сликара:

Обнова, буђење, пролеће. Небо пуно зрака под којим бљешти још неотопљен снег на врховима планина. Кроз зрак пролеће птица носећи у кљуну сламчицу да свије ново гнездо. Вода набујала, земља отворила плућа и испарава, бувица протеже крила, /.../ кора пуца на дрвету; наилази сок и обнавља живот. У младе жене шире се зенице страшћу; дојке јој брекћу од млека, мишић јој на руци нарастао, грудни јој се кош узнео; наилази сок и обнавља живот... (*Деветсто петнаеста*, I, 322)

Мистиком и симболиком је прожет опис израњања сене краља Вукашина из рушевина Душановог града у Призрену и нестајање у зидинама Богословије, у чије ће темеље краљ сакрити круну (*Историјска ноћ*). Религиозни ореол долази од реплике официра чврсто убеђеног у победу и спас Србије.

Исто мајсторство, као у прављењу индивидуалних портрета, Нушић показује и у прављењу групних портрета. Репрезентативни је пример групни портрет заробљеника:

Заробљеници иду за нама као ајкуле за морским бродом. Изморени, издрпани, подбули, почађали и изблесавели од глади. /.../ Нико их не гони, нико не спроводи, нико им не би бранио да остану и сачекају своју војску, па ипак они иду за нама. Шта је то што их везује за нашу судбину? /.../ Да их није гонило да нам се придруже уверење да победиоци носе собом глад или можда одвратност према крволочном послу који већ годину и по дана без одмора врше? (*Деветсто петнаеста*, II, 247-248)

Навели смо претходно и групни портрет српског збегача који трпи све невоље без роптања, и исказ Галипољке која истиче „еванђелско самоодрицање“ српских избеглица. Ово су можда најлепше странице које говоре о харизми оних који се боре за племениту ствар.

Има много ликова у *Деветсто петнаестој*, било историјских или неисторијских, али их Нушић на неки волшебан начин збира у колективног јунака. Свестан његове хетерогености, наводи да у условима дуготрајне и тешке пресије људи различито реагују. Нуде се два аспекта. Први је хуман и преовлађује у почетку, док су патње још како-тако сношљиве:

Невоља људе изједначава и здружује их; у невољи отпадају обзири, заборавља се на положаје, у невољи се човек обраћа човеку. (*Деветсто петнаеста*, I, 151)

Наведен је низ примера (кад се учитељ зближи са робијашем иза кога је троструко убиство и др.).

Са другог аспекта представљен је човек кад подивља и преовлада анимално у њему, што по Нушићу деградира човека.

Да ли Нушић у свом роману *Деветсто петнаеста* показује на који начин може човек да сачува интегритет своје личности и у условима најсуровије изложености? Сматрамо – да, ако се увек имају у виду идеали којима се тежи, какви су слобода, отаџбина и родољубље, и ако је главно психолошко упориште у православној вери, оној која садржи светосавско-косовску етику.

Може се поставити и реторско питање: да ли је велика доза религиозности у *Деветсто петнаестој* Нушићев субјективни доживљај или историјска слика стања свести нашег народа у том периоду? Нама делује психолошки уверљиво, јер је страдање имало огромне размере, а у таквим ситуацијама људи обично траже упориште у вери (у народу је одомаћена изрека „без невоље нема богомоље“). Потврда да је то историјска чињеница долази из поузданог извора, од Св. Јустина Ћелијског¹⁵, који је и сам прошао албанску голготу и био на Крфу:

После наше народне трагедије и повлачења кроз Албанију страдање је нарочито потенцирало религиозност до дефинитивне православне побожности, која се покатакд пројављивала у неким екстатичким верским и молитвеним расположењима, која су на Солунском фронту обузимала читаве јединице наше војске. Такве појаве су доводиле у недоумицу команданте, а неки су се и обраћали за мишљење и савет београдском митрополиту на Крфу. Тако је било за време рата.

Сматрамо да и Нушић психолошком дескрипцијом показује да је религиозност битна детерминанта читавог подухвата и његових актера (српске војске и народа) у историјском догађају, одступању преко Албаније деветсто петнаесте.

Закључак

Историјски поуздан, приповедачки занимљив и узбудљив, психолошки оплемењен религиозношћу, роман *Деветсто петнаеста* Бранислава Нушића нуди дубоку и вишеструку хуману и антиратну поруку, истиче неопходност одбране слободе и отаџбине и афирмише православље и светосавско-видовданску етику. Није нам познато да је још у неком књижевно-уметничком делу тако прецизно, сажето и поетски откривена суштина српског националног бића.

Нема много наших предходника на које би могли да се ослонимо у афирмацији *Деветсто петнаесте*, као историјског романа. Издвајамо суштински тачан и поетски веома лепо уобличен књижевни суд Св. Јустина Ћелијског¹⁶:

Најдирљивију химну нашем светосавско-косовском родољубљу он је испевао у своме делу *Хиљаду деветсто петнаеста*. Ова епопеја умногоме подсећа на Толстојев *Рат и мир*. Многе странице у њој толстојевског су замаха и духа. /.../

То снажно осећање наше историје, то многострано уживљавање Нушићево у душу нашег народа, дало му је моћи да у својој књижевној делатности захвати из свих области нашег историјског живота и прикаже нам нас саме какви смо били у прошлости, какви смо у садашњости и какви можемо бити у нашој будућности.

Наше тумачење *Деветсто петнаесте* у овом раду је проистекло из намере да покажемо место и значај религиозног дискурса у структури романа, у истицању теме, идеје, и у конструисању ликова.

Кад је реч о психолошкој уверљивости ликова, о истицању теме и идејних порука највише уметничких ефеката долази од развијеног религиозног дискурса. Вербалним апострофирањем или асоцијацијом уз помоћ симбола и метафора, Нушић активира библијске мотиве и показује да су они уграђени, било свесно или несвесно, као архетипски обрасци понашања припадника српског народа. Срби тачно знају шта подразумева улога вође (Месије), стога без поговора иду за краљевима и војним руководством. Готово су фанатично убеђени да ће се вратити у ратом опустошену Србију и васкрснути је – што је јасни показатељ да се разуме архетип Обећане земље.

15 Поповић, 2004:20.

16 Поповић, 2004: 77.

По степену трпљења и подношења искушења без роптања, Срби показују да су дубоко укоренењени у православљу и да су следбеници Христа Спаситеља. Нушић никад не заборавља да подсети на значај Косова и Видовдана у духовној вертикали, која полази од Св. Саве па досеже до прометејског подвига српске војске у Првом светском рату. Апокалиптична предвиђања и резигнација нису илустрација клонулости и предаје, већ дубоке забринутости и запитаности над судбином човечанства ако се угрожавају слобода и право на домовину.

Тачност, реалистичност представљених догађаја долази од поузданости историјског извора, самог Нушића, који се у роману понаша као објективни наратор, препуштајући често приповедачку позицију споредним нараторима, уводећи дијалог и групни говор. Животна уверљивост представљених догађаја и ликова долазе и од приповедачког умећа Б. Нушића, оствареног употребом разноврсних приповедних форми и различитих приповедачких поступака, од којих је најзначајнија психолошка дескрипција којом се указује на религиозност као најбитнију одредницу представљених догађаја и ликова.

Занимљивост романа *Деветсто петнаеста* долази и од стилске разноврсности. Нушић углавном реалистички представља ситуације, догађаје, даје физичке портрете и др., али су емоције исказане врло често са романтичарским патосом. Сматрамо да нема патетике, јер су емоције проистекле из дубоког доживљаја и нису плод књишке конструкције. У представљању ликова Нушић показује минуциозност достојну врсног класицисте, а модеран је због уношења метафизичког слоја и због развијене психолошке дескрипције. Наравно, Нушић је увек модеран књижевник по испољеној елоквенцији и преобгатој инвенцији. А, опет, цео роман подсећа на старинску причу, сличну оној коју прича баба Вилка о страдању и трпљењу, и као да оставља читаоца са оном истом запитаношћу баба Вилкиних слушаалаца:

Боже мој, мислили смо тада, зар је могло бити једно доба, кад су људи тако и толико патили? Боже, мислили смо тада, како су биле тешке патње наших старих и како је скупо плаћено ово мало слободице наше?

Хвала Богу, те су та времена прошла, мислили смо тада! (*Деветсто петнаеста*, I, 261)

У овом Нушићевом роману, поред наведених (религијског, историјског и приповедног), постоје психолошки, филозофски, географски и антрополошки дискурс, који пружају могућност нових аспекатских разматрања и могу бити предмет даљих истраживања.

Извори

Нушић Б. (1931-1936). *Деветсто петнаеста*, I и II (9. и 10. књ.). У: Нушић Б. (уредник), Сабрана дела. Београд: Издавачко и књижарско предузеће Геца Кон.

Библија или Свето писмо старога и новог завета. (2001). Београд: Библијско друштво.

Свето писмо, Нови завет. (2002). Београд: Свети архијерејски синод СПЦ.

Литература

Деретић, Ј. (1983). *Историја српске књижевности*. Београд: Нолит.

- Дејановић, С. (2015). *Бранислав Нушић, српски писац*. Косовска Митровица: Филозофски факултет
- Ђоковић, М. (1964). *Бранислав Нушић*. Београд: Нолит.
- Лешић, Ј. (1989). *Бранислав Нушић, Живот и дјело*. Нови Сад: Матица српска.
- Недок, А. и Секулић, М. (2008). „Епилог Првог светског рата у бројкама“. У: А. Недок и Б. Поповић (уредници), *Војносанитетски преглед, Српски војни санитет 1917-1918*, (стр. 98-100). Београд: Војномедицинска академија.
- Поповић, Ј. (2004). *О духу времена*, (стр. 45-48). *Савремени религиозни покрет у нашем народу*, (стр. 19-25). Београд: Двери српске.
- Поповић Ј. (1938). *Мала воштаница на гробу великог пријатеља*, III/1-2, (стр. 66-69). Београд: Православље; (2004). *Мала воштаница на гробу великог пријатеља*, (стр. 76-77). Београд: Двери српске.
- Рајс, А. (2007). *Чујте Срби*. Земун: Feniks Libris.
- Ћоровић, В. (2009). *Историја српског народа*, књ. IV. Цетиње: Светигора.

RELIGIOUS DISCOURSE IN NUSIC'S *NINE HUNDRED FIFTEENTH* (915TH)

Historical reliable, interesting and exciting narrative, psychologically refined through religiosity, novel *Nine hundred fifteenth* of Branislav Nusic offers a deep and multifaceted humanitarian and anti-war message, emphasizes the necessity of the defense of homeland and promotes Orthodoxy and ethics of Svetosavlje¹⁷ and Vidovdan¹⁸ (St.Vitus day). We do not know if any other literary-art work so precisely, concisely and poetically discovered the essence of Serbian national being.

17 Serbian Orthodox Christianity style and experience based on the life and work of Saint Sava.

18 Epic *Battle of Kosovo* in 1389.

Ненад Р. Кебара

Крагујевац – Србија

e-mail: lirakragujevac@gmail.com

ДУХОТВОРНА КЊИЖЕВНА МИСАО СЕНИШЕ КОРДИЋА

Апстракт: Књижевни и уметнички прегледи сагледавају период прве четвртине двадесетог века као антагонизам модернистичких тенденција према традицији позитивизма у европском и у српском стваралаштву. Тај однос два концепта је најочљивији јер су га чинили бројни актери, као и због превласти рационално-апстрактне мисли Запада у српској реалности; наш је задатак овде да покажемо да је између те две истородне струје код Срба опстојавала сасвим различита, жива и аутохтона мисао, онтогенетски сродна иманентној руској духовној стварности, једнако удаљена и од позитивизма и од модернизма. Један од њених идеолога био је Сениша Кордић. Иако није оставио заокружену естетику, у бројним есејима је понудио дубоке увиде у стварање и у природу националног духа, претпостављајући пресудан значај живог духовног искуства преузимању рационалних концепата.

Кључне речи: модернизам, духовторно, религија, народни дух, мит, идеализам, божанствено, духовни ум

У овом осветљавању запостављене књижевне и уметничке мисли првенствени нам је циљ да покажемо њено присуство и генеалогску аутентичност у српској култури, суштински различиту преовлађујућим правцима који су током двадесетог века прерасли у друштвене идеологије, при томе не упуштајући се у историјске приказе свих њених или њој супротстављених представника. Један од инокосних и оригиналних, до скоро потпуно замрачених корифеја духовторне мисли, како друштвеном репресијом тако и културном игноранцијом, у годинама између два светска рата био је Сениша Кордић. Наша пажња овом приликом усредсређена је на његово есејистичко дело, и то само на оне текстове који су разасути у неколиким часописима и односе се на проблеме књижевног стварања, док ће трактат *Уметност и неуметност*¹, посвећен Мештровићевој макети *Видовдански храм*, бити анализиран другом приликом, као и прикази Кордићеве поезије и мисли (афоризама), попут већ публикованих радова о драмском песништву² и о роману Сенише Кордића³.

Модернизам и духовторно

У многим критичким текстовима Кордић савременицима замера или их упућује на умске снаге, тесно повезујући умске снаге са језичким остварењима; позивање на

1 Кордић 1924а

2 Кебара 2016а

3 Кебара 2016б

логику ствари у књижевним делима остало је, чини нам се, нејасно и савременицима и ретким књижевним проучаваоцима који су се подухватили његовог књижевног дела касније. Може бити да је томе допринела и једна значајна одлика модернистичког књижевног израза, а то је инсистирање на *алогичности* и *парадоксу*, што са Кордићевим ставом о смисленом не би требало да има икакве везе, али уочљива је та неспособност да се он разуме и прихвати на прави начин. Посезање модерниста за парадоксом имало је само формалнојезичке, спољашње одлике и то нипошто није Кјеркегорово егзистенцијално *тражење истине иза парадокса, у апсурду*. Позив модерниста на парадоксалност у свему је несагласан парадоксу вере библијског Јова, у мери његове форме придевског својства (чудно, чудесно) наспрам именске суштине (чудо) у *Библији*. Релација позитивизма и модернизма кјеркегоровски би могла да фигурира као однос два пута – етичког и естетског, док би духотворно представљало трећи, религиозни ток. Из првобитног стања, са ероса садржаја прелази се ка чулности (осетности) облика, а трећа је стаза одуховљеност бића догађаја. Обе супротстављене стилске епохе заснивале су се на поверењу у разум и етичко, с тим што новије уметничко покољење своју побуну истиче могућностима преобликовања. „Емпиријско знање које је сензибилно, и рационално знање које је апстрактно и логичко, немају свој прави смисао све док нису интегрисани у трећи принцип, религијски, у његово интуитивно сазнање, у непосредну контемплацију објекта и његово мистично поимање.⁴ Истицањем етичког њим самим или побуном против етике естетским средствима, чак и ничеанским *иморализмом*, представља закон нужности на који обавезује знање, једино парадоксалним одустајањем од разума и прихватањем апсурда вољним избором онога што је реално немогуће укида се нужност и успоставља њена супротност – слобода.“⁵ Стога се парадокс форме у коначном не завршава стварним апсурдом. Суштинско разумевање Кордићевог поимања парадокса најречитије је у опредељењу Светога Кнеза *за царство небеско*, које се изразило и у Његошевом *позитивном нихилизму*: „нека буде што бити не може“⁶, оно је сасвим одређено сублимношћу, детерминисано вапијућом потребом за људском и националном слободом, а језички израз је само његов природан лик, где унутар референцијалног исказа Владике Данила стоји структура апсолутног, што је напоменуто и дидакасијом уз његову реплику, стилизованом из две синтагме: „међу свима као да је сам“.⁷ Напросто, књижевна мисао двадесетог века, која је стремилa формалној субјективности а не личности, није ни била у стању да прихвати ову јединствену философију свеобухватног, где из логоса садржине проистиче облик, односно, појавност у духовном светлу. То белодано показује одуховљени модернизам Бахтина: „*Pravilno shvaćena umetnička forma ne uobličuje već gotov i pronađen sadržaj, nego primarno omogućuje da se on pronađe i vidi.*“⁸ Није се само у књижевности максимализовала субјективност, на васколиком друштвеном пространству она се уздигла у универзализовану вредност, те је субјективни доживљај Бога протестантизма приграбио значајан простор баш у то време.

Сам Кордић, највише захваљујући комплексној структури сопствене личности, није био кадар да заокружи своје схватање у кохерентну теорију. Треба увек имати у виду и несклоне историјске прилике и недостатак следбеника или сапутника који би са њим заједно *ишли против струје*. Он је изузетно пристао пример како се из књижевних

4 Евдокимов 2009, 110.

5 Шестов 2002, 118-119.

6 Његош 1983, 35.

7 Исто, 33.

8 Bahtin 1967, 100.

идеја стварају друштвене идеологије; имамо ли у виду тријумф идеја модерниста с почетка двадесетог века и афирмацију друштвених модела на српском и југословенском простору, онда нам се обелодањује зашто је завршио готово у потпуној анонимности а његови књижевни противници, радило се ту о мање или више значајним именима, у потпуној друштвеној и уметничкој позорности. О таквој валоризацији Езра Паунд исправно закључује: „Borci za određene ideje ideje mogu dati višu ocenu piscima koji se s njima slažu nego piscima koji se s njima ne slažu. Oni mogu dati višu ocenu, a često to i čine, lošim piscima koji pripadaju njihovoj stranci ili religiji nego dobrim piscima neke druge stranke ili crkve.”⁹

Религија, народни дух и књижевност

Цркву и њену хијерархију Кордић је сматрао телесном формом духовног искуства, а природу њене унутрашње архитектонике посматрао је као *живи живот* догађаја из којих је настајала сублимност тог духовног искуства. Иако је школован на науци европоцентричне природе, Кордић је још тада уочавао цивилизацијску располућеност европских народа и културе; то је најбоље показао на разликовању источне и западне хришћанске цркве, тј. духовности. С тим у вези занимљиве су неке његове утопијске идеје, које су тада у извесним круговима имале тенденцију остварења, а тичу се јединства православне и католичке цркве. Тако искрен екуменистички философски период, пре великог разочарења, десио се у животу и делу Владимира Соловјова, кључног представника руске боготражитељске мисли, са којима Кордић имплицитно дели духовни простор.¹⁰ Идеја васељенског хришћанства, у Кордићевој мисли, и методолошки и феноменолошки остварује се у уметности (хришћанство-слободоумље-уметност), будући апсолутно духовно проживљена код њега, за разлику од руског мислиоца, изостаје животна драма.

„Отуда је у југословенском народу заступљена и католичка и православна црква хришћанска; решење проблема националне хришћанске цркве код нас биће у ствари решење проблема хришћанских цркава уопште; а кад се тај проблем буде привео крају, слободоумље ће постати основ универзалног живота хришћанских народа, а тиме и читавог света, временом. Уметност ће постати центар те нове епохе развоја и нова хришћанска црква, управо права хришћанска универзална црква стећи ће у њој своју универзалну културу и кроз њу универзални менталитет хришћанског човечанства.”¹¹

У аутентичном хришћанском свету биполаризовао је источни и западни духовни свет тако што је на Западу видео у првом реду спољне, формалне, институционалне чиниоце духовног живота, управо њену супериорну материјалну природу, а на Истоку, како у православном тако и у хиндуистичком, будистичком и таоистичком свету, препознао је пресудан утицај унутарашње оваплоћене форме. У аргументацији те глобалне и генералне разлике ослањао се на метафизичку природу источне философије и литературе, истичући посебно моћи нирване индијске философије и духовне замахе руске православне литературе. Сродност православља са источним религијама којима оне анимирају Кордића налази се у неким њиховим темељним принципима који се тичу ослобођења, стицања апсолутне усредсређености на смисао – принцип *неделања* (нечињења) на Далеком Истоку и двоструки принцип *одустајања*, Бога на корист човеку и човека од људске природе у име Бога у двома ипостасима Христа.

9 Paund 1972, 284.

10 Евдокимов 2009, 116.

11 Кордић 1933а

Као и код неких других проучавалаца историје српске књижевности и код Синише Кордића појављује се као плодносно и судбоносно поклапање зачетака хришћанства и књижевности код Срба, нарочито што се тај процес одиграо као извесни синкретизам и што је у својим почецима профилисао доцније врхунце српске духовности. Монашка природа светосавља и по суштини је најближа његовој идеји о Богу и стваралаштву, јер је насушна као ваздух а мање је пластична од других видова хришћанске идеје; претпостављао је да се она није остварила у потпуности као легитимна конфесија српске средњевијевне државе у друштвеноисторијском смислу колико у завету обезглављеног народа као митска и књижевноуметничка супституција историјског развоја. Истовремено у природи непосредног народног доживљаја Христа и Његове науке види пресудан утицај на развој мишљења, чији основни облик је књижевна мисао, којом се парадигматски ствара хришћански тип културе:

„До Косова може се слободно рећи да је Српски народ имао хришћанство споља, јер му је споља и долазило. И све до Косова српско православље је значило цркву која се развијала под окриљем државе. Отуда и није створен и један начин мишљења преко наше старе средњевијевне књижевности који би био иоле судбоносан по даљи развитац нашег духа, иако је створена независна црква која још никако није значила неку жељу народа за својим доживљавањем Христа и Христове науке; она је била спољњи знак потребе за самосталним спољњим доживљавањем његовим. Од Косова Српски народ се уживљава у хришћанство, а то је уживљавање дубоко и необично, јер је условљено великом Косовском трагедијом... Тек после пропасти царства, Срби у целом догађају виде и прст Божији. И одатле почиње и њихово унутарње доживљавање Косова и хришћанства. То доживљавање је значило изграђивање народа који није могао своју пропаст на Косову другачије разумети, свестан неравне битке коју води за своју веру и Христа, него и за читаву Европу, која ту не учествује. И отуда је и цела песма која говори о предкосовској вечери само одраз 'Тајне вечере' Христове...“¹²¹³

Народни дух је, уопште, оно на чему се парадигматски темељи Кордићев вредносни суд. Бранко Радичевић и други песници прве фазе српског романтизма, по њему, имали су потребу више да подражавају начин народног мишљења, а мање да дају песнички садржај подударан оном из народног песништва. У другом делу српског романтизма, чији корени су у грађанском друштву Угарске, на примерима Јакшића и Змаја, констатује тај недостатак доживљености далеке и снажне народне традиције а присуство спољашње егзалтације, неосмишљености, површности и инфантилности. Он им признаје велике могућности, али тамо где имају полета недостаје им садржина, а где има садржине нема полета. Заправо, главни им је проблем што им је *основа слаба као биљци без хране која зависи од неге или ћуди времена*, један бескрвни израз веома танког грађанског сталежа у настајању. То грађанско мишљење у српској поезији усавршиће и подићи на виши ниво песници модерне (Милан Ракић, Јован Дучић), но сасвим у духу и традицији француске модерне, тако Кордић код Дучића налази изванредан песнички израз, међутим, сав у духу Придона, Верлена, Мисеа и Бодлера, закључујући при томе да Дучићева улога и јесте била да изрази један општи начин мишљења *израђеног и префињеног грађанског сталежа*. Реакцију на тај страни начин мишљења, који је уистину потекао из културе и грађанског сталежа којој Кордић признаје префињеност, представљају Сима Пандуровић, Владислав Петковић Дис и Вељко Петровић; он им исправно признаје да су *прелаз ка најновијем добу наше књижевности*.

12 Кордић 1930а, 438.

13 Правописне одлике Кордићевих текстова су пренете у оригиналном облику, сем ретких примера који су коректорске грешке – прим. Н. К.

Писце тог новог, њему савременог, доба који су следили после Симе, Диса и Вељка, назива *хипермодернистима*, сматрајући их неприродним наставком предратне књижевности, код њих уочава склоност да се ослободе сваког начина мишљења и такву тенденцију назива опадањем и дегенерацијом духа, у њиховом певању не проналази истинска осећања, односно, проживљеност, него само пуку потребу да се каже ма шта. Одобрава им склоност да донесу личан и независан начин мишљења, иако сматра да је то стога што то представља тадашњу моду и код већине не проналази способност да уопште изразе ма какав дух, те њихов допринос књижевности посматра као лични егзибиционизам, а преузимање готових модела мишљења и уметничких програма са стране сматра трагичним напуштање сопства:

„А кад писац без способности за лично унутарње доживљавање тежи да пише личним начином мишљења, он по природи ствари мора да абдицира на сваки начин мишљења уопште – јер немајући свој, губи смисао за сваки други. У жељи да попуни ту празнину, он се идејно подаје екстраваганцијама, јер су оне тренутне и сваком човеку могуће, пошто ни у ком случају не значе ангажовање као што је то случај кад је у питању сталност природног развоја једне праве мисли која баш зато вреди што је плодна и оплођавајућа, а не тренутна и стерилна. Такав начин писања, пошто се то не може назвати начином мишљења, јесте намеран, без потребне спонтаности без које нема уметности; јер бити спонтан значи бити интиман, личан, свој; то значи моћи хранити и отхранити у себи једно осећање, једну идеју, једну мисао; то значи имати моћ концентрације, имати моћ једне више воље у себи што је у стању да се одупре утицајима спољњег света који тежи да човека разједини у јединству његове личности. Наша хипермодерна поезија и литература уопште делује на људски дух центрифугално, кад делује уопште; она растура, разједињује, онемогућава мисао и чини је бесмисленом. Њен је проседе симултан, невезан, случајан, произвољан и лелуја се као на ветру. Јер, напослетку, у њему нема шта ни да се поремети; он и није никакав преседањ, јер он уопште не значи прилажење стварима, већ напротив! Данашњи наши хипермодерни писци у свом развоју и не иду за тим да од свог дела створе један поглед на свет – већ пометњу свега онога у човеку што иде за тим да се снађе. Да није унеколико 'дух времена' с њима, тај 'дух данашњег времена' који је данас изван времена, они би значили читаву духовну велеиздају према генерацијама које долазе и према народу.“¹⁴

Идеализам духотворне мисли

Видна је једна спољашња, друштвеноисторијска околност, карактеристична за ту основну црту којом се одликовало Кордићево мишљење. Он је баштиник, са аспекта историје философије, посебне мисли чије исходиште је у Платоновом установљењу метафизике, прави процват у Плотину и новоплатоничарима, а целовитост у руским боготражитељима. Та сличност са свима њима посве је имплицитна, није нам познато ниједно директно позивање на ма кога од поменутих, али су унутрашње аналогije и превише присутне и одвећ значајне. Време у којем је живео и промишљао Плотин је доба највеће декаденције и моралног пада западне цивилизације, сâм Плотин се понашао као да уопште и не живи у том свету, да би се одупро главним тенденцијама зла он им је сасвим окренуо леђа и остварио једну идеалну стварност која је почивала на врховном начелу, чиме је наговестио хришћанску средњовековну мисао. Плотин је свеукупно материјално у свету посматрао као само зло. Установитељ руске боготражитељске философије је Владимир Соловјов, а списак оних који су га следили, у

14 Кордић 1930а, 440.

извесној мери слагали се са његовим ставовима, допуњавали или се у понечему разликовали, много је шири и занимљивији (Николај Фјодоров, Јевгениј Трубецкој, Иван Иљин, Павле Флоренски, Алексеј Лосев, Николај Берђајев, Лав Шестов, Алексеј Хомјаков, Сергеј Булгаков, Николај Лоски, Семјон Франк, Борис Вишеславцев, Георгије Флоровски идр). Русија у XIX и почетком XX века није имала само плејаду заговорника једне особене философске школе, која се не уклапа у наслеђе немачке идеалистичке философије и феноменологије и не представља традицију данашње европске мисли, премда је као и немачка идеалистичка философија противречна материјалистичким философским струјањима, него су у Русији све то време постојали и они који су својим светоотачким ликом оправдавали њихов религиозни подвиг (Серафим Саровски, Силуан Атонски, Јован Кронштатски), што се у основи подразумева као једна васцела, комплементарна духовност која уважава суму православног духовног наслеђа (*теологија, литургија, подвиг и култура*). У духовности која је истински прожета свим тим облицима и којој је Сениша Кордић стремио не би била могућа Ничеова констатација о *култури као танкој корици јабуке над цветајућим хаосом*. Као што је Платиново доба било осликано највећом пропашћу људских врлина, тако су и врхунци руске православне философије дошли у време најстрашнијег историјског суноврата руског народа и превласти сировог материјализма.

Сениша Кордић, који се својим укупним стваралачким форматом, не може стављати у раван ни са Платином ни са плејадом руских философа из друге половине деветнаестог и прве половине двадесетог века, историјски посматрано, изникао је као стваралац из до тада највећег духовног прочишћења (Први светски рат) након егзистенцијалног сусрета целог народа са Косовом као *страшним местом* (Голготом), у мисаоном облику који би готово сасвим изостао у српској култури да није било њега и малобројних, њему сродних, радника на пољу књижевности и философије (Милош Н. Ђурић, Владимир Вујић идр). Док је Платин све материјално називао *тамом материје*, Кордић је, као и Соловјов, подразумевао да мора постојати колико толико нужна материјална основа света и да уметник одухотворује материјални свет хаоса и безобличја прожимајући га надахнућем у којем је он сâм медијум између божанског начела и тог материјалног хаоса. На том месту где настаје лепота као тријумф над материјалном и природном стихијом, стапају се врховно начело, душа уметника и одухотворена материјална основа у сливену уметничку целину и то је тачка узвишеног сагласја духовног и материјалног света: „(...) da bi mogao dobiti određenu formu, umetnički izraz mora postati *predmet* misli, a time već nije samo subjektivno stanje. Stoga u umetnosti mora postojati empirijska, ali i racionalna osnova, doduše, u vrlo elastičnoj i razvodnjenoj formi, jer se u autentičnoj umetnosti duša umetnika sliva sa datim predmetom ili pojavom u jednu nerazlučivu celinu.”¹⁵

Способност свепрожимајућег има само Творац, Он је тај који идеју једини може преко медијума (уметника) да оваплоти у мртвој материји и саму твар учини живом. У том смислу, Кордић, супротно увереном уверењу, не види присуство Господа из линије живота – у сферама смрти, Бог је, за њега, у сваком покрету, у мисли првенствено, а највише га има у савршенијим уметничким делима, за које каже да су сами живот, јер су у Богу по јеванђеоском предању сви живи – и који су за нас умрли и са којима ће се то тек десити. Бог је, дакле, где је живот. Он није патио од опште људске болке да све што је недохватно рацију мора бити предато ништавилу. Природа непосредног, интуитивног сазнавања, боље рећи, доживљавања у представама, одредила је и његову склоност према двојци у светској традицији утицајних интуициониста,

Бергсону и Крочеу, али са битном разликом у томе што се наш писац, у суштинском смислу, опредељује за свеобухватно а против безданог у којем израз пресудно осмишљава садржину.

Овај заговорник свеколиког одуховљења готово непогрешивом опсервацијом је наговестио еволуцију материјалистичких покрета двадесетог века у Европи, предочивши управо она размишљања која ће судбоносно утицати на масе и пореметити духовну мапу света као нити иједан мисаони концепт до тада.

„Материјалистички поглед на свет, као продукт XIX века, сматра се да је тек данас, у XX дошао до реализовања у маси. И према томе, све што се коси с њим, с тим схватањем, самим тим је, према уобичајеној логици ствари, онемогућено да се развија, ако већ није и у самој клици угушено.“¹⁶

Бит материјалистичких промишљања морала је противречити духовторној природи Кордићевог схватања живота и уметности, међутим, овакав његов став мотивисан је првенствено друштвеноисторијским процесима којима је савременик био. То у одређеној мери доводи у питање, приговарану му, интровертну наказност, по којој његови вредносни и сви други судови полазе из регистра неке умишљене аксиолошке позиције, и у потпуности показује објективизацију духовног метода на последицама материјалистичких вулгарности друге половине деветнаестог и прве половине двадесетог века, када ће на светској сцени зачети своја отеловљавања, наизглед супротстављена а у мисаоној основи једнака, два друштвена концепта чије поразне последице живимо и данас, а то су комунизам и либерални капитализам.

И на примерима конкретног књижевнокритичког суда залагао се против сваког социјалног и историјског рационализма у уметности, нарочито оног који би био обележен левом мишљу; из тих разлога је оспоравао мишљења Тодора Манојловића и Војислава Јовановића, који су претпоставили одређени друштвени ангажман Ујевићевој песничкој књизи *Лелек себра*.¹⁷ Они не само да су погрешно протумачили Ујевићеву песму *Русији Русије* као прилог бољшевичком преврату, већ су, супротно томе, занемарили ауторову веру у царску и националну Русију. Ирационалистички приступ стваралаштву и рецепцији уметничког дела није омео Кордића да уметност схвати као друштвени, комуникацијски феномен, али чудноватији и мистериознији од свих осталих. У помирењу идеалног и материјалног, метафизичког и чулног, ирационалног и рационалног у Ујевићевој поезији, транспонујући те утиске на универзални план, увидео је да је духовност редовни губитник. Његово оправдање духовног поклапа се са Шестовљевог теодицејом Бога; наиме, он тврди да је свако упуштање у доказивање Бога рационалним средствима унапред осуђено на неуспех. Несумњиво је да се разлозима разума може судити о свету трагичних јунака античке књижевности, на концу најистакнутији ликови тог митографског космоса представљају прототипове и именитеље комплекса људске психе – онако како их дефинише комплексна психолошка наука, самим тим су архетипски знаци данашњег болесног човечанства, док је мисао која се темељи на Светом писму лишена свести о трагичном, чиме је хришћанство изнутра ситуирано вером у превладавање трагике. Јовов протест против Бога је његово трагање за тим Једним, будући да он полази искључиво из вере према Њему. Онај који сумња, ко полази од разума, никада не може ни открити хришћанског Бога, али може поуздано да суди о трагичном у античкој књижевности. Уметност и уметничко дело, дакле, нису само активност стварања или створена предметност него и уживање (посматрање) и уживалац, тј. њихова причасност узвишеном – само онај који искрено

16 Кордић 1937d, 132.

17 Kordić 1921c, 11.

верује у оваплоћење може имати приступ у оваплоћену идеју, чиме богочовечански круг бива затворен и испуњен. Кјеркегор, руски боготражитељи и српски усамљеник духотворне мисли у Јововом очајању проналазе корен и оквире своје мисли, као и у Аврамовом одустајању од разума, у чему се разликују од Ничеовог скептицизма, који бива надахнут очајањем и гневом због несавршености *људског, одвећ људског*, али који истовремено не може, будући школован на рационалном просуђивању, да пронађе веру у Ономе на Кога се срдџ. Упркос томе што све пориче, па и претходног себе, Ниче жели нешто да докаже, тј. да убеди. Захтев његове логике је *спознај или умри*, за разлику од духотворног: „ако неко има веру колико је горушичино зрно, он може померати горе.“¹⁸

Када Синиша Кордић упућује савременике на умске снаге он уопште не помишља на послове разуме, које овај има да обави *јер је* (разум – прим. Н.К.) *чувар и одржавалац онога што живи у нама*, а свакако није сâм разум то што живи у нама – тек тада од уметничког доживљаја и остварења не би било ништа. Његово разумевање стваралаштва делатног човека нема у виду банално објашњење да је човек илустрација Творца а његова суштина достигнуће *ratia*, већ нешто сасвим друго – човеково суштатство има елементе божанствености:

„Нико не живи оним што живи у њему, јер то живи на рачун њега. Живот у нама је противу нас, и ми му се покоравамо, или не. Ако му се покоравамо, ми се кроз живот остварујемо у уметности: тај живот је општи и несвесан самога себе, и никада се без нас и ван нас не би могао остварити. Он се остварује кроз нас и ми кроз њега. Ми имамо уплива једно на друго, али тако да увек неко победи. Победимо ли ми, победи ли разум, живот је умртвљен, и наше је остварење с њим изгубљено; победи ли живот, остварење је ту: живот не уништава нас, али нас конформира себи, иако се помоћу нас остварује у уметности. Уметност је сва уперена против разума, и садржи га у себи ипак, јер без њега не би могла постати. Он је у њој, али је оно што је од њега живот начинио. Он нема широке границе, велики хоризонт за себе, али за живот – коликогод треба. Према томе, разум је друго за себе, а друго за оно што живи у нама: он је друго као чувар и одржавалац онога што живи у нама, а друго при изразу и остварењу овога. У изразу и остварењу овога, он је оно што мора да буде, а као заштитник онога што живи у нама, он је оно што треба да буде. И према томе, право уметничко дело постаје зато што мора да постане, без обзира на ма што.“¹⁹

Он није само интуитивним иманентно обележио своје разумевање књижевне мисли, нити је то чинио једино поводом одређених књижевних појава у савременој му продукцији, већ је питања постављао и на теоријском плану и у вези са целим европским културама. Несумњив значај за српску културу и књижевност, исто тако и за образовање овог ствараоца, између два светска рата имала је француска култура и књижевност; за тај, не тако дуг али уметнички жив, период у Србији је покренут и излазио, за данашње прилике, невероватан број периодичних публикација на француском језику, српска интелигенција углавном се образовала у француским школама, а готово сваки образован Србин знао је француски језик и пратио збивања у тамошњој култури, философији и књижевности. Међутим, ни његова приврженост узорима у књижевности није га омела да јасно супротстави мисаоне концепте и књижевне просторе. Подвлачио је да је француска књижевност, изоштреним прагматизмом, у први план истакла питање форме као засебан и централни проблем стваралачког чина, и то на начин који је сасвим удаљен од онога што је садржај књижевног дела, налазећи да је то проистекло из латинске традиције (*Nihil nove sub sole* – Ништа ново под сунцем), као и да та латинска традиција нема упориште у српској

18 Шестов 2003, 227.

19 Кордић 1924а, 7-8.

култури. Насупрот томе он тврди да се карактер српске традиције, по дубини времена, зачео на двојној античкој грчкој култури, управо на ономе што и сами Грци дугују старој египатској култури.²⁰ То је веома блиско, готово истоветно, ономе што је за форму обреда руско-византијског православља, дакле и српског, рекао Павле Флоренски.²¹ Постојање форме, по њему, сасвим је реално у њеној телесности, а форма је прецизна само тада када *садржина постоји заиста*, када се не опонаша постојећи модел да би се испунио одређени захтев и потреба, него је израз тварног доживљаја, унутрашњег садржаја, дакле, уопште садржаја. На концу, признаје лепоти њену изразиту оспољеност, јер она када је изражена, а порекло јој је увек у бићу садржаја, има потребу као и сваки други феномен да се диференцира и као један достигнути апсолут одвоји и постави се према свету сасвим самостално. У тој коначној поцепаности књижевноуметничког доживљаја види *луциферовске елементе*, што његовом разумевању света и уметности даје одређену сублимност.

У том смислу, Кордић додаје још занимљивије аргументе о томе како песник осећа и мисли песмом, где *тежак посао риме и ритма* постоји на много нижем нивоу, стога се оно што егзистира већ целовито као емоција или мисао не може поправљати, већ једино изразити таквим какво јесте.²² У том смеру иде и претпоставка да лепота којом осваја неко уметничко (књижевно) дело мора бити, ипак, стварна, јер је немогуће загосподарити другим бићима ако биће уметника већ није „поробљено“ на реалан начин том идејом лепоте – идеја, заправо, мора бити испуњена садржајем који је у крајњој тачки један истински догађај.²³

Божанствено – извор естетског

Аутономија духа, којом је Кордић пресудно одредио своје разумевање стваралаштва, узроковало је да се уметности посвети као чисто културолошком феномену и да покушај изопштавања књижевности из природно-научног и прагматичног бављења духом обоји, условно речено, метафизичком искључивошћу, што се и поред многих модерниста који су се залагали за аутономију духа често тумачило егзибиционизмом. Бог, по Кордићевом разумевању, није трансцендирана нежива сила, апстрактно начело изван овог света чијим непојамним системом је удешен сами свет, већ свеприсутно и сваког трена појавно суштаство које се потврђује у реалности кроз наше доживљаје тог смисла. Доживљајност Бога (смисла) мери се спремношћу за непосредни доживљај, за интуитивно прихватање ствари у њиховој једности у свеколиком мноштву овога света, на тај начин врховно начело се оваплоћује у мноштву супстанције и у њеној појединачности. Неразумљивост Бога за њега је могућа једино у неспособности вере и непосредног доживљаја код појединца а никако у апстрактности Бога и његовој рационалној необјашњивости. Како год нису овладале духотворне идеје у најзначајнијим теоријама књижевности и философије западног мишљења двадесетог века, будући да су те теорије природан след рационалног просветитељског обрта, код значајних, оригиналних, великих писаца те исте духовне хемисфере налазимо сродне ставове тим идејама. Тако Октавио Паз закључује: „Predmet božanskog nam je radikalno stran, upravo zato što je savršeno nedokučiv ljudskom razumu. Kad želimo da ga izrazimo, nemamo drugog načina nego da pribegnemo slikama i paradoksima.“²⁴

20 Кордић 1939b, 19.

21 Флоренски 2007, 31.

22 Кордић 1936a, 172.

23 Кордић 1921c, 12.

24 Paz 1979, 144.

Екстатичне стазе којима се долази до духовне надмоћи над слепом силом природе изворна је за Синишу Кордића; у његовом поимању, као и у плотиновској парадигми, духовност је уређена хијерархијом надређених и подређених чинилаца: *смисао* (Бог) – *дух* (светац) – *мисао* (уметник) – *човек* (научник) или у хришћанској хипостазираности: *дух* – *душа* – *тело*.²⁵ У том случају не може се тражити никаква разлика, односно, утврђује се несливена истост између Творца и Његовог присуства у твари (али не и у поистовећености), као и његовој иманентности у успелој уметничкој творевини. Порекло свих ових хијерархијских увида и разумевања Бога налази се у Платоновој философији љубави: „Од љубави према лепоти тела иде се к љубави према лепоти душе, где се већ почињу упознавати жуђени идеали, а од ове к љубави према лепоти наука, према царствима идеја, а од ове, напослетку, к љубави према идеји лепоте.”²⁶

У основи сваке грађевине, па тако и утврђеног мишљења и естетичког става, увек стоји неки темељ, у основи различитог разумевања постоје различита начела. Модернистичка и Кордићева естетика су се разликовала у томе што је модернизам као свака друга рационална мисао полазила од премиса а духовторно од доживљеног, упркос томе што су и једна и друга манифестно настале из отпора позитивистичкој естетици. Неки би ту разлику дефинисали као разлику стајалишта при посматрању, која је садржана у односу априорног према апостериорном, или каузалног и беспочетног. Можемо да закључимо да се модернизам родио из позитивизма и рационализма, а да је Синиша Кордић на сваки начин стран позитивистичкој естетици и рационалном мишљењу, бивајући ближи разумевању идеје као чулне појаве, далеко од неокантовског схватања идеје *саме по себи*.

И Кордић и модернисти посматрали су свет уметности као трансцендентни свет; да би ту разлику направили очигледнијом послужићемо се античким разумевањем метафизичких нивоа света. Она су донекле варијабилна од Анаксагоре до Платона, међутим, не ради се ни у једном случају о јасном противречју. Од два основна нивоа нама је интересантан онај који је изнад света природних ствари, као што смо већ назначили – надчулни, идеални. Али и он је подељен на два поднивоа, његов највиши слој за Платона је био *ноус*, и он представља уједињеност сазнавања стварности и субјективне са објективном формом и идејом.²⁷ Други подниво је *дијаноја* и представља такође свет идеалног знања о стварности, оно што бисмо могли да назовемо апстрактном представом о свету, макар то било очигледно као математичка правила. Дијаноја се савршено разумева у појму *дијаноетичких врлина* које је Аристотел описивао дуално: као моралне и као интелектуалне, што врло сликовито поларизује позитивизам и модернизам.²⁸ Наспрам њиховим метафизикама врлине, свет уметности који је заговарао Кордић близак је (нео)платонистичком ноусу.

Посматрајући Кордићево схватање уметности као стварно догађање у светлу Лосевљевог објашњења мита – *развијено магијско биће у свом апсолутном духу*, лако уочавамо опречност модерниста и Кордића, она је суштински смештена у разумевању порекла смисла – настанка Светог Духа. Католичанство од трећег сабора у Толеду (589. године) исповеда *filioque* (латински израз који значи *и од сина*) којим доказује да је Дух Свети настао једнако од Оца и од Сина, што је и коначни разлаз Источне и Западне цркве. Православље, насупрот томе, даје искључиви примат природи Бога, тј. Оцу.

25 Кордић, 1933а

26 Ђурић 1997, 436.

27 Riz 2004, 589.

28 Исто, 160.

Сагласно (онто)логици и утврђеном црквеном учењу, немогуће је да једна од две ипостаси у тој дуалности немају првенство у настанку Духа Светог; уколико предност у том заједничарењу припада Оцу тада се природа онога што је настало налази изнад бића, она је дата и као таква је неупитна, то је простор агностичког. За нас је овде исто тако интересантно када је примат у очинству дат човечијој природи, односно, Сину Божијем, на чему, по етаблираном мишљењу почива западна култура у којој је одњихан модернизам, тада је значај додељен створеном – језику, речи, структури онога што је створено – што је простор рационалистичког расуђивања или тзв. научног метода. То је једнако простор и позитивизма и модернизма. У случају агностичког мишљења постоји суштина и појавност те суштине која је нама приказана, појавност се поковава суштини јер је симболизује, а у случају рационалистичког мишљења преовлађује схематизам. Православље, које признаје суштински значај и једној и другој ипостаси Бога, противречи схематизму будући да не види једнак однос Оца и Сина према Духу Светом; као и у физичком свету ствари он се недвосмислено рађа од Оца, који је створитељ, а не из створеног (Сина). Алексеј Лосев наводи аналогију са цветом, који се суштински никада не рађа из структуре свог стабла него из семена.²⁹ Ако смисао, дакле, настаје из створеног и ако то посматрамо у сфери књижевнојезичког стварања, тада се сав смисао поковава расуђујућем, односно, речи и структури текста, а доживљајно, чулно, као и надстварно, остају изван интереса посматрача. Сасвим је јасно да су модернисти пошли путем рационалног конструктивизма, механицизма и чисте апстракције, а Кордић се нашао у естетици одуховљења. При томе, естетику као дисциплину условно подразумевамо, више као особити уобличени стваралачки идеал а сасвим опрезно као методологију за посматрање и проучавање књижевности и уметности, будући да ту способност и научну апаратуру поседује једино философија уметности, тј. књижевности.

Кордићева духотворна естетика је код нас прва увела категорију уметничке (и књижевне) свести, чиме се превазилази дводимензионалност апстрактног разумевања света уметничког дела. Традиционалисти су значење и вредност препознавали искључиво у доживљају садржаја дела, модернисти су пак то исто проналазили у способности субјекта да конструише форму којом се обликује свет дела. И једни и други поседовали су свест о свету, колико год да су подразумевали присуство естетског остварења оно је у њиховој интерпретацији само део постојећег света. У њему нема ничега изузетног у односу на животну стварност, можда тек необичног у мањој или већој мери, као и то да та необичност долази код једних из несвакидашњости саме грађе, а код других, претежно, из комбинаторике истог. Кордић уочава да, за нас, ништа и не постоји без доживљаја и уживљавања у то што се сазнаје, мера у којој је изражена та способност одређује и вредност, уобичајено за њега – ништа се не може теловити у свету без аксиолошког означања. Садржина света је у уметничком делу умивена *водом вечног живота* јер је свет уметника целовит и творитељан према расутости света спољашњих облика, те се тако књижевна или уметничка оформљеност не може признати као бивствена и вредна ако није настала инкарнацијом.³⁰

Духовни ум и језик књижевности

Синиши Кордићу се мора признати да је на почетку двадесетог века у својим критичким и есејистичким текстовима чврсто истрајавао на логосности језика

²⁹ Лосев 2000, 114-116.

³⁰ Кордић 1934b

књижевног дела, тј. на његовој смислености, под чиме је подразумевао узајамност божанственог и уметничког стварања. Неоспорно је да значајан број критичких текстова написаних поводом књижевних дела његових савременика, модерниста, носи изразито негативну вредносну оцену тих дела; уколико бисмо се приклонили статистичкој природи те чињенице онда би они који су је наводили били сасвим у праву, али имамо ли у виду једну нарочиту склоност тих писаца ка гомилању израза без унутрашње свепрожимајуће осмишљености, на којој је инсистирао Кордић (*израз је спољашњи лик унутрашњег смисла*), онда су те његове критике углавном биле оправдане. Израз увек и једино има два елемента од којих се састоји, унутрашња његова супстанција је оно што је изражавајуће, у чему се објективизује, по себи и за нас, његов спољашњи лик. Мењале су се и усложњавале теоријске концепције израза, али су све увек имале у виду ту динамичку релацију која се одиграва од садржаја према форми, свака од њих је неговала свест да оно што треба да буде представљено може да постоји и већ постоји неусловљено обликом у којем ће се наћи, јер исто то може да се нађе у једној а потом да се трансформише и у другу појавност. Из овог дуалног односа сасвим је јасно, упркос неоспорној међупрожетости, да је оно што претеже и битно усмерава стваралачки чин унутрашње својство језичког израза. То се може претпоставити и по томе што су теорије израза, без изузетка, настајале искључиво на пољу идеализма и спиритуалног, а не на граматичности. Бит језичког израза, када му се прида особина тварности, неизбежно поседује језгро своје атомичности, ситуирано у духу, који је још Платон, сматрајући га бесмртношћу, разликовао од душе (психе).³¹

Непун век после појаве нашег писца на књижевној сцени, без упућивања на њега и без икакве књижевноисторијске и културолошке свести о њему, релевантни проучаваоци српске духовности, културе, књижевности и језика на убедљив начин склапају теоријске основе духотворног поимања књижевнојезичког стваралаштва.

„У контексту библијско-светоотачке антропологије језик се најтешње повезује са умом (грч. φρόνημα). Ако је ностичка (умна) енергија освештана благодаћу Божијом и усмерена према Богу, онда је таква и њена језичка, односно говорна материјализација (...). У овом смислу можемо говорити о *духовном уму*, чије је основно обележје да је надахнут Духом Светим, и који се даље манифестује у начину живота, ставовима, свецељој усмерености човековој (не само конкретног човека – хришћанина као појединца, него и народа Божијег, лаоса, Цркве као сабрања), па у том оквиру и у његовом језику и говору, као што постоји и телесни ум, који се опет манифестује у читавом животу човека и социјума који не живи (-е) Духом Светим.“³²

Мало даље иста ауторка каже: „Ум и свеукупна духовност православног хришћанина нису окренути ка спољашњем, не задржавају се на површини, него се везују за унутарњи живот, живот срца, припадају 'скривеном човеку срца' (1. Петр. 3, 4).“³³ Синиша Кордић се, за разлику од модернистичког нараштаја који је акцептирао искључиво књижевнојезички текст, бавио трима онтолошким категоријама (Богом, уметником и створеним) и подразумевао ако је човек створен по лику – слици Божијој, онда он има и унутрашња својства божанскога не само спољашња. Тада ни разум не може бити претпостављен осећању света, речи никако не могу бити изнад представе, оне се морају слити са њом. Уколико би било супротно, тј. када би се изходиште човека налазило у стихијној природи продукције и еволуције тад не би имао ни разум, ни речи, а камоли би био позван да доживљава оваплоћене представе.

31 Бахтин 1980, 93.

32 Кончаревић 2006, 18-19.

33 Исто, 21.

Без намере да на плану религиозности, јер ту не постоји никаква веза, или на плану било какве поетичке повезаности спојимо Синишу Кордића са Борхесом, једном од најзначајнијих литерарних громадау XX века, представимо један карактеристичан Борхесов одговор из јединог интервјуа датог неком нашем новинару, који недвосмислено открива његово схватање везе између инспирације и стварања, и при томе подвлачи три, за нас, важне ствари: 1) поезија не може бити плод интелектуално-апстрактне активности, како су је често разумевали и модернисти, Кордићеви противници, 2) њену чулну, објективну природу, као и 3) њено надстварно врело, са темељном разликом што Кордићу сила која „диктира“ није непозната:

„Htio sam da kažem kako čitanje poezije može da bude izvor poezije. I književnost rađa književnost ili književnost rađa poeziju. Poezija se rađa iz govora. Poezija je nešto što mi fizički osjećamo i koju mi shvatamo i predajemo našim čulima. Ne slažem se sa Edgarom Poom da je pjesma intelektualna operacija. Pjesma naslućuje doživljeno iskustvo, prethodnu emociju koja nije samo intelektualna. Pjesma je upravo otkriće emocije. Pjesnik je pisar kojemu diktira neka nepoznata sila.“³⁴

Између духовторне мисли и модерниста разлика се ствара осим на методолошком односу, према претходном, и на самој селекцији наслеђа. Будући да сви следе након симболизма, истовремено се прави избор из њега и отклон од њега. Симболисти су утврђујући симболе истовремено их *испразнили* од денотативног значења. Ако се посветимо пажљивијем посматрању природе симболистичког песничког израза, недвосмислено ћемо установити да се њихов интерес поглавито задржавао на обликотворном и на значењима која су конотативна, где је денотативно готово сасвим факултативно, што у основи ствара онтолошку а сасвим секундарно граматичку и стилску помереност, из које би требало да проистекне ново значење са својством уметничке вредности. Питање је да ли значај секундарног може да надомести или сасвим одмени присуство основног, ма се радило и о речима, можда је још исправније рећи: првенствено када се ради о речима ако ли још увек верујемо да је свему претходила *реч*. Управо је њена старозаветна конотативна једнака денотативној вредности, јер се савршено поклапа са *промишљу* коју можемо да читамо као *ум*.³⁵

Као што то тврди Владимир Соловјов, једнако и Кордић сматра да се у дохришћанском сазнању, код Индуса врховно начело остваривало у стању нирване, код Грка њен најчистији израз оствариван је у идеји, а код баштиника јудео-хришћанског осећаја живота и света као сама личност, субјект, *ја*. На тој основи уочава се његова значајна различитост од укупног модернистичког нараштаја, у којем су ствараоци наступили сваки у име неког личног спиритуализма и апстрактне метафизике; Кордићев идеализам је изразито религиозне природе, заснован на остварености егзистенцијалног погледа на живот и свет, на његовој тварности, на реалној утврђености осећања и на телесности као реалном облику душе, чија коначна судбина јесте судбина тела. Његов однос према уметности, као и према свету, мимоилази се са таквим односом код модерниста на свим нивоима, и када је реч о природнофизичком и о друштвеном, и када се ради о идеалном. Он у уметности тежи општем у смислу унутрашњег и апсолутног, модернисти, пак, сваки за себе траже нешто појединачно у смислу различитог и спољашњег. Кордић је у друштвеној и у културној стварности сасвим инокосан, личан, модернисти се, упркос очевидној и сталној тежњи ка оригиналности, окупљају у друштвене покрете и групе које издају заједничке програме и манифесте. Основна концепција модерниста је прихватање симболистичког одустајања од постојаног

34 Bogavac 2002, 10-11.

35 Петковић 1975, 62-63.

значења, односно, од *сигматичког* и *прагматичког*, интензивирање *синтактичког* и произвољност *семантичког* аспекта речи, с тим што настоје, кретањем према границама језика, да га превазиђу, чиме практично укидају поље свога деловања. Духотворна естетика, супротно од симболизма замишља дејство естетске акције – од трансценденталног ка чулном и претпоставља равнотежу и комплементарност сва четири аспекта речи: „Свест нужно реализује, као своју личну вредност, оно што јој даје надсвест...”³⁶ Разумевајући све, језик понајвише, као јединство *свега у свему*, духотворна мисао има већа права на креативну формулу коју је поставио Андреј Бели по којој спољња форма представља простор а унутрашња време.³⁷ То је, уосталом, особина митског доживљаја света, где се оно што је изнутра темпорално пред очима посматрача одиграва у просторним сликовним представама; за разлику од апстрактног које је изван времена и простора, духотворно бива свевремено и конкретно.³⁸

Кордић је свестан и рационално-апстрактног прилаза уметности и књижевности, али му је то неприхватљиво, стога не само у појединачним критичким судовима него и у критичко-теоријским текстовима, у самим насловима, подвлачи демаркациону линију између прихватања и неприхватања, тј. истинитости и лажности, ти наслови гласе: *О правим ствараоцима и карактеру стварања уопште, Уметност и неуметност, О правој поезији* исл. Његова књижевна заоставштина, она која нам је позната, иако за сада недовољно објашњена, сведочи у прилог једне бивствене књижевне мисли. За разлику од тога, показало се да су многи модернисти имали експонирано конципиране манифесте и програме, саопштене у таквој врсти поетичке теорије, али у оригиналном стварању њихове замисли се нису отелотвориле; примера ради, надреалисти су претумбали теоријски свет књижевности, но у појединачним делима лепе књижевности нису ни близу досегли ниво претпостављених вредности. И, најважније, у преломним годинама након Првог светског рата, духовни живот код Срба није се одвијао искључиво у геометрији дводимензионалног конфликта увежених концепата – позитивизма и модернизма, него је, иако не тако бројна, постојала и жива мисао аутохтоне духотворне оријентације у којој се наслуђује пројекција стварне културе.

Извори

Kordić, S. (1921a): *Književni pregled: Gustav Krklec*. – Srebrna cesta; Beograd: *Svetski pregled*, 4, 16-17.

Kordić, S. (1921b): *Književni pregled: D. J. Filipović*. – Kosovski božuri, *Gustav Krklec*. – Beskućnici, *Svetislav Stefanović*. – Uzbuna kritike i moderna, Beograd: *Svetski pregled*, 7, 10.

Kordić, S. (1921c): *Slučaj Augustina Ujevića*, Beograd: *Svetski pregled*, 1, 10-13.

Kordić, S. (1921d): *Sima Pandurović pesnik*, Beograd: *Svetski pregled*, 6, 7-9.

Kordić, S. (1921e): *Književni pregled: M. Crnjanski*. – Dnevnik o Čarnojeviću, Beograd: *Svetski pregled*, 8, 12-13.

Kordić, S. (1921f): *Književni pregled: Uredništvo Misli*. – Antologija najnovije lirike, *Niko Bartulović*. – Ivanjski krijesovi, Beograd: *Svetski pregled*, 3, 17-18.

36 Булгаков 1991, 86.

37 Петковић 1975, 33.

38 Топоров 1983, 227-284.

- Kordić, S. (1921g): *D. S. Pijade*. – Strast, Beograd: *Svetki pregled*, 2, 13-14.
- Kordić, S. (1921h): *Kritička razmišljanja*, Beograd: *Svetki pregled*, 5, 5-6.
- Kordić, S. (1921i): *Kritička razmišljanja*, Beograd: *Svetki pregled*, 6, 15.
- Kordić, S. (1921j): *Kritička razmišljanja*, Beograd: *Svetki pregled*, 7, 9-10.
- Кордић, С. (1924а): *Уметност и неуметност*, Београд: пишчево издање
- Кордић, С. (1924b): *Два месеца у југословенском Сибиру од г. Драгише Васића*
- у: Кордић, С. (1924а): 115-128.
- Кордић, С. (1926а): *Наша најбоља ратна приповетка*, Нови Сад: *Летопис Матице српске*, CCCX/2-3, 376.
- Кордић, С. (1926b): *Поезија Божицара Ковачевића*, Београд: *Политички гласник*, 35, 13-14.
- Кордић, С. (1926c): *Две збирке приповедака*, Београд: *Политички гласник*, 38/39, 15-16.
- Кордић, С. (1926d): *Нова збирка Ујевићева*, Београд: *Политички гласник*, 42/43, с. 18-19.
- Кордић, С. (1926e): *Нова збирка песама*, Београд: *Политички гласник*, 44, 11-12.
- Кордић, С. (1928а): *Поводом песама Милете Јакишића*, Нови Сад: *Летопис Матице српске*, CCCXVI/3, 423.
- Кордић, С. (1928b): *Уметничка вредност Горског вијенца*, Београд: *Претеча*, I, 53-55.
- Кордић, С. (1930а): *Синиша Кордић, Један поглед на развој српске књижевности*, Београд: *Народна одбрана*, 28, 438-440.
- Кордић, С. (1930b): *Синиша Кордић, Један поглед на развој српске књижевности*, Београд: *Народна одбрана*, 30, 470-473.
- Кордић, С. (1931а): *О поезији Владислава Петковића – Дуса*, Београд: *Народна одбрана*, 6, 19.
- Кордић, С. (1931b): *Један поглед на развој српске књижевности*, Београд: *Народна одбрана*, 12, 186-187.
- Кордић, С. (1931c): *Један поглед на развој српске књижевности*, Београд: *Народна одбрана*, 23, 370-371.
- Кордић, С. (1931d): *Један поглед на развој српске књижевности*, Београд: *Народна одбрана*, 28, 457.
- Кордић, С. (1931e): *Синиша Кордић, Један поглед на развој српске књижевности*, Београд: *Народна одбрана*, 29, 472-473.
- Кордић, С. (1931f): *Један хрватски песник*, Београд: *Народна одбрана*, 34, 550-552.
- Кордић, С. (1931g): *Један поглед на развој српске књижевности: О верзификацији*, Београд: *Народна одбрана*, 35, 567-568.
- Кордић, С. (1933а): *О правим ствараоцима и карактеру стварања уопште*, Београд, *Правда*, 10389, 17.
- Кордић, С. (1933b): *Приповетке и басне од Милана Вукасовића (Издање Српске књижевне задруге, 242 коло, 1933. године)*, Београд: СКГ, књ. XL/6, 443-445.
- Кордић, С. (1934а): *О поезији Данице Марковић*, Београд: *Пут*, 5, 287-289.
- Кордић, С. (1934b): *Стихови Велимира Живојиновића: (V. Massuka), издање Српске књижевне задруге, 246*, Београд: СКГ, XLIII/6, 447-451.
- Кордић, С. (1935а): *Н. Бартуловић: Јадранска антологија*, Београд: СКГ, LXVI/2, 139-141.
- Кордић, С. (1935b): *Милета Јакишић: Мирна времена, Српска књижевна задруга, 253, коло XXXVIII, Београд, 1935*, Београд: СКГ, LXVI/7, 541-544.

Кордић, С. (1936а): *Један наш трансцендентални песник (Душан Срезојевић)*, Београд: Хришћанска мисао, 12, 172-174.

Кордић, С. (1936б): *О лирици г-ђе Десанке Максимовић*, предавање одржано 31. јануара 1936. на Коларчевом универзитету, Београд: СКГ, LXVII/4, 305-307.

Кордић, С. (1936с): *Поводом „Антологије српске лирике“*, предавање одржано на радију 7. октобра 1936. године, Београд: СКГ, LXVII/6, 387-390.

Кордић, С. (1936д): *Песме Стевана Луковића и Велимира Рајића. С предговором Ж. Милићевића (Срп. књиж. задруга)*, Београд: СКГ, LXVII/8, 626-628.

Кордић, С. (1937а): *О Хамлету*, Београд: Хришћанска мисао, 2, 20-22.

Кордић, С. (1937б): *О поезији Владислава Петковића Диса – поводом двадесетогодишњице смрти*, Београд: СКГ, LI/3, 185-190.

Кордић, С. (1937с): *О неколиким патриотским песмама наших песника из последњих ратова*, Београд: Хришћанска мисао, 6-7, 87-90.

Кордић, С. (1937д): *О правој поезији*, Београд: Хришћанска мисао, 9-10, 132-134.

Кордић, С. (1938а): *Став Ракићев*, Београд: СКГ, LIV/6-7, 441-443.

Кордић, С. (1938б): *Љубомир Недић (Осамдесетогодишњица рођења)*, предавање одржано на Радију 1. X 1938, Београд: СКГ, LV/6, 437-443.

Кордић, С. (1939а): *Лирика Ђуре Јакишића – Шездесетогодишњица смрти*, Београд: СКГ, LVI/3, 183-187.

Кордић, С. (1939б): *Форма и садржина књижевног дела: наш књижевни проблем пре свију*, Београд: Правда, бр. 12593, 19.

Кордић, С. (1939с): *Милица Јанковић*, Београд: СКГ, LVIII/3, 151-158.

Литература

Bahtin, M. (1967): *Problemi poetike Dostojevskog*, Beograd: Nolit

Бахтин, М. (1980): *Марксизам и филозофија језика*, Београд: Нолит

Бели, А. (2008): *Смисао уметности*, Београд: Логос

Bogavac, B. 2002: *Pisanje je jedini način življenja*, intervju sa Horhe Luisom Borhesom u: *Razgovori u Parizu*, Beograd: Pešić i sinovi, 10-12.

Булгаков, С. (1991): *Православље*, Будва: Медитеран

Georgijević, K. (1927): *Naša savremena književna kritika [U Srba i Hrvata]*, Subotica: *Književni sever*, III, 10, 414.

Евдокимов, П. (2009): *Христос у руској мисли*, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар

Ђурић, М. Н. (1997): *Љубав и лепота у Платона у: Философски списи*, Изабрана дела Милоша Н. Ђурића, том III, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 415-443.

Eliot T. S. (1972): *Tradicija i individualni talenat* у: Марић Вуковић 1972: 286-293.

Kajtež, N. (2001): *Demon Solovjova*, Novi Sad: Stylos

Кебара, Н. (2016а): *Одуховљеност историјског догађаја у драмском песништву Синише Кордића – драма Краља Стефана и Цара Душана*, Зборник са Научног скупа Косово и Метохија у контексту балканских народа и држава, ур. Срђан Словић, Лепосавић: Институт за српску културу, 83-97.

Кебара, Н. (2016б): *Ненад Кебара, Роман мрачне (породичне) историје*, Зборник са Научног скупа *Век српске голготе I-III*, ур. Бранко Јовановић, Косовска Митровица: Филозофском факултету у Приштини, са привременим седиштем у Косовској Митровици, Књ. 2: Књижевност и језик, 115-136.

- Кјеркегор, С. (1970): *Појам стрепње*, Београд: СКЗ
- Кјеркегор, S. (1990a): *Brevijar*, Београд: Moderna
- Кјеркегор, S. (1990b): *Dve rasprave* [на корикама] *Dve kratke etičko-religiozne rasprave* [у књижном блоку], Београд: Grafos
- Кончаревић, К. (2006): *Језик и православна духовност*, Крагујевац: Каленић
- Kostić, L. 2010: *Међу јавом и међ сном, Песма као записник* у: Petar Milosavljević, приређивач, *Теоријска мисао о књижевности*, прва књига, Београд: Факултет за стране језике, 261-263.
- Лосев, А. (2000): *Дијалектика мита*, Београд: Zepter Book World
- Лоски, Н. (2001): *Бог и светско зло*, Београд: Zepter Book World
- Марић, И. (2002): *Философија на истоку Европе*, Београд, Плато
- Marić, S. Vuković, Ђ. (1972): *Рађање модерне књижевности, Поезија*, Београд: Nolit
- Његош, П. П. (1983): *Горски вијенац*, Београд: СКЗ
- Paz, O. (1979): *Lira i luk*, Београд: Vuk Karadžić
- Raund, E. (1972): [одломци] у : Марић Вуковић 1972: 276-286.
- Петковић, Н. (1975): *Језик у књижевном делу*, Београд: Нолит
- Петковић, Н. (2002): *Поезија и критика*, Српско Сарајево: Завод за уџбенике и наставна средства
- Riz, V. (2004): *Rečnik filozofija i religija, istočna i zapadna misao*, Београд: Dereta
- Соловјов, В. (2001): *Духовне основе живота, Смисао љубави*, Београд: Бримо
- Соловјов, В. (2002): *Општи смисао уметности*, Београд: Источник, 42, 42-54.
- Топоров, В. Н. (1983): *Пространство и текст // Текст: семантика и структура*, Сб. ст. АН СССР, Ин-т славјановедения и балканистики, Москва: Наука, 227-284.
- Флоренски, П. (2007): *Православље*, Београд: Логос, Бримо
- Франк, С. (2010): *Недокучиво: онтолошки увод у философију религије*, Београд: Институт за теолошка истраживања Православног богословског факултета, Јасен
- Шестов, Л. (1979): *Достојевски и Ниче, Философија и трагедија*, Београд: Слово љубве
- Шестов, Л. (1981): *Добро у учењу грофа Толстоја и Ничеа*, Београд: Књижевне новине
- Шестов, Л. (2002): *Кјеркегор и егзистенцијална философија (Глас вапијућег у пустињи)*, Београд: ПЛАТΩ
- Шестов, Л. (2003): *Умозрење и откривење, Религиозна философија Владимира Соловјова и други чланци*, Београд: ПЛАТΩ
- Шестов, Л. (2006): *Лав Шестов, На теразијама Јова*, Београд: Логос, Бримо

ДУХОТВОРНАЯ ЛИТЕРАТУРНАЯ МЫСЛЬ СИНИШИ КОРДИЧА

Литературные и художественные обзоры рассматривают период первой четверти двадцатого века как антагонизм модернистской тенденции к традиции позитивизма в европейском и сербском творчестве. Это отношение двух концепций является наиболее заметным, потому что оно состоит из многих актеров, а также из-за доминирования рационально-абстрактной мысли Запада в сербской действительности; наша задача здесь состоит в том, чтобы показать, что между двумя однородными течениями ми среди Сербов существовала совсем другая, живая и подлинная мысль, онтогенетически связанная с имманентной русской духовной реальностью, на одинаковом расстоянии от позитивизма и модернизма. Одним из ее идеологов был Синиша Кордич. Хотя не оставил закругленную эстетику, в многочисленных эссе предложил глубокое понимание природы творчества и национального духа, подчеркивая исключительную важность живого духовного опыта по отношению с перенятием рациональных понятий.

Иван Цветановић

Универзитет у Нишу, Филозофски факултет – Србија

e-mail: ivan.cvetanovic@filfak.ni.ac.rs

Дејана Неших

Универзитет у Београду, докторандкиња Факултета политичких наука – Србија

e-mail: dejana.nesic1@gmail.com

У БОГУ ЈЕ СВРШЕТАК МИСЛИ ИЛИ СВЕТ РОМАНА ПРОКЛЕТА АВЛИЈА ЈЕ СВЕТ СА БОГОМ

Анстракт: Душан Костић у свом раду Целац снег. Једна клијешта велика, једна¹ слаже се са мишљењем С. Кораћа и Т. Кермаунера да је свет романа Проклета авлија Иве Андрића, свет без Бога. Бранко Тошовић у свом раду Бог у Андрићевом стваралаштву до 1914. године² тврди да је стваралаштво Иве Андрића, протицало у два различита времена - теистичком од 1911. до 1945. и атеистичком, од 1945. до 1975. године. Ми ћемо у овом раду покушати да, анализом романа Проклета Авлија, који је објављен 1954. године у време снажног социјализма, са атеизмом као званичном државном идеологијом, покажемо да Бога има у Андрићевом роману. Упоредићемо та два периода и примерима из романа и мишљењима других теоретичара доказати да је Иво Андрић остао привржен вери до краја свог живота.

Кључне речи: религија, Бог, Проклета авлија, ликови, поезија, молитва

Увод

Добро је познато да је на младог Андрића на религиозном плану доста утицао Серен Кјеркегор (*Søren Kierkegaard*), што Андрић и признаје на једном месту где каже да је неке песме писао под његовим утицајем, али не и прозу.

"Кад се под старост враћам Кјеркегору кога сам сад кадар да оспоравам због његовог прибежишта у религији, учини ми се за тренутак као да сам се вратио у доба младости".³ Развој Андрићеве духовности и религиозности можемо пратити од најранијих дана његовог стваралаштва и збирки песама *Екс понто* и *Немири од вијека*. Тошовић правилно закључује:

„Мјесто Бога у Андрићевом животу директно је повезано са питањем његове религиозности. Она долази као експлицитна и имплицитна категорија. Религиозну експлицитност налазимо у званичним документима, као што је матична књига рођених, студентски индекс и сл., а такође у отвореном изјашњавању у појединим текстовима. Имплицитну религиозност откривамо аналитичким путем - декодирањем из одређеног контекста. Овдје треба напоменути да религиозност или нерелигиозност припада интимној сфери у коју се у културном свијету не залази тек тако. Ако се с тим повеже

1 Костић 1989, 123.

2 Тошовић 2012, 255.

3 Јандрић 1982, 439.

Андрићева интровертност, ђутљивост, обазривост, суздржаност, и у односу на мање интимне ствари, биће разумљива мањкавост у експликацији религиозних осјећања. Само покоја мисао провучена обично кроз уста јунака, даје више материјала за разјашњење Андрићевих религиозних осјећања.⁴

Сав сјај што га Бог светом просипа плави очи моје

У свом раном медитативно-лирском књижевном изразу, поезији у прози, *Екс Понто* (1918), двадесет трогодишњи Андрић, истовремено разговара са Богом и људима. Одвојен од свега, у тамници где је био затворен као припадник покрета Млада Босна, он у својој загладаности у унутрашње биће, открива мрачне пределе своје самоће и туге. Странице тог монолога садрже бројна обраћања Богу и мисли о Њему.

У *Немирима* (1920) Андрић апострофира важност човековог првог сусрета са Богом. „Данас, докле моја душа иде и докле моје око види, нема мирна мјеста. Као прамен вјетра и млаз воде бескрајних линија, сикће, струји и трепће немир свих свјетова у ком је некоћ први пут човјек помислио на Бога“⁵, а у свом претходном првенцу *Екс Понту* разлаже то унутарње биће, када у црним тренуцима наметнутим од убоге, неправедне судбине ум промишља Бога. Андрић исписује своје очајање: „Бог не би требало да нас толико искушава и да нас доводи на страшно мјесто, где нам је смрт и живот једно те исто. Тада још ни у највећој покорности нисам могао да схватим зашто је од свих створова само човјеку дано да може да замрзи на свој живот“⁶. У наставку додаје: „Не, живот није истргано повијесмо како се чини оку нашем кратка вида. У Богу је свршетак мисли која нам се губи у очајан бескрај. Ми нисмо атоми прашине која се у облацима без циља диже љети над друмовима, него сићушни дијелови бескрајног мозаика,..., у ком сам, ево, нашао своје мјесто и стојим побожно као у храму“⁷.

У затвору, Иво Андрић размишља о својој мајци, религиозној жени, која сваке суботе након што окади кућу исповеда своје терете једном „распелу у куту“⁸ и ламентирајући над њеном патњом због његовог робијања он јој поручује: „Ти, плачи и моли мајко, јер ко да ме избави, ако не тешка суза Твоја на божјем длану?“⁹, да би касније исписивао оду животу и наздрављао живима свестан Божије лепоте: „Сав сјај што га Бог светом просипа плави очи моје“¹⁰.

Описујући бол младог човека, писац говори да је беспомоћан „скрушено молио Бога да му помогне, да пошаље мир и светло на његове путеве, да га изведе и утеш“¹¹, да би потом објаснио суштину борбе за младалачку, револуционарну идеју: „Сви који страдају и умиру за своје истине једно су с Богом и човјечанством, и баштиници су вјечности која постоји само за оне који вјерују и пате, угаони су камен у будућој згради новог човјечанства, која ће се, након свих мука и заблуда, ипак остварити као мисао Божја на земљи“¹². Меланхолични тон бива прекинут утешном мишљу која се намеће као излаз из ужаса у који је запао: “Знам да Бог на нас шаље страхоте кад му се ражали

4 Тошовић 2012, 259.

5 Андрић 1981, 134.

6 Андрић 1981, 11.

7 Исто, 13.

8 Исто, 17.

9 Исто, 14.

10 Исто, 20.

11 Исто, 56.

12 Исто, 56-57.

над душом нашом и кад одлучи да је избави¹³. Јутра у заробљеништву за младог песника, револуционара почињу молитвом: „О, Боже, немилосрдни створитељу, који ме свјетлом својим будиш на муку дана, опрости ми буди милостив мени који, ево, хулим.“¹⁴ Андрић је на овом месту у сагласју са библијским ставом да је гордост духовна страст, која је извор свег злог, праизвор и врхунац сваке страсти. Гордост је порицање Бога и супротстављање њему. Она је проналазак ђавола. Горди ставља своје ја на место Бога и служи само себи самом.¹⁵

Млади песник врло рано спознаје мрачне стране свог бића и зато се моли упитан над страстима и грешношћу свог жудећег бића: „О, Боже, који знаш све што бива, не користи ми да тајим да има часова кад с Тобом говорим нечистим језиком ове земље. Говорим овако: О, Боже, зашто си ми дао срце које ме без престанка вуче за даљином и љепотом невиђених крајева? Зашто си учинио да срећа моја увијек борави ондје где мене нема? Чему ми овај страشان дар: љубав за раскош, ужитак и промјену? Чему вјечни огањ нестална срца? Чему заноси који се кају и освећују? О, Боже, чему сва мука вјечно жедног и вјечно свјесног ја?“¹⁶ Није ли то први знак узрујаности његове младе душе над питањем: где моја узбуркана природа може да ме одведе? Библијска порука говори да су страсти оне које прожимају целокупну људску природу и доводе нас на пут искушења. „Бог је, (човека) саздао по образу, створио без страсти..., зато...страсти нису у природи душе..., него су нешто придодато, и за њих је крива сама душа...“¹⁷ Стога је неопходна унутрашња борба. А закон унутрашње борбе гласи да човек који одабира Божји пут, мора да укроти све своје прохтеве и жеље, да заузда страсти, и да се непрестано бори против свега што представља зло. Борба са непријатељем у унутрашњости човека најтежа је борба¹⁸. Дубоко проживљеном интуицијом он моли: „Нека овај од Бога послани бол сажеже све *моје* у мени, нека испали огњено *ја* као рану и нека ме исцијели од посртања на путу жеља и маштања.“¹⁹

О неупитној снази Бога творца и детерминисаности свега прожимајућом Божијом вољом млади Андрић пише: „Бог је ноћ у којој лежи судбина наша као ствар тиха и малена“²⁰...“Бог избија као свјетло из сваке ствари створене и сваког живота који се миче“²¹. У једном посебном заносу он изговара молитву: „Слава Ти, Боже, за муку дана и мир ноћи, за кратки живот и велику загонетну смрт, нека су благословене одлуке Твоје по којима долазимо на свијет и одлазимо с њега пошто смо се нарадовали и намучили. Огромни су и несхватљиви планови Твоји и јасно је да им ми не можемо догледати ни смјера ни сврхе и да их морамо смирено примати; али тешко је бити човјек, Господе“.²²

Бијела тишина до које се није спустио Бог и до које није досегао човијек

Ако желимо да разговарамо о симболима Андрићеве духовности и религиозности у *Проклетој авлији*, као и самом наративном поступку, морамо најпре да

13 Исто, 58.

14 Исто, 70.

15 Селвари (пр.) 2009, 67-92, 126-136.

16 Андрић 1981, 41.

17 Софроније 2009, 131.

18 Селвари (пр.) 2009, 67-92, 126-136.

19 Андрић 1981, 60.

20 Исто, 88.

21 Исто, 89.

22 Исто, 75.

се позабавимо већ неким наведеним критичким мишљењима о овом роману. Јана Алексић је у праву када пише да је "примарно обележје Андрићеве поезије језички и стилски прецизно уобличено и идејно-тематски развијено приповедање, које се, очигледније него у другим Андрићевим прозним остварењима, у роману Проклета авлија (1954) освешћује кроз откривање сведочанстава јунака-казивача".²³ Али оно што је суштински приметилa Ј. Алексић да "иако је основни наративни текст смештен у Истанбул у време вишевековне доминације Османског царства, евидентна је ауторова тежња током читавог романа да причу о Прокленој авлији универзализује, и тако садашњост, прошлост и будућност као апроксимативне временске категорије релативизује. Самим тим она доводи у питање посед прошлости који заузима историја".²⁴ Она даље потенцира фикционални, а не историјски контекст приче, што је важно за нашу анализу "ако се не осврнемо на основни сижејни склоп, односно на основно време приче, увидећемо да Андрић из приповедачких и идејних побуда у потпуности измишља простор и јунаке, убацује их у један шири историјски контекст, који је на самом почетку поставио и формулисао као непроменљив и константан, али не укључујући конкретне историјске личности и догађаје као спону између историјског и фикционалног света."²⁵

Слободан Владушић, на другој страни, у свом тексту²⁶ преиспитује исправност Џацићевог читања лика Њамила у контексту мита. Владушић се слаже да митско читање Проклете авлије није спорно, али да је постмодерни поступак читања књижевности "одузео миту место привилегованог претекста, истовремено се фокусирајући - кроз низ методолошких пракси попут постколонијалне критике, новог историзма, имагологије - на друштвени историјски контекст на који текст указује, пре него на сам текст и његову безвременост."²⁷ Да не покрећемо ширу полемику о овом ставу, навешћемо само имена неколико постмодерних писаца попут Умберта Ека, Милорада Павића, Киша, Кортасара и других који мит и даље сврставају у основицу књижевног текста. Између осталих, Михаило Ђурић је писао да је мит "исконски језик света, првобитно откривање света из кога избија светлост у којој се свет најпре показује човеку у свој својој пуноћи и одјекујући из виших сфера као божанско посланство упућено човеку."²⁸ За Касирера је мит најважнији облик колективне свести у коме се таложи најдубље животно искуство читавих поколења. Мирча Елијаде болести и кризу савременог човечанства доводи у директну везу са све мањим присуством митологије која је примерена човеку. Под утицајем Броха према чијем мишљењу цела историја европске књижевности представља долазак из мита и повратак у њега, Сретен Петровић наводи да "уметник постиже највише када пронађе тачку изван и када се запути с оне стране устаљеног и догматизованог света. Ту универзалност, до које уметник држи, не исказује пуким научним апстракцијама, већ је то нека врста апстракционизма мита. Од посебног је значаја чињеница да су дела саздана 'стилом дубоке старости' поглавито митскога карактера и да, будући пуна есенцијалне симболике, као што је то случај са Гетеовим Фаустом, постају новим члановима митскога Пантеона човечанства."²⁹ Талас ремитологизације увелико започет са романтичарима наставља своје сигурно кретање и у постмодернистичкој књижевности.³⁰

23 Алексић 2012 , 87.

24 Исто, 89.

25 Исто, 90.

26 Владушић 2012 ,49.

27 Исто ,50.

28 Ђурић 1989 ,58.

29 Петровић 2005 , 205.

30 Цветановић 2012 ,16.

Герхард и Светлана Расел су само потврдили, оно што су многи аутори пре њих већ писали, да су феномени самоће, страха и тишине поред осталих, централни мотиви стваралаштва Иве Андрића³¹ Андрић у *Знаковима поред пута* говори да је "омеђен и затворен простор добро које је (човек) сам створио по својој замисли, својим рукама и за своју потребу и да се у таквом простору осећа склоњен и заштићен."³² У овој реченици Андрић на неки начин формулише свој лични став да је безвременост текста унутрашња активност аутора којом се одупире друштвено-историјском контексту и тежи универзалности чиме на неки начин доказује "да самоћа води слободи, простору потпуне хармоније са самим собом и Богом, (или неким другим стваратељем демијургом)".³³ Упућује нас на просторе самоће и митског времена у којима Андрић, преко својих ликова, у нашем случају, у роману Проклета авлија, елаборира свој лични став према духовном одређењу у свету. Седамнаест година је писао, дорађивао, скраћивао текст којим ће то своје унутрашње стање духа на најбољи начин изразити. Преко сто страница је одбацио да би се изборио за недвосмислени став који крије дубоко пространство за промишљање божанског.

У току свог сложеног, креативног и релативно дугог живота, Андрић је имао периоде запитаности, благог скептицизма, па чак и негативног става према религији, посебно католицизма, што се може видети и у његовим препискама са пријатељима. Да ли је временом код Андрића осећај моћи и самозадовољства, као веома успешног писца почео да баца сенку на Бога из младости? Посебно после три велика романа написана у време великог рата. Или је, попут Мигела де Унамуна покушао да као аутор кроз своје стварање замени творца и постане бесмртан. Унамуно је често своју религиозност истицао тиме што је речима давао огромну моћ говорећи често да је и Бог створио свет речима. Можемо ли да претпоставимо да је и Андрић желео, да се као Унамуно у роману Магла, ушуња међу своје ликове и да кроз митски дискурс покуша да најкомплетније сажме духовно трагање за истином и правдом у простору тамнице. Трагика људског постојања може да се донекле неутралише једино потрагом за вишим, универзалним смислом. Међутим, на путу до врховне истине или Бога, увек се испречи некакво ограничење у виду закона, система, власти или унутрашњег сукоба. И то је главна, универзална симболика која извире из сваке странице ове мале по обиму књиге.

Бог избија као свијетло из сваке ствари створене и сваког живота који се миче

У свету који егзистира у греху тешко је пробити се до чистоте и божанског светла. Карађоз, као представник власти за све људе каже да су криви. По њему, дубоко у сваком човеку је закопано зло које не може да се излечи, већ само привремено залечи репресијом. Зато се он осећа тако моћним да може по свом нахођењу да казни кога хоће, да ли постојали за то докази или не. Снисходљив је само власти изнад њега - валији који је уплашен пред књигама, јер оне представљају снагу и знање, а знање је за било коју власт синоним за опасност, угрожавање поретка, власти, његове личне сигурности. Међутим, насупротив томе, стоји Ђамил, идеалиста, осетљив, образован, фра Петар, млади монаси као представници духовног света остављајући простора за другачије тумачење света.

"Проклета авлија је састављена, као и остала Андрићева дела, из пишчевих рефлексија, масовних сцена, портрета појединаца, кратких историја њихових живота и

31 Расел 2012, 337.

32 Андрић 2004, 295.

33 Расел 2012, 348.

описа објеката и простора у којима се крећу. Сав тај, наизглед статички садржај Проклете авлије убачен је у прстенасту композицију и оживљен напетим исказима у затвореном простору тамнице."³⁴

Повест неколико јунака дата је у концентричним круговима кроз коју они објашњавају себе свету и дају свој одговор, свако из свог угла, на вечита питања односа власти и појединца, слободе индивидуе у односу према закону, другим људима, Богу. А то је и суштина Андрићеве целокупне поетике која се заснива на причи као средству које може помоћи човеку да нађе одговоре на питања везана за основни смисао и сврху његовог постојања. А та тајна причања о којој је говорио при добијању Нобелове награде, је тајна постојања и опстајања човека кроз време. И казивање фра-Петра је сачувано у памћењу младића који се са тугом сећа доброг мајстора, сахације, пушкара, а пре свега благог и доброг човека. "И сада док гледа његов гроб у снегу, младић у ствари мисли на његова причања. И све би хтео, и по трећи и по четврти пут, да каже како је лепо умео да прича. Али то се не може исказати."³⁵ И баш у тој последњој синтагми лежи читава тајна човека, његовог односа према себи, другима, свету и Богу. То један фратр, говори у ствари, симболично о свету који представља место вечитог греха и страдања у коме страда честито и невино створење (Тамил) иако никоме ништа нажао није учинио. Одстрањен једино зато што је био другачији, и што је у самоћи и тиховању желео да размишља о свом тужном животу и животу једног другог невино осуђеног бића (Цемо). И да буде ухапшен и спроведен у тамницу заједно са књигама међу којима су, претпостављамо биле и свете књиге. Утамничењем књига се симболично одузима слобода и ономе што је написано у тим књигама. Али дубока вера се носи у себи и траје у трансцендентном свету.

"Та прстенаста структура *Проклете авлије* састављена је од неколико приповедачких фрагмената, од којих је сваки следећи укључен у претходни, и тако се од почетка према крају, догађа сужавање прстенова и фокусирање пажње на централну причу - причу о поистовећивању Тамила са Цем-султаном."³⁶

Андрић је одабрао свештено лице да исприча једну суморну причу о тамници. Био је један од оних "коме су одувек људи, свуда па и овде, слободно прилазили, брзо се повезивали с њим и лако му се поверавали. А он је то примао као природну и разумљиву ствар и трудио се само да све пажљиво саслуша. Увек, па и сад,"³⁷ Андрић је врло добро познавао карактер и намере фратра дружећи се две године са њима пишући о њима у неколико својих прича. Његову доброту виде сви они који имају неку само своју, исконску муку. Хаим, Јеврејин из Смирне, у једном моменту, усред разговора, када му Петар пребацује да се остави беспослице, му се обраћа "Не, не, ви сте уважени пријатељу добар човек, па мислите да је свако добар." Фра Петар му смиреним гласом одговара "Ама мисли добро па ће добро и бити..."³⁸ Као и посланица из *Светог писма*: "Иштите, и даће вам се; тражите, и наћи ћете; куцајте и отвориће вам се" (Јеванђеље по Матеји, 11, 24; Јеванђеље по Луки, 11, 9, 10, *Свето писмо, Нови завет*, стр. 13). Он носи своју животну мудрост и благост свуда са собом. Он је један од оних ретких, благонаклоних људи који је спреман да се поистовети са људском патњом и да је препозна на људском лицу и да се стави у службу те крхке стране човека - несналажљивости и неприлагођености животу. Зар није доброта један од основних принципа Хришћанства?

34 Тартаља 1979, 128-129

35 Андрић 1981, 26.

36 Радужков 1998, 65.

37 Андрић 2004, 8.

38 Андрић 1981, 67.

"Ни крив ни дужан доспео је у тамницу". И није желео да ико сазна да је свештено лице. Да према њему не би поступали другачије у односу на све затворенике. А да ли ни ту нема симболике којом Андрић жели да потцрта важност духовног односа међу људима, у свету који је нека врста тамнице? Ђамил прескаче векове и одлази у безвременост, *illegitimi tempore*, у митолошку реалност где се поистовећује са султаном Џемом. И то је тај ванвременски моменат који је спојио двојицу осетљивих људи који теже једној истој истини. Упињао се фра Петар да одгонетне од какве је болести боловао тај ђутљиви и необично уздржљиви младић. Зар и прве Хришћане нису проглашавали лудим занесењацима? Зар нису јеврејски свештеници и римски војници говорили за Исуса да је поремећеног ума када говори да је месија? Андрић не наводи прецизно како је Ђамил настрадао. Да ли је убијен у тучи која је настала у моменту када је Ђамил реаговао по инстинкту, када више није могао да трпи понижења и када се супротставио тој гомили људи ниске свести или је перфидно, од тих истих, одстрањен заувек из средине "нормалних" и послат да до краја живота буде са онима који су из ових или оних разлога анатемисани као луди и заточени у институцију из које нема изласка. Није ли на тај начин Андрић желео да читаоца наведе на размишљање о младићу који ће бити сахрањен испод белог камена без икаквих ознака? И као што је Џем-султан, био жртва сплеткарења, дипломатских игара и људске безобзирности, тако је и Ђамил био жртва људске нетолеранције, верске заслепљености и ограничене власти. Нису могли да схвате свет око себе, и свет није могао да разуме њих. Зато Ђамил жели да корача стопама Џем-султана. Да би пронашао некакав излаз из животне тамнице, Ђамил трансформише целог себе у личност Џема који је имао све квалитете којима се дубоко дивио. Лакше је за њега било живети кроз другог него се изборити за своје место у друштву. Одлучио је да се пресели у мит и тако замени окружну реалност са временом које крије само оне универзалне вредности и лепоте којима он тежи као високо морална личност. Једним "шизофреним" гестом он замењује механичко време унутрашњим временом које по Хајдеггеру води правом разумевању бића.

"Начин на који је отеловљена његова личност одудара од начина на који је приказана било која друга личност из Авлије. Временска и начинска неодређеност његовог појављивања на посебан начин сугеришу неодређеност, нестварност или надстварност његовог бића. Таква мотивација сугерише да је Ђамил стално присуство у свету."³⁹ Али за кога свет нема времена.

"О та два месеца проведена у стамболском истражном затвору фра Петар је причао више него о свему осталом. Причао је на прекиде, у одломцима, како може да прича тешко болестан човек који се труди да сабеседнику не покаже ни своје физичке болове ни своју честу мисао на блиску смрт...Ти одломци се нису увек настављали тачно и редовно један на други. Често би, настављајући причање, понављао оно што је већ једном рекао, а често би опет отишао напред, прескочивши добар део времена. Причао је као човек за ког време нема више значења и који стога ни у туђем животу не придаје времену ни редовном току времена, неку важност."⁴⁰

Фра Петар своју тегобу носи тако што покушава да схвати друге, и да прихвати своју судбину како му је Бог одредио. Прожет светим духом налази лепоту и задовољство и на таквом месту као што је злогласна тамница, јер и одатле види најлепше небо и заласке сунца, учи нове ствари, диви се предметима којима је Ђамил окружен, сазнаје судбине других људи и искрено се људски и очински брине за Ђамила, јер у њему он види нешто светло, нешто што подсећа на пример човека који живи по

39 Џацић 1996, 317.

40 Андрић 1981, 27.

законима унутрашњим. Фра Петар не прича "приче ради" већ зато што осећа потребу да младом брату и онима који могу да науче из његове приче, остави у аманет да пронађу Бога и смисао и на таквом месту као што је озлоглашена казниона. Он не припада свезнајућим приповедачима већ мудрим људима који, како једна пословица каже, "не знају много, али они који много знају нису мудри". Фра Петар не жели да води дијалог, он проповеда о догађајима, али тек када су они далеко иза њега, кад може да их искаже са једне пристојне временске дистанце. С дистанце искуства и молитвеног размишљања.

"Његова прича могла је да се прекида, наставља, понавља, да казује ствари унапред, да се враћа уназад, да се после свршетка допуњава, објашњава и шири, без обзира на место, време и стварни и заувек утврђени ток догађаја."⁴¹ Није ли то наратив безвременог казивача?

Причање у неколико "слојева" је поступак приповедања који је Андрића издвојио из линеарног начина приповедања који је био до тада присутан у реалистичком начину писања и приближио га писцима "дискретне метафизике". Борислав Михајловић је добро приметно тог "новог Андрића" који противуречи критичарима који су у Андрићу видели "само приказивача националног бића Босне, доброг познаваоца људске "психологије", већ писца који не слика, не забавља и не приповеда већ решава или, бар покушава да реши, велика и крупна питања: Куда, Како, Зашто..."⁴²

Да ли заиста можемо, како поједини критичари тумаче, да прихватимо, да је бледи, нечујни младић, који у самостану записује фра-Петрове речи о данима проведеним у цариградском затвору, заправо сам Андрић? „Тамо негде на почетку био је *Екс понто*, онда када је млади писац сам био у тамници, да се после више од три деценије појави (у нужно немилосрдном поретку ствари) *Проклета авлија*, онда када је тамница остала у писцу као сећање, евокација, мора. Кажем тамница, а мислим – тамнице. Јер у тих неколико деценија колико сужњева и тамничара, колико логора концентрационих и деконцентрационих, колико депортованих, колико апсана, уклетих и проклетих! Све је већ било тако у *Екс Понту*, у тој стварној, „својој“ тамници, из које је младић вапио, клео и благосиљао свет, да би се поновило у *Проклетој авлији*...Са самог дна тога Полуострва, из давне тамнице једног несталог царства, изнео је Андрић на светлост великог дана своју причу о Проклетој авлији. О свим проклетим авлијама света и о сувом злату сурове, меке, топле и грешне душе људске“.⁴³

Бог је ноћ у којој лежи судбина наша као ствар тиха и малена

Цариградски затвор представља централни симбол подељености света на добро и зло. У религијском контексту та вечна борба између добра и зла човеков је усуд. Појављивање мрачних мисли, узнемиреност и лако западање у љутњу, значе присуство кушача у човеку. У контексту искушења је и библијска поука да човек који се одвоји од Бога губи снагу коју му он дарује. Тада више није у стању да изађе на крај са својим душевним покретима, са својим телом, са спољашњим догађајима и утицајима. Онда он упада у пожуде и живи спољашњим животом заборављајући на Бога. Није ли Андрићу комунистички кредо замаглио лице Бога? Без помоћи Божије благодати људско биће није у стању да победи ни једну једину страст, ни једну једину пожуду, те се стога треба молити за Христову помоћ. Почетак и предуслов свих унутрашњих победа је преломити вољу при предавању Богу. Људска слобода иде само до удаљавања од греха. Међутим,

41 Андрић 1981, 27

42 Михајловић 1989, 128

43 Михајловић 1989, 128, 129.

она без Бога не може уништити наше страсти и пориве природе. Из тога следи један закон: бори се из све снаге, али не зидај на себи, него на живом Богу.⁴⁴ Мрачна и сурова авлија, својим становницима пружа танку нит наде коју ће свако од њих преживљавати на свој, индивидуални начин „нешто мало од удаљене азијске обале с друге стране невидљивог мора...“⁴⁵ Јер, „душа није од Божије природе и није од природе лукаве, него је умна твар, пуна лепоте, велика и чудна, прекрасан образ и подобије Божије. Лукавство тамних страсти ушло је у њу као последица преступа“.⁴⁶

У ставу управника затвора да нема невиних, да су сви криви, који је један од механизма дотрајалог царства и отуђене власти, могуће је пронаћи сличност са религијским, старозаветним тумачењима да је човекова поквареност на земљи велика, а да зло долази из срца, јер је оно средиште осећаја, воље и разума, свеукупног моралног деловања. У срцу као да се налази нека тајанствена склоност човека према злу, која није грех, али наводи на грех. Појам кривице везан је за израз покора или кајање. За библијске писце грех је отуђење од Бога, јединог извора благостања и среће. Човек се грехом одељује од Бога, осамљује се и неспособан је себе да спаси и да буде срећан. У Библији човек има два теолошка интереса: грех и ослобођење од греха (спасење). Човек у греху увек пати, и од те патње једино га Бог може спасити.⁴⁷ Грех је пре свега духовна и метафизичка појава. Корен греха је у мистичној дубини духовне природе човека. Суштина греха није у нарушавању етичких норми, већ у одступању од вечног божанског живота за који је човек створен и на који је по својој природи позван.⁴⁸ Истинско покајање састоји се у томе да се човек удаљи од грехова и да их омрзне. Бог се радује због сваког доброг дела а првенствено због душе која се каје. „Ходите к мени сви који сте уморни; јер онога који долази мени нећу истерати напоље; ходите к мени сви који сте уморни и натоварени и ја ћу вас одморити.“⁴⁹

Да ли је Иво Андрић, у зрелим годинама почео да сумња у своје спасење? Да ли је могла та лукава рука да га натера да се приклони световном и ужива у његовим пролазним благодетима. Вероватно је та кушња била огромна. Можда се у својим најзрелијим годинама живота замислио пред речима професора Тота који је говорио “Да ли знаш шта ти религија још даје? – Спокојство уочи смрти.”⁵⁰ Можда се сетио Шопенхауера који је целог живота покушавао да се наруга Хришћанству, али када се тешко разболео, његове усне су непрестано понављале: Боже мој, Боже мој. На питање доктора да ли за филозофа постоји некакав Бог, овај му је одговорио да за време болести филозофија без Бога не вреди ништа, а када оздрави, све ће бити другачије.⁵¹ Или пример Волтера који је целог свог живота исмејавао цркву да би на крају живота покушао да се спасе тражећи свештеника да га спаси ђавола, али је било доцкан. Умро је у највећим мукама.⁵² А можда и Хајнеова прича, који је целог свог живота оповргавао религију, али је пред крај живота написао у свом тестаменту “Пре четири године одрекао сам се филозофског мрака, пришао религији и вратио се Богу. Умрећу са вером у Творца света чију милост смирено просим”.⁵³ Или га је Шекспир, опоменуо да ничега

44 Селвари (пр.) 2009, 67-92, 126-136.

45 Андрић 1981, 22.

46 Макарије Вел. Беседа 1,7, према Софроније 2009, 131.

47 Ребић 1996, 192-210.

48 Софроније, Арх. према *Старац Силуан* 2009, 49, 289-294.

49 Србуљ 2005, 380-410.

50 Др Тот 1965, ст.14.

51 Исто, 26.

52 Исто, 29.

53 Исто, 26.

трајног нема тамо где изостаје вера. А оно што је од свега највероватније је то да је Андрић у дубини своје душе знао за једину истину, али то је само задржавао за себе и у себи да би кроз ликове у Проклетој авлији, фра Петра, Ђамила и друге ликове, стрпљиво и опрезно, какав је био цео његов живот, дуго пишући, пронашао начин да покаже да га занос и вера из младости нису никада напустили.

У светлу овога треба видети саосећајност фра Петра са другим човеком, доброту и самилост према другом људском бићу у патњи - рањивом Ђамилу, отвореност за пријатељство са човеком друге вере и способност за разумевање његовог бола. Према Библији, обе Христове заповести: љубав према Богу и љубав према ближњем сачињавају један јединствен живот. Отуда ако неко сматра да живи у Богу и да воли Бога, али да не воли свог ближњег, у заблуди је. Стварно живљење у истинском Богу управо нам омогућава ова друга заповест.⁵⁴ А овај босански фратар невино утамничен у Цариграду, своје последње дане у босанском самостану, проводи причајући о свом сећању на озлоглашени затвор у којем је провео два месеца, које га прати читавог живота. „Бог неће питати ко нам је сународник, већ јесмо ли сваком човеку чинили добро“. Фра Петра веома боли Ђамилова судбина и неправедно страдање и он се њега сећа и пред смрт, што сведочи о његовој хришћанској духовности која не може остати равнодушна пред страдањем узвишене и племените душе. Млади Ђамил, у свету верске и етничке подељености, због свог грчко-турског порекла и другачије вере, бива ускраћен за своју истинску, младалачку љубав и потом одлази у болест не могавши да изађе на крај са неправедним аршинима разликовања људи као „наших“ и „њихових“. Управо, на том нивоу, подељености света на основу вере и порекла, критичар тумачи начин на који фра Петар доживљава тај туђи свет у којем се обрео, неминовно душмански за њега. То свитање неба над Цариградом је оно што не оставља равнодушним фра Петра: „Пораним ја тако, у саму зору, и једва чекам да се врата отворе. Изиђем из оног смрада и тјескобе, умијем се на чесми, па сједнем и уживам, док још није проврвио онај народ из својих хелија. А какво је свитање у Стамболу! Казати се не може. То нит сам прије тога видео нит ћу икад више видети. (Бог зар тако хтио и дао сваку љепоту душманину!)“

У нашем вредносно одређеном свету, где се културом омеђују домети наших поступака и снова и исцртава јаз, фра Петар, не спорећи врховни ауторитет Бога, ипак не остаје само задивљен лепотом, већ како критичар примећује, неопходно је да он дода да се свануће када „небо порумени, па сиђе на земљу“⁵⁵ ипак одвија „у душманском амбијенту“⁵⁶. Духовни свет има своју дијалектику и конструкцију и потпуно је особеног карактера. Као такав не уклапа се у процес обичног расуђивања. На овом месту, важно је истаћи да је старац Силуан љубав према непријатељу сматрао критеријумом истинске вере, правог богоопштења и поузданим знаком истинског деловања благодати.⁵⁷ Иако је Андрићев свет, како наводи Стојановић, свет интериоризованог притиска условљеног конфесионалним јазом⁵⁸, можемо да приметимо да Фра-Петра, његов хришћански идентитет ипак чини дубоко саосећајним за људску патњу и он поручује свом Ђамилу у свом привиђењу: „Ајде, јадан, не говори што не треба и не гријеши душе. Даће Бог,

54 Софроније 2009, 112-114.

55 Андрић 1981, 115.

56 https://www.google.rs/search?q=https://www.rastko.rs/knjizevnost/nauka_knjiz/andric/dstojanovic-avlija.html&ie=utf-8&oe=utf-8&client=firefox-b&gws_rd=cr&ei=hMWZWwCdYJcyr6ATc8rSYBw

57 Софроније Аpx. 2009, 112-114.

58 https://www.google.rs/search?q=https://www.rastko.rs/knjizevnost/nauka_knjiz/andric/dstojanovic-avlija.html&ie=utf-8&oe=utf-8&client=firefox-b&gws_rd=cr&ei=hMWZWwCdYJcyr6ATc8rSYBw

оздравићеш ти од те твоје болести и још се у здрављу и на слободи сваког добра и сваке љепоте нагледати“.⁵⁹ У том смислу, Андрићев роман Проклета авлија, као и његов приповедач, фра Петар, који прича о животу, имају на значењском нивоу једну хуману поруку о грађењу мостова међу људима различитим, а опет сведеним на исту судбину, што је и једна од основних порука Хришћанства. Бројни ликови у роману су припадници разних религија у Босни. Он зна да је суживот на једном простору могућ само уз међусобно поштовање припадника различитих верских опредељења.

Закључна разматрања

Своју занимљиву приповест о необичним доживљајима старог фра Петра писац завршава: „И ту је крај. Нема више ничег. Само гроб међу невидљивим фратарским гробовима, изгубљен попут пахулице у високом снегу што се шири као океан и све претвара у хладну пустињу без имена и знака. Нема више ни приче ни причања.“ Многи критичари су ове завршне речи користили у својим намерама да докажу како оне јасно показују Андрићев песимистички однос према животу и Богу? Ми мислимо супротно. Он тиме само потврђује да је надахнутом причом фратра који је испунио један делић своје духовне мисије у овом свету отворио простор другима да то исто чине. Док његово тело мирно почива на гробљу где су покопани његови истомишљеници у вери, требало би да се сваки читалац, у дубокој унутрашњој тишини свога бића, замисли над текстом који је управо прочитао и настави да води живи дијалог са Богом. Ове завршне речи у роману нису Андрићево опраштање од своје молитве Богу записане у Знаковима поред пута:

„Боже, не допусти да срце наше остане празно, него дај – пошто од Твоје воље све зависи - да увек желимо и да се надамо, и да то што желимо буде добро и стварно и да наша нада не буде испразна. Дај да предмет наших жеља буде виши и лепши од нашег живота и да се доброј нади никад не изневеримо због кратких и варљивих остварења која заклањају видик и лажно обећавају одмор. Дај нам прав пут, са пролазним посртањима, а са миром, и славом на крају. И дај нам мудрости и храбрости кад нам дајеш искушења. И ма куда ишли и лутали, не дај да на крају останемо изван Твоје свеобимне хармоније, јер то сваке секунде, на сваком месту, сваким делићем бића желимо“.⁶⁰

И то и ће, наравно, остати вечита тајна, да ли је Андрић последње тренутке свог живота провео у молитви знајући да је Бог творац, средиште и крајњи циљ људске душе и да она њему дугује свој живот и своју унутрашњу природу и да ће у њему вечно да живи. Јер све земаљско чему тежимо, оно што волимо и за чим чезнемо, не одговара нашој души и не може да је задовољи, будући да је све привремено и пролазно. Душа, која је по природи својој вечна, може да нађе свој мир само у вечном Богу. Зато је први од свих животних задатака да сву ревност своју употребимо за повезивање са Христом, да бисмо са њим вечно живели. Само је најунутрашњија љубав нашег срца у стању да нас сједини са Богом, пошто је љубав његова природа.⁶¹

Рајмунд Купарео (*Raimundo Kupareo*) у свом тексту Овако се моли Андрић⁶² пише о Андрићевом односу према Богу и религији:

„Какав је био пак особни Андрићев однос према религији? Андрић је, без сумње, дубоко религиозан човјек, али његова религиозност није увјетована никаквим

⁵⁹ Андрић 1981, 115.

⁶⁰ Андрић 1981, 20.

⁶¹ Селвари (пр.) 1997, 9-51.

⁶² Купарео 1978, 114.

одређеним религиозним кредом. Његове молитве Богу, његова размишљања о вјечности и животу иза гроба могу бити прихваћени од припадника било које вјероисповијести. Не сјећам се да би он, осим у приповијестима, говорио о Исусу или о Госпи. Ријетко, ако се не варам, спомиње Библију. Његови религиозни осјећаји изнесени су у младеначким књигама *Екс понто* и *Немири*, а понајвише у књизи *Знакови поред пута*, које је „писао током читавог свог живота и стваралачког века.

Андрић се није одрекао својих књига *Екс Понто* (Загреб, 1918.) и *Немири* (1920.). »Треба нагласити« — каже се у Поговору једанаесте књиге *Сабраних дјела* — „да је Андрић подразумевао да има смисла, потребе и разлога да се и *Екс понто* и *Немири* опет нађу пред читаоцем...“ У тој једанаестој књизи *Сабраних дјела* налазе се и необјављене пјесме Иве Андрића, које су настале између 1914. и 1973. године.

Навест ћу само неколико пјесама и мисли Иве Андрића из горе споменутих књига да се види како он за цијелог живота није промијенио, у битности, свој став према религији. Чак је и његова посљедња пјесма, без наслова (Београд, 1973.) религиозног карактера“:

*Ни богова, ни молитава!
Па ипак бива понекад да чујем
Нешто као молитвен шапат у себи.
То се моја стара и вечно жива жеља
Јавља однекуд из дубина
И тихим гласом тражи мало места
У неком од бескрајних вртова рајских,
Где бих најпосле нашао оно
Што сам одувек узалуд тражио овде:
Ширину и пространство, отворен видик.
Мало слободна даха.*

Та пјесма из 1973. г. одјек је оне коју је Андрић испјевао 1920. године (без наслова):

*Гласно воде шуме
и бију се вјетри.
Чујем студен ноћи
гдје улази у ме и сан, прије смрти, злокобан ме хвата.
За чим жалим? Самац,
без сестре и брата,
увуко сам весла —
вали носе чамац.
Гласно воде шуме
и бију се вјетри
цијеле ноћи ове;
у њиховом гласу
чујем. Бог ме зове.“*

Литература

Алексић, Ј. (2012): *Прича о историји (једно читање историјске фикције у Проклетој авлији Иве Андрића)*. Научни састанак Слависта у Вукове дане бр.41/2.

Андрић, И. (2002): *Знакови поред пута*. Издавач: Сремски Карловци.

Андрић, И. (1981): *Екс Понто*. Београд: Просвета. Загреб: Младост. Сарајево. Свјетлост. Лубљана: Државна zaloжба Словеније. Скопје: Мисла. Титоград: Побједа.

Андрић, И. (1981): *Знакови поред пута*. Београд: Просвета. Загреб: Младост. Сарајево. Свјетлост. Лубљана: Државна zaloжба Словеније. Скопје: Мисла. Титоград: Побједа.

Андрић, И. (1981): *Немири*. Београд: Просвета. Загреб: Младост. Сарајево. Свјетлост. Лубљана: Државна zaloжба Словеније. Скопје: Мисла. Титоград: Побједа.

Андрић, И. (1981): *Проклета авлија*. Београд: Просвета. Загреб: Младост. Сарајево. Свјетлост. Лубљана: Државна zaloжба Словеније. Скопје: Мисла. Титоград: Побједа.

Библија Свето писмо Старога и Новог завјета. Београд: Југословенско библијско друштво.

Владушић, С. (2012): *Ћамил и Омерпаша Латос - два типа хибридног идентитета код Андрића*. Научни састанак Слависта у Вукове дане бр.41/2.

Ђурић, М. (1989): *Ми, наука, идеологија*. Београд: БИГЗ.

Костић, Д. (1989): Српски југ, III/6,

Купарео, Р. (1978): „Овако се моли Андрић“. У: *Обновљени живот* vol.33, No4

Михајловић, Б. (1960): „Читајући Проклету авлију“ у: *Књижевни разговори*.

Предговор за Проклету авлију“. Београд: СКЗ.

Михајловић, Б. (1988): *Портрети*, Београд: Нолит.

Петровић, С. (2005): *Културологија*. Београд: Чигоја.

Расел, Г. и С. (2012): *Простори самоће у делима Иве Андрића и Меше Селимовића*, Научни састанак слависта у Вукове дане бр.41/2.

Ребић, А. (1996): *Средишње теме Старог завјета. Библијскотеолошки преглед старозавјетне поруке*. Загреб: Кршћанска садашњост.

Рудјаков, П. (1998): *Историја као роман*, Нови Сад и Београд: Завод за уџбенике, Матица српска, Вукова задужбина.

Секулић, М. (2011): „Бог и писац: стварање речима, творац, створено, побуна и спасење у делу Мигела де Унамуна“. у: *Српски језик, књижевност, уметност. Зборник радова VI Међународни научни скуп*. Крагујевац: Филолошко уметнички факултет.

Селаври, А. (пр.) (1997): *Обитавање безграничног у срцу. Бисери из «Добротољубља» и других духовних списа о непрестаној Исусовој молитви*. Манастир Хиландар: Хиландарски преводи.

Селаври, А. (пр.) (2009): *Обитавање безграничног у срцу. Бисери уз «Добротољубља» и других духовних списа о непрестаној Исусовој молитви*. Манастир Хиландар: Хиландарски преводи.

Софроније, А. (2009): *Старац Силуан*, Манастир Хиландар: Хиландарски преводи.

Србуљ, Ј. (пр.) (2005): *Апокалипса – Тумачење Откривења Јовановог (Св. Андреј Кесаријски, Архиеп. Аверкије Таушев, Прот. Александар Колесников, Архиеп. Натанаил Лвов, Архиман. Јоил Јанакоуџос, Атанасије Митинеос); Свети оци о другом доласку Христовом и Царству небеском (Св. Иполит Римски, Св. Иринеј Лионски, Св. Јефрем Сиријски, Св. Јован Златоусти, Св. Василије Велики, Св. Јован Дамаскин, Св. Симеон Нови Богослов, Св. Кирило Јерусалимски)*, Београд.

Тартаља И. (1979): *Приповедачка естетика*, Београд: Нолит.

Тошовић, Б. (2012): „Бог у Андрићевом стваралаштву до 1914. године“. У: *Српски језик, књижевност, уметност. Зборник радова VI Међународни научни скуп*. Крагујевац: Филолошко уметнички факултет.

Цветановић, И. (2012): *IN FIERI*, Ниш: НКЦ

Џацић, П. (1996): *О Проклетој авлији Иве Андрића*, Београд: Завод за уџбенике

Ivan Cvetanović
Dejana Nešić

**IT IS IN GOD THE END OF THOUGHT OR THE WORLD OF THE NOVEL
THE DAMNED YARD IS THE WORLD WITH GOD**

In his work *Untrodden snow, Big pliers*, Dusan Kostić agrees with the opinion of S. Korać and T. Kermauner that the world of the novel *The Damned Yard* by Ivo Andrić, is the world without God. Branko Tošović in his work *God in Andrić's work until 1914* claims that the work of Ivo Andrić, flowed into two different times-theistic from 1911 to 1945 and atheistic, from 1945 to 1975. In this paper, using the analysis of the novel, *The Damned Yard*, published in 1954, during the time of strong socialism, with atheism as an official state ideology, we show that there is God in Andrić's novel and that, once the author's mind believes, it always remains believing. We will compare these two periods and using examples from the novels and the opinions of other theoreticians, we will prove that Ivo Andrić remained religiously faithful until the end of his life.

Марија С. Јефтимјевић Михајловић

Институт за српску културу – Приштина / Лепосавић – Србија

e-mail: mjmhajlovic@gmail.com

ТРЕНУТАК У ЧИСТОМ СТАЊУ (Духовне основе поезије Жељка Медића)

Апстракт: У раду се указује на духовну димензију књижевной јавности недовољно познате поезије Жељка Медића и његове најновије збирке Апнеја, чији сам наслов сугерише сублимацију тренутка у чистом стању, тренутка издвојеног ван времена и ослобођеног свих садржаја свести; који је свођење на нуминозно, божанско; осећање безвремености, вечности, „осећање Бога“. Иако његову поезију у строгом смислу не можемо назвати религиозном (упркос томе што варира бројне религиозне теме и библијске мотиве), него љубавном, али се мистично искуство љубави показује као пут ка спознаји Бога, у чијем је корену Логосност, осећање прожето и испуњено Богом Логосом, чиме се потврђује мисао Андреја Белог да уметност и нема други карактер осим религијског, јер преображава природу наше личности.

Кључне речи: Жељко Медић, поезија, духовност, религиозност, тренутак у чистом стању, Љубав, Бог, Логос.

„Али ово једно да вам буде непознато, љубазни,
да је један дан пред Господом као хиљаду
година, и хиљаду година као један дан.“
(2. Петр, 2, 8)

Савремена књижевна (хипер)продукција омогућила је читалачкој јавности да упозна нове, младе, талентоване и мање талентоване ствараоце, отварајући истовремено два проблема: читалац се, с једне стране, суочава са бројем нових објављених књига, а са друге, са проблемом како да из тог мноштва препозна и издвоји праву вредност. Непорециво је то да, упркос променама у естетским критеријумима и укусу публике, које неминовно доноси ново доба и дух времена, један критеријум увек остаје валидан, а то је временска дистанца коју треба имати како би и закључци о вредности били релевантни. Али шта онда када временске дистанце нема? Како бити сигуран да се ради о заиста вредном књижевноуметничком делу, а не о стваралачком егзибиционизму и намери уметника да новинама које унесе у своје дело скрене пажњу читалачке публике на себе и тако у други план стави мањкавости и недостатке тог истог дела?

О једном аутору који се тек појавио на књижевној сцени може се говорити као о талентованом песнику или писцу, али се не може говорити о његовом изграђеном систему певања или мишљења све док делима која ће тек уследити, не потврди свој поетички систем, некада с мање, некада с више успеха. Утолико је незахвалније говорити и писати о књижевнику који је недовољно познат, јер је често та прва критичарева квалификација пресудна у афирмацији или негацији његовог песничког талента. То имплицира и закључак да је далеко лагоднија позиција из које треба

говорити о песнику који иза себе има већ неколико објављених збирки, све и да није био у фокусу књижевне јавности или да његов песнички израз још увек није дошао до свог зенига.

Након четири објављене збирке песама *Побуна симбола* (2005), *У дане дивних чуда* (2010), *Проналажење белутка* (2010) и *На тихој равни свакодневице* (2014), Жељко Медић Жац¹ најновијом збирком *Апнеја* (2016), аутентичним песничким изразом, поезијом *снова и слутњи*, симболичној, језгровитој, згуснутог израза и добоке укорееености у суштинска питања човека, наметнуо се као неко на кога књижевна јавност треба да рачуна, показавши овом збиркомне само развој и сазревање своје песничке мисли, него и начин како савремена поезија може да буде „модерно“ певање о „вечним“ темама. Код песника који пева о *суштинама*, чак и када то певање има модеран израз, наш суд о њему ретко када може бити погрешан, јер се ради о томе да се је свест оваких песника дубоко укорееена у песничку традицију, односно да имају веома развијену свест о томе да од њих ништа не почиње него да се само наставља. То „оперисање суштинама“, како је Андрић називао усмереност уметника на суштинска питања света и човека у њему, може се окарактерисати и као трагање за одговорима унутар нас, јер они нису изван него у нама, као пут ка спознаји (која није исто што и знање), *тежњу за целином*, за *смислом*, дакле и као *боготражитељство*, што једном уметничком делу даје духовни, а често и религијски карактер. У том смислу можемо разумети речи Андреја Белог да „уметност нема никакав сопствени смисао, већ само религијски“, односно да уметност лишавамо сваког смисла уколико јој одричемо религијски. Религијски карактер уметности се огледа у њеној улози да „преобликује природу наше личности“², а то се догађа када се смисао одређене уметничке представе у нама одражава, процесом оваплоћења, помоћу низа техничких поступака. Јер, ми уметности можемо да приписујемо ову или ону суштину, али јој ми ову суштину приписујемо „као нашу веру“³.

Када је реч о стиху, Медић је свој песнички израз обликовао у кратак, језгровит, слободан стих, најчешће без риме, али одсуство риме не означава и одсуство мелодије. Напротив. Његова песма *пева* својим значењима, где се мисао прелива из стиха у стих складношћу и мелодичношћу коју поседује. Езра Паунд је писао да песник с почетка – пише, а доцније – пева, што наводи на закључак да се код Медића ради о већ изграђеној поетици. Јер, само поређење првих његових збирки и *Апнеје* указује и на развој песничког израза, грађење стила и језика, на вајање песничке форме у којој је временом одбацивано све сувишно, а остајало само оно што је суштинско. Песма је, како каже Алек Вукадиновић, постајала *монада*. Међутим, иако слободан, Медићев стих има рафинираност и мелодичност, језгровитост и гномичност које граде један виши смисао, али смисао који – *пева*. Он потпуно испуњава захтев да је „слободан стих поезија само уколико је певан, дакле стваран у пуном ангажману искуства и надахнућа.“⁴

Ако само погледамо Медићев развојни пут од прве збирке *Побуна симбола*, којом најављује своју „песничку побуну“ против света и егзистенције, па до каснијих, видећемо да се овај скроман и у себе загладан песник, све више *отварао ка свету*, успостављајући једну танану а снажну нит између древног и савременог, а истовремено се све више спуштао у дубине властитог бића, разумевајући биће као микрокосмос, као

1 Жељко Медић Жац је рођен 1970. године и Задру. Студирао књижевност у Задру и Београду. Члан је Удружења књижевника Србије.

2 Бели 2008, 43.

3 Бели 2008, 14.

4 Грујичић 2003, 169.

потпуно малу васиону, по чему је врло близак тврђењу Н. Берђајева да се у човеку открива апсолутно биће, а изван човека – само релативно.⁵ Певајући о старим темама, али на „вечан начин“, како каже Борхес, Медић је од прве до најновије песничке збирке проширивао своје поетичке цикличне кругове, од индивидуалног искуства до општег искуства света, од затворених, ка себи окренутих, скоро монолошких песничких обраћања, ка отворености песничких симбола и метафора, ка једном дијалогу са светом, али и дијалогу између традиције и савремености, у процесу деперсонализације у којој нестаје песничко „ја“ а поезија постаје самостална творевина, биће за себе и биће по себи.

Шта је то што у збирци *Апнеја* можемо идентификовати као „модерно“, како оно дијалогизира са древним, са оним наслеђеним „обрасцима“ певања и како се у то „модерно певање“ духовност уткала као живо ткиво поезије? Ако пођемо од самог наслова збирке *Апнеја*, видећемо да њена етимологија (*грч. αλπνοια, α- bez, πνεειν- disanja, lat. apnoe*) указује на медицински појам краткотрајног прекида спољашњег дисања (уз очувано унутрашње дисање), које траје дуже од три а мање од десет секунди, при чему долази до промене општег стања организма. Иако наизглед неспојива, веза између овог медицинског појма и поезије која је пред читаоцем јесте дубока, чврста, онтолошка. Њоме се симболично указује на својеврстан *егзистеницијални прекид дисања*, краткотрајну смрт, путем које се досеже нова стварност, иако краткотрајна – *живот у уметничкој стварности – у поезији*. Тај *тренутак у чистом стању*, означен термином *апнеја*, отвара једну сасвим нову и можда најзначајнију димензију Медићеве поезије – а то је духовност. При томе, *тренутак у чистом стању* разумемо као тренутак уласка у безвременост, апсолутну тачку духа у којој нестају све противречности, укидају се све супротности, нуминозно, божанско, односно „осећање Бога“ како бесмртност одређује св. Исак Сириј.

Не можемо рећи да је Медићева поезија религиозна (упркос томе што варира бројне религиозне теме и библијске мотиве), него је пре свега реч о љубавној поезији, али се искуство љубави показује као пут спознаје Бога, кроз искуство Једног. *Несвесно* (означено категоријама „сан и слутња“) овде треба разумети и као *религиозно несвесно*, јер се у Медићевим стиховима ретко могу срести експлицитна позивања на религиозност, на Библију, на Бога. Религиозно несвесно се дефинише као област интуиција о Богу, интуиција светог, дакле као *подсвесна религиозност* која се често суздржава од сваког свесног позивања на њу, да би је заштитила од огрубљивања и изопачивања⁶. У том смислу можемо рећи да Медићева поезија, у својим најбољим моментима, носи једну тиху религијску непретенциозност, једно осећање доживљаја „вечности“ кроз краткотрајне чисте, светле тренутке *сећања на рај*. Она је лирична и пуна дубоке осећајности, али је у корену тог осећања Логосност, „осећање Бога“, осећање прожето и испуњено Богом Логосом.⁷

Док се о ранијим песничким збиркама овог песника може говорити о поезији као о свету затвореном у себе, некој врсти унутрашњег монолога са самим собом, који ипак није статичан него је означен као трагање за универзалним питањима света и

5 Берђајев 2001, 44.

6 Епштејн 1998, 10.

7 „Логосност је првобитна одлика осећања. Одстраните њу из осећања, и оно се претвара у пакао. Јер, шта је пакао? – Осећања без Бога Логоса; осећање из кога је потиснут Бог. А рај? Осећање Бога, осећање прожето и испуњено Богом Логосом. Уствари: пакао је обезбожено, „чисто осећање“, а рај је ологосено, охристосено, обогочовечено осећање.“ (Преподобни Отац Јустин, *Философске урвине*, 1999).

човека, путовање до средишта властитог бића, дотле нова збирка артикулише једну другачију песничку оријентацију: *Апнеја* је израз песничке и стваралачке зрелости аутора, песника и уметника, који се не мири са сопственим егзистенцијалним ограничењима, чиме потврђује мисао Јосифа Бродског да је уметност *реакција организма на властиту ограниченост*. Унутар датих граница он настоји да *прошири време*, односно да „заустављањем времена“, престанком дисања, свесним доспевањем у стање апнеје, досегне једну другојачију надстварност, иманентну само песнику, том „творцу малом најближем Божесву“. Јер, стваралаштво потпуно прихвата јеванђељску заповест – немој волети „свет“ нити оно што је у „свету“. Стваралаштво је „превладавање света у јеванђељском смислу, другачије превладавање него аскетизам, али једнако вредно“⁸. Медићева *Апнеја* постаје израз жудње за лепотом и савршенством, која се може задовољити и на другим местима, али нигде тако узвишено као у бићу књижевноуметничког дела, односно поезије. А књижевност једина омогућује „такво преумљење и преображење властите душе спрам света који је окружује, да је након тог преумљења у егзистенцији могуће живети Поезију“⁹.

Опредељујући се, дакле, да за наслов своје збирке узме један *медицински*, а не, очекивано, *песнички* израз, песник је нагласио изразиту *симболичност* као основно својство свог песништва, али је несвесно (пажљивом читаоцу и критичару) скренуо пажњу и на један увек актуелан проблем поезије, а то је питање: како бити *оригиналан*? Чиме се издвојити и бити аутентичан? Имплицитно, ово питање отвара и питање односа према претходницима односно према традицији. Подсетимо на Елиотове речи да „ниједан песник, ниједан уметник нема сâм за себе целовито значење“¹⁰. Односно, да његов значај и значај његовог дела јесте укупна оцена његовог односа према мртвим песницима и уметницима, те да током свога стваралачког и животног пута свест о прошлом мора да развија. На тај начин, настаје процес „потчињавања уметника“, процес деперсонализације, „трајно саможртвовање, трајно поништавање сопствене личности“¹¹. Јер, уметност служи човековом духовном развоју, где је „спознаја је предодређена стваралаштвом“¹². То практично значи да стваралаштво, баш као и спознаја *испуњава бивствовање*: „претварајући представе живота у представе вредности, уметност, и поред тога што ове вредности не реализује (као религија), ипак указује на пут реализације; оно што започиње у уметности, довршава се у религији“¹³. Ту је реч о способности уметности да преображава, да покреће на трагање ка *смислу*, ка *оцеловљењу* личности. Управо се у томе може препознати највиша естетичка вредност Медићеве поезије, јер она престаје да буде песничко исуство, већ покреће читаочев дух на трагање, на преиспитивање, на пут ка себи, у највишем степену тог подвига – на преображавање. У том процесу, песник и читалац постају једно, идентификују се у доживљају који песма нуди и из тог доживљаја излазе – другачији. Што је биће уметничког дела више обузето личним особеностима, утолико се мање ради о уметности, сматрао је Јунг и истицао да оно треба да се уздиже изнад личног и говори из духа и срца за дух и срце човечанства.¹⁴

Медићева поезија своје упориште али и главно естетско исходиште налази у традицији, али традиција нема код њега значење *старог*, већ је то усмерење на оно

8 Берђајев 2011, 129.

9 Олах 2014, 1075.

10 Елиот 1991, 470.

11 Елиот 1991, 472.

12 Бели 2008, 26.

13 Бели 2008, 27.

14 Видети: Јунг 1984, 50.

исконско у човеку, колективно и архетипско, кроз представе о постанку света, првом човеку и првој жени, првобитног греха и „сећања на рај“, о чему су певали и певају сви велики песници света. Медићева реактуелизација традиције је пре свега духовно опредељење које нам је, како каже З. Мишић у свом есеју „Поезија и традиција“, ближе што се више удаљује од нас, јер „шта су друго сви ти нови уметнички облици, који ничу на све стране из камена и звука, из боје и речи, него трагање за праоблицима уметности које је време поштедело од разарања, или смо их у својој подсвести сачували?“¹⁵ Читање Медићеве *Апнеје* се може означити као „аурорални феномен“ (термин којим је Кроче именовао песникову способност да у познатом открива нешто још невиђено, видећи постојеће као да га гледа први пут) или „епифанија“ који је за исту способност песника употребио Џојс.

Песник читаоца уводи у већ познат свет, али читаочева перцепција не иде истим већ новопронађеним путем на којем он открива (или прецизније – слуги) нове до тада непознате светове. Неке слојеве људских искустава песник може да „види“ и слуги далеко више и даље него, на пример, научник.¹⁶ Јер, врхунска поезија јесте мистично искуство, какво је, уосталом, и искуство Љубави о којем Медић пева. Реч је наравно о естетичкој моћи спознаје, а не рационалистичком поимању. Медић својом збирком указује на онај закључак на који су указивали сви велики песници и уметници, а то је уверење да уметност може да пронађе, ухвати и покаже *стварност*. Стварност коју можда не бисмо ни докучили да није ње, уметности. Јер, Медићева поезија је, како сам сведочи, „од снова и слуги“, а то значи да јој је корен у несвесном, архетипском, које се може именовати као *религиозно несвесно*. Из те области „апсолутног знања“¹⁷ песник, као из сопственог Тамног вилајета, извлачи на светлост *сећање на проживљени тренутак вечности*. Тај тренутак вечности, ослобођен садржаја свести, али и ослобођен граница времена, јесте песниково најинтензивније осећање *издвојености* од овога света и *сједињења са божанским*.

И мада збирку *Апнеја* чине пет циклуса („Свитац“, „Испресавијана тајна“, „Маглине“, „Исцелјивање пукотина“ и „Двојеручица“), уводну песму збирке можемо сматрати и најрепрезентативнијом јер је у њој сажето најважније „начело“ Медићеве песничке спознаје, а то је виђење „унутрашњим“ или духовним оком (*oculis mentalibus*), оком душе, како га називају хришћански мистици, а други оком интелигенције, интуицијом вере, простодушности срца итд.¹⁸ Тим „унутрашњим оком“, које је „слика Бога у нама“, песник стиче увид у себе самог, своју суштину:

„О, Звездознанче
Што невидљивим линијама
На небу спајаш светле тачке

15 Мишић 1996, 251.

16 У једном интервјуу који је Тагора дао Светиславу Винаверу приликом свог боравка у Београду 1926. године, читамо у *Политици* како велики индијски књижевник истиче да у санскритском језику реч песник значи – онај који види, или онај који види и пре, и шире, и дубље од других, „и чини да и ми видимо“. У том смислу и Фројд сматра да су „песници драгоцени савезници психологије“ и психолога, тако да њихова сведочанства „треба високо ценити“, јер „они много више знају о стварима између неба и земље него што наше школско знање и сања“. Ово и представља основни разлог што су песници „стално били претече науке, па и научне психологије“, а посебно дубинске психологије, јер су њихова знања и сазнања потицала из онога што је надлично, архетипско у њима. (Настовић 2003, 157).

17 фон Франц 2010: 23.

18 Видети: фон Франц 2010, 21.

И нехотице
Одређујеш догађања след

Ево ме на врху снежне планине
Где своје најбоље тренутке
Претварам у слике

Све док ме не окује лед

Нека ме нађу са погледом упртим у тмине
Са отпалом руком
И дахом

Који се претворио у иње

Јер видео сам сазвежђе ново
Јер њено сам видео
Лице

И сав сам се претметнуо тамо
Нехотице.¹⁹

Песниково узвинуће ка „врху снежне планине“ јесте метафора узвинућа у највише пределе духа, односно „сусрета“ са Творцем, спознаја Бога. Како му се он приближава? Тако што „своје најбоље тренутке претвара у слике“, преносећи тако тренутке привидног, земаљског живота, у вечност, који јесте једини прави живот. Позната Платонова дефиниција времена као слике покрета у вечности није блиска Медићевој поетици, његовом „обезвремењавању“, укидању категорије времена, јер за њега постоје само *чисти* тренуци вечности, досезања Апсолута или спознаје Бога кроз Љубав као божанско осећање. Живот изван тих тренутака је привид, варка, лажна представа, живот без Бога. Због тога су те слике снажни доживљаји који утичу на читаочева перцепцију и помажу му, да се, баш као и песник, ослободи својих људских ограничења, да препозна своју божанску природу и „претметне се тамо“. То сећање и откривање најстаријих представа о свету је у основи *религиозно искуство*, а оно, по тврђењу М. Елијадеа, претходи свакој рефлексiji о свету.²⁰

Будући да су за јаву карактеристични *појмови*, а за сан – *слике*, то нимало не изненађује што се стање *апнеје* не идентификује као одсуство живота (прекид дисања), него као пуноћа живота, као *сан*: „почетак је увек из сна и слутње“. Код Медића нема двојства или/или то јест могућности: *ако* или *када*. Он је *већ* (на врху снежне планине), дакле он је већ у вечности, то јест у стању у ком смо најближи Богу.

То стање досезања недостижног, „дотакнути Бога“ – бити једно с њим, песнички је образац који варира у целокупној светској и домаћој поезији, али Медић изналази *свој песнички модел* путем којег ће читаоцу приближити *доживљај осећања Бога*, јединства с Њим, кроз Љубав, као највише искуство једности. Мистичко сједињење са Божанством, познање Божијих тајни у којима је скривено благо

19 Сви наводи у раду цитирани су према следећем издању: Жељко Медић Жац, *Апнеја*, Књижевно друштво „Свети Сава“, Београд, 2016.

20 Видети: Елијаде 2004, 19.

премудрости и знања (софије и гносиса), могуће је, по речима апостола Павла, само путем „срца сједињених у љубави“. Тај тренутак врховне спознаје Медић означава овако: „Јер видео сам сазвежђе ново / Јер њено сам видео / Лице.“ Ново сазвежђе се може тумачити као метафора новооткривеног света, спознатог не умом него срцем. Подсетимо само да Библија приписује срцу све функције свести: мишљење, вољне одлуке, осећање љубави и осећање савести; штавише – срце се јавља као центар живота, душевног и духовног.²¹ Пут Љубави јесте пут спознаје²², због чега и ова песма добија карактер *етифаније* или озарења. „Видети лице“ значи већ виђено видети новим, „унутрашњим“, духовним очима када биће доспе у стање Љубави; видети лице, видети одраз у другом, видети „одраз“ или лик Бога у вољеном/ вољеној. До те највише тачке духа долази се спуштањем у себе, нестанком „ја“, претапањем индивидуалног у опште искуство; досезањем Једног – које је Бог.

У контексту процеса деперсонализације, о којем је било речи, то практично значи да је песник успео да свом индивидуалном доживљају укине лични печат и тако преточи у опште искуство, што говори у прилог вредности једног уметничког остварења. Н. Берђајев пише да стваралац може бити само онај ко је у себи победио егоистичку тежњу за самоспасањем и самољубиву рефлексију над сопственим снагама, односно да „само ослобођење човека од себе доводи човека до себе“²³. Песник не треба да поседује личност коју треба да изражава, каже Елиот, већ један одређен медијум који је само медијум, а не личност, у коме се утисци и доживљаји комбинују на необичне и неочекиване начине. Утисци и доживљаји који су важни за човека могу да се никако не појаве у поезији, док они који су значајни за поезију могу да играју сасвим неважну улогу за човека, за његову личност.²⁴ Јер читалац се не занима за искуство песника него трага за сопственим у песниковом доживљају и тек онда када је у стању да апсолутизује и песничко и своје – у опште искуство света и човека, можемо рећи да се заиста ради о доброј поезији или вредном уметничком делу.

Медићева поезија поседује ону *искреност сна* (Борхес је говорио да поезија, литература мора бити „искрена сао сан“), јер сведочи поезију као једину праву Истину. Једино таква, настасијевићевски речено, „стварна мисао“, *духовно стварна мисао*, јесте способна за преображај бића; а преображујућу себе, човек преображава свет:

„Истина је оно
што никада пре доживели нисмо
а гледај како догађа се сада“

Најслободније биће јесте биће ствараоца, јер је сам стваралачки чин увек ослобођење и превладавање. Песник је слободно биће, слободно у духу, коме је дато да „општи са Творцем“ („Гдје је дух Господњи, ондје је слобода“²⁵):

21 Вишеславцев 2002, 6.

22 У књизи *Срце у хришћанској и индијској мистици* Борис Вишеславцев прави занимљиво поређење: „Леонардо да Винчи каже: ’Велика љубав је кћер великог сазнања’. Ми, хришћани Истока, можемо рећи управо обрнуто: ’Велико сазнање је чедо велике љубави’.“ (Б. Вишеславцев, 2002)

23 Берђајев 2001, 7.

24 Видети: Елиот 1991. 474.

25 II Кор. 3, 17

„Има ли друге слободе до оне која нас од нас самих ослобађа
када престанемо бити једина стварна граница
између сна и онога што се догађа“

Циклуси *Апнеје* чине семантички јединствену песничку целину, „запис душе“ – заокружен свет симбола са реминисценцијама на библијске и митске теме (врт, сан, јагње, смоква, слово, реч, риба, вода, црте и резе). Уопште узевши, свака добра песма представља сажимање визија будућности са присећањем на прошлост; она је имплицирана свест о човековом присуству времену и опирању забору. На исти начин се и *Апнеја* у својим највишим уметничким дометима показује као могућност „превладавања живота“ и као опирање пролазности. Лирски субјект се опредељује за облик аутентичног бивствовања (термин који потиче од Хајдегера) или повлашћеног простора своје егзистенције, тако што ће се, уместо за *дисање* (које није живот него „животарење“) одредити за *краткотрајну физичку смрт, одсуство дисања у сну* (у којој, парадоксално, има више „живог живота“, како би рекао Достојевски). Тај повлашћени тренутак јесте тренутак потпуног самоосвешћења, тренутак сећања на себе пре „пада у живот“ („у врту се пренем / у којем као да сам био већ“). Сећање се показује као „пукотина у времену“, заустављен – *чист* тренутак, за који је увек везана Светлост као еманиација божанског. Ако је „време оквир за наношење слика“, како песник тврди, онда је он уметник онај који од тих слика „гради вечност“. Он је, дакле, творац властитог универзума, онај који је дарован Божијим даровима. Свој једини живот, онај људски и онај божански, он познаје само у оквирима граница света који је створио, а тај свет је безграничан:

„Изван песама мене више нема
И не постоји други за мене
Врт“

Реч је, дакле, о *проширеном времену*, сваки тренутак је дуг као сат и сваки сат протиче брзо као тренутак – алузија на Библију у којој је „један дан пред Господом као хиљаду година, а хиљаду година као један дан.“²⁶

Нимало случајна аналогија са стихом највеће љубавне песме *Ноћи скупља вијека*: „Тренут ми је сваки сахат, моје вријеме сад не иде“, упућује на поменуто кључну одредницу Медићеве поезије – а то је врховно искуство Љубави. Док се на једној страни релативизују простор и време, дотле се на другој апсолутизује љубавни доживљај као највиши облик самоспознаје:

„познање је
бити ближе себи
а да ми далек не буде Бог“

Божанско својство у човеку долази из љубави („Бог је љубав“), што је врло блиско Платоновом схватању да се онај који је захваћен наплеменитијим од свих – љубавним заносом, гледајући у овдашњу лепоту само сећа праве лепоте:

„небо је непомична мапа жеља
земља је тек место
свеколиког пада“

Своју једину егзистенцију, свој једини живот, песник дакле потврђује *сном* (апнејом) о савршеном тренутку у ком Двоје постаје Једно. Тај тренутак епифаније или открочења подразумева „обезвремењавање“ земаљског живота и могућност да се *осети бесмртност*. По речима М. Метерлинка, такав тренутак дешава у животу сваког човека, када се „небо отворило“ и од којег почиње *истинска духовност неког бића*, при чему се обликовало „невидљиво и вечно лице које, и не знајући, показујемо анђелима и душама“²⁷. Од тог *чистог тренутка* и на том *чистом тренутку* досегнуте апсолутне среће, осећања Једног, заснива се, између осталог, дубока духовност Медићеве поезије. Веровање да се такав *чист* тренутак може досегнути може се окарактерисати као веровање у бесмртност, односно као исконска религиозност.

Тај *тренутак у чистом стању* је време доживљене среће и он не протиче у амбијенту на чијем су хоризонту смрт, кривица или страх, због чега то време не би требало ни звати временом.²⁸ Јер, то је време које само себе превазилази, где живот надвлађава смрт, односно прелази се у безвременост:

„И смрти се ниште док љубим те“

У хришћанству, љубав није само „јака као смрт“ (старозаветни израз), него је јача од смрти, она је извор и залог бесмртности, она је „афект бића“. Она је она тежња ка савршеном, ка апсолутном, ка вечном: она је сама доживљавање вечног савршенства. Све што је пролазно може нестати, али вечно и савршено не може нестати.²⁹ Због тога је апостол Павле у својој химни љубави могао да каже да „љубав никада не престаје, да ће пророштва нестати, језици ће замукнути, знање ће нестати“³⁰. Сећање на тај тренутак „у чистом стању“ постаје онтолошка категорија или како би А. Тарковски рекао „духовни појам“³¹. Јер, он означава пуноћу времена која тако постаје „мерило исправности и истинитости живљења“³², јер води преображавању времена, али и преображавању личности из чега произилази и циљ уметности као преображавања, па у том контексту можемо разумети А. Белог који говори о религијском карактеру уметности.

Повлашћени тренутак кога се песник сећа претворио је *Аннеју* у јединствену апологију Љубави:

„А коме смо ми свети
На овом месту
Светом

Под дрветом
Испод којег хлада нема
Сви плодови већ су осемењени грехом

„Телом ћу те“
И ти ћеш мене телом
Вратити у „стање пре знања“

27 Метерлинк 2007, 32-33.

28 Видети: Стојановић 1994, 174.

29 Вишеславцев 2008, 22.

30 1. Кор 13, 8

31 Тарковски 1999, 12.

32 Кнежевић 2011, 28.

Кад љубав је била
Најсветија сила
И прва
Изван нашег поимања“

Ова песма се може третирати као сиже читаве Медићеве збирке, јер артикулише све најбоље и најсветлије тачке његове поетике. Истовремено, овом песмом се Медић приближава Истоку и схватању да је духовна функција физичког сједињења – „сећање на рај“. Просторни и временски оквири у које је смештена слика света сажимају, концептуализију најбоље од идеја, слика и значења које потичу од овог песника. Истовремено, сва просторна и временска „ограничења“ губе своју функцију, јер тренутак *вечности* постаје *апсолутна, бескрајна* тачка која се протеже у бесконачност. *Вратити се у стање пре знања* значи релативизовати сва *умна, рационална* искуства, односно асполутизовати она *надумна, надрационална* која долазе путем Љубави као врховне спознаје бића. Свет „изван нашег поимања“ је свет ближи божанском него људском, у који се достиже само врховном (само)спознајом, односно препознавањем сопственог одраза у лицу другог. Није нимало случајна, нити нелогична, аналогија или утицај Лазе Костића и његовог начина спознаје кроз другог / другу: „Кроз њу сад видим, од ње све знам...“ Од тог „другог“, од бића које смо „сном препознали“ као наше, почиње и наше освешћење, досегнуто „јутро спознаје“. Због тога ова песма постаје химна љубави, Медићева *песма над песмама*, јер суштински говори се о једном истом искуству. Он је његова тежња за целовитошћу, а та тежња је увек обележена патњом. Јунг је писао да је „свет патња Бога“ и да сваки поједини човек који би желео само приближно да живи своју целовитост, тачно зна да она значи ношење крста. Међутим, *патња* се код Медића може означити као „светла патња“, као просветљење, јер означава пут ка Целовитости, који јесте пут обожења.

Из тога произилази још једно битно својство Медићеве поезије које такође можемо посредно довести у везу са традицијом, а то је лиричност. Овде је заправо реч о континуитету и ослањању на ону линију песничке традиције која је неговала лиричност, али и матерњу мелодију као суштинско својство поезије. То наравно не значи да савремена поезија није лирична. Напротив. Али је лиричност често „жртвована“ на рачун херметичности, „церебралности“, „интелектуализма“, па је таква песма врло често лишена и духовности. Медићева песма има савремени, модеран израз, али лиричност није „плитка“ емотивност нити патетична романтичност. При томе, емотивни квалитет његове песме није само део спољашње структуре, него чини срж, њено духовно средиште. Јер, емотивност је увек везана за срце, а срце је, каже Вишеславцев, „основни орган религијскиг доживљаја“³³. „Човек без срца“ је човек без љубави и без религије, а нерелигиозност је, на крају крајева, безосећајност.

Емотивни квалитет Медићевих песама утолико је израженији уколико је песник успевао да се „удаљи“ од сопственог доживљаја, да га деперсонализује. „Уметничка емоција је безлична“, писао је Елиот. Она је безлична, јер се уметник сасвим предаје своме делу, а то може постићи када буде „живео у ономе што није искључиво садашњост, већ садашњи тренутак прошлости, док не постане свестан, не онога што је мртво, већ онога што живи“³⁴. Дакле, живо је оно што је традиција, а не оно што је мртво, али и од самог читаоца и његове рецепције зависи у којој ће мери успети да се „удаљи од себе“ и своја своја искуства и доживљаје преточи у опште, да доспе до

33 Видети: Вишеславцев 2008, 9.

34 Елиот 1991, 472.

најдубљих слојева песме, који крију наслаге архетипског искуства, слика и доживљаја, који нису ништа друго до свима заједничко, сећање на Целину, на неодељеност од Бога. У тој тачки укрштаја песниковог и читаочевог доживљаја, који је заправо један, заједнички доживљај, почиње да се *преображава* и читаочева свест, што и јесте смисао поезије, односно уметности. Успех тог „укрштаја“ зависи од песниковог талента и способности да те слике приближи читаоцу. Чини се да је сâм Медић то аутопоетички дефинисао као „претварање најбољих тренутака у слике“:

„Ја никад нисам постојао ни живео на овој земљи
Неко сличан мени ходао је међу вама
Који сте као и ја измишљени“

Непосредна, лирски топла, али дубока и „обременена“ симболима, збирка *Апнеја* Жељка Медића Жаца у својим надубљим значењима задивљује снагом утисака које оставља на читаоца. Она не дотиче, она прожима, што и јесте задатак поезије. Жељко Медић припада тој групи песника који традицију негује под окриљем модерне уметности, али је она код њега преобржена, она мами, вуче и одвлачи у древно, у прапочетке, сушине бића. Она поставља питања али и одгонета, провоцира али и сугерише могуће одговоре, она читаоца не оставља *сада* и *овде*, него му омогућава осећање безвремености, где и он сам престаје да буде то што јесте, он се *преображава*; постаје део свеопште слике света; он престаје да буде човек, већ постаје човечанство; он постаје део традиције и део вечности. Јер свет коме традиција даје облик нема почетка; „он се увек изнова ствара, и увек изнова суочава са пројекцијом своје тежње за бесконачношћу, коју зовемо традицијом“³⁵. Због тога Медићеву поезију можемо назвати „поезијом преображаја“, јер поетички и естетички постулати конципирани њоме сугеришу везу са православним учењем, односно сведоче о снажној укоренености у духовност. Песник пева о том „здравом језру света“, стању „пре знања“, стању пре него што је ум затровао чисте пределе људске душе. И мада, како каже Ј. Бродски, способност изражавања увек заостаје за искуством, ни Медићева песма није у стању да до краја изрази то искуство, али показује развијену свест о свету пре његовог постојања, која се, као делатност или као поетски облик мишљења, упоредно развијала са тим светом, потврђујући његову сврсисходност. Јер, у крајњем, путеви песничког стварања се у основи не разликују од путева стварања света.

Литература

Берђајев, Н. (2001): *Смисао стваралаштва: покушај оправдања човека*, превео Небојша Ковачевић, Београд, Бримо.

Вишеславцев, Б. П. (2002): *Срце у хришћанској и индијској мистици*, превео с руског Доброшло Аранитовић, Београд, Бримо.

Грујичић, Н. (2003): „Судбина и језик“, *Српски писци о српском стиху*, избор и предговор Милош Ковачевић, Београд, Источник.

Елиот, Т. С. (1991): „Традиција и индивидуални таленат“, у: *Теоријска мисао о књижевности*, приредио Петар Милосављевић, Нови сад, Светови.

Епштејн, М. (1998): *Вера и лик: религиозно несвесно у руској култури XX века*, са руског превела Радмила Мечанин, Нови Сад, Матица Српска.

35 Мишић 1996, 253.

Јунг, К. Г.(1977): К. Г. Јунг, *Психолошке расправе, Одабрана дела К. Г. Јунга*, књига 4, превео Томислав Бекић, Нови Сад, Матица српска.

Кнежевић, О. Р.(2011): *Време и сазнање: теолошко читање Марсела Пруста*, Београд: Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања.

Марино, А.(1997): *Модерно, модернизам, модерност*, превела с румунског Мариана Дан и Зоја Томић, Београд, Народна књига.

Метерлинк, М. (2007): *Буђење душе*, превео Бојан Лаловић, Београд, Конрас.

Мишић, З.(1996): З. Мишић, „Поезија и традиција“, *Критика песничког искуства*, Београд, СКЗ, стр. 250-253.

Настовић, И.(2003): *Архетипски свет Десанке Максимовић*, Нови Сад, Прометеј.

Олах, К.(2014): „Уметност као религија унутрашњег преображаја“, *Књижевна историја*, год. 46, бр 154 (2014), 1075.

Пруст, М. (1983): М. Пруст, *У трагању за изгубљеним временом*, Нови Сад – Београд, Матица српска – Народна књига.

Стојановић, Д.(1994): *О идили и срећи*, Сремски Карловци – Нови Сад, Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

Тарковски, А.(1999): *Вајање у времену*, Београд, Уметничка дружина Аноним.

Фон Франц, М. Л.(2010): *Снови*, превела с немачког Даниела Ткалец, Београд, Федон.

МГНОВЕНИЕ ЧИСТОГО СОСТОЯНИЯ
(Духовная основа поэзии Желько Медича)

Поэзия Желько Медича, до сих пор недостаточно известная литературной общественности, выделяется спецификой лирического выражения в центре которого стоит „оперирование сущностями“, со слов И. Андрича – направление художника на существенные вопросы и ответы, скрытые внутри нас, потому что ответом на них является сам - человек.

Желько Медич, опубликовав четыре сборника поэзии: *Бунт символов* (2005), *Во дни прекрасных чудес* (2010), *Нахождение кварца* (2010) и *На тихой равнине обыденности* (2014), в последнем сборнике *Апноэ* (2016) показал насколько фокус может быть углублён до грани *самопознания*, до *поиска смысла*, что по сути является путём *богопознания*, вследствие чего его поэзия приобретает религиозный, духовный характер. Этим он заодно подтверждает мысль Андрея Белого о том, что „Смысл искусства – только религиозен“, т.е. искусство не имеет иной характер кроме религиозного, потому что преобразовывает человеческую природу, нашу личность.

Определившись за термин „апноэ“ (как гласит название книги стихов), указывающий на *экзистенциальную остановку дыхания*, на кратковременную смерть, когда постигается новая действительность, хотя кратковременная – она представляет собой жизнь, которая существует в *реальности искусства* - в поэзии, Медич доходит до духовности – очень важного измерения в его поэзии. Это „мгновение чистого состояния“, обозначенное термином *апноэ*, есть не что иное как чувство *безвременности*, то есть *вечности*. Его поэзию не назовешь религиозной (вопреки вариациям на многочисленные религиозные темы и библейские мотивы), но в основном любовной лирикой, где опыт любовный показывается как путь *богопознания*, как переживание Единого. *Бессознательное* (обозначенное категориями „сон и предчувствие“) здесь разумеется и как *религиозное подсознательное*, хотя в стихах Медича редко встретим открытые ссылки на религию, Священное Писание, на Бога. Это лирика проникнута глубоким чувством, однако в корнях этого чувства лежит Логосность, „ощущение Бога“, чувство проникнуто и преисполнено Богом – Логосом.

ПЛѢТЬ БЫ СЪРОУЖИМЛѢ. УНИЧТОЖИ
ЮЩЕГО УЩЕ ПЛОТѢ ЖИЮЩЕ БРАТА
ИНЫ ГЛА. И. СЛЛМ ГЛА НА

Попещеся брань плоть сыи.
 потчнмьсе духовно. раздрѣ
 шнмьсе аки съвоузь безаконни.
 разврьзѣмь стрѣльчнмь.
 поутьныхъ прѣтнмьсе аконнѣ
 мнѣ безаконно разстрѣзанимь.
 дааплѣаауоушнмьхъ лѣтъ.
 нищеннмь агнѣмьсе дѣлѣмь.
 дапримемьсѣхъ аблнмьмъ.
 сла. нннѣ. бо. гад. н

УНТЯМДѢ СЛОВОУ ДЕРН. БЛЫШЬ
НАГОЛТНМЛНІ ПІТНІ СНАМЬ
ПРО. ВІРЬ. ПЛ. З. НІ ОВРАЖИЛ
ЦАТ ВОИГОШ ОТРОКАТ ВОИГО
І ПІМНІТ ВОИГОШ ПРНІТІА
ПОПРІАМІ. ТРА. ВІТІА НА ПІН.
І АЛОГОНО. РІЦНІ ПОДАШН

рнаѣте ѡчисти мѡе сѣранн
 млостни мѡи и щедротамн
 и милостию. и стрѣгоу и щени
 ѡблечѡи мене нашего вѣгодѣи



V

Душко Кузовић

Department of Architecture Engineering, College of Engineering,
Dhofar University, Salalah, Sultanate of Oman
e-mail: dusko.kuzovic@gmail.com

ДОГРАДЊА АРХИТЕКТОНСКЕ САКРАЛНЕ БАШТИНЕ - Архитектонска, теоријска и етичка питања

Апстракт: Рушевине црквених грађевина на простору Косова и Меторхије захтевају акцију конзерваторске службе на проучавању, обради, заштити, излагању, и уподобљавању за туристичку презентацију и, посебно, за потребе вршења верске службе. Живот на терену доноси захтеве да се рушевине, без обзира да ли постоји довољна количина информација или не, обнове или дограде, на један од за конзерваторску и архитектонску струку прихватљивих начина, како би се могли користити за спровођење верских обреда. Прецизније, јавила се потреба да се недостајући део објекта догради до стања погодног за вршење службе у свим временским условима. Међутим, за конзерваторску струку рушевине, на које се дограђује или обнавља недостајући део објекта, у себи носе одређени фондус информација које је неопходно сачувати. Информације се односе на обликовне, конструктивне и организационе особине споменика и приликом сваке интервенције морају бити сачувани. Стога се, приликом опредељења форме, конструкције и материјала дограђеног дела објекта, мора водити рачуна о оним елементима и вредностима старог дела објекта који морају бити сачувани. Вредности старог дела објекта, кроз нови део објекта, морају бити истакнуте и стављене у равноправан положај са новим делом објекта. Овај рад је посвећен анализи горенаведених питања.

Кључне речи: Сакрални објекти, доградња сакралних објеката, конзервација архитектонских објеката, сакрална архитектура, етичка питања доградње сакралних објеката.

Увод

Све су чешћи захтеви да се објекти из прошлости, посебно сакрални, обнове како би могли да се користе за обављање савремених црквених дужности без обзира на веома низак ниво њихове очуваности. Са терена, посебно су учестали захтеви за обнову објеката који се налазе на нивоу рушевина и за које постоји мало поузданих информација о њиховом архитектонском склопу, било изворном било неком од релевантних стања током животног века објекта. У пракси, велики број објеката управо услед недостатка поуздане документације за њихову обнову, према стручним и научним начелима, остаје у стању конзервираних рушевина. Такво стање је са једне стране задовољавајуће за научну заједницу али са друге стране незадовољавајуће за локалну, и посебно црквену заједницу, јер у њима не могу да се обављају свакодневне црквене дужности.

Међутим, у савремено друштву на Балкану, а посебно на простору Косова и Метохије, велики број сакралних објеката, нарочито уколико се налазе на нивоу рушевина (конзервираних или не) су нападнути од стране локалног становништва. Оно разноси постојећи материјал са рушевина дефинитивно уништавајући ретке, преостале, документе о објекту. Материјал са хришћанских сакралних објеката се користи за изградњу стамбених и помоћних објеката (штала, остава за сено и дрва, свињаца, кокошињаца итд.), за подизање ограда око домаћинства, подлогу путева, изградњу заштитних насипа од поплава, равнање терена ради изградње објеката или једноставног уређења дворишта итд. Уништавањем рушевина хришћанских сакралних објеката се очекује да се уклоне историјски докази о постојању народа и верских заједница који су на том простору обитавале у прошлости. Овакав циљ је првенствено дефинисан у политичким и делом верским програмима.

На основу непосредних искуства са терена, оваква врста напада на објекат је посебно приметна за објекте који се налазе у стању рушевина, конзервираних или не. Стога је све чешће мишљење у јавности да објекат који је завршен у целисти и који може да служи у сврху обављања црквеног обреда има већу заштиту од потпуног уништења у односу на сакралне објекте који се налазе у стању рушевина, односно без обзира на ниво на коме су презентовани.

Наредно питање се односи на третман материјала који је отет са локалитета сакралних објеката. Третман отвара низ питања као што су: етичка питања (да ли је у реду користити материјал са сакралног објекта у коме је неколико векова вршен обред за изградњу штала, ограда, насипање путева па чак и изградњу стамбених објеката), кривична питања (уништавање културног материјала, неизвршавање преузетих обавеза вршења власти), културна питања (културно чишћење које се врши уклањањем рушевина сакралних објеката), итд.

Са намером да се одржи научни приступ према архитектонском споменику и у исто време удовољити захтевима црквене заједнице, у савременој пракси се јавља неколико решења:

- 1) у изградњи нове црквене грађевине поред рушевина,
- 2) новој црквеној грађевини на сасвим новом месту,
- 3) у доградњи рушевина новом грађевином која је у духу архитектуре у којој је грађена рушевина,
- 4) у доградњи у духу савремене архитектуре,
- 5) у подизању заштитне грађевине изнад рушевина која истовремено омогућава да се у рушевини обављају црквени послови.

Циљ рада је да анализира архитектонска, конзерваторска, етичка и теоријска питања како би се правилно приступило доградњи рушевина сакралних грађевина са циљем да локална заједница добије простор у коме може да обавља своје активности а да се при томе не наруше правила и начела конзерваторске струке.

Задачи овог рада се односе на анализу пројектантских доградње, конкретно:

- да се анализирају теоријски проблеми естетике и конзервације,
- да се дефинишу проблеми који се јављају у послу доградње,
- да се анализирају расположиви методи,
- да се анализирају релевантни елементи старог дела објекта,
- да се специфицирају пројектантске препоруке за нови део објекта,

*Метод*е које ће бити коришћене у овом раду су етичка, естетска, конзерваторска, компаративна и архитектонска анализа (старог и новог дела објекта).

Резултати у овом раду ће бити специфицирани ради употребљивости. Где је то могуће биће урађени графички прилози који појашњавају текст за сваку област појединачно.

Импликације овог рада. Овај рад треба да пружи квалитетан и употребљив материјал ради унапређења постојећег стања у овој архитектонској и конзерваторској области. Пожељно је да се специфицирају опште пројектантске препоруке.

Документација и дискусија

Проблем који се разматра у овом раду није непознат у свету и о њему је дискутовано и разматрано на форуму у оквиру ICCROM-а¹ где су разматрани примери и искуства из више земаља.

Од страних аутора потребно је поменути Валтера Групијуса,² Feilden Bernard,³ Брента Бролина⁴ (која анализира изградњу стамбених и јавних објеката у специфичном архитектонском окружењу), Bloszies Charles,⁵ Bluestone Daniel,⁶ Byard Paul Spencer,⁷ Caussarieu Alexandre, Gaumart Thomas,⁸ Daniel Maudlin и Marcel Vellinga (уредници),⁹ David Karmon,¹⁰ Fairclough Graham, Harrison Rodney и Schofield John (уредници),¹¹ Feireiss L., Klanten R. (уредници),¹² Frey Pierre и Bouchain Patrick (уредници),¹³ Glendinning Miles,¹⁴ Highfield Mr David,¹⁵ Jukka Jokilehto,¹⁶ Kalman Harold,¹⁷ Kostof Spiro,¹⁸ Meadows Robert,¹⁹ Munoz-Vinas Salvador,²⁰ Orbasli Aylin,²¹ Price Nicholas, Talley Jr. M. Kirby., Melucco Vaccaro Alessandra (уредници),²² Rabun J. Stanley, Kelso Richard,²³ Rapoport Amos,²⁴ Robert Bevan,²⁵ Semes Steven,²⁶ Stipe Robert,²⁷ Stubbs John,²⁸.

Међутим, тежиште истраживања наведених аутора се заснива на културним и техничким обрасцима и нормативима култура из којих су потекли. Мада су запажања и искуства изнесена у књигама драгоцене и вредне поштовања применљива су у малом

1 Стовел 2004; Stovel, H; Stanley-Price, Killick, 2005.

2 Гропиус 1919.

3 Feilden 2003.

4 Бролин 1983.

5 Bloszies, Hardy 2011.

6 Bluestone 2010.

7 Byard 2005.

8 Caussarieu, Gaumart 2013.

9 Maudlin, Vellinga 2014.

10 Karmon 2011.

11 Fairclough, Harrison, Schofield 2007.

12 Feireiss, Klanten 2009.

13 Frey, Bouchain 2013.

14 Glendinning 2013.

15 Highfield 1990.

16 Jokilehto 2002.

17 Kalman 2014.

18 Kostof 1993; Kostof 2005.

19 Meadows 1986.

20 Munoz-Vinas 2004.

21 Orbasli 2007.

22 Price, Talley, Melucco Vaccaro 1996.

23 Rabun, Kelso 2009.

24 Rapoport 1969; Rapoport 1977; Rapoport 1990; Rapoport 1990; Rapoport 2005.

25 Bevan 2007.

26 Semes 2009.

27 Stipe 2003.

28 Stubbs 2009.

делу на потребе наше културе и практичне проблеме са којима се наше друштво свакодневно суочава (као што је разарање културног наслеђа на великом простору држава наследница СФР Југославије).

Од домаћих атора најпре је потребно поменути текст патријарха Павла,²⁹ потом радове: Александра Дерока, Ђурђа Бошковића, Бранислава Којића, Слободана Ненадовића,³⁰ Јована Нешковића,³¹ Мишу Димитријевића³², Ранка Финдрика, Надежду Пешић-Максимовић, Милку Чанак-Медић, Нађу Куртовић-Фолић, Мирјану Ротер-Благојевић, Јелену Божић,³³ Проф. др. Иве Драшкић-Вићановић,³⁴ др. Душка Кузовића и др. Недељка Стојнића.³⁵

Домаћи аутори су се бавили питањима техничких и етичких проблема заштите али не и питањима стављања сакралних објеката у функцију у случајевима када не постоји довољно документације за њихову научну обнову а постоји друштвена или културна потреба за њиховом обновом (као видом заштите од дефинитивног уништења).

Међутим, ни у једном од наведених радова није разматрано стање на терену са тако високим степеном агресије према културном наслеђу православног порекла које спроводи локално становништво других националности као што се то дешава данас на Косову и Метохији. Разарање хришћанске културне баштине се одвија уз прећутну сагласност постојећих власти која је преузела обавезу вршења власти на наведеној територији. Стога, правилно сагледавање уподобљавања рушевина црквених грађевина за савремене потребе захтева хитну и вишеслојну анализу.

Споменик и заједница

Управљање културном баштином. Управљање културном баштином је сложен и комплексан задатак. При томе, теоријска јасан приступ је неопходна основа за сваку оперативну активност на терену, без обзира на услове у којима се спроводи. У дефинисању политике управљања културном баштином треба увек водити рачуна о целовитости људске делатности и историјског простора на датом простору:

*„Сваки историјски простор и његово окружење би требало сагледавати у својој целокупности као кохерентну целину чија равнотежа и специфична природа зависе од спајања делова од којих су састављени и који укључују људске активности колико и грађевине, организацију простора и окружење. Сви важећи елементи, укључујући људске активности, колико год скромне, наиме, имају значај у односу на целину која не сме бити занемарена.“*³⁶

Сакрални споменик: индивидуално или колективно власништво. Архитектонско наслеђе је колективно добро које је нерзадвојни део сваког друштва. Оно се дотиче сваког од нас и претставља богатство друштва као целине.³⁷

29 Патријарх Павле 2010.

30 Ненадовић 1980.

31 Нешковић 1986.

32 Димитријевић 1986.

33 Божић 2004.

34 Вићановић-Драшкић 2010.

35 Кузовић, Стојнић 2013.

36 УНЕСКО 1976.

37 Риго 2002.

Међутим, у савременој пракси и даље веома често се поставља питање: која група особина неке грађевине или рушевине је индивидуално а која колективно власништво. Као допринос дискусији корисно је потсетити се речи Виктора Игоа:

*„У свакој грађевини постоје два елемента: њена употреба и њена лепота. Њена употреба припада власнику, њена лепота свима; ако је руши њен власник прекорачује своја права.“*³⁸

Споменик - медијски носилац поруке. Међутим, захваљујући напретку технике друштво је почело да обраћа пажњу не само на естетске квалитете који се чувају у споменику већ на низ других елемената грађевине који чине конститутивни елемент грађевине али који, истовремено, могу и требају бити предмет колективног власништва као што су: организација објекта, уникатна или иновативна конструкција, примењени материјали, избор и начин обраде материјала, трагови примењених алата итд. Све наведене особине се налазе у споменику као у неком виду трезора који чува информације драгоцене за савремено и будуће друштво. Са развојем науке повећава се број елемената објекта који постају познати и јасни савременој науци и који постају предмет заштите. На тај начин списак драгоцености споменика сваког тренутка расте. Такође, рушевине споменика носе информације о времену његове изградње и животном веку који је проживео а новосаграђени део о времену у коме је настао, без обзира на начин како је обликован. Стога је потребно наћи начин како да се наведени записи у објекту прочитају и употребе и да се објекат допуни са недостајућим делом како би могао а постане функционални део савременог друштва, не само научни и туристички већ и за свакодневну црквену службу.

Питања архитектонске конзервације

Споменик је више од архитектуре. Споменик је сведок бројних материјалних и нематеријалних процеса који су се одиграли током животног века објекта. У највећем броју примера, поменути процеси су оставили траг на споменику, било преко градње или током његове експлоатације. У том правцу се поставља неколико питања: Да ли информације које су записане у споменику су нам потребне или нису? Како извршити вредновање документације уписане у споменику? Како се одлучити које информације могу да буду трајно изгубљене кроз обнову споменика или његову доградњу ради задовољења савремених потреба?

Стога, треба увек имати у виду да архитектонски споменик из прошлости, нарочито сакралног карактера, у себи садржи много више информација него што их нуди савремена архитектура. Такође, наведене информације нису само архитектонске природе. Стога доградња сакралног објекта мора имати у виду и велику групу информација које су депоноване у архитектонском споменику.

Где су похрањене информације у рушевини. Ради бољег разумевања архитектонског споменика потребно је дефинисати где се у рушевини налазе похрањене поједине групе информација које нису архитектонског карактера. Потом, да ли их је могуће и, уколико јесте, како их очувати током доградње објекта. Да ли очување информација споменичког карактера захтева рестриктивно понашање током експлоатације дограђеног објекта или не?

Рестриктивност у експлоатацији споменика. Веома често, рестриктивност услед захтева или става конзерваторске струке, постаје тако висока да се најчешће споменик конзервира и презентира као нека врста експоната у полицама музеја. Разлози

38 Иго 1825.

за овакво понашање леже не само у значају архитектонског споменика за културну историју региона већ и недостатку информација које се могу прикупити истраживањем (на терену) за које нема довољно средстава или оспособљених кадрова. Трошкови очувања споменика у форми рушевине, конзервиране или не, су већи него код објеката који би имали функцију у савременом друштву.

Основни узроци обнове рушевина сакралних грађевина

Због низа разлога који се мењају од случаја до случаја, данас се све чешће јавља потреба да се рушевине сакралних грађевина ставе у функцију. Генерално се могу дефинисати основне три групе које проузрокују захтеве за уподобљавање рушевина за савремене сакралне потребе: а) обнова због потреба локалне заједнице, б) обнова због потреба ширег региона, в) обнова ради заштите објеката од потпуног уништења.

Обнова ради потреба верске заједнице је група захтева којима се уподобљују рушевине за процес свакодневног коришћења верске зајединце. Ова група захтева може да проузрокује велике захвате на споменику, као што су доградња објекта па до мањих преправки као што су изградња грејања, електроинсталација, озвучења у објекту итд.

Обнова ради туристичких и едукативних потреба садрже захтеве ради укључивања рушевина или комплетираног објекта у туристичке или едукативне потребе.

Обнова ради заштите од потпуног уништења се захтева на оним локацијама које су угрожене јер, позната или непозната, лица руше објекат а грађевински материјал са рушевине користе за градњу савремених објеката. У највећем броју случајева овакав поступак се врши како би се уништило култно место из политичких или верских разлога. *Савремено искуство говори да се становништво на чин рушења много ређе одлучује уколико је објекат завршен а не у стању рушевина.*

Рушевине: документ и градивни елемент нове грађевине

Постојеће стање рушевина у значајној мери опредељује даље поступање у обнови грађевине. Историјски слој, који је сачуван у рушевинама, може се посматрати не само као конзерваторски материјал већ и као значајан допринос архитектонској вредности нове грађевине настале доградњом. Посебно, он није део који ограничава креативност архитекте. У пракси већина рушевина је сачувана до 50 до 100 цм изнад коте терена. Структура која је сачувана може у значајној мери да опредељује будућу архитектуру грађевине. При томе, треба посебно истаћи да, геометрија основе споменика не мора да буде и геометрија основе нове, дограђене, грађевине.

Два паралелна облика постојања рушевина. Свака рушевина истовремено постоји на два начина: као самостални објекат и као део веће просторне целине. Живот рушевине као самосталног објекта испоставља мањи број захтева него укљученост рушевине у непосредну околину испоставља другу групу, веома често супротстављених захтева. Стога је неопходно успоставити квалитетан дијалог између корисника и конзерваторске службе. Усаглашавање међусобних интереса мора се спроводити у малим и контролисаним корацима.

Када стати током обнове. Препорука приликом обнове рушевина да се стане када престаје документ а почиње претпоставка односи се на третман споменика. Свакако, приликом третмана споменика треба се придржавати научног приступа. Информације које су презентоване на споменику морају бити поуздане и тачне - не сме се дозволити претпоставка. Једном речју, у поступку обнове споменика свака активност

се мора заснивати на поузданим чињеницама. Обнова која поштује правила архитектонске конзервације мора стати на оном месту где престају чињенице а почињу претпоставке.

Заштитна грађевина. Након конзервирања рушевине, или ради заштите од атмосферских утицаја, могуће је саградити заштитну грађевину изнад и око споменика. Она би требала бити конструктивно независна од споменика. Заштитна грађевина може бити једноставна, без посебног упуштања у визуелну сарадњу са постојећим објектом, или у визуелној вези са спомеником. Употреба споменика са заштитном грађевином је релативно ограничена на период када то дозвољавају временски услови.

Споменици који се не могу уподобити савременој потреби. Уколико су документи који се налазе на споменику изузетно важни и да би били угрожени услед даље обнове грађевине потребно је зауставити радове и конзервирати грађевину. Свакако, некомплетирана грађевина излаже незаштићени материјал (подове и зидове), ма колико добро конзервиран, атмосферским утицајима те је радове на обнови и санацији потребно радити знатно чешће него код покривеног објекта. Објекат у оваквом стању је могућ за коришћење у сврху сакралних обреда само када то временске прилике дозвољавају.

Дограђа рушевина. Услед потребе за функционисањем локалне заједнице или пред непосредном опасношћу уништења споменика који је на нивоу рушевина, са мишљењем да објекат који је функционалан има више шансе да опстане и не буде уништен, могуће је да се споменик који се налази у форми рушевина догради у недостајућем делу. Првенствено мерило у оцени ове могућности доградње су вредност документације који се чувају у споменику рушевини.

Визуелна веза старог и недостајућег дела објекта. Недостајући део објекта могуће је обликовати на неколико начина у зависности од особина сачуваног дела објекта и потреба пројектног задатка. Могуће је саградити недостајући део објекта на основу аналогича са сачуваним објектима и расположивим подацима о објектима истих карактеристика. Могуће је на постојећу основу доградити део који је визуелно потпуно самосталан. Слобода која је у оваквом случају на располагању може да буде у распону од потпуне до ограничене. Међутим, избор приступа зависи од одабраног естетског модела који је на одговорност архитекте.

Конструктивна веза старог и новог дела објекта. Конструкција новог и конструкција старог објекта могу али и не морају бити у вези. Пожељно је да се оствари конструктивна веза два елемента грађевине. На тај начин се интегришу две целине у један систем и поједностављује се архитектонско обликовање. Међутим, више је него честа ситуација да стари део објекта није у стању да носи доградњу (нови део). Такође, конструктивне потребе дограђеног дела могу да захтевају велика разарања на споменику. У таквим случајевима је могуће саградити нову конструктивну структуру која се ослања на сопственим темељима а да при томе не оптерећује постојећу конструкцију у старом делу грађевине.

Урбанистичка и пројектантска питања

Препорука је да се променама у простору не утиче на постојећу социјалну структуру у околини локације споменика. Локална заједница и споменик (рушевине или дограђен објекат) су у снажној вези. Свака интервенција на споменику или изградња објекта имају велики утицај на живот заједнице. Стога се архитекта мора добро информисати о вредностима, организацији и привређивању локалне заједнице. Веома често се мора пре презентације решења обавити консултације са локалном заједницом о

елементима новог решења (јер постоје велике шансе да се предложено решење кроз дискусију са корисницима унапреди и учини бољим). Кроз решења која подразумевају изградњу новог објекта поред рушевина или изградња новог објекта далеко од постојећих рушевина могу се извршити велики поремећаји у урбанистичкој организацији насеља (укида се или генерише ново место у урбанистичкој организацији насеља, генерише нови саобраћај, ствара нова функционална и визуелна жижа, итд.). Стога, приликом избора решења треба водити рачуна о утицајима које изабрано решење има на локалну средину и заједницу.

Циљеви обнове објекта. Циљеви обнове црквеног објекта могу да буду вишеструки: потребе у функционисању верске заједнице (стално или повремено), потребе у изградњи урбанистичке матрице насеља или региона, потребе у очувању културне и архитектонске баштине, итд.

Потреба за квалитетом у обликовању. Квалитетно архитектонско решење доноси вишеструку добит. Црквена грађевина није обичан или неважан објекат у локалној или регионалној мапи. Она је физички и духовни репер. Стога се његој изградњи и обликовању мора приступити са посебном пажњом. Важност архитектуре за друштво је неспорна. Сложеност процеса пројектовања и изградње црквеног објекта намеће потребу повишених захтева према архитекти коме би био поверен посао. Архитекта мора да познаје једнако и историју архитектуре и савремену архитектуру а да посебно буде довољно искусан и зрео да се суочи са веома важним послом изградње духовног средишта неке заједнице. Стога се мора развијати и неговати начело изврности у обликовању које имплицира начело изврности архитекте. То не значи да треба именовати декретом појединца коме ће се поверавати предметни посао већ да треба уредити систем избора решења које инсистира на такмичењу и надметању а са циљем избора најбољег решења. При томе не треба изгубити из вида да се не такмиче појединци већ идеје које они предлажу. Процес настанка и порекло идеје је мање важно колико је важан начин избора идеје. На овај начин се обезбеђује да друштво увек добије највећи квалитет у датој ситуацији а појединац поуздано средство развоја и корекције. Наравно, људи који одлучују о избору идеје која ће бити усвојена морају да буду непристрасни и довољно културно и архитектонски писмени.

Континуитет култног места. Приликом доградње сакралне грађевине треба уважавати континуитет култног места који може бити успостављен приликом изградње објекта који се налазио претходно на месту објекта који је предмет пројектног задатка.³⁹ Поштовање култног места је од пресудног значаја уколико се одредимо да ради очувања рушевине поред истих се гради нови црквени објекат. Нови објекат може да успоставља заједници нови режим живота на локацији. На локалном нивоу изградњом новог објекта се успоставља нови просторни и духовни репер док поред њега, у његовој сенци или не, и даље наставља да постоји стари објекат.

Интеграција споменика у заједницу. Било да је у стању рушевина или је дограђен неопходно је да се интегрише у локалну заједницу. Рушевине могу да служе у туристичке или едукативне сврхе док се верска служба у њима не може вршити током неповољних временских прилика. Преседан да се рушевине користе у верске сврхе се може прихватити само као привремено решење. Стога је неопходно од најмање битног до најдрагоценијег случаја тражити начине како да се рушевина интегрише у локалну заједницу. Било које решење се мора заснивати на правилном балансу између потреба конзерваторске струке и локалне заједнице.

39 Шупут 1997.

Презентација споменика. Очување рушевине у стању незавршеног објекта сужава дијапазон намена којим се рушевине могу укључити у живот. Унапређена вредност објекта у коме се може вршити служба је у томе што има вишеструку вредност: може да буде корисна и верској заједници а не само као објекат туристичке привреде. Поред наведеног, треба добро проценити да ли рушевине, ако се оставе да буду презентирание ушраво у таквом стању, могу уопште да служе тој сврси уколико безбедносни и други услови не дозвољавају долазак туриста или посетилаца ради едукације. *У случајевима када је немогуће приступити презентираном објекту а да истовремено није осигурана безбедност локацији (локација је изложена евидентном рушењу) поставља се питање о потреби промене приступа конзерваторске службе.*

Однос естетичких начела старог и новог. Један од могућих узрока неспоразума може да лежи у неусклађености естетских система старог и новог дела грађевине. Истовремено, потребно је формирати грађевину која није једноставан збир два дела већ целина које делује као један хармоничан систем. На рушевини је немогуће мењати или прилагођавати елементе архитектуре. Простор за усаглашавање старог и новог се налази у новом делу објекта. Истовремено, савремени естетски систем дозвољава велики дијапазон у избору обликовних елемената и њиховој материјализацији што олакшава у великој мери посао архитекте.

Историјска слојевитост рушевине већ постоји. Историјска слојевитост на нивоу комплекса за већину објеката већ постоји. У највећем броју примера, црквена грађевина, која је средиште комплекса, поред сопствене слојевитости, је окружена са другим грађевинама које су из различитих временских епоха. Тако временска слојевитост, коју избегавамо на савременој грађевини, је навелико присутна на нивоу локације и непосредног окружења архитектонске целине.

Нивои интегритета грађевине. Архитектонско дело, након извесног времена коришћења, сачувало је или стекло нове вредности које морају бити предмет пројектантске пажње. Подаци из ове групе показују колико је објекат интегрисан у околину, друштво, грађевинско и културно окружење.

Групе интегритета објекта не живе самостално. Грађевина није статичан скуп већ целина која постоји искључиво у међусобној интеракцији наведених група. На овај начин се успоставља динамична интеракција која обезбеђује живот објекту. Искључивањем појединих група или појединачних особина значајно се ремети равнотежа „организма“ објекта. Равнотежу можемо насилно нарушавати све док на такав начин произведена неравнотежа не доведе до слома система. Задатак архитектуре данас, у активности укључења објекта у савремени живот, је поновно успостављање равнотеже. Могу се груписати у две целине: однос објекта према локацији и однос елемената који формирају објекат међусобно.

Интегритет локације се односи на питање односа објекта и његове ближе и даље околине. Сваку локацију чини низ објеката или догађаја који живе у одређеном односу стварајући специфичан карактер места. Стога је неопходно установити физичке везе које је објекат стекао са објектима у непосредној околини и нематеријалне везе у којима истовремено учествује. Ова сазнања могу у великој мери помоћи избору архитектонског приступа обнови и њеној физичкој разради.

Визуелни интегритет објекта дефинише елементе који су релевантни за визуелно разумевање објекта. Најчешће су то материјалне чињенице које дефинишу архитектуру грађевине. Оне могу бити општепознате али и специфичне о чему треба видети посебну пажњу. На тај начин се формира основа на коју се касније наносе нови историјски слојеви и посебна вредност објекта – *патина*.

Патина је елемент објекта који може помоћи у разумевању карактера архитектонске основе на коју се ослања нови део објекта (физички и визуелно). Патина даје драгоцену информацију посматрачу шта је старо а шта ново. Она се не може симулирати.

Конструктивни интегритет објекта чува и пружа информације о конструкцији и материјализацији објекта. Оне су драгоцене илустрација о техничком и инжењерском развоју друштва у коме је објекат настао. Веома често садржи, поред низа добрих страна, и велики број заблуда и лоших решења које је архитектура неговала у тренутку градње. Као и добре стране, лоше стране конструктивног решења су елемент који треба на квалитетан начин очувати. Међутим, поред своје документарне вредности његова првенствена вредност је та што чува постојећу архитектонску структуру и служи као ослонац за савремену субструктуру грађевине. Такође, посебну пажњу треба обратити на систем вредновања прикупљених података тако да се постојећим мерилима не вреднују достигнућа времена које су имала сасвим другачија начела.

Функционални интегритет објекта пружа информације о организацији и делатности која се одвија у објекту. Код објеката који имају потребу савремене употребе овај аспект је посебно захтеван. Код сакралних објеката промене у начину коришћења објеката је минималан током времена те посебно не оптерећује ново решење. Поједностављена ситуација не треба да опусте пројектанта.

Закључак

Велики број рушевина црквених грађевина на простору Косова и Меторхије захтева акцију конзерваторске службе на проучавању, конзерваторској обради, заштити од даљег пропадања, излагању за потребе едукације, уређење за потребе туристичке привреде и, једнаковажно, за потребе вршења верске службе. Међутим, живот на терену доноси нове захтеве који траже да се рушевине, без обзира да ли постоји довољна количина информација или не, дограде, на један од за конзерваторску и архитектонску струку прихватљивих начина, како би се могли користити за спровођење верских обреда. Наиме, захтев је да се недостајући део објекта, од нивоа рушевина до здања погодног за вршење службе у свим временским условима.

Рушевине које у себи носе одређену количину веома важних информација за друштво и због тога морају бити сачуване у таквом стању нису предмет овог рада. Предмет овог рада су рушевине чији значај је такав да омогућавају да се на њих обави доградња у тој мери да тако настао објекат се може користити у свим временским условима.

Према ставу конзерваторске струке објекат може да се догради на основу података о објекту из његовог живота који су јасно и недвосмислено документовани и поуздани. Даље, свака грађевинска активност на обнови објекта мора стати на оном месту где престају чињенице а почињу претпоставке. Уколико не постоје поуздани документи из прошлости недостајући део објекта се може доградити на два начина: или аналогном са осталим сачуваним објектима саграђеним у истом периоду или у духу савремене архитектуре поштујући основна начела архитектонског обликовања и струке. У оба случаја то је нов објекат само што се користе различита изражајна средства.

Рушевине на које се дограђује нови објекат у себи носе одређени фондус информација које је неопходно сачувати. Оне се односе на обликовне, конструктивне и организационе особине споменика и приликом сваке доградње морају бити сачувани. Стога се, приликом опредељења форме, конструкције и делимичне измена у функцији мора водити рачуна о оним елементима и вредностима старог дела објекта који морају

бити сачувани. Вредности старог дела објекта, кроз нови део објекта, могу бити истакнуте или стављене у други план архитектонским решењима новог објекта.

Појам светог у архитектури код православних народа има низ специфичности због којих се разликује од схватања светог у другим хришћанским гранама. Стога треба бити посебно обазрив у примени свих савремених решења у архитектури, посебно оних која се усвајају из западних или далекоисточних културних кругова. То не значи у архитектонском обликовању да безусловно требамо да одемо у простор традиционалних решења подржавајући традицију коју веома често слабо разумемо, због низа околности које формирају савременог архитекту. Исто тако не треба без размишљања отићи у пресликавање достигнућа других култура не покушавајући да разумемо потребу која је проузроковала таква решења. Такође, треба тражити решења и одговоре прикладна култури којој припада архитектонски споменик. У тражењу одговора на ова веома важна питања треба да нас води наша потреба, културно место одакле смо пошли и циљ коме идемо или треба да идемо.

Литература

Bloszies Charles (Author), Hardy Hugh (Foreword) (2011) *Old Buildings, New Designs (Architecture Briefs)*, Princeton Architectural Press.

Bluestone Daniel (Author) (2010) *Buildings, Landscapes, and Memory: Case Studies in Historic Preservation*, W. W. Norton & Company.

Brolin, B., (1983) *Архитектура у контексту*, Грађевинска књига, Београд, стр. 3-4.

Byard Paul Spencer (Author) (2005) *The Architecture of Additions: Design and Regulation*, W. W. Norton & Company.

Caussarieu Alexandre, Gaumart Thomas (2013) *Rénovation des façades : Guide à l'usage des professionnels*, Eyrolles.

Daniel Maudlin (Editor), Marcel Vellinga (Editor) (2014) *Consuming Architecture: On the occupation, appropriation and interpretation of buildings*, Routledge.

David Karmon (Author) (2011) *The Ruin of the Eternal City: Antiquity and Preservation in Renaissance Rome*, Oxford University Press.

Fairclough Graham (Editor), Harrison Rodney (Editor), Schofield John (Editor), (2007) *The Heritage Reader*, Routledge.

Feilden Bernard (Author) (2003) *Conservation of Historic Buildings*, Routledge.

Feireiss L. (Editor), Klanten R. (Editor) (2009) *Build On: Converted Architecture and Transformed Buildings*, Gestalten.

Frey Pierre (Author), Bouchain Patrick (Author) (2013) *Learning from Vernacular: Towards a New Vernacular Architecture*, Actes Sud.

Glendinning Miles (Author) (2013) *The Conservation Movement: A History of Architectural Preservation: Antiquity to Modernity*, Routledge.

Highfield Mr David (Author) (1990) *The Construction of New Buildings Behind Historic Facades*, CRC Press.

Jukka Jokilehto (Author) (2002) *History of Architectural Conservation*, Routledge.

Kalman Harold (Author) (2014) *Heritage Planning: Principles and Process*, Routledge.

Kostof Spiro (Author) (1993) *The City Shaped: Urban Patterns and Meanings Through History*, Bulfinch;

Kostof Spiro (Author) (2005) *The City Assembled: The Elements of Urban Form Through History*, Thames & Hudson.

Meadows Robert E. (Author) (1986) *Historic Building Facades: A Manual for Inspection and Rehabilitation*, New York Landmarks Conservancy.

Munoz-Vinas Salvador (Author) (2004) *Contemporary Theory of Conservation*, Routledge.

Orbasli Aylin (Author) (2007) *Architectural Conservation: Principles and Practice*, Wiley-Blackwell.

Price Nicholas (Editor), Talley Jr. M. Kirby. (Editor), Melucco Vaccaro Alessandra (Editor) (1996) *Historical and Philosophical Issues in the Conservation of Cultural Heritage (Readings in Conservation)*, Getty Conservation Institute.

Rabun J. Stanley, Kelso Richard, (2009) *Building Evaluation for Adaptive Reuse and Preservation*, Wiley.

Rapoport Amos (Author) (1969) *House Form and Culture*, Prentice Hall;

Rapoport Amos (Author) (1977) *Human Aspects of Urban Form: Towards a Man Environment Approach to Urban Form and Design*, Franklin Book Co;

Rapoport Amos (Author) (1990) *History and Precedent in Environmental Design*, Springer;

Rapoport Amos (Author) (1990) *The Meaning of the Built Environment: A Nonverbal Communication Approach*, University of Arizona Press;

Rapoport Amos (Author) (2005) *Culture, Architecture, and Design*, Locke Science Publishing Co., Inc.

Robert Bevan (Author) (2007) *The Destruction of Memory: Architecture at War*, Reaktion Books.

Semes Steven W. (Author) (2009) *The Future of the Past: A Conservation Ethic for Architecture, Urbanism, and Historic Preservation*, W. W. Norton & Company.

Stanley-Price, N, (ed.) (2007) *Cultural Heritage in Postwar Recovery*, Rome: ICCROM.

Stipe Robert E. (Author) (2003) *A Richer Heritage: Historic Preservation in the Twenty-First Century*, The University of North Carolina : The University of North Carolina Press.

Stovel, H; Stanley-Price, N; Killick, R. (eds). (2005) *Conservation of Living Religious Heritage*, Rome: ICCROM.

Stubbs John H. (Author) (2009) *Time Honored: A Global View of Architectural Conservation*, Wiley.

Божић, Ј., (2004) *Вријеме у простору, теорија и историја заштите грађитељског наслеђа*, Бања Лука: Завод за уџбеника и наставна средства.

Вићановић-Драшкић, И. (2010) Технички и естетички пројект у британској филозофској мисли, *Теорија*, број 1, стр. 99-108, Београд: Српско филозофско друштво.

Гропиус, В. (1919) *Манифест Баухауса*, Вајмар. Преузето: <http://bauhaus-online.de/en/atlas/das-bauhaus/idee/manifest>. Приступљено 15.11.2013. године.

Димитријевић, М, (1986) *Статичко конструктивни проблеми у заштити грађитељског наслеђа*, Београд: Архитектонски факултет.

Иго, В., (1825) *Рат рушитељима!*, Париз. Преузето из: Шпикић, М., (2006) *Анатомија повјесног споменика*, стр. 68, Загреб: Институт за повјесту умјетности.

Кузовић Д., Стојнић Н., (2013) Очување културне баштне у критичним околностима кроз давање функције споменику (Проблеми и потенцијали на Косову и Метохији) (*коаутор*), Међународни тематски зборник *Традиција, промене и историјско наслеђе, проблеми државности и националног идентитета на Косову и Метохији*, стр. 355-363, Лепосавић: Институт за српску културу – Приштина.

Ненадовић, С., (1980) *Заштита грађитељског наслеђа*, Београд: Архитектонски факултет.

Нешковић, Ј., (1986) *Ревитализација споменика културе*, Београд: Архитектонски факултет.

Патријарх Павле (2010) Која су битна обележја православног храма, *Црква и уметност*, Београд: Издавачка фондација српске православне цркве.

Риго, Ж., (2002) Медији и културна баштина. Преузето из: *Гласник друштва конзерватора Србије*, број 27, стр. 19-25, Београд: Друштво Конзерватора Србије.

Стовел, Х., (2004) Сакрално наслеђе у функцији: конзервација светог, извештај са форума ИККРОМ-а одржаног под истим називом у периоду од 20-22. октобра 2003. године у Риму, *Гласник друштва конзерватора Србије*, број 28, стр. 14-17, Београд: Друштво Конзерватора Србије.

УНЕСКО, (1976) Препоруке које се односе на очување и савремену улогу историјских простора; Преузето из: Јокићето, Ј., (2003) Конзервација између теорије и праксе, *Гласник друштва конзерватора Србије*, број 27, стр. 9-13, Београд: Друштво Конзерватора Србије.

Шупут, М. (1997) Континуитет култног места у архитектури у српским земљама и у византијском свету, *Зборник радова Византолошког института*, (36), стр. 155-162, Београд: Византолошки институт САНУ.

**UPGRADE OF ARCHITECTURAL SACRED HERITAGE -
Architectural, theoretical and ethical issues**

The ruins of the church buildings in Kosovo and Metohija region require action on the study of the conservation service, processing, preservation, presentation, and prearrange for presentation and, especially, for the purpose of performing religious services. Life on the field returns to the ruins of the requirements, regardless of whether there is sufficient information or not, renovation or build on one of the conservation of the architectural profession and the acceptable ways of how they can be used for conducting religious ceremonies. More specifically, there is a need to be the missing part of the building upgraded to a condition suitable for ministering in all weather conditions. However, the conservationist profession ruin, which builds and restores the missing part of the building, carry certain holdings information that is essential to preserve. Information relating to the design, structural and organizational characteristics of monuments and during each intervention must be preserved. Therefore, during the determination of form, structure and material of the extension portion of the facility, must take account of those elements and values of the old part of the building that must be preserved. The values of the old part of the building, through the new part of the building, must be highlighted and placed on an equal footing with the new part of the building. This work is devoted to the analysis of the above issues.

Αρχιμ. Σύλας Κουκιάρης
Αθήνα – Ελλάδα

ΤΑ ΜΑΡΤΥΡΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΧΑΡΑΛΑΜΠΟΥΣ ΣΤΗΝ ΕΝΤΟΙΧΙΑ ΜΕΤΑΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΖΩΓΡΑΦΙΚΗ ΤΟΥ 18ΟΥ ΑΙΩΝΑ

Περίληψη: Ο άγιος Χαράλαμπος εξελίσσεται σε δημοφιλή άγιο από τη μεταβυζαντινή εποχή και μετά. Στο παρόν άρθρο εξετάζεται η εικονογράφηση του αγίου, όπως συναντάται σε εκκλησίες, σε μικρογραφίες χειρογράφων, σε ιερά σκεύη κτλ.

Λέξεις-κλειδιά: Άγιος Χαράλαμπος, δισκοπότηρο Ρωμανού Β', παρεκκλήσιον Αγίων Αναργύρων στην Τσαρίτσανη, Μονή Θεοτόκου στο Βαλτετσνίκο, κελλί Αγίου Χαράλαμπος στη Νέα Σκήτη του Αγίου Όρους, ναός Αγίου Νικολάου στο Τσεπέλεβο

Ο άγιος Χαράλαμπος αρχίζει να γίνεται δημοφιλής κυρίως από τη μεταβυζαντινή εποχή και εξής. Η Εκκλησία τον τιμά και εορτάζει τη μνήμη του στις 10 Φεβρουαρίου. Απεικονίσεις του αγίου υπάρχουν ήδη από το δεύτερο μισό του 10ου αιώνα στο σμάλτο του δισκοπότηρου του Ρωμανού Β' (959-963), που φυλάσσεται στον ναό του Αγίου Μάρκου της Βενετίας, και σε μικρογραφία στο Μηνολόγιο του Βασιλείου Β' στη Βιβλιοθήκη του Βατικανού (cod. Vat. 1613, τέλη 10ου-αρχές 11 ου αιώνα)¹.

Τα μαρτύρια του αγίου Χαράλαμπου αναγράφονται περιληπτικά στα παλαιότερα Συναξάρια, όπως είναι της Κωνσταντινουπόλεως² και το Μηνολόγιο του Βασιλείου Β' (976-1025)³. Τα ίδια μαρτύρια αναφέρονται, σχεδόν με τα ίδια λόγια, και στα μεταγενέστερα Συναξάρια του Μαξίμου Μαργουνίου (1549-1602) που εκδόθηκε για πρώτη φορά στη Βενετία το 1607⁴ και του αγίου Νικοδήμου του Αγιορείτου ο οποίος γνώριζε και τη νεότερη παραλλαγή, στην οποία και παραπέμπει⁵.

Το μεταγενέστερο Συναξάριο του Αγαπίου μοναχού Λάνδου του Κρητός (περ. 1580)⁶ αναφέρει, ότι ο άγιος ιερομάρτυρας Χαράλαμπος έζησε κατά τους χρόνους του βασιλέως Σεβήρου και του ηγεμόνος Λουκιανού το έτος 198. Ήταν ιερέας στη Μαγνησία, όπου δίδασκε την οδό της αληθείας και κήρυττε την πίστη στον Χριστό. Συνελήφθη από τον Λουκιανό, και αφού του έβγαλαν τα ιερατικά του άμφια, έγδαραν όλο το σώμα του. Επειδή έβλεπε ο Λουκιανός, πως υπομένει ο άγιος γενναίως τα βασανιστήρια, θύμωσε και επιχείρησε να τον γδάρει με τα ίδια του τα χέρια, τα οποία όμως κρεμάστηκαν πάνω στο σώμα του αγίου. Ο άγιος προσευχήθηκε τότε, και θεραπεύθηκε ο Λουκιανός. Βλέποντας οι δήμιοι Πορφύριος και Δαύκος αυτό το θαύμα, πίστεψαν στον Χριστό, ομοίως πίστεψαν και τρεις γυναίκες που παρευρίσκοντο στο μαρτύριο του αγίου. Ο Λουκιανός βέβαια, αν και θεραπεύθηκε από τον

1 Βασιλάκη 1988, 251.

2 Delehay 1902, 455.

3 PG 117, 305.

4 Μαξίμου επισκόπου Κυθήρων, 1685, 394· Βασιλάκη 1988, 249.

5 Νικοδήμου Αγιορείτου 1868, 449· Βασιλάκη 1988, 249.

6 Αγάπιος μοναχός Κρής 1641, 502-508.

άγιο κατά το σώμα, έμεινε άπιστος, άθλιος και αμετανόητος. Έτσι διέταξε να τους αποκεφαλίσουν όλους.

Το ότι ο άγιος Χαράλαμπος είναι δημοφιλής, αποδεικνύεται από το πλήθος των φορητών εικόνων που έχουν διασωθεί και εντόπισε η Μαρία Βασιλάκη. Αυτές χρονολογούνται από τη μεταβυζαντινή εποχή. Ο άγιος εικονίζεται ολόσωμος ή σε προτομή. Ακόμη ορισμένες εικονίζουν σκηνές από το μαρτύριο που υπέστη⁷.

Ενδιαφέρον προξενεί η απεικόνιση του στην εντοίχια ζωγραφική σε τρεις μεταβυζαντινούς ναούς με πέντε σκηνές και σε ένα ακόμα ναό με εννέα, από τα μαρτύρια που υπέστη ο άγιος Χαράλαμπος. Η αναφορά στις παραστάσεις των μαρτυρίων του αγίου στους τέσσερις ναούς, αλλά και η προσφυγή στους ναούς, όπου παριστάνονται μόνο ένα ή δύο μαρτύρια του, θα βοηθήσει να κατανοήσουμε, γιατί ο άγιος Χαράλαμπος έγινε δημοφιλής τον 18ο αιώνα και ποιοι ήταν οι λόγοι που υπαγόρευσαν την απεικόνιση των μαρτυρίων του.

Το πρώτο τοιχογραφημένο μνημείο στο οποίο εικονίζεται ο πλέον εκτεταμένος κύκλος του αγίου Χαράλαμπου βρίσκεται στο παρεκκλήσιον

των Αγίων Αναργύρων στη Τσαριτσάνη Ελασσόνας (1761), που ζωγραφίστηκε από τον ιερέα ζωγράφο Ιωάννη από την Τσαριτσάνη⁸.

Στον κύκλο του παρεκκλησίου δεν εικονίζονται μόνο μαρτύρια που υπέστη ο άγιος, αλλά και θαύματα, τα οποία έκανε μπροστά στον άρχοντα Λουκιανό και τον βασιλιά Σεβήρο, όταν τον συνέλαβαν και τον ανέκριναν. Ο κύκλος αρχίζει από το ανατολικό μέρος του νοτίου τοίχου και συνεχίζεται στους υπολοίπους τοίχους στην τρίτη εικονογραφική ζώνη.

Παράσταση πρώτη: Ο ΑΓΙΟΣ ΧΑΡΑΛΑΜΠΗΣ ΕΠΑΡΗΣΙΑΣΘΗ ΕΜΠΟΘΕΝ ΤΩ ΒΑΣΙΛΕΑ. Στο μέσον της παράστασης σπρώχνουν από τους ώμους τον άγιο προς τα αριστερά, όπου κάθεται σε θρόνο ο άρχοντας Λουκιανός. Πίσω δεξιά δύο στρατιώτες που κρατούν δόρατα συνομιλούν (εικ. 11).

Παράσταση δεύτερη: ΞΕΧΙΖΕΤΑΙ ΥΠΟ ΤΩΝ ΧΕΙΡΆΓΓΡΩΝ ΤΑΣ ΣΑΡΚΑΣ. Ο άγιος στέκεται στο μέσον με κολόβιο και εκατέρωθεν του από ένας στρατιώτης. Του ξεσχίζουν τις σάρκες με χειράγρες (εικ. 11).

Παράσταση τρίτη: ΜΑΡΤΥΡΙΟΝ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΕΝΔΟΞΟΥ ΙΕΡΟΜΡΤΥΡΟΧΑΡΑΛΑΜΠΟΥΣ. Ο άγιος με κολόβιο βηματίζει προς τα δεξιά με δεμένα τα χέρια. Ένας στρατιώτης από τα δεξιά τον τραβά από τα γένια και ένας άλλος στα αριστερά υψώνει το σφυρί για να καρφώσει καρφί στο πλευρό του αγίου. Δεξιά δύο στρατιώτες που κρατούν δόρατα παρακολουθούν τον μαρτύριο (εικ. 11).

Παράσταση τέταρτη: Ο ΑΓΙΟΣ ΎΠΟ ΠΥΡΟΧ ΦΛΟΓΙΖΟΜΕΝΟΧ. Ο άγιος στο μέσον με κολόβιο ξαπλωμένος πάνω από τη φωτιά που ανακατεύει ένας στρατιώτης, ενώ ένας άλλος από τα δεξιά του τρυπά με λόγχη το στήθος⁹ (εικ. 11).

Παράσταση πέμπτη: Ο ΑΓΙΟΧ ΕΓΥΣΕΡΟΙ ΤΟΝ ΔΗΜΟΝΙΖΟΜΕΝΟΧ. Στο μέσον σχεδόν στέκεται ο άγιος στραμμένος αριστερά και προτείνει τα χέρια στο βασιλιά Σεβήρο, που κάθεται σε θρόνο και προτείνει τα χέρια σε σημείο ομιλίας, ενώ ένας υπηρέτης δείχνει τον άγιο. Για δεύτερη φορά εικονίζεται, σχεδόν στο μέσον, ο άγιος στραμμένος δεξιά προτείνει το αριστερό προς τον μισόγυμνο δαιμονισμένο από το στόμα του οποίου βγαίνει το δαιμόνιο (εικ. 12).

Στον δυτικό τοίχοχ τρίτη ζώνη από βόρεια προς τα νότια υπάρχουν .

7 Βασιλάκη 1988, 249. Η εικόνα του Μουσείου Κανελλόπουλου χρονολογείται στα τέλη του 15ου αιώνα. Βλ. στο ίδιο, εικ. 4. Όπως και οι εικόνες του αγίου Χαράλαμπος από τον Πατριαρχικό οίκο (τέλη 18ου αιώνα) και του Αγίου Δημητρίου Ξυλόπορτας (18ος αιώναχ): βλ. Καριώτογλου 1996.

8 Μακρήχ 1967, 29.

9 Αγάπιος μοναχόχ Κρηχ 1641, 503.

Παράσταση έκτη: Ο ΑΓΙΟΣ ΧΑΡΑΛΑΜΠΗΣ ΤΟ ΝΕΚΡΟΝ ΑΝΕΣΤΗΣΕ. Μέσα σε οίκημα στα αριστερά κάθεται ο Σεβήρος και συνομιλεί με στρατιώτη. Στη μέση ο άγιος στραμμένος δεξιά ανασταίνει νέον, που τον κρατά από του ώμους ένας γέροντας και πίσω παρακολουθούν άλλοι τρεις, εικ. 13).

Παράσταση έβδομη: ΕΚΤΟΣ ΣΙΑΓΟΝΑΣ Κ[ΑΙ] ΤΟΥΤΟΝΚ[ΑΙ] ΜΕ ΛΑΜΠΑΔΑΣ ΚΕΦΟΥΣΙΝ. Στη μέση οικήματος στέκεται ο άγιος ντυμένος με τα άμφια του και εκατέρωθεν του από ένας στρατιώτης. Αυτοί του καίνε με λαμπάδες τα γένια. Δεξιά ο Λουκιανός καθισμένος σε θρόνο παρακολουθεί το μαρτύριο (εικ. 13).

Παράσταση όγδοη: ΜΑΡΤΥΡΙΟΝ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΙΕΡΟΜΑΡΤΥΡΟΣ ΧΑΡΑΛΑΜΠΟΥ. Στο αριστερό μέρος οικήματος στέκεται ο άγιος στραμμένος δεξιά, όπου ένας στρατιώτης τραβά το σχοινί με το οποίο έχει δέσει τα γένια του αγίου. Ο στρατιώτης βλέπει προς τα δεξιά, όπου σε θρόνο κάθεται ο Σεβήρος με τον Λουκιανό και συνομιλούν. Πίσω από τον άγιο στέκονται δύο στρατιώτες που κρατούν δόρατα και συνομιλούν (εικ.14).

Στον βόρειο τοίχο υπάρχουν οι εξής παραστάσεις:

Παράσταση ένατη: ΘΑΥΜΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ. Στη μέση ο άγιος στέκεται δεόμενος. Δεξιά δύο στρατιώτες συνομιλούν και αριστερά στέκονται πέντε γυναίκες. Η σκηνή εκτυλίσσεται μέσα στο σπίτι της χήρας, όπου οι γυναίκες βλέπουν τον στύλο που υψώνεται πίσω από τον άγιο και ο οποίος είχε καρποφορήσει (εικ.14).

Παράσταση δέκατη: Ο ΑΠΟΚΕΦΑΛΙΣΜΟΣ. Στη μέση ο άγιος ντυμένος με τα ιερατικά άμφια στραμμένος προς τα δεξιά, έτοιμος να γονατίσει, για να τον αποκεφαλίσουν. Αριστερά στέκεται στρατιώτης που κρατά μαχαίρι για να τον αποκεφαλίσει. Δεξιά άλλος στρατιώτης κρατά δόρυ. Πίσω υψώνονται αρχιτεκτονήματα και μπροστά μανδρότοιχος (εικ.14).

Ο δεύτερος εικονογραφημένος κύκλος των μαρτυρίων του αγίου Χαραλάμπου εικονίζεται στο καθολικό της Μονής της Κοιμήσεως της Θεοτόκου στο Βαλτετσινό Γορτυνίας του νομού Αρκαδίας (αρχές 18ου αιώνα ή λίγο πριν το 1780)¹⁰. Φέρει σε αρκετή έκταση τοιχογραφίες, στις οποίες εικονίζονται θέματα από την Παλαιά και την Καινή Διαθήκη, το Δωδεκάορτο, τον Ακάθιστο ύμνο, ολόσωμους άγιους και άγιους σε μετάλλια. Ωστόσο ιδιαίτερο εικονογραφικό ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι πέντε σκηνές από το Συναξάριο του αγίου Χαραλάμπου στη δεύτερη εικονογραφική ζώνη του διακονικού, το οποίο σήμερα έχει διαμορφωθεί σε παρεκκλήσιο. Οι σκηνές εγγράφονται μέσα σε ορθογώνια πλαίσια.

Η πρώτη σκηνή σύμφωνα με το Συναξάριο του αγίου εικονίζεται στη μέση του βόρειου τοίχου του παρεκκλησίου. Στη σκηνή ο άγιος παριστάνεται στο μέσον της παράστασης, καθηλωμένος σε κίονα με κιονόκρανο, φοράει μόνο κολόβιο, με δεμένα τα χέρια πίσω στη μέση και τα κάτω άκρα. Δεξιά στέκονται δύο μυστακοφόροι στρατιώτες, ο πρώτος με χειράγρες σχίζει το δεξί χέρι του αγίου, ενώ στο αριστερό χέρι του αγίου κρέμονται τα κομμένα χέρια του Δούκα, που ακόμα κρατούν τις χειράγρες που ξέσχιζαν τα πλευρά του αγίου. Αριστερά παριστάνεται γονατιστός ο Δούκας με κομμένα τα χέρια. Πίσω του στέκεται ο βασιλιάς, προτείνοντας τα χέρια σε σημείο απορίας. Πάνω δεξιά υψώνεται οξυκόρυφο όρος και αριστερά οίκημα. Στην παράσταση αναγράφεται: "Ο ΑΓΙΟΣ ΧΑΡΑΛΑΜΠΟΥΣ. ΞΕΕΤΕ ΜΕ ΧΙΡΑΓΡΕΣ / ΠΙΟ ΤΟΥ ΕΠΑΡΧΟΥ" (εικ. 1).

Η δεύτερη σκηνή βρίσκεται στα αριστερά της παράστασης που περιγράψαμε και εικονίζει το δεύτερο βασανιστήριο του αγίου. Ο άγιος με κολόβιο είναι ξαπλωμένος σχεδόν μπρούμυτα πάνω σε ορθογώνιο, μάλλον ξύλινο βάθρο με καρφιά. Ένας στρατιώτης αριστερά βάζει καρφιά στα πλευρά του αγίου με το αριστερό και υψώνει το δεξί για να καρφώσει και άλλο. Πίσω από τον άγιο δύο στρατιώτες βάζουν καρφιά στο σώμα του αγίου. Δεξιά ένας μυστακοφόρος στρατιώτης δένει με κόκκινο σχοινί τα γένια του αγίου, για να τον σύρει. Πάνω

¹⁰ Γριτσόπουλος 1949, 32-40.

δεξιά και αριστερά υψώνονται οξυκόρυφα όρη και στη μέση δένδρο. Η παράσταση επιγράφεται. ΜΑΡΤΥΡΙΟΝ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ / ΧΑΡΑΛΑΜΠΟΥΣ (εικ.2).

Η τρίτη παράσταση εικονίζεται δεξιά της προηγούμενης παράστασης. Δεξιά της παράστασης, στο πάνω μέρος, ζωγραφίζεται τεταρτοκύκλιο ουρανού, από το οποίο προβάλλουν ακτίνες και δυο παλάμες, που κρατούν κρεμασμένους από τα μαλλιά τον βασιλέα και τον έπαρχο Κρίσπο. Ο προς τα αριστερά ειδωλολάτρης υψώνει το δεξί χέρι και στο αριστερό κρατά τόξο, με το οποίο ρίχνει σάιτες στον ουρανό, ενώ ο άλλος δείχνει προς τα πάνω δεξιά. Κάτω δεξιά στέκεται ο άγιος Χαράλαμπος και προτείνει τα χέρια σε σημείο ικεσίας-προσευχής για τη σωτηρία των κρεμασθέντων. Πάνω με μικρά γράμματα αναγράφεται "Εδού ..ει.../ θίμος κ[αι] των .../ του ο[υρανο]ν κρεμάσθη/σαν εις τον άέραν κ[αι] δια προσευχης / του αγί/ου χαραλαμπους ελευθερωθη/σαν" (εικ. 3).

Η τέταρτη παράσταση παριστάνεται στο ανατολικό μέρος του νότιου τοίχου του παρεκκλησίου. Ο άγιος Χαράλαμπος είναι γονατιστός σχεδόν στο μέσον πάνω σε ορθογώνιο μάρμαρο, φοράει την ιερατική στολή και σταυρώνει τα χέρια μπροστά στο στήθος. Δεξιά ένας νεαρός στρατιώτης υψώνει το μαχαίρι για να τον αποκεφαλίσει. Πίσω του στέκεται άλλος νεαρός στρατιώτης και παρακολουθεί τον αποκεφαλισμό. Αριστερά βρίσκεται ο έπαρχος, προτείνοντας τα χέρια και στρέφει το πρόσωπο προς τα πίσω. Στο πάνω μέρος, στη μέση μέσα από σύννεφα, προβάλλει ο Ιησούς που με εκτεταμένα τα χέρια ευλογεί τον άγιο. Πιο κάτω αριστερά μέσα από σύννεφα εμφανίζεται άγγελος που στεφανώνει τον άγιο. Δεξιά και αριστερά υψώνονται κτήρια που ενώνονται με μανδρότοιχο. Πάνω η επιγραφή: "Η ΑΠΟΤΟΜΗ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΧΑΡΑΛΑΠΟΥΣ . ΙΧ" (εικ. 4).

Η πέμπτη παράσταση εικονίζεται στα ανατολικά της προηγούμενης σκηνής. Στα αριστερά φαίνεται ο άγιος Χαράλαμπος καθιστός μπροστά σε ορθογώνιο οίκημα και πατάει σε ορθογώνια πλάκα, ντυμένος με τα ιερατικά του άμφια. Μπροστά του είναι γονατιστή η χήρα γυναίκα στο σπίτι της οποίας οδηγήθηκε ο άγιος, η οποία σταυρώνει τα χέρια της προ του στήθους με ευλάβεια. Πίσω δεξιά στέκονται πέντε νέοι ή νέες που φορούν χιτώνα και ιμάτιο και προτείνουν τα χέρια προς τον άγιο σε σημείο ικεσίας. Πίσω υψώνεται μανδρότοιχος και δεξιά οίκημα. Αριστερά πίσω από τον μανδρότοιχο υψώνεται το δένδρο που βλάστησε με τις ευχές-προσευχές του αγίου. Πάνω η επιγραφή: "Ο ΑΓΙΟΣ ΧΑΡΑΛΑΜΠ/ΟΣ / ΚΑΘΗΜΕΝΟΣ ΕΙΣ ΤΟΝ ΟΙΚΟΝ Τ[ΗΣ] ΧΕΙΡΑΣ ΈΒΛΑ[ΣΤΗCΕΝ]Ο ΕΥΡΟΣ CΤΥΛΟΣ ΧΛΟΕΡΟΥC ΒΛΑCΤΟΥC" (εικ.5).

Το τρίτο μνημείο, όπου εικονίζονται επίσης πέντε σκηνές με διαφορετικά επεισόδια των μαρτυριών του αγίου Χαράλαμπου, από αυτά που είναι ζωγραφισμένα στο παρεκκλήσιο της Μονής του Βαλτετσινίκου, είναι ο ναός του αγίου Νικολάου στο Τσεπέλοβο Ιωαννίνων (1786)¹¹. Στο κέντρο του φουρνικού της προσκομιδής εικονίζεται σε προτομή ο άγιος Χαράλαμπος και γύρω απ' αυτόν οι πέντε σκηνές από τα μαρτύριά του, χωρίς να φέρουν επιγραφές. Η σειρά με την οποία εικονίζονται οι παραστάσεις, δεν είναι σύμφωνη με τη διήγηση των μαρτυριών του αγίου, που αναφέρουν οι Συναξαριστές¹².

Η πρώτη σκηνή βρίσκεται στη μέση του δυτικού μέρους του φουρνικού. Ο άγιος Χαράλαμπος εικονίζεται καθηλωμένος σε πάσσαλο, φοράει κολόβιο και στρέφεται αριστερά, όπου είναι γονατιστός ο ηγεμόνας με τα χέρια προ του στήθους σε σημείο παρακλήσεως, ενώ πίσω του στέκεται ένας στρατιώτης και ένας πολίτης. Στα δεξιά του αγίου ένας μαύρος στρατιώτης προτείνει το δεξί, κρατώντας το εργαλείο, με το οποίο έγδερνε τον άγιο, ενώ αριστερά ένας άρχοντας στρέφεται προς τα δεξιά και συνομιλεί με τον Λουκιανό που έχει κομμένα τα χέρια, και τα οποία κρέμονται από το αριστερό χέρι του αγίου. Πίσω από τον Λουκιανό στέκονται δυο στρατιώτες και συνομιλούν. Μάλλον είναι ο Πορφύριος και ο

11 Κοντοπανάγου 2010, 372. Ευχαριστώ τον κ. Ι. Χουλιάρá για τις φωτογραφίες.

12 Αγάπιος μοναχός Κρης 1641, 505-508.

Δαύκος που πίστεψαν στον Χριστό και αποκεφαλίστηκαν. Η σκηνή εκτυλίσσεται κάτω από στοά, από την οποία προβάλλουν λόφοι και ένα δένδρο (εικ. 6).

Ακολουθεί η δεύτερη σκηνή, όπου ο Άγιος τυλιγμένος από το στήθος και κάτω, είναι φορτωμένος πάνω σε άσπρο άλογο. Ένας μαύρος αγωγιάτης πίσω του τον ραβδίζει. Αριστερά ένας νεαρός με ξύλο σπρώχνει το άλογο, και αυτόν τον ακολουθεί ένας άρχοντας. Δεξιά ένα παιδί οδηγεί το άλογο και μπροστά του ένας νεαρός υψώνει τα χέρια του. Πίσω από λόφους δεξιά προβάλλουν τα κτήρια της Αντιόχειας, όπου οδηγείται ο άγιος και αριστερά υψώνεται δένδρο (εικ. 7).

Ακολουθεί η τρίτη παράσταση. Στο μέσον στέκεται ο άρχοντας Λουκιανός, βαδίζοντας αριστερά, στρέφεται προς τα δεξιά και υψώνει το δεξί χέρι προς τον κατακόκκινο συννεφιασμένο ουρανό, από τον οποίο **εκπέμπονται** αστραπές. Πίσω δεξιά από τον άρχοντα δύο σιδηρόφρακτοι στρατιώτες τοξεύουν στον ουρανό. Αριστερά ένας νεαρός λαϊκός τοξεύει και αυτός, ενώ ένα παιδάριο τείνει τα χέρια στον ουρανό. Η παράσταση εκτυλίσσεται μπροστά από χαμηλούς λόφους και στα δύο άκρα υψώνονται δύο δένδρα (εικ.8).

Έπεται η τέταρτη σκηνή. Στη μέση της παράστασης ο άγιος Χαράλαμπος φοράει μόνο κολόβιο και έχει γονατίσει στραμμένος δεξιά με σταυρωμένα τα χέρια στο στήθος. Πίσω από τον άγιο στα αριστερά ένας μαύρος δήμιος υψώνει με τα δύο χέρια ξίφος, έτοιμος να αποκεφαλίσει τον άγιο, ενώ πίσω καθιστό παρακολουθεί ένα παιδάριο. Δεξιά κάθονται δύο στρατιώτες, μάλλον είναι οι Πορφύριος και Δαύκος που έγιναν χριστιανοί, επίσης ένας μεσήλικας υψώνει τα χέρια του. Στο πάνω μέρος από σύννεφα που σχηματίζουν ημικύκλιο, ίπταται ολόσωμος άγγελος ο οποίος με το αριστερό κρατά ένσταυρη ράβδο και με το άλλο ευλογεί τον άγιο. Ο αποκεφαλισμός γίνεται σε τοπίο με λόφους, από τους οποίους δεξιά προβάλλει πόλη (εικ. 9).

Ακολουθεί η πέμπτη και τελευταία παράσταση του φουρνικού. Στο αριστερό μέρος της πέμπτης παράστασης ο άγιος Χαράλαμπος είναι καθηλωμένος σε στύλο πισθάγκωνα, φορά μόνο κολόβιο. Αριστερά ένας στρατιώτης και ένας λαϊκός του έχουν ξεσχίσει τις σάρκες από το λαιμό μέχρι το στήθος. Δεξιά προπορεύεται ο Λουκιανός που υψώνει με το αριστερό χέρι το σκήπτρο, ενώ με το δεξί δείχνει τον άγιο και συνομιλεί με τους δύο στρατιώτες, ίσως τον Πορφύριο και τον Δαύκο που τον ακολουθούν. Το μαρτύριο εκτυλίσσεται μπροστά σε λόφους, πίσω από τους οποίους προβάλλουν τείχη με επάλξεις ακροπόλεως (εικ. 10).

Το τέταρτο όπου εικονίζονται εννέα σκηνές του μαρτυρίου του βρίσκεται στο κελλί του Αγίου Χαράλαμπου στη Νέα Σκήτη του Αγίου Όρους (1817) που το ζωγράφησε ο Ιάκωβος με τον μαθητή του Νικηφόρο. Σ' αυτό παριστάνονται στο βόρειο τύμπανο ο άγιος προ του Σεβήρου κάτω από την παράσταση αυτή διαβάζουμε: ΟΙ ΣΤΑΤΙ[ΩΤΕς] GYMNON TON AGION ME XYPAΓPAC . ΕΞΕCΧΙ/ΖΑΝ. Δίπλα στην παράσταση αυτή βάζουν καρφιά στα πλευρά του αγίου που είναι ντυμένος μόνο με κολόβιο. Στη διπλανή παράσταση ντυμένος με την ιερατική του στολή τον τρυπουν με σούβλες. Στο νότιο τύμπανο υπάρχει η επιγραφή: ΜΕ ΛΙΘΟΥC CΤΟ/ΜΑ ΤΟΥ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΔΕΡ/ΝΟΥCΙ. Κάτω διαβάζουμε: CΥΡΟΥCΙ ΤΟΝ ΑΓΙΟΝ ΜΕ ΧΑΛΙ/ΝΑΡΙ ΥΙC ΤΟ CΤΟΜΑ. Πάνω: Ο ΑΓΙΟC ΕΠΑΚΟΥΜ/ΒΙCΑCΤΟ ΞΗΡΟΝ / ΔΕΝΔΡΟΝΕΒΛΑ/CΤΗCΕΝ. Στο βόρειο τύμπανο ο άγιος υψώνει τα χέρια δεόμενος για τα κομμένα χέρια του Δούκα? Στο νότιο τύμπανο Ο ΑΓΙΟC ΠΡΟ ΤΗC ΤΑΦΗC ΠΑΡΑ/ΔΙΔΕΙ ΤΗΝ ΨΥΧΗΝ Ή ΠΡΙΝ / ΤΗC CΦΑΓΗC.

Οι παραστάσεις των μαρτυρίων του αγίου Χαράλαμπου και στα τέσσερα μνημεία, στο παρεκκλήσιο των Αγίων Αναργύρων στη Τσαριτσάνη (1761), στη Μονή της Κοιμήσεως της Θεοτόκου στο Βαλτετσινίκο Γορτυνίας (αρχές 18ου αιώνα ή λίγο πριν το 1780), στον ναό του Αγίου Νικολάου στο Τσεπέλοβο Ιωαννίνων (1786) και στο κελλί της Νέας Σκήτης (1817) ακολουθούν το Μαρτύριο που έγραψε ο Αγάπιος Λάρδος στον «Νέο Παράδεισο» που

εκδόθηκε το 1680¹³. Όλες οι απεικονίσεις των μαρτυριών του αγίου Χαραλάμπου και στα τρία μνημεία συνθέτουν με ακρίβεια και λεπτομέρεια το Μαρτυρολόγιο του αγίου που δημοσιεύθηκε στον «Νέο Παράδεισο».

Η πρώτη σκηνή του κύκλου των Μαρτυριών του αγίου είναι η απολογία του αγίου μπροστά στον Λουκιανό που εικονίζεται στο παρεκκλήσιο του Αγίου Χαραλάμπου στον ναό των Αγίων Αναργύρων στην Τσαριτσάνη.

Στη δεύτερη σκηνή παριστάνεται το μαρτύριο, όπου ξεσχίζουν το σώμα του αγίου με χειράρες, ενώ ο άγιος είναι καθλωμένος στον στύλο και το βλέπουμε στον Άγιο Νικόλαο στο Τσεπέλοβο και στο παρεκκλήσιο των Αγίων Αναργύρων στην Τσαριτσάνη. Το ίδιο μαρτύριο με τον ίδιο σχεδόν εικονογραφικό τύπο το συναντάμε σε ναούς των Ιωαννίνων, στον Άγιο Νικόλαο στο Καπέσοβο (1793), στον Άγιο Γεώργιο στις Νεγάνδρες (1795), στους Αγίους Αποστόλους Λευκοθέας (1778) και στον Άγιο Γεώργιο στα Κούρεντα (1777;)¹⁴. Στις Μονές Μεταμορφώσεως Μετεώρων (1552) και του Αγίου Νικολάου στο Γαλατάκι Ευβοίας (1586), όπου φαίνεται να γδέρνουν τον άγιο καθιστό¹⁵, και στην εικόνα του αγίου Χαραλάμπου με σκηνές του βίου του στην Αρχαιολογική συλλογή Παρηγορητίσσας υπ. αριθμ. 219 του 1717, έργο του ζωγράφου Νικολάου από τους Καλαρρύτες¹⁶.

Το αμέσως επόμενο επεισόδιο του ιδίου μαρτυρίου παριστάνεται στη Μονή του Βαλτετσινίκου και στον ναό του Αγίου Νικολάου στο Τσεπέλοβο, όπου υπάρχουν παραστάσεις από πέντε μαρτύρια του αγίου. Το επεισόδιο έχει τον ίδιο εικονογραφικό τύπο με το δεύτερο επεισόδιο του μαρτυρίου του αγίου, διαφέρει όμως, στο ότι παριστάνονται τα κομμένα χέρια του Λουκιανού, που είναι κολλημένα –κρεμασμένα στο αριστερό χέρι του αγίου. Το επεισόδιο αυτό εικονίζεται σχεδόν το ίδιο στον ναό της Κοιμήσεως της Θεοτόκου στις Γούβες Λακωνίας (β' μισό 18ου αι.)¹⁷ στο ναό του Αγίου Γεωργίου στη Ρεντίνα Καρδίτσας [1719] και στο ναό του Αγίου Χαραλάμπου στο Πέραμα Ιωαννίνων (1769)¹⁸.

Το τρίτο μαρτύριο του αγίου εικονίζεται στη Μονή της Θεοτόκου στο Βαλτετσινίκο, όπου στον ξαπλωμένο άγιο (στο παρεκκλήσιο των Αγίων Αναργύρων στη Τσαριτσάνη στέκεται όρθιος) βάζουν καρφιά στο σώμα του, και ένας του δένει τα γένια, για να τον σύρει στην Αντίοχεια. Το ίδιο σχεδόν μαρτύριο εικονίζεται και στον ναό του Αγίου Βασιλείου στην Καλλονή Λακωνίας (1755) και στο Μηνολόγιο της Μονής Κοιμήσεως στις Σταγάδες (1780)¹⁹.

Το τέταρτο Μαρτύριο ζωγραφίζεται στον ναό του Αγίου Νικολάου στο Τσεπέλοβο, όπου έχουν φορτώσει τον άγιο σε άλογο και τον οδηγούν στην Αντίοχεια²⁰.

Στον ίδιο ναό εικονίζεται και το πέμπτο επεισόδιο από το κύκλο του μαρτυρίου του αγίου, που εικονίζει τη στιγμή που «ὁ βασιλεὺς ἐθυμώθη.....καὶ ὄρμησε νά πολεμήσῃ τὸν οὐρανόν ὁ ἀνόητος καὶ ρίπτωντας σαῖτας εἰς τὸν ἀέρα ἐβόησε. Κατάβα Χριστέ εἰς τὴν γῆν νά πολεμήσωμεν εἰ δέ, ἐγὼ ἀναβαίνω νά σέ εὕρω νά χαλάσω τό στερέωμα, νά σβέσω τὸν ἥλιον»²¹.

13 Ibidem, 503.

14 Πρόκειται για προσωπικές παρατηρήσεις και για τα τέσσερα μνημεία.

15 Kanari 2003, 47b.

16 Παπαδοπούλου – Τσιάρα 2008, 253-256. Επίσης εικονίζονται η ανάκριση του αγίου από τον Λουκιανό, η βάπτισή του δούκα που αλλαξοπίστησε, ο άγιος στην πυρά ο λιθοβολισμός του, η αγία Γαλήνη να καταστρέφει τα είδωλα, κ.ά

17 Προσωπική παρατήρηση.

18 Τσουρής 2008, 25-27, 323-327.

19 Αγάπιος μοναχός Κρης 1641, 504.

20 Ibidem, 505.

21 Προσωπική παρατήρηση και για τους δύο ναούς.

Το έκτο επεισόδιο από το κύκλο του μαρτυρίου του αγίου εικονίζεται στη Μονή του Βαλτετσινίκου, όπου αποτυπώνεται το αποτέλεσμα της ασεβούς και ανοήτου πράξεως του βασιλέως και του Λουκιανού. Στο πάνω κεντρικό μέρος της παράστασης από σύννεφα του ουρανού βγαίνουν δυο χέρια και κρατούν από τα μαλλιά τον βασιλιά και τον Λουκιανό²².

Στη Μονή του Βαλτετσινίκου, στο παρεκκλήσιο των Αγίων Αναργύρων στην Τσαριτσάνη και στη Νέα Σκήτη εικονίζεται το επεισόδιο κατά το οποίο ο άγιος κάθεται στο σπίτι της χήρας και διδάσκει εκεί, όπου παραδόξως βλάστησε ο ξερός στύλος, στον οποίο ακούμπησε ο άγιος²³.

Στον ναό του Αγίου Βασιλείου στην Καλλονή Λακωνίας (1755) και στο Μηνολόγιο της Μονής των Σταγάδων (1780) ο άγιος είναι ξαπλωμένος σε ορθογώνιο δάπεδο και οι δήμιοι τον ραβδίζουν ή τον τρυπούν με καρφιά²⁴.

Στο παρεκκλήσιο του Αγίου Χαράλαμπου στο ναό των Αγίων Αναργύρων στην Τσαριτσάνη εικονίζονται επιπλέον τρεις παραστάσεις από τον κύκλο του αγίου, η ανάσταση του νέου και η θεραπεία του δαιμονιζομένου και ο άγιος επάνω στη πυρά²⁵.

Τέλος και σε τέσσερα μνημεία, στη Μονή του Βαλτετσινίκου, στον Άγιο Νικόλαο στο Τσεπέλοβο, στο παρεκκλήσιο του Αγίου Χαράλαμπου και στη Νέα Σκήτη, εικονίζεται ο αποκεφαλισμός του αγίου. Οι παραστάσεις και στα τρία μνημεία διαφέρουν ως προς τη στάση του αγίου, την ενδυμασία του και τον αριθμό των προσώπων. Συνήθως με τον άγιο γονατιστό και ντυμένο τα άμφια του, εικονίζεται ο αποκεφαλισμός του στα εικονισμένα εντοίχια Μηνολόγια²⁶ και σε ναούς με εντοίχια Μαρτυρολόγια²⁷.

Από την αναφορά που έγινε στις απεικονίσεις των μαρτυρίων και των επεισοδίων που περιγράψαμε, τα οποία σχετίζονται με τα μαρτύρια του αγίου Χαράλαμπου στη Μονή του Βαλτετσινίκου, στον ναό του Αγίου Νικολάου στο Τσεπέλοβο, του παρεκκλησίου του Αγίου Χαράλαμπου ακόμα και από την παράσταση των απεικονίσεων των μαρτυρίων του αγίου στα εντοίχια εικονισμένα Μηνολόγια και Μαρτυρολόγια, συμπεραίνουμε, ότι τον 18ο αιώνα ο άγιος Χαράλαμπος ήταν δημοφιλής στον ελλαδικό χώρο. Εξάλλου η αγάπη του λαού προς τον άγιο Χαράλαμπο τον 18ο αιώνα επιβεβαιώνεται ακόμη από το πλήθος των φορητών εικόνων²⁸, την εικόνιση του αγίου στην εντοίχια ζωγραφική των ναών ως ολόσωμου ή σε προτομή, αλλά και από το πλήθος των ναών που είναι αφιερωμένοι σ' αυτόν.

Το πόσο δημοφιλής ήταν ο άγιος Χαράλαμπος κατά τον 18ο αιώνα και για το κατά πόσο θεωρείτο αναγκαίο να προστρέξει ο πιστός στον άγιο, αυτό εξηγείται ίσως από τα ιστορικά γεγονότα, τα οποία περιγράφονται εναργέστατα στον Παρακλητικό Κανόνα που

22. Αγάπιος μοναχός Κρης 1641, 505.

23 Ibidem, 505.

24 Προσωπική παρατήρηση και για τους δύο ναούς: Αγάπιος μοναχός Κρης 1641, 507.

25 Αγάπιος μοναχός Κρης 1680, 504.

26 Όπως α) στη Μονή Φιλανθρωπινών (1542): Αχειμάστου-Ποταμιάνου 2004, εικ. 152 (όπου τον γδέρνουν ανάποδα), β) στον νάρθηκα της Μονής Διονυσίου (1546/1547): Τοιχογραφίες Καθολικού 2006, εικ. 531, γ) στον νάρθηκα της Μονής Ρεέ (1561): Μijονιέ 1973, 369, δ) στη Μονή Πεντέλης (1600-1630): Κολιού 2002, 55, ε) στη Μονή Αγίου Γεωργίου στο Επταχώρι Κοζάνης (1625-1632) προσωπική παρατήρηση, στ) στο παρεκκλήσιο του Αγίου Δημητρίου της Μονής Βατοπεδίου (1721) προσωπική παρατήρηση, ζ) στο Staro Nagoričino (1316/1318) (όπου ρίχνουν τον άγιο στη θάλασσα): Μijονιέ 1973, 275. Στην Κοζία τον αποκεφαλίζουν (1386), όπως και στη Μονή Ρεέ.

27. Όπως α) στη Μονή Προφήτη Ηλία στα Καλιανέικα Μάνης (1758), β) στον ναό των Αγίων Θεοδώρων στον Κάμπο Μάνης (1760), γ) στον ναό του Αγίου Χαράλαμπου στο Πέραμα Ιωαννίνων (1769), δ) στον ναό του Αγίου Δημητρίου στην Πλάτσα Μάνης (β' μισό 18ου αιώνα), ε) στον ναό του Αγίου Νικολάου στην Καστανιά της Μάνης (β' μισό του 18ου αιώνα), στ) στον ναό της Κοιμήσεως στο Σταυροπήγιο Μάνης (1786).

28. Βασιλάκη 1988, 247-258.

συνέταξε ο άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης (1749–1809) προς τον άγιο Χαράλαμπο «ψαλλόμενον εν καιρώ λοιμικής νόσου» πανώλης²⁹. Από τον 16ο, 17ο και 18ο αιώνα υπήρχε κάθε χρόνο σχεδόν έξαρση της λοιμώδους ασθένειας της πανώλης, ιδιαίτερα στην Πελοπόννησο και τα Ιωάννινα και γενικά στην Ήπειρο³⁰. Η συχνή και ταχύτατη εξάπλωση της φοβερής αυτής ασθένειας ήταν η αιτία να τυπωθούν επτά χαρακτηριστικές εικόνες από το 1820 έως τα μέσα του 19ου αιώνα, στις οποίες παριστάνεται ο άγιος ολόσωμος να πατά τον Χάρο ή τον σκελετό του με κλεινύδρα στο κρανίο και μακρύ δρεπάνι. Στα πόδια του Χάρου βρίσκονται τα θύματα της πανούκλας και έντρομοι οι κάτοικοι να απομακρύνονται³¹. Μάλιστα σε μία χαλκογραφία που εκδόθηκε τον Φεβρουάριο του 1780 στη Βενετία με επιμέλεια και δαπάνη του πρωτοσυγκέλλου του Παναγίου Τάφου Χρυσάνθου του Πελοποννησίου εικονίζεται ο άγιος χωρίς τον Χάρο, «έστι δὲ ὁ Ἅγιος οὗτος, θερμός προστάτης καὶ πρόχειρος βοηθός / πᾶσι τοῖς πρὸς αὐτὸν μετὰ δεήσεως προστρέχουσιν ἐν καιρῷ τῆς πληγῆς τοῦ λοιμοῦ (τουτέ/στι τῆς πανούκλας)»³².

Γεννάται όμως το ερώτημα, πώς ο άγιος Χαράλαμπος θεωρήθηκε και προβλήθηκε ως προστάτης του λαού από τη φοβερή λοιμική ασθένεια της πανώλης; Η απάντηση πιστεύουμε ότι βρίσκεται στο «Μαρτύριο του αγίου ιερομάρτυρος Χαράλαμπου» που έγραψε ο μοναχός Αγάπιος Λάνδος το 1641, όπου αναφέρεται ότι, όταν ο Άγιος προσευχήθηκε πριν τον αποκεφαλίσουν, παρουσιάστηκε ο Ιησούς και του είπε να του ζητήσει ότι θέλει εις ανάλλαγμα για τους αγώνες που έκανε για Εκείνον, και ο Άγιος απάντησε «... παρακαλῶ την βασιλείαν σου να μου κάμης αυτήν την χάριν, Εἰς ὅποιον τόπον εὐρεθῇ κομμάτι ἀπὸ το λείψανο μου, καὶ εἰς ὁποίαν χώραν με θέλουν εορτάζει, νὰ μὴ γένη ἐκεῖ ποσὼς πείνα, οὔτε πανούκλα νὰ θανατώνῃ τοὺς ἀνθρώπους ἄωρα ...»³³. Είναι φανερό ότι η προσευχή που απηύθυνε ο άγιος πριν τον αποκεφαλίσουν, ήταν η αιτία που συνετέλεσε, ώστε ο άγιος να θεωρηθεί προστάτης–φρουρός των ταλαιπωρημένων ανθρώπων από την θανατηφόρο πανώλη, αλλά και προστάτης των γεωργοκτηνοτροφικών τάξεων κατά τη μεταβυζαντινή εποχή. Την προσευχή αυτή του αγίου ίσως την επινόησε ο Αγάπιος Λάνδος, αφού σε κανένα προγενέστερο Συναξάριο ή Λόγο για τον άγιο Χαράλαμπο δεν υπάρχει αναφορά για την προσευχή αυτή και τα προαναφερθέντα μαρτύρια εκτός από τον αποκεφαλισμό. Την ίδια επίδραση στους απλοϊκούς πιστούς είχε η προσευχή που έκανε και η άγια Παρασκευή πριν την αποκεφαλίσουν³⁴.

Συνεπώς η παρούσα αναφορά στις εντοίχies παραστάσεις των μαρτυρίων του αγίου Χαράλαμπου, αφενός στην Μονή του Βαλτετσινίκου, στον ναό του Αγίου Νικολάου στο Τσεπέλοβο, στο παρεκκλήριο των Αγίων Αναργύρων και αφετέρου στις εντοίχies απεικονίσεις των μαρτυρίων στα Μηνολόγια και Μαρτυρολόγια των ναών της μεταβυζαντινής εποχής και εν μέρει στις φορητές εικόνες απέδειξε, ότι η απεικόνιση τους ήταν αποτέλεσμα των γεγονότων που συνέβαιναν στον ελλαδικό χώρο και ιδιαίτερα της εξάπλωσης της πανώλης.

29. Νικόδημος Αγιορείτης 1840.

30 Κωστής 1995, 356–400.

31 Παπαστράτου 1986, 297–299, εικ. 321–326.

32 Ibidem, 296, εικ. 296.

33 Αγάπιος μοναχός Κρης 1641, 507–508.

34 Κουκιάρης 1994, 37.

Βιβλιογραφία

Αγάπιος μοναχός Κρης (1641): *Νέος Παράδεισος* ήτοι λόγοι διάφοροι και βίοι αγίων εκ του Μεταφραστού Συμεών. Εις την κοινήν ημετέραν Διάλεκτον, μεταγλωττισθέντες μεν παρά Αγαπίου μοναχού του Κρητός. Ενετίησιν.

Αχειμάστου–Ποταμιάνου, Μ. (2004): *Οι τοιχογραφίες της μονής των Φιλανθρωπινών στο νησί Ιωαννίνων*. Αθήνα: Αδάμ- Πέργαμος, Χριστάκης.

Βασιλάκη, Μ. (1988): “Εικόνα του Αγίου Χαραλάμπους”. στο: *ΔΧΑΕ* 4/13, 247-260.

Βιβλίον καλούμενον Νέος Παράδεισος εκ του Μεταφραστού. Εις την κοινήν ημετέραν Διάλεκτον. Μεταφρασθέν μεν παρά Αγαπίου μοναχού του Κρητός. Τυπωθέν δε και μετά πλείστης επιμελείας διορθωθέν παρά Ακακίου ιερομονάχου Διακρούση του εκ νήσου Κεφαλληνίας. Con Licenza de superiori e Priuilegio (1664). Ενετίησιν.

Γριτσόπουλος, Τ. (1949): “Η παρά το Βαλτετσινικό ιστορική Μονή της Θεοτόκου”, *Γορτυνιακό ημερολόγιο* 4, 32-40.

Delehay, H. (1902): *Synaxarium CP*, Bruxellis.

Κανάρη, Γ. (2003): *Les Peintures du Catholicon du Monastère de Galataki en Eubée, 1586. Le Narthex et la Chapelle de Saint-Jean-le-Précurseur, 1586* [Τετράδια Χριστιανικής Αρχαιολογίας και Τέχνης 8], Athènes: Χριστιανική Αρχαιολογική Εταιρεία.

Κανών Παρακλητικός εις τον άγιο ιερομάρτυρα και θαυματουργόν Χαραλάμην. Ψαλλόμενος εν καιρώ λοιμικής νόσου. Ποίημα Νικοδήμου Μοναχού του Αγιορείτου (1840). Εν Αθήναις: Εκ της τυπογραφίας Λ. Παπαδοπούλου.

Καριώτογλου, Α. (1996): *Κωνσταντινούπολη: Οι πάνσεπτοι πατριαρχικοί ναοί*. Αθήνα: Μίλητος.

Koliou, A. (2002): *Der Esonarthex des Penteli Klosters in Attika. Ikonographische und stilistische Untersuchung der Wandmalereien*. Athen: Print All, 2002.

Κοντοπανάγου, Α. (2010): *Ο ναός του Αγίου Γεωργίου Νεγάδων στην Ήπειρο (1795) και το έργο των Καπεσοβιτών ζωγράφων Ιωάννου και Αναστασίου Αναγνώστη*. Ιωάννινα (διδακτορική διατριβή).

Κουκιάρης, Σίλας Αρχμ. (1994): *Ο κύκλος του βίου της Αγίας Παρασκευής της Ρωμαίας και της εξ Ικονίου στη χριστιανική τέχνη*. Αθήναι.

Κωστής, Κ. (1995): *Στον καιρό της πανώλης. Εικόνες από τις κοινωνίες της ελληνικής χερσονήσου 14ος–19ος αι.* Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Μακρής, Κ. (1967): *Η Τσαρισάνη και τα μνημεία της*. Υπηρεσία Περιφερειακής Αναπτύξεως Θεσσαλίας.

Μαργούνιος, Μάξιμος (1656) *Βίοι Αγίων εκ της ελληνικής γλώττης, ήτοι εκ των Συναξαρίων μεταφρασθέντες παρά Μαξίμου ταπεινού επισκόπου Κυθήρων εις κοινήν ωφελείαν*. Ενετίησιν.

Mijović, P. (1973): *Menolog, istorijsko-umetnička istraživanja*, Beograd.

Παπαδοπούλου, Β. – Α. Τσιάρα (2008) *Εικόνες της Άρτας: η εκκλησιαστική ζωγραφική στην περιοχή της Άρτας κατά τους βυζαντινούς και μεταβυζαντινούς χρόνους*. Άρτα: Ιερά Μητρόπολις Άρτης.

Νικόδημος Αγιορείτης (1868): *Συναξαριστής των Δώδεκα Μηνών του ενιαυτού*, τ. 1, Αθήνα.

Παπαστράτου, Ντ. (1986): *Χάρτινες εικόνες, Ορθόδοξα θρησκευτικά χαρακτηριστικά 1665–1899*. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαστράτος.

Τοιχογραφίες Καθολικού Μονής Διονυσίου (2006). Άγιον Όρος.

Τσουρής, Ι (2008): *Οι τοιχογραφίες της Μονής Αγίας Τριάδος Δρακότρυπας (1758) και η μνημειακή ζωγραφική του 18ου αιώνα στη περιοχή των Αγράφων*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.

Μονή Κοιμήσεως Θεοτόκου Βαλτετσινίκου Γορτινίας (αρχές 18ου αι.)



εικ.1 Ο Άγιος Χαράλαμπος ξέεται με χειράγρες Βορ.τοιχος

Μονή Κοιμήσεως Θεοτόκου Βαλτετσινίκου Γορτινίας (αρχές 18ου αι.)



εικ.2 Μαρτύριο του Αγ. Χαράλαμπος Βορ.τοιχος

Μονή Κοιμήσεως Θεοτόκου Βαλτετσινίκου Γορτινίας (αρχές 18ου αι.)



εικ.3 Ο Βασιλιάς και ο Χρίσπος κρεμασμένοι στον ουρανό Βορ.τοιχος

Μονή Κοιμήσεως Θεοτόκου Βαλτετσινίκου Γορτινίας (αρχές 18ου αι.)



εικ.4 Ο αποκεφαλισμός του Αγ.Χαραλάμπους Νοτ. τοίχος

Μονή Κοιμήσεως Θεοτόκου Βαλτετσινίκου Γορτινίας (αρχές 18ου αι.)



εικ.5 Ο Άγιος στο σπίτι της χήρας Νοτ. τοίχος

Ναός Αγ.Νικολάου στο Τσεπέλοβο Ιωαννίνων (1786).
Γύρω απο το φουρνικό της Προσκομιδής



εικ.6 Ο Άγιος Χαράλαμπος καθηλωμένος σε πάσσαλο

Ναός Αγ.Νικολάου στο Τσεπέλοβο Ιωαννίνων (1786).
Γύρω απο το φουρνικό της Προσκομιδής



εικ.7 Ο Άγιος Χαράλαμπος οδηγείται στην Αντιόχεια

Ναός Αγ.Νικολάου στο Τσεπέλοβο Ιωαννίνων (1786).
Γύρω απο το φουρνικό της Προσκομιδής



εικ.8 Οι στρατιώτες τοξεύουν τον ουρανό

Ναός Αγ.Νικολάου στο Τσεπέλοβο Ιωαννίνων (1786).
Γύρω απο το φουρνικό της Προσκομιδής



εικ.9 Ο αποκεφαλισμός του Αγ.Χαραλάμπους

Ναός Αγ.Νικολάου στο Τσεπέλοβο Ιωαννίνων (1786).
Γύρω απο το φουρνικό της Προσκομιδής



εικ.10 Ο Αγ.Χαραλάμπους γδέρνεται

Ναός Αγίων Αναργύρων παρεκκλήσιον Αγ.Χαραλάμπους (1761)
Τσαριτσάνη Ελασσώνας



εικ.11 Ο Άγιος οδηγείται στον Λουκιανό. Ο Άγιος ξεσχίζεται με χειράγρες
Τον Άγιο τραβούν απ' τα γένηια. Νοτ.τοιχος

Ναός Αγίων Αναργύρων παρεκκλήσιον Αγ.Χαραλάμπους (1761)
Τσαριτσάνη Ελασσώνας



εικ.12 Τον Άγιο τραβούν απ' τα γένηια. Ο Άγιος στην πυρά
Ο Άγιος ελευθερώνει δαιμονιζόμενο. Νοτ.τοιχος

Ναός Αγίων Αναργύρων παρεκκλήσιον Αγ.Χαραλάμπους (1761)
Τσαριτσάνη Ελασσώνας



εικ.13 Ο Άγιος ανασταίνει νέον. Τον Άγιο καίνε με λαμπάδες
Τον Άγιο τραβούν απο τα γένια. Βορ. τοίχος

Ναός Αγίων Αναργύρων παρεκκλήσιον Αγ.Χαραλάμπους (1761)
Τσαριτσάνη Ελασσώνας



εικ.14 Ο Άγιος στο σπίτι της χήρας και ο Αποκεφαλισμός Βορ. τοίχος

Архимандрит Силас Кукјарис

**МУЧЕНИШТВО СВЕТОГ ХАРАЛАМПИЈА
У ПОСЛЕВИЗАНТИЈСКОМ ЗИДНОМ СЛИКАРСТВУ ОСАМНАЕСТОГ ВЕКА**

Свети Харалампије постаје популаран светитељ у послевизантијској епохи. У овом чланку се истражује живопис овог светитеља у црквама, минијатурном сликарству и на светим сасудима.

Тихон Ракићевић

Манастир Студеница – Србија

e-mail: tih.rakicevic@gmail.com

ОД РИМСКОГ TEMPLUM-А ДО СРПСКОГ ТЕМ(П)ЛА

Апстракт: У српској црквеној средини вековима се користе термини „тѐмпло“ и „тѐмло“ за означавање олтарске преграде у храму. Ови термини су посрбице термина „тѐмплон“ који налазимо у изворима из периода Византије. Такође, дуго је било сачувано знање да „темпл“ означава храм, цркву, па је тај термин био разумљив истовремено као и термин „тѐм(п)ло“. Термин темпл је латинског порекла и настао је од римског „templum“ што је означавало храм. Током прве половине 20. века ишчезао је из црквене средине и данас се користи у стручним круговима археолога и историчара уметности. Ради прецизности изражавања, као и ради верског и културног континуитета, постоји потреба да се овај термин рехабилитује.

Кључне речи: Тѐмпло, тѐмло, тѐмплон, темпл, templum, иконостас, извор, континуитет

Увод

У рановизантијском периоду хришћани су користили више назива за означавање оних делова ентеријера који су одвајали олтарски простор од остатка њиховог храма (ἁγία, διάστυλα, θώραξ, περίστυλα итд). Временом, термин „тѐмплон“ је нашироко ушао у употребу и углавном заменио друге. Истраживачи откривају да се у византијском средњовековном периоду овај термин примењивао на архитравну греду (са или без икона), али и на целокупну конструкцију између олтара и наоса храма. Међутим, данас се под овим термином подразумева искључиво цела олтарска преграда. Делује да је ово савремено значење термин *темплон* стекао у поствизантијском периоду.¹

Са малим изузетком термина „ἁγία“ и „ἁγία“ који су се очували до 17. века, једино је термин *темплон* остао у употреби до данас. У својим варијантама прихватили су га православци на Балкану. Осим њих, и Руси су усвојили поменути термин. Све речено иде у прилог мишљењу да је термин *темплон* веома давно употребљаван да значи целокупну конструкцију између олтара и наоса храма.

Код Срба је овај термин дуго био у употреби у варијанти „тѐмпло“. Термин *темплон*, у смислу означавања олтарске преграде, био је у употреби до 20. века, али ни данас није ишчезао већ се користи у стручним круговима археолога и историчара уметности.

У нашем раду, направимо преглед употребе израза „темпло“ код Срба као и израза „темплон“ у византијском периоду. Почевши од последњег нама познатог примера народног употребљавања израза „темпло“, пратићемо овај термин до у

1 Ракићевић 2013б, 49.

најранију прошлост са циљем да у самом значењу термина пронађемо разлоге за његову дуготрајну употребу у српској средини.

Новији помени темпла код Срба

Дана 1. јануара 1900. године,² два свештеника – Марко Богдановић и Светозар Н. Поповић, почели су да воде „Летопис“ Цркве александровачке у Срезу жупском, Округу крушевачком“.³ Судају по рукопису, *Летопис* је водио свештеник Светозар, док се Марко, поред Светозара, у књизи свега три пута потписао на местима где је ударен печат, као сабрат храма и сведок аутентичности летописа. Летопис је започет „по наређењу Госп. Епископа Никанора“⁴ жичког, а вођен је све до 12. јула 1914. године.⁵ На почетку ове рукописне књиге излаже се историја бивше Кошетинске, а тада Александровачке Цркве.⁶

Ова историја је битна за наше истраживање због тога што се на њеном почетку помиње олтарска преграда овог храма. Та олтарска преграда имала је на себи сликане иконе. Прецизно се каже да су је „малали“ (осликавали) исти мајстори који су „малали“ олтарску преграду у Манастиру Студеници. Олтарска преграда у Студеници из 1846. године имала је три реда икона и много позлаћеног дубореза. Такође, од великог је значаја који термин писац *Летописа* користи да означи оно за шта би ми данас рекли *иконостас* – олтарску преграду са сликаним иконама. Писац *Летописа*, свештеник Светозар Н. Поповић, године 1900. употребљава термин „темпло“. Чињеница да је Светозар парохијски свештеник из народа показује да је наведени термин у употреби, и да је исти свештенству, Епископу и народу разумљив. Поповић пише: „О Цркви александровачкој: Темпло је у цркви прављено – дрворез – 1850. године од мајстор столара Стојка из Крушевца, а малано темпло од мајстора неког Живка и Тоше, оних истих који су малали темпло и у Манастиру Студеници.“⁷ Још каже: „Монаси су тачније уписали имена ових молера у Манастиру Студеници, пошто су и тамо темпло малали.“⁸

У последњој години 19. века термин „темпло“ је у употреби у Жупи Александровачкој, у Епархији жичкој, да означи олтарску преграду са сликаним иконама, оно што би данас без оклевања било названо – *иконостас*.

Поставља се питање када је међу Србима ишчекао термин *темпло*. Међутим, одговор није лако дати с обзиром на постојање низа недоумица и непостојања адекватних непосредних доказа.

Интересантно је да чак треће издање веома познатог *Рјечника* Вука Караџића из 1898. године има као одредницу „тѣмплѡ“⁹ у значењу за олтарску преграду, а нема реч *иконостас* као одредницу.¹⁰ Ово свакако не мора да значи да та реч није коришћена, али интересантно је да у *Рјечнику* постоје одреднице „икѡнос“¹¹ и „икѡносац“, с тим што се

2 Поповић, Богдановић 1900–1914, II.

3 Поповић, Богдановић 1900–1914, I.

4 Поповић, Богдановић 1900–1914, I.

5 Поповић, Богдановић 1900–1914, 33.

6 Кошетин је променио име у Александровац указом краља Александра I. Види: Поповић, Богдановић 1900–1914, I, нап. 1 и 2.

7 Поповић, Богдановић 1900–1914, 2.

8 Поповић, Богдановић 1900–1914, 2, нап. 1.

9 Караџић 1898, 759.

10 Ракићевић 20136, 55.

11 „Икѡнос“ има и у другом издању овог речника. Караџић 1852, 230.

наводи да означавају „зид од дашчица, који служи као ослонац за свете иконе“.¹² Овај „зид од дашчица“ представља „уопште један подупирач за свете иконе“.¹³ У шестотомном *Речнику* Матице српске, „икѠнос“ је „даска или што друго што служи као подлога икони“,¹⁴ што показује континуитет у употреби наведене речи, имајући у виду да је овај *Речник* показатељ лексике књижевног језика на крају 20. века. Али, приметно је да се овде више не говори о зиду, већ у најуопштенијем виду о подлози за иконе.

Треба нагласити и то да у другом издању Вуковог *Рјечника* из 1852, такође, нема термина *иконостас*, а у одредници „темплѠ“ пише да је „der Iconostas in der Kirche, iconostasis temple graeci“.¹⁵ Исто пише и у првом издању из 1818. године са наглашавањем да се одредница „темплѠ“ односи на Срем, Бачку и Банат.¹⁶

Иако Вуков *Рјечник* истиче „темплѠ“ као реч која је очигледно била у употреби, одн. као важећи термин за означавање олтарске преграде, постоје писане потврде да се у истом периоду кад излазе наведена издања Вуковог *Рјечника*, у Србији 19. века, реч „икѠностас“ користила за означавање олтарске преграде.¹⁷ Стручњаци Михаило Валтровић и Драгутин Милутиновић 1876. године описују затечено стање ариљског манастирског храма Светог Ахилија, те кажу: „Том приликом је нпр. у Ариљу разорен стари мраморни иконостас, од кога се тек неки фрагменти око цркве сачуваше.“¹⁸ Дакле, у другој половини 19. века, код Срба, у употреби је термин *иконостас*.¹⁹ Овај термин је данас без сумње препознатљив, те *Речник* Матице српске има одредницу „темплѠ“ са објашњењем: „иконостас у православној цркви“.²⁰

У *Речнику* САНУ под одредницом „икѠнос“ наводе се примери његове употребе: „у свакој кући“, „код куће“ и сл., али се наводи и пример употребе овог термина за оно што се налази у унутрашњости цркве.²¹ Даје се пример употребе: „Соба је расвијетљена ... кандилом, што стоји на иконосу пред Богородицом“.²² У овом речнику, под одредницом „икѠностас“ пише „темплѠ (иконостасъ)“²³, али и „етн. зидна полица, постѠље одн. удубљење у зиду (у православним кућама), где се држе иконе; исп. Иконос.“ Наводи се пример употребе термина: „При зиду, са источне стране, у тој главној соби...“ Још: „У православним кућама на источном зиду је слепи прозор, у коме је (...) икона (...) Тај прозор зове се иконостас“.²⁴ Дакле, имамо обрнуте примере употребе ових термина. Термин „икѠнос“ могао је да се односи на зид са иконама у Цркви, а термин „икѠностас“ може да се односи на удубљење са иконама у православној кући.

За разлику од наведеног Валтровићевог и Милутиновићевог описа из 1876. год. у коме користе назив *иконостас*, у првој половини 19. века, тачније 1826. године, описујући исти манастир у Ариљу, Јоаким Вујић пише: „У великој цркви нема *темпла*, него само једна преграда с неколико икона, а и Царски двери нема, но јест само једна

12 Карацић 1898, 239, 240.

13 Ристић, Кангрга 1928, 307.

14 *Речник српскохрватскога књижевног језика II* 1967, 443.

15 Карацић 1852, 736.

16 Карацић 1818, 815.

17 Ристић, Кангрга 1928, 307; Ракићевић 20136, 55.

18 Милутиновић, Валтровић 1877, 412.

19 Ракићевић 20136, 52.

20 *Речник српскохрватскога књижевног језика VI* 1976, 181.

21 *РЕЧНИК српскохрватског књижевног и народног језика (САНУ) VII* 1998, 673.

22 *РЕЧНИК српскохрватског књижевног и народног језика (САНУ) VII* 1998, 673.

23 *РЕЧНИК српскохрватског књижевног и народног језика (САНУ) VII* 1998, 673.

24 *РЕЧНИК српскохрватског књижевног и народног језика (САНУ) VII* 1998, 674.

завеса, како равно и с леве стране исто је опет друга намештена.²⁵ У наставку путописа Вујић појашњава смисао неких црквених предмета које је тамо пронашао²⁶, „али термин „темпло“ не објашњава што значи да је био општепознат“.²⁷

Како бисмо у потпуности сагледали који су се називи користили у прошлости, навешћемо раније изворе, почевши од оних из 18. века.

Из сачуваних натписа из храмова у 18. веку, да се закључити да Срби у Банату користе „темпло“ као основни, вероватно једини, назив за олтарску преграду на којој имају иконе.

На икони Свете Тројице на олтарској прегради Православне Цркве у месту Међа, пише:²⁸ Сошрѡжиса дѣло сего темпла цркве парданске, храма сѣго архистратига Микхала, при[...] ѡѣта Гсѣна 1799 ферфар 6. Дидитрій Попов, иконоп(исецѣ).²⁹

На парапету олтарске преграде у Православној Цркви у Мокрину има натпис:³⁰ Темпло храма сѣго Архистратиговѣ сошрѡжиса при[...] и при Кралеваѣ магистратѣ великой Кикиндн, оу приѣѣ цѣсту Мокринѣ 1782 ф.І.М.³¹

У Православној Цркви у Српском Итебеју, на насловном листу Минеја за децембар (издат у Москви 1741) пише:³² Во славу гдню сошрѡжиса темпло сие, храма сѣтих сербских просвѣтителѣ Савви и Симеона, ктитора общаѣя зокѡлаго села Итебеа[...] декем. 20-го 774-го.³³

Назив „тѣмло“ се појављује и у *Ерминији породице Зографски*³⁴ из 1728. године.³⁵ „Како да позлашѣаеши тѣмло незакѡвано“³⁶ („Како да позлаћујеш темпло незаковано“) и „Како да позлашѣаеши тѣмло закѡвано“³⁷ („Како да позлаћујеш темпло заковано“). Овде се ради о позлаћивању дуборезног спрата на олтарској прегради. *Ерминија породице Зографски* је књига која је једним делом најранији познати превод на словенски језик веома познатог сликарског приручника *Ерминија о сликарским*

25 Вујић 1901, 213.

26 Вујић 1901, 212–215.

27 Ракићевић 2013б, 52.

28 Момировић Петар 1993, 390.

29 Момировић Петар 1993, 390.

30 Момировић Петар 1993, 419.

31 Момировић Петар 1993, 419.

32 Момировић Петар 1993, 353.

33 Момировић Петар 1993, 352–353.

34 *Ерминија породице Зографски* (Ерминија на семејство Зографски – Ерминія славянски же сказаніе Зографическое) из 1728. године. (Мошин 1971, 369–374)

35 В. Мошин је обрадио сачувани препис овог дела. Ерминија је из 1728. године што потврђује натпис: Поред „Конѣѣ и Богу слава. Амин Ѧ'. Ѧ'. Ѧ'. Ѧ' лѣто“. (Медић, 2002б, 400). Препис овог дела датован је у последњу четвртину 19. века (Мошин 1971, 370). Мошин годину превода рукописа са грчког не доводи у сумњу (Мошин 1971, 373–374). Ту годину потврђује и породични запис Ђорђа Зографског из 1935. године (Медић, 2002б, 400, 405). Још неке чињенице указују на директан превод са грчког текста (Медић, 2002б, 405). Ова ерминија садржи иста упутства као и *Ерминија Дионисија из Фурне*, али не истим редоследом. „Упутства су, у односу на Дионисијева, испрѣметана. (...) Чини се највероватнијим да је први словенски превод грчке књиге поука за сликање писан према некој неувезаној или погрѣшно увезаној књизи, где су упутства била испрѣметана; можда неке старије књиге, која је послужила и Дионисију за његову *Ерминију*. Такав закључак је могућ због уписане 1728. године, јер је *Ерминија Дионисија из Фурне* завршена можда тек 1733. године“. (Медић, 2002б, 405–406). Ракићевић 2013б, 51–52, нап. 354.

36 Медић, 2002а, 492, факсимил лево; 429, факсимил десно.

37 Медић, 2002а, 492, факсимил десно; 429, факсимил десно.

вештинама Дионисија из Фурне,³⁸ док су други њени делови различитог порекла.³⁹ Изворнији облик помињаног термина је „темплон“ и он се јавља у другој половини 18. века у поменутој *Ерминији Дионисија из Фурне*, како у рубрикама тако и у насловима поглавља.

У другој половини 17. века имамо помен термина „темпло“. Он се односи на олтарску преграду чији изглед више није могуће реконструисати.⁴⁰ Термин „темпло“ исписан је на икони Богородице са Христом (умиљеније) из ризнице Пећке Патријаршије⁴¹ која је дело зографа Радула⁴² из 1677. године. Икона је настала за темпло мале пећке цркве Светог Николе по жељи пећког патријарха Максима. Радул је један од мајстора који чине „главну линију српског иконописа између 1557. и 1690. године“. ⁴³ На икони је натпис: „ѿ темпла и иконе саписах повелениемъ прѣвос(ве)щенаго патријарха кѣр мѣшца“⁴⁴ („Ово тем[п]ло и иконе исписах повелењем Преосвећеног Патријарха Господина Максима“).

У том периоду се користио израз „темпл“ и он се, у пописима у другој половини 17. века, односио само на иконе на архитраву, евентуално и на „лозе“ с пророцима и крст изнад.⁴⁵

Древни смисао термина темплон

За полупропустљиву преграду која одваја олтар од наоса у хришћанском храму коришћен је термин „τέμπλον“.⁴⁶ Тешко је одгонетнути на шта се овај термин односио у византијско средњовековно време. Недоумица иде од тога да ли је овај термин означавао архитравну греду или целу конструкцију између олтара и наоса. Или, можда, архитравну греду са иконама.

Познати истраживач Е. Голубински сматрао је да термин „темплон“ означава, осим храма, и дрвене греде постављене „попреко у односу на летвице“, ⁴⁷ што значи да је његов став био да се значење речи темплон касније проширило на иконе постављене на архитрав.⁴⁸ Константиновиц сматра да је „темплон“ „једна даска“ изнад архитрава која

38 Дело је настало у периоду 1729–1734. (Δημιράς 1938, 235; Κακαβιάς 2003, 168–169; Medić 2003, 403–408; Медић 2005, 31–32).

39 Ракићевић 2013б, 51. Ова књига је позната по препису из последње четвртине 19. века (препис се чува у Семинару за јужнословенску књижевност на Филозофском факултету у Скопљу, под бр. 13/3917). (Медић, 2002б, 397, лист 60, поглавље бр. 166 и 167) Овај део одговара одељцима бр. 14 и 15 у *Ерминији Дионисија из Фурне*. (Медић, 2002а, 492/1–492/2) Ракићевић 2013б, 51–52, нап. 355.

40 Матић 2017, 367.

41 Матић 2016, 536; сл. 434. Каталoшки број иконе је 386. Матић 2017, 513.

42 Код овог уметника се огледа пракса скривања сопственог имена тајнописом и криптограмима. Овде је тајнописом забележено име аутора: „в(ь) л(ѣто) љ · ѣ · ѿ · ѿ · ѿ ѿт | х(рсто)ва ѡ · ѡ · ѡ · ѡ | цѣхос (разрешење: радва) рвакоу“. Матић 2016, 534, 536; Матић 2017, 513.

43 Матић 2016, 533.

44 О овом натпису видети: Матић 2016, 536; Матић 2017, 513.

45 Тодић 2012, 440, 442, 445, 450.

46 Chatzidakis 1973, 326.

47 Голубинскиј 1904, 206–207; Konstantynowicz 1939, 32. Лазарев се изразио „chevrons de la toiture“, што значи „попречне греде од дрвета на које се постављају летвице“. (Lasareff 1964–1965, 121).

48 Голубинскиј 1904, 205–208; Ракићевић 2013б, 45.

је била покривена иконама,⁴⁹ слично као и Хадзидакис: „Повремено τέμπλον је вероватно значео само горњи, дрвени део мраморне оgrade, који је био украшен сликама.“⁵⁰ За Лазарева ово је била „само претпоставка“,⁵¹ те је по њему „реч ’темплон’ првобитно, као што то претпоставља Е. Голубински, означавала архитрав који се ослањао на стубове и на коме су се налазиле слике светих, а временом је смисао термина, очигледно, проширен на целу олтарску преграду“.⁵² Хадзидакис је приметио да се овакво значење термина „темплон“ (као греде са иконама) задржало у употреби.⁵³

Да би одговорили на питање на шта се односио термин „темплон“ морамо сагледати његово коришћење у писаним изворима.

Око средине 15. века овај термин употребљава Симеон Сиропул (око 1400 – око 1453)⁵⁴ у своме делу *Историја Флорентинског Сабора*.⁵⁵ Овде је очигледно да „темплон“ означава преграду која одваја олтар од наоса храма. Сиропулос је записао да је Патријарх гледао иконе „на ономе што се зове свети темплон“:⁵⁶ „Εὐθα δὴ καὶ τὰς τοῦ ἱεροῦ καλουμένου τέμπλου θείας εἰκονογραφίας κατείδομεν τῇ αἰγλῇ τοῦ χρυσοῦ μαρμαιρούσας καὶ τῷ πλήθει τῶν πολυτίμων λίθων καὶ τῷ μεγέθει καὶ τῷ ἀλλεῖ τῶν μαργάρων καὶ τῇ τῆς τέχνης φιλοτιμίᾳ καὶ ποικιλίᾳ τοὺς θεατὰς καταπληγτούσας...“⁵⁷

Он још додаје да Патријархова је делегација препознала да иконе са темплона потичу из манастира Пантократора: „Πλὴν εἰ καὶ τοῦ τέμπλου τῆς ἀγιωτάτης Μεγάλης ἐκκλησίας ἤκούομεν εἶναι ταύτας, ἀλλ’ οὐκ ἔγνωμεν ἀκριβῶς ἐκ τε τῶν ἐπιγραφῶν, ἐκ τε τῆς σθηλογραφίας τῶν Κομνηνῶν, τῆς τοῦ Παντοκράτορος μονῆς εἶναι ταύτας.“⁵⁸

Ово горе написано виђено је на олтару Цркве Светог Марка у Венецији. Реч је о иконама које су Латини отели, како се каже у *Мемоарима*, из Цркве Христа Пантократора у Константинопољу.⁵⁹ Иако ставови о пореклу ових икона нису усаглашени,⁶⁰ њихове димензије одговарају храму који се помиње код Сиропулоса.⁶¹ Карактеристична форма ових икона показује да су оне биле предвиђене за архитрав.⁶²

Мермерни оквир око темплона у Пантократору био је украшен низом слика дуж читавог архитрава. Године 1438, патријарх константинопољски Јосиф наводно је препознао делове пантократорске темплонске декорације на раскошном олтару Цркве Светог Марка у Венецији. Иако је веродостојност патријархове изјаве под знаком

49 Konstantynowicz 1939, 32.

50 Chatzidakis 1973, 327; Ракићевић 20136, 45.

51 Lasareff 1964–1965, 120.

52 Lasareff 1964–1965, 120; Walter 20006, 278; Ракићевић 20136, 46.

53 Chatzidakis 1973, 327.

54 Свети Симеон Солунски, савременик Сиропула, није користио овај термин у својим делима. Ова чињеница је веома интересантна. (Braun 1924, 651).

55 Laurent 1971, 222, редови 23 и 33. У преводу на енглески дела: *Les „Mémoires“ du Grand Ecclésiarque de l’Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438–1439)* на сајту <http://www.syropoulos.co.uk/translation.htm> овај термин је преведен као iconostasis, мада у напоменама стоји τέμπλον. Ово је редовна грешка неупућених преводилаца.

56 Laurent 1971, 222, ред 23.

57 Laurent 1971, 222.

58 Laurent 1971, 222.

59 Epstein 1981, 4–5.

60 Walter 20006, 277. Рестаурација ове олтарске преграде је извршена 1961–1962. године у Византолошком институту у Америци. (Epstein 1981, 3)

61 Epstein 1981, 5; Laurent 1971, 222.

62 Ракићевић 20136, 48.

питања, постоје чврсти разлози да се верује да седам најважнијих икона у емајлу које се данас налазе у Венецији потичу са пантократорске преграде. То су: Архангел Михаило, Улазак Христа у Јерусалим, Распеће, Васкрсење, Вазнесење, Силазак Светог Духа на апостоле и Успење Пресвете Богородице.⁶³

Године 1247. године, сачињен је попис ствари Манастира Богородице Скотинис у близини Филаделфије.⁶⁴ Овај попис набраја пет великих и дванаест малих празничних икона: „ἑτέρα ἐν τῷ τέμπλῳ πέντε, εἰς τὸ αὐτὸ τέμπλον αἱ ἰβ' ἑορταὶ μικρὰ εἰκονίσματα τῶν βασιλικῶν ἑορτῶν“⁶⁵ Ове иконе су биле поштоване молитвено. Претходно изнето може да значи да се „τέμπλον“ односио на читаву преграду између олтара и наоса.⁶⁶

Потврда о некаквој трговини издата Ђеновљанима 1202. године⁶⁷ садржи „τέμπλον“ у контексту набрајања детаља у унутрашњости храма. За ограду у унутрашњости параклиса у двору Вотанијата у Константинопољу каже се да је украшена „украсом од мрамора и са позлаћеним дрвеним темпломом“.⁶⁸ „ἡ περιφραγὴ τοῦ Βήματος διὰ [...] στήθων τρυπητῶν, κοσμήτου μαρμαρίνου καὶ τέμπλου ξυλίνου κεχρυσωμένου“.⁶⁹ „Темплон“ је овде део *украшене оградe олтара*,⁷⁰ те је могуће да је имао иконе на дрвету са позлаћеним рамовима.⁷¹

Постоји важан документ из 12. века у коме се налази термин „τέμπλον“, али овде није у значењу за олтарску преграду. Реч је о попису из Манастира Ксилург, у коме „τέμπλον(ον) τ(ῆς) ἀ(γίας) ἐκκλη(σίας)“ је греда која има иконе.⁷² Набрајање је сачињено 1142. године, и на њему су пописане многе иконе, а међу њима: „τέμπλον(ον) τ(ῆς) ἀ(γίας) ἐκκλη(σίας) ἐν μ(ε)τ(ᾷ) χρυσωπ(ε)τάλ(ου) ἔχ(ον) τ(ὰς) δεσποτ(ι)κ(ὰς) ἑορτ(ὰς)“⁷³ „Темплон“ је овде дугачка икона на којој су осликани Господњи празници, тј. иконе са Господњим празницима.

Око 1110. године у типик⁷⁴ Манастира Богородице Кехаритомени – Благодатне, термин „τέμπλον“ означава целу олтарску преграду.⁷⁵ „Κηρία πηγνύσθωσαν [...] ἐν τε ταῖς λάμναις τῶν τέμπλων καὶ τῶν προσκυνήσεων“⁷⁶ и „κανδῆλαι [...] ἐν τῷ τέμπλω μία“.⁷⁷

63 Epstein 1981, 5.

64 Epstein 1981, 22.

65 Walter 2000б, 278. То су „proskynesis icons“.

66 Ако су „других пет“ икона такође велике и намењене да се чине поклони пред њима, онда „чињеница да су оне стављене ἐν τῷ τέμπλῳ (на темплон) нам предлаже то да су ове иконе биле стављане између стубова преграде а изнад паноа (плоча)“. У том случају, значење термина *темплон* проширено је на целу олтарску преграду. Са друге стране је јасно да су мале иконе Дванаест Празника стављане εἰς τὸ αὐτὸ τέμπλον, тј. „изнад архитрава. (Walter 2000б, 278)

67 Miklosich, Muller 1865, 55; Epstein 1981, 7.

68 Ракићевих 2013б, 47.

69 Miklosich, Muller 1865, 55.

70 Παπάγγελος 1987, 66.

71 Хадзидакис тако мисли иако се у овом документу не помиње да су иконе биле сликане на овом темплону. Chatzidakis 1973, 338.

72 Chatzidakis 1973, 340, 346; Παπάγγελος 1987, 65.

73 Lemerle 1982, 74, ред 23.

74 Ειρήνη Αὐγούστα, PG 127: 1080b, 1084b-c; Gautier 1985, 109, редови 1595, 1610; 129, ред 1924; 113, редови 1659, 1666, 1671, 1673.

75 Walter 2000б, 277.

76 Ειρήνη Αὐγούστα, PG 127: 1080 b.

77 Ειρήνη Αὐγούστα, PG 127: 1084 b-c.

Године 1136. у истом смислу⁷⁸ термин „темплон“ се употребљава и у типичу Манастира Пантократора.⁷⁹ И овде се ради о томе да се свеће или кандила пале на темплону.

У типичу Георгија Пакуријана, из 1081. године, помиње се преграда која се назива „темплон“.⁸⁰ Реч је о манастиру Бачково⁸¹ који се налази у данашњој Бугарској. У овом типичу стоји да је „темплон имао дванаест празника“ испред којих је требало палити дванаест кандила, а у наставку пописа се говори да „пред иконама дванаест Господњих празника буде упалено дванаест кандила“.⁸² Вероватно је да се у оба случаја подразумевају исте иконе на архитраву.⁸³

Има још старијих докумената у којима се налази наш термин, и то да се употребљава као темплон са иконама.⁸⁴ Реч је о *Повељи о оснивању сиротишта у Манастиру Господа Христа Свемилостивог у Константинопољу*, из 1077. године, где стоји да је темплон имао иконе. Са приличном прецизношћу може се рећи да се место у поменутом односи на централни део Деисиса и на Житије Св. Јована Крститеља.⁸⁵ Поменуте иконе, настале 1077. године (кад и *Повеља Михајла Аталијата*), по тематици и по стилу одговарају иконама на архитравима из поменутог периода.⁸⁶

Према *Михајловој повељи, Типичу Георгија Пакуријана* и инвентара из Ксилурга, Папангелос је закључио да се у периоду од 11. до 12. века „термин ’темплон’ није односио на целу преграду презвитеријума, већ само на велику издужену ’икону’ на којој је био представљен Деизис или 12 празника и који се налазио на украсу преграде презвитеријума“.⁸⁷

Има и старијих примера употребе термина темплон. Реч је о делу *Житије Филипа Аргирџија*⁸⁸ из периода између 9. и 10. века.⁸⁹ Помиње се овај термин у храму: „ἐνθα τὸ τέμπλον τῆς ἐκκλησίας ἐστίν“.⁹⁰ У фокусу радње су нека два човека која стоје у северном делу храма, а контекст нам не може разјаснити значење речи „темплон“.⁹¹

Ни један старији пример (крајем 8. или на самом почетку 9. века)⁹² не даје јасну слику шта се подразумева под тим термином.⁹³ Преподобни Теодор Студит у једној својој песми користи само њему својственој варијанту тог термина – „темвлон“: „Εἰς τὸ τέμβλον: Θείαν τράπεζαν πρὸ προσώπου σου βλέπων – Αἰδοῦ τὸ σεπτόν καὶ ὅλως στήθι φόβω“.⁹⁴

78 Chatzidakis 1973, 326–327.

79 Gautier 1974, 37, ред 150, 156–157; 39, ред 160–161, 166, 179; 73, ред 741; 81, ред 864.

80 Gautier 1984, 121, ред 1687.

81 Gautier 1984, 73, редови 895–897; 121, ред 1687.

82 Gautier 1984, 73. Ракићевих 20136, 46.

83 Walter 20006, 277.

84 Gautier 1981, 88, редови 1195–1196; 96, редови 1300, 1304. (Овај текст обрађује Хадзидакис у: Chatzidakis 1973, 339)

85 Chatzidakis 1973, 338.

86 Παπάγγελος 1987, 65; Walter 20006, 277.

87 Παπάγγελος 1987, 65.

88 Некада је поменуто дело датовано у 7. век. Голубинский 1904, 208; Lasareff 1964–1965, 120.

89 Walter 20006, 276; Pasini 1981, 33, нап. 50, стр. 136 § 7, ред 115.

90 Pasini 1981, 136, ред 115.

91 Walter 20006, 276.

92 Alchermes 1977, 49.

93 Θεόδωρος Στουδίτης, PG 99: 1796a.

94 Θεόδωρος Στουδίτης, PG 99: 1796a.

Постоји неколико хипотеза на шта се овај термин односи. Може бити да се односи на архитравну греду,⁹⁵ на олтарски⁹⁶ простор,⁹⁷ и најзад на олтарску преграду.⁹⁸

Раније је владало мишљење да је ово најстарији извор у коме се користи ова реч.⁹⁹ Међутим, постоји и један старији пример који је приметио је Сирил Манго.¹⁰⁰ Реч је о делу из 7. века *Чуда Св. Артемија*.¹⁰¹ Манго је први који је употребио ово дело ради проучавања назива за олтарску преграду,¹⁰² јер је пре тога за научнике овај појам у поменутом делу био незапажен.¹⁰³ „Темплон“ се помиње у контексту после исцељења девојчице Ефимије¹⁰⁴ заступништвом Светог Артемија које се десило у крипти цариградског храма Светог Јована. Она је имала виђење после излечења и о томе је проговорила:¹⁰⁵ „ὁμοίος ἦν τῆς ἐστῶσης εἰκόνος ἐν τῷ εὐωνύμῳ μέρει τοῦ αὐτοῦ ναοῦ, ἐν τῷ τέμπλῳ τοῦ Θυσιαστηρίου ἔνθα μέσον ἐστὶν τὸ λαβδάριν ἐν ᾧ γέγραπται ὁ Κύριος, καὶ εἰς τὸ δεξιὸν εἰκὼν τοῦ Προδρόμου“.¹⁰⁶ Сирил Манго је реконструисао ову базилику¹⁰⁷ и њено унутрашње уређење и закључио колико се слика и/или икона помиње у храму. Помињу се иконе Светог Јована Крститеља изнад улаза у цркву, страдања Светог Артемија, жене Самарјанке до јужних врата цркве, Христа изнад врата која воде у *скевофилакион*, Христа у чијиј су пратњи анђели.¹⁰⁸ Мангово постигнуће је у томе што је на основу текста реконструисао изглед темплона са представама тројице светих на њему. Дакле, у 7. веку, термин „темплон“ означава архитектонску конструкцију преграде олтару која носи три иконе.¹⁰⁹

До Манговог рада мислило се да су Ромеји употребљавали термин „темплон“ тек од 8. века (Студит),¹¹⁰ али је ово век раније. У периоду после дела *Чуда Светог Артемија* па до почетка 11. века, употреба термина „τέμπλον“ минимална је и није јасна.¹¹¹ Од 11. века овај термин, као што смо видели, користи се чешће.

Сумирајући многе изворе, Волтер је донео закључке о употреби термина „τέμπλον“. Углавном, „τέμπλον“ има везе са са иконама, и то са онима које се налазе на

95 Speck 1968, нап. 194. По Волтеру Salaville (у: Salaville 1929, 455–456) није разумео Студитову употребљавање ове речи. (Walter 2000b, 276)

96 Bréhier 1940, 52; Pace 1949, 195.

97 Упореди: „Εἰς τὸ τέμβλον“ код Светог Теодора. (Θεόδωρος Στουδίτης, PG 99: 1796a; Konstantynowicz 1939, 32).

98 Braun 1924, 651.

99 Θεόδωρος Στουδίτης, PG 99: 1796a.

100 Mango 1979, 43.

101 Пападопуло, Керамевс 1909.

102 Mango 1979, 40

103 Walter 2000b, 276.

104 Имала је задужење да пали кандила испред иконе Светог Јована Крститеља. (Mango 1979, 43)

105 Пошто се то десило за време управе цара Ираклија, сматра се да вероватним да је то било 619. године. (Mango 1979, 43)

106 Mango 1979, 43.

107 Слика 1, на којој је Цариград, *Мартиријум Светог Артемија*, план. (Mango 1979, 42)

108 Mango 1979, 42–43; Ракићевић 2013b, 42.

109 Mango 1979, 43.

110 Alchermes 1977, 49.

111 Παπάγγελος 1987, 65. Постоје три каснија примера коришћења речи темплон. (Giros 1992, 409–443) Постоји запис на архитраву који се данас чува у Византијском музеју у Атини: [τέ]μπλον ἐξ[ει]ργά[σατο], види слику у: Walter 2000a, 247, ф. 17; Sotiriou 1932, 63, бр. 285; Σωτηρίου 1931, 75, бр. 285 (слика 1); Παπάγγελος 1987, 65–66. Ракићевић 2013b, 43, нап. 259.

греди преграде.¹¹² Време је учинило те се значење овог термина проширивало¹¹³ најпре на насликане иконе,¹¹⁴ а касније на целокупну преграду олтару,¹¹⁵ било да има иконе или да је архитектонско решење без икона.¹¹⁶ У данашње време „τέμπλον“ искључиво означава целу олтарску преграду.¹¹⁷ Значење за целу преграду „τέμπλον“ има од поствизантијског периода. Тада се почело дешавати попуњавање ове преграде сликаним иконама, тј. настанак иконостаса.

Од свих назива које су РOMEЈИ користили за означавање олтарске преграде и њених делова, после средњовековног периода опстао је само термин „темплон“.¹¹⁸ Овај термин данас означава целокупну преграду и користи се од стране археолога, историчара уметности и стручније јавности. Чињеница да су овај термин усвојили православни народи Балкана, као и Руси, иде прилог мишљењу да је овај термин рано почео да се употребљава за означавање олтарске преграде у целини.¹¹⁹

Термин „τέμπλον“ се појављује у новијој грчкој књижевности у једном другом облику, али са истим или сличним значењем.¹²⁰ Други облик ове речи је „τέμπλα“ и јавља се од краја 16. века.¹²¹ Реч која одговара овој постоји у словенским идиомима, влашком, албанском, француском и енглеском језику.¹²² У смислу означавања преграда олтару на Балкану,¹²³ термин „τέμπλον“ је преовладао код Срба и Бугара као „темпло“, код садашњих Румуна као „tîmplă“¹²⁴ а код Руса као „тяблѡ“.¹²⁵

Неки термини које су Руси користили у периоду пре освајања од стране Монгола су познати. Један од њих који је карактеристичан за тај период је „олтарныя ограды“.¹²⁶ Списи сведоче коришћење речи „прѣграды олтарьныя“ и „олтарная стѣна“.¹²⁷ Руси користе и „огорода олтарьная“, „олтарныя заграды“, „святѣя ограды“, „преграда олтаря“ и „чистѣя преграды“,¹²⁸ премда не може бити прецизно утврђено који су у употреби били најважнији.¹²⁹ Кроз све време користи се термин „тяблѡ“.¹³⁰ У источноруском простору с почетка 17. века десила се једна промена у начину именовања делова олтарске преграде.¹³¹ На значају добија термин „деисусъ“ који је

112 Walter 20006, 278.

113 Konstantynowicz 1939, 32.

114 Konstantynowicz 1939, 32; Du Cange 1688, 1543–1544.

115 Konstantynowicz 1939, 32; Du Cange 1688, 1543–1544.

116 Konstantynowicz 1939, 32.

117 Βλάχος 1897, 865; Konstantynowicz 1939, 33.

118 Παпангелος примећује да су се речи „χιγκλίδες“ и „καγκελλα“ очували до 17. века. (Παπάγγελος 1987, 65)

119 Chatzidakis 1973, 327; Ракићевић 2013а, 335; Ракићевић 2013б, 49.

120 Ракићевић 2013а, 335.

121 Παπάγγελος 1987, 66.

122 Παπάγγελος 1987, 66; Ракићевић 2013а, 335.

123 Konstantynowicz 1939, 34, Ракићевић 2013а, 335.

124 Румуни користе термине: timpla, catapetezma и најмлађи – iconostâs. Catapetezma је израз који се односи на завесу у старом јудејском храму и на застор од икона испред олтарског простора у хришћанској цркви. (Konstantynowicz 1939, 34)

125 Ракићевић 2013а, 335–336.

126 Konstantynowicz 1939, 35; Ракићевић 2013а, 336.

127 Срезневский 1895, 663; Ракићевић 2013а, 336.

128 Konstantynowicz 1939, 35; Ракићевић 2013а, 336.

129 Παπάγγελος 1987, 34.

130 Konstantynowicz 1939, 35; Ракићевић 2013а, 336.

131 Konstantynowicz 1939, 35.

раније коришћен за означавање икона у низу, а касније мења термин „тяблѡ“ у значењу целе преграде олтара.¹³² У време пре најезде Монгола, термин „деисусъ“ коришћен је да значи неколико икона на окупу: Христос, Мати Божија и Свети Јован Крститељ.¹³³ У то време термин „тяблѡ“ кориштен је да значи постоље од дрвета на коме су се налазиле иконе у низу,¹³⁴ тј. део иконостаса који се налази изнад улазних двери олтара.¹³⁵ Дакле, термин „тяблѡ“ се употребљавао на исти начин као што се у Византији употребљавао термин „τέμπλον“. Ово је изворна, старија употреба ових термина.

Израз „тяблѡ“, како мисли Голубински, указивао је на разне полице на којима су се налазиле иконе. Касније је означавао дрворез иконостаса.¹³⁶ Речи „тяблѡ“ и „деисусъ“ су коришћени упоредо. Реч „тяблѡ“ употребљавана је више да значи први, нижи ред икона а реч „деисусъ“ да значи други ред, тј. ред изнад врата олтара, тј. двери.¹³⁷ Некада али ређе, овим речима се „називао читав иконостас изнад Царских двери тј. изнад данашњих локалних икона“. ¹³⁸ Ово истиче Е. Голубински док објашњава постанак речи тјабло.¹³⁹ Он сматра да термин „тяблѡ“ означава таблу, плочу на иконостасу те да нема порекло „од латинског *tabula* од кога га обично изводе“.¹⁴⁰

Научник Константиновиц, користећи грађу која му је била доступна, током прве половине 20. века, пише како Бугари, „исто као и Срби, имају до данас назив 'тѣмплѡ'“.¹⁴¹ Истовремено са његовим писањем, можемо наћи да код Бугара реч „иконостасъ“ означава преградни зид или једно место у кући где се стављају свете иконе,¹⁴² код Румуна „iconostás“ је постоље за иконе у цркви,¹⁴³ док се термин „timpla“ првенствено користи за преграду олтара.¹⁴⁴

Истраживања богослужбеног простора и симболике храма, као што смо видели, сведоче о упорној и дугој традицији коришћења разних варијанти термина „темплон“ код православних народа све до 20. века.¹⁴⁵ Данас је овај термин скоро сасвим потиснут од стране термина „иконостас“. Термин „темплон“ ни данас није ишчезао, али га користе у стручним научним круговима. Одакле долази овај термин?

Тѣм(п)ло, τέμπλον и templum

Познати Лампов патристички грчки речник у најкраћим цртама се дотиче термина „τέμπλον“ указујући да је реч о вертикалном паравану који одваја олтар од главног тела цркве, паравану који је покривен иконама.¹⁴⁶ Речник указује на везу са латинским термином *templum*.¹⁴⁷ Ова веза је одавно прихваћена у науци што се види из

132 Konstantynowicz 1939, 35.

133 Срезневский 1893, 651.

134 Срезневский 1903, 1096–1097.

135 Срезневский 1903, 1096–1097.

136 Голубинский 1872, 580.

137 Голубинский 1872, 580.

138 Голубинский 1872, 580.

139 Ракићевих 20136, 51.

140 Голубинский 1872, 579.

141 Konstantynowicz 1939, 34.

142 Геровъ 1904, 331.

143 Tikin 2003, 354.

144 Konstantynowicz 1939, 34.

145 Konstantynowicz 1939, 34; Ракићевих 2013а, 336.

146 Lampe 1961, 1387/2.

147 Lampe 1961, 1387/2.

тога што Е. Голубински, говорећи о пореклу речи темплон, помиње како су папе (после Сикста III) прихватиле обичај који је он установио да стављају иконе на даску која се налазила изнад врата олтарa (такозвани *confessio*),¹⁴⁸ а та даска се звала козмитис.¹⁴⁹ По Голубинском, ромејски цар Василије Македонац прихватио је ову „новину“ из Западне цркве. За нашу тему је од значаја то што Голубински закључак изводи на основу *новог назива* који су у Византији дали дасци изнад врата олтарa, која је носила иконе, и који је „такође био позајмљен са Запада“.¹⁵⁰ Конкретно, по овом научнику, „латинско *templum* управо значи храм“.¹⁵¹ За њега је ово била претпоставка,¹⁵² али је савремена наука то прихватила.¹⁵³

У терминима који су коришћени за архитектуру у старом Риму, по Константиновицу, термин „*templum*“ означава „средњи завијени балкон, који је попречно положен преко другог балкона (троугао кровне столице) и одговара значењу речи 'архитрав'“.¹⁵⁴ Аналогно томе, по истом истраживачу, Грци су чешће називали архитрав на олтарској прегради речју „τέμπλον“ док је овај термин ређе означавао олтарски простор.¹⁵⁵

Термин *templum* је кориштен у античко време. Тада су постојала извесна разликовања између појмова *aedes*, *templum*, *sacellum*, *delubrum* и *fanum*, међутим, неуредном употребом (нарочито у поезији) дошло је до збрке ових појмова који су временом и ишчезли из употребе.¹⁵⁶ Ипак, како видимо, термин *templum* је, у модификованој варијанти, наставио да живи.

Термин *templum* је истог корена као и грчка реч „τέμενος“ и означава одређени простор који је исечен и издвојен.¹⁵⁷ Римљани су изворно употребљавали овај термин да нагласе пророчки смисао освећеног простора и то са двоструким значењем: небеског простора (који је пророк, својим пророчким штапом, разграничио замишеним линијама делећи посматрани простор на четири регије) и простор земље који треба обухватити у разматрањима (такође подељен на четири регије помоћу линија).¹⁵⁸ Карактеристично је то да је, у оба ова значења пророчног *templum*-а, сачувана идеја одсецања, тј. издвајања

148 Голубинский 1872, 579.

149 Голубинский 1872, 579.

150 Голубински (на основу: Du Cange 1688, 1542–1544 [под појмом: τέμπλον]) каже да су се темплонима „називали не само стари космитиси или надолтарске надвратне пречке, него даске или закони са приказом икона, које су се налазиле и на другим местима у цркви“ (Голубинский 1872, 579)

151 На овом месту Голубински још додаје да се „за грчки темплон каже: Τέμπλα – ἐπίσημα, а ἐπίσημον значи штит, грб, жиг, натпис, фабрички знак, постављен на било чему и др. На тој основи, морамо претпоставити да су даске са осликаним иконама назване темплоном зато што су, будући постављане у црквама, на неки начин служиле као знак или натпис, да представљају дом Божији или да представљају нешто као грб цркве“ (Голубинский 1872, 579)

152 Голубинский 1872, 579.

153 Παπάγγελος 1987, 66.

154 Konstantynowicz 1939, 32; Ракићевих 2013а, 336. Ракићевих 2013б, 44.

155 Геровъ 1904, 177, 181, нап. 3; Konstantynowicz 1939, 32; Ракићевих 2013а, 336; Ракићевих 2013б, 44.

156 *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities* (1890). Август назива Аполонов храм на Палатини и храм посвећен Марсу Ултору речју *templum* док остале храмове назива *aedes*. Исто.

157 *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities* (1890).

158 *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities* (1890). Посматрач је седео на тачки где су се ове замишљене линије укрштале. Исто.

(τέμνω).¹⁵⁹ Облик *templum*-а био је правоугаон. Кружни облик био је ранија форма за божију кућу док је правоугаони храм дошао касније са пророчким (augural) *templum*-ом.¹⁶⁰

Првобитни религиозни смисао термина *templum* имао је следећи смисао и редослед: *templum* је служио за означавање пророчишта, затим за означавање *свештених простора*, и касније за такве грађевине које су “инаугурисане” од стране пророка.¹⁶¹ Таква свечано отворена и освештана места су служила за окупљање сената, судске и центуријатске скупштине, као говорничка платформа и као храм у обичном смислу речи, тј. свечано отворена и освештана кућа саграђена за бога.¹⁶²

Значење термина *templum* је очувано и у српској средини. У *Рјечнику из књижевних старина српских* код Даничића у одредници *храм*, пише: „храм, *templum*“.¹⁶³ В. Михајловић у раду *Грађа за речник страних речи у предвуковском периоду (од времена пре Велике сеобе до Вуковог Рјечника 1818. године)* каже за „темпл“ да је то „храм, црква (лат. *templum*)“.¹⁶⁴ Тако је и у његовим *Посрбицама 18. и 19. века*: „темпл“ је „храм“¹⁶⁵, односно „храм“ је „темпл, црква“.¹⁶⁶ Дакле, термин „темпл“ је тада био разумљив као што је био разумљив и термин „тем(п)ло“.

Порекло термина „тѣмплѡ“ из архитектонског термина *templum*¹⁶⁷ заговара и Папангелос.¹⁶⁸ Очигледно је да „тѣмплѡ“ представља „иконостас у православној цркви“, уз упутство *Матичиног речника* да се види „темпл“.¹⁶⁹ Термин „тѣмпл“ у *Речнику* значи „лат. Богомоља, црква, храм“,¹⁷⁰ те је логично да је после одреднице „тѣмплѡ“ указано да се погледа *темпл* као сродан термин.¹⁷¹

Дакле, општеприхваћено повезивање термина *темплон* са храмом је историјски оправдано. Олтарска преграда хришћанског храма је архитектонски направљена тако да има степенице, стубове и архитравну греду. Овим је она показивала везу са римским храмовима.¹⁷² Осим тога, олтар је у одређеном периоду почео да бива доживљаван као

159 *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities (1890)*. Изузетак је у случајевима када је постојало (као у Риму) трајно успостављено пророчство. Посматрач је тада требало да седи на месту где је разпињао шатор (*tabernaculum*) четвороугаоног облика, са само једним отвором располажући просторима неба и земље који су сачињавали *templu*. Исто.

160 *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities (1890)*.

161 *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities (1890)*. Облик ових грађевина и даље је правоугаон. За саму грађевину храма, или заиста за било који трајно свечано отворени *templum*, било је неопходно пре свега да земља није била само *effatus* (тј. да има одређене границе) већ и да је такође *liberatus* (слободна, ослобођена), а то је значило да било чије полагање права на ту земљу (чак и над *fanā* или *sacella* које су некада могле бити на тој земљи) мора бити укинута (*exauguratio*) а земља и зграда приписана од стране пророка оном божанству коме ће служба бити посвећена, те затим сам храм освештан од стране високог свештенства. Исто.

162 *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities (1890)*.

163 Даничић 1975, 424.

164 Михајловић 1972, 627.

165 Михајловић 1984, 604.

166 Михајловић 1984, 525.

167 Παπάγγελος 1987, 66.

168 Παπάγγελος 1987, 66.

169 *Речник српског језика* 2007, 1311.

170 *Речник српскохрватског књижевног језика VI* 1976, 181. Слично стоји и у: *Речник српског језика* 2007, 1311.

171 *Речник српског језика* 2007, 1311.

172 Вукашиновић 2007, 118.

domus Dei по преимућству.¹⁷³ Све ово олакшава нам да разумемо да је термин „τέμπλον“ сачувао везу са својим изворником – римским *templum*-ом.

Закључак

1) Према резултатима нашег истраживања, у српској црквеној средини термин „темпло“ опстаје макар до 1900. године, о чему имамо потврде у *Летопису Цркве александровачке*.¹⁷⁴ Употреба термина „тѐмпло“, у смислу означавања олтарске преграде, доминира и у 19. веку, у ком долази до фреквентније употребе термина „иконостас“ која полако смењује термин темпло. Срби користе термине „тѐмпло“ и „тѐмло“ што је посрбица источноромејског термина „τέμπλον“. Овај термин је латинског порекла и настао је од римског „templum“ што је значило храм. У српској средини сачувано је знање да „темпл“ означава храм, цркву, те да се на латинском изговара *templum*.¹⁷⁵ У *Посрбицама 18. и 19. века* „темпл“ је „храм“¹⁷⁶ односно „храм“ је „темпл, црква“.¹⁷⁷ Термин „темпл“ је тада био разумљив као што је био разумљив и термин „тем(п)ло“. Такође је интересантно да су ова два термина напоредно опстала, иако је било за очекивати да се услед фонетске сличности поистовете, губећи тако и моносемичност, карактеристичну за термине.

2) У српској средини 18. и 19. века, термин „тѐмпло“ („тѐмло“, „тампло“) односи се на сваку олтарску преграду, чак и на преграду која има три реда икона, тј. која је апсолутни иконостас. Дакле, у српској средини, „тѐмпло“ је термин којим се означава „иконостас у православној цркви“.¹⁷⁸

3) Као што је некада постојала пракса да се термином „тѐмпло“ назива „иконостас“ у православној цркви, тако данас имамо обрнуту ситуацију да се термином „иконостас“ назива свака олтарска преграда, чак и ако је само реч о средњовековној мермерној конструкцији. Касно усвајање термина „иконостас“ можда се може донекле објаснити чињеницом да темпло у Српским земљама веома споро напредује у висину, те је чак и у 16. веку његова декорација и даље изражавана као у периоду династије Комнина.¹⁷⁹ Исправну терминологију највише разумеју археолози и историчари уметности, док се теолози нису довољно бавили овом проблематиком. Сматрамо да је наше наслеђе и предање оштећено неправилном и произвољном употребом термина. Посрбица „тем(п)ло“, до пре само једног века, истрајала је у одржавању верског и културног континуитета са хришћанским византијским и античким традицијама. Осим тога, његова употреба показује везу олтарске преграде са симболиком храма, дакле и са богослужењем које се у њему врши. Због тога имамо дужност да за богослужбени простор употребљавамо одговарајуће термине. Идеално историјско разграничење тѐмпла и иконостаса можда може да буде појава трећег реда икона на прегради олтара. Као што неправилна употреба термина сведочи о непознавању сврхе неког предмета, тако ће правилна и прецизна употреба термина утицати на враћање свести о изворној богослужбеној, литургијској симболици тем(п)ла у нашим храмовима.

173 Вукашиновић 2007, 118.

174 Поповић, Богдановић 1900–1914, I–II.

175 Михајловић 1972, 627.

176 Михајловић 1984, 604.

177 Михајловић 1984, 525.

178 *Речник српскога језика* 2007, 1311.

179 Види: Бабић 1975, 39–41.

Извори

Lemerle, Paul (1982): *Actes de Saint-Pantéléemôn*. Ed. P. Lemerle, etc. (у оквиру збирке *Archives de l'Athos*, vol. 12), Paris 1982.

Gautier, Paul (1974): „Le typicon du Christ Sauveur Pantocrator“, *De la Revue des Études byzantines*, tome 32, Paris 1974, 1–145.

Gautier, Paul (1981): „La Diataxis de Michel Attaliat“, *De la Revue des Études byzantines*, tome 39, Paris 1981, 5–143.

Gautier, Paul (1984): „Le Typic du sébaste Grégoire Pakourianos“, *De la Revue des Études byzantines*, tome 42, Paris 1984, 5–145.

Gautier, Paul (1985): Le Typicon de la Théotokos Kécharitôménè“, *De la Revue des Études byzantines*, tome 43, Paris 1985, 5–165.

Медић, Милорад (2002/1): „Ерминија породице Зографски“, 1728, *Стари сликарски приручници II*, Београд 2002.

Ειρήνη Αὐγούστα, PG 127: Ειρήνη Αὐγούστα, *Τυπικόν τῆς μονῆς Κεχαριτωμένης*, PG 127: 992–1128.

Пападопуло, Керамевс А.И. (1909): *Varia graeca sacra: Сборник греческих неизданных богословских текстов IV–XV веков с предисловием и указателем*, Записки историко-филологического факультета императорского Санкт-Петербургского университета, часть XCV, 1909.

Pasini, C. (1981): *Vita di s. Filippo d'Agira attribuita al monaco Eusebio*, OCA, 33, Roma, 1981.

Поповић Светозар, Богдановић Марко (1900–1914): *Летопис Цркве александровачке у Срезу жупском, Округу крушевачком*, Александровац 1. јануара 1900 – 12. јула 1914.

Θεόδωρος Στουδίτης, PG 99: *Ἱαμβοὶ εἰς διαφόρους ὑποθέσεις*, PG 99: 1780–1812.

Speck (1968): Theodoros Studites, *Jamben auf verschiedene Gegenstände*, ed. P. Speck, Berlin 1968.

Laurent, V. (1971): *Les „Mémoires“ du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438–1439)*, CNRS, Paris 1971.

Miklosich Franciscus, Muller Iosephus (1865): *Acta et diplomata graeca, volumen III*, Vienna 1865.

Момировић Петар (1993): *Стари српски записи и натписи из Војводине*, књига I, сакупио и обрадио Петар Момировић, изд. Матица Српска & Покрајински завод за заштиту споменика културе Војводине, Нови Сад 1993.

Литература

Alchermes, Joseph (1977): „The Middle Byzantine Chancel Barrier“, *Byzantine Studies Conference, Abstract of papers*, Third Annual, Columbia University, New York City, 1977.

Бабић, Гордана (1975): „О живописаном украсу олтарских преграда“, *Зборник за ликовне уметности* 11, Нови Сад 1975.

Braun S. J. (1924): „Der Christliche Altar In Seiner Geschichtlichen Entwicklung“, *Zweiter Band*, München 1924.

Bréhier, Louis (1940): „Anciennes clôtures de chœur antérieures aux iconostases dans les monastères de l'Athos“, *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Bizantini*, vol. 6, Roma 1940.

Βλάχος, Ἀγγελος (1897): Λεξικόν ελληνογαλλικόν, издао Σιδέρης Ι. Ν., Εν Αθήναις 1897.

Вујић, Јоаким (1901): *Путешествије по Србији од Јоакима Вујића*, прва књига, Београд 1901.

Вукашиновић, Владимир (2007): „Теолошке основе иконостаса“, *Иконостас као духовни и културни печат православних хришћана*, зборник радова (прир. Мирјана Андрић и Владимир Вукашиновић), изд. Завод за заштиту споменика културе у Крагујевцу, Крагујевац 2007. стр. 111–135

Геровъ, Н. (1904): *Рѣчникъ на блъгарскый языкъ съ тлъкувание рѣчи – ты на блъгарски и на русски*, часть пята, Р-І-А, Пловдивъ 1904.

Голубинский, Е. (1872): *История алтарной преграды или иконостаса въ православныхъ церквахъ*, Православное Обозрение 1872/II.

Голубинскій, Е. (1881): „Внутреннее устройство и убранство церквей сообразно съ ихъ богослужебнымъ назначеніемъ“, *Исторія русской церкви*, томъ I, Періодъ первый, Кіевскій или домонгольскій, вторая половина тома, Москва 1881.

Голубинскій, Е. (1904): *Исторія русской церкви*, томъ I, Періодъ первый, Кіевскій или домонгольскій, вторая половина тома, изданіе второе, исправленное и дополненное, Москва 1904.

Walter, Christopher (2000b): *The Byzantine Sanctuary – A Word List*, Pictures as Language: How the Byzantines exploited them, The Pindar Press, London 2000.

Walter, Christopher (2000a): *A New Look at the Byzantine Sanctuary Barrier*, Pictures as Language: How the Byzantines exploited them, The Pindar Press, London 2000.

Giros, C. (1992): *Remarques sur l'architecture monastique en Macédonie orientale*, BCH 116, 1992.

Даничић, Ђ. (1975): *Рјечник из књижевних старина српских*, књ. 3 (фототипија издања из 1863-1864. године), прир. Ђ. Трифуновић, „Вук Караџић“, Београд, 1975.

Du Cange, Carolus (1688): *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, duos in tomos digestum, Lugdunum, 1688.

Δημαράς, Κ. Θ. (1938): *Θεωφάνους του εξ Αγραφων, βίος Διονυσίου του εκ Φουρνά*, Ελληνικά I, 1938.

A Dictionary of Greek and Roman Antiquities (1890): William Smith, LLD, William Wayte, G. E. Marindlin, Ed., <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0063:entry=templum-cn>, преузето дана 25. 02. 2017.

Epstein, A. W. (1981): *The Middle Byzantine Sanctuary Barrier: Templon or Iconostasis?*, Journal of the British Archaeological Association 134, 1981.

Медић, Милорад (2002б): Предговор, „Ерминија породице Зографски“, 1728, *Стари сликарски приручници II*, Београд 2002.

Κακαβάς, Γ. (2003): *Η ζωή και το έργο του Διονυσίου του εκ Φουρνά. Από το μύθο στην πραγματικότητα*, Πρακτηκά, Αθήναι 2003.

Καραџић, С., Вук (1818): *Српски рјечник, истолкован њемачким и латинским ријечима*, Беч 1818 (Wolf Stephansohn's, Serbisch-Deutsch-Lateinisches; Lupi Stephani F., Lexicon, Serbico-Germanico-Latinum, Wien, Viennae 1818).

Καραџић, С., Вук (1852): *Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима*, друго издање, Беч 1852 (Lexicon, Serbico-Germanico-Latinum, Vuk Steph. Karadschitsch, Vindobonae, Typis congregationis meschitaristicae 1852).

Καραџић, С., Вук (1898): *Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима*, треће (државно) издање, Биоград 1898.

Konstantynowicz, J. B. (1939): *Iconostasis, Studien und Forschungen*, (erster band) Band I, Lemberg (Lwów) 1939.

- Lampe G. W. (1961): *A Patristic Greek lexicon*, Oxford, at the Clarendon press 1961.
- Lasareff, V. (1964–1965): *Trois fragments d'épistyles peintes et le templon byzantin*, Δέλτιο Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας, περ. Δ', т. 4, Αθήναι 1964–1965.
- Mango, Cyril (1972): *The Art of the Byzantine Empire 312–1453, sources and documents*, New Jersey 1972.
- Mango, Cyril (1979): „On the History of the Templon and the Martyrion of St. Artemios at Constantinople“, *Зораф* 10, Београд 1979.
- Матић Миљана (2016): *Сакрална уметност српских земаља у средњем веку*; Византијско наслеђе и српска уметност II, поводом 23; међународног конгреса византијских студија; издавачи: Српски комитет за византологију & ЈП Службени гласник & Византолошки институт САНУ, Београд 2016. 529–540.
- Матић Миљана (2017): Српски иконопис у доба обновљене Пећке патријаршије 1557–1690, издавач: Музеј СПЦ, Београд 2017.
- Медић, Милорад (2005): *Време писања Ерминије*, Стари сликарски приручници III, Ерминија о сликарским вештинама Дионисија из Фурне, Београд 2005.
- Medić, Milorad (2003): *Une version slave de l'„Erminia“ de Denys de Fournat datant de 1728*, Πρακτικά, Αθήναι, 2003.
- Милутиновић Д, Валтровић М. (1877): „Извештај уметничком одсеку Српског ученог друштва“, *Гласник Српског ученог друштва*, књига XLIV (са једним снимком), Београд 1877.
- Михајловић, В. (1972): Грађа за речник страних речи у предвуковском периоду (од времена пре Велике сеобе до Вуковог Рјечника 1818. године), Институт за лингвистику у Новом Саду, том 2, Нови Сад 1972.
- Михајловић, В. (1984): Посрбице од Орфелина до Вука (Прилог проучавању наших пуризама XVIII и XIX века), том 2, Матица српска, Нови Сад 1984.
- Мошин, В. (1971): *Словенски ракописи во Македонија*, Књ. 1, Скопје 1971.
- Pace, Biagio (1949): „Nuova ipotesi sull'origine dell'iconostasio“, *Byzantion, Revue Internationale des Etudes Byzantines*, Tome XIX (1949), Actes du VIIe Congres des Etudes Byzantines, Bruxelles 1948.
- Παπάγγελος, Ιωάννου (1987): *Η Σημασία του όρου „Τέμπλον“ κατά τους 11^{ον} – 13^{ον} αι., Ζ' Συμπόσιο Βυζαντινής και Μεταβυζαντινής Αρχαιολογίας και Τέχνης*, Αθήνα 1987.
- Ракићевић Тихон (2013а): Ракићевић, Т., *Значење термина „иконостас“*, Зборник радова са четвртог годишњег симпозиона, Српска теологија данас (СТД), књ. 4, издавач: Институт за теолошка истраживања ПБФ, Београд 2013, 335–342.
- Ракићевић Тихон (2013б): *Олтарска презграда - иконостас од IV до средине XVII века: форма, функција и значење*, ПБФ Универзитета у Београду, Докторска дисертација одбрањена 08. 04. 2013. године (ментор Владимир Вукашиновић).
- Речник српског језика (2007): Матица српска, Нови Сад 2007.
- РЕЧНИК српскохрватског књижевног и народног језика (САНУ) VII (1998): Земљенаст-интонирање. - [Фототипско изд.]. - Београд: Српска академија наука и уметности, 1998 (Београд : Култура).
- Речник српскохрватског књижевног језика II (1967): Ж–К, издавач: Матица српска & Матица хрватска, Нови Сад–Загреб 1967.
- Речник српскохрватског књижевног језика VI (1976): С–Ш, издавач: Матица српска, Нови Сад 1976.
- Ристић Светомир, Кангрга Јован (1928): *Речник српскохрватског и немачког језика*, други део, српскохрватско-немачки, Београд 1928.
- Salaville, S. (1929): *Bulletin de liturgie*, Echos d'Orient 28, Paris 1929.

Срезневский, И. И. (1893): *Материалы для словаря древне-русского языка*, том I, А-К, Санктпетербургъ 1893.

Срезневский, И. И. (1895): *Материалы для словаря древне-русского языка по письменнымъ памятникамъ*, том II, Санктпетербургъ 1895.

Срезневский, И. И. (1903): *Материалы для словаря древне-русского языка по письменнымъ памятникамъ*, том III, Санктпетербургъ 1903.

Sotiriou, G. (1932): *Guide du Musée Byzantin d'Athènes*, De l'Académie d'Athènes, directeur du Musée Byzantin, Athènes 1932.

Σωτηρίου, Γ. (1931): *Ὁδηγὸς Βυζαντινοῦ Μουσείου Ἀθηνῶν*, Αθήναι 1931.

Tiktin, H. (2003): *Rumänisch-deutsches wörterbuch*, 3., überarbeitete und ergänzte Auflage von Paul Miron und Elsa Lüder, band II, D-O, Clusium, Cluj-Napoca 2003.

Тодић, Бранислав (2012): „Иконостас Старе српске цркве у Сарајеву“, *ΣΥΜΜΕΙΚΤΑ*, Зборник радова поводом четрдесет година Института за историју уметности Филозофског факултета Универзитета у Београду, Уредник Иван Стевовић, Филозофски факултет Универзитета у Београду, Београд. 439–458.

Chatzidakis, Manolis (1973): *Ikonostas, Reallexicon für byzantinische Kunst III*, Stuttgart 1973.

FROM THE ROMAN *TEMPLUM* TO THE SERBIAN *TEM(P)LO*

Christians in the early Byzantine period used many names to denote those parts of the interior which divided the altar space from the rest of the temple (κάγκελ[λ]α, διάστυλα, θώραξ, περίστυλα etc). Through time, the term *templon* started to be widely used and generally it replaced others. In its several variants the term was accepted, and long used, by Serbs, Bulgarians and Russians. According to the results of our research, in the Serbian ecclesial setting the term *templo* denoting the altar screen remained as such at least till 1900. Its dominant usage in the 19th century persevered, but began to be slowly substituted with the frequent usage of the term *iconostasis*. The term *templo* is the Serbian version of the Byzantine term *templon*. This term originally comes from Latin, from the Roman *templum* which signifies the temple. The term *templo* in the Serbian setting of the 18th and 19th centuries refers to every altar screen, even to the altar screen with three rows of icons, that is absolute iconostasis. Therefore, *templo* is the term which denotes iconostasis in the Serbian setting. The correct nomenclature is for the most part properly understood by archeologists and historians of art while this subject has not been studied enough by theologians. The Serbian version *templo* persisted until just one century ago, maintaining cultural and religious continuity with Christian Byzantine and antique traditions. Besides, its usage indicated the connections of the altar screen with the symbolism of the temple and thus the services performed inside. Therefore it is our duty to use adequate terms for the liturgical space.

Гордана Благојевић

Етнографски институт САНУ, Београд – Србија

e-mail: gordanablago@gmail.com

ПРИЧАСНЕ ПЕСМЕ ИЗМЕЂУ НАВИКЕ И ИНОВАЦИЈЕ. САВРЕМЕНА МУЗИЧКА ПРАКСА У ЦРКВАМА БЕОГРАДСКО-КАРЛОВАЧКЕ МИТРОПОЛИЈЕ

Апстракт: У фокусу овог рада налазе се фактори који утичу на формирање савременог репертоара богослужбених песама на примеру причасних песама у музичкој пракси на територији Београдско-карловачке митрополије. У раду се сагледава комплексан однос хорова и певача црквене музике (појача), свештенства и верника који присуствују богослужењима, кроз одабир причасних песама.

Кључне речи: причасне песме (причасни), Српска православна црква, појци, београдске цркве, навика, иновација

У фокусу овестудије налазе се причасне песме (причасни) у савременој музичкој пракси Српске православне цркве.¹ Рад је настао као резултат теренских истраживања са активним појачким учествовањем на богослужењима на територији Београда од деведесетих година 20. века до данас.² Узети су у обзир постојећи причасни, а поред тога је спроведено етнолошко истраживање, тј. разговори и дубински интервјуи са верницима, појцима и свештенством.³

Причастан је у дијакронијској перспективи представљао надахнуће како за писце стихова, тако и мелодија. По питању текста, осим уобичајених стихова традиционално предвиђених за певање током причешћивања свештенства и верника, користе се и паралитургијски текстови, тзв. „богomoљачке“ и друге песме. И умузичком погледу, присутна су веома разноврсна решења. Појављују се мелодије надахнуте

1 Овај текст је резултат рада на пројекту број 177022, *Народна култура Срба између Истока и Запада*, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

2 Дијакронијски увид у ситуацију *изнутра* као учесник (певач) имала сам у црквама Светог Александра Невског и Светих Апостола Петра и Павла у којима сам током деведесетих година 20. века певала византијски напеву женском византијском хору „Свети Јован Дамаскин“, а затим све до данас тзв. „народним“ певничким праксом, и у капели светог Јована Златоуста у Студентском граду где певам византијски напевод 2009. године до данас. Поред тога, од 2012. године учествујем на богослужењима у многим београдским црквама као члан мешовитог српског византијског хора „Мојсије Петровић“.

3 Посебно се захваљујем доценту др Драгану Ашковићу са Теолошког факултета у Београду, хоровама вишегласних хорова Јелени Тонић из цркве Светог Александра Невског, Невени Ивановић из цркве Покрова Пресвете Богородице, Милораду Маринковићу из цркве Светог Трифуна у Малом Мокром Лугу. Свим појцима из певница при цркви Светог Александра Невског и цркви Светих апостола Петра и Павла. Велику захвалност дугујем верницима из поменутих парохија, као и из многобројних других парохија Београдско-карловачке митрополије.

српским народним песмама, византијским напевом, као и ауторска дела савремених композитора. У тексту се анализира који све друштвени и културолошки фактори утичу на формирање текстова и мелодија. Током овог истраживања покушала сам да испитам који је удео и иницијатива верног народа, музичара - стваралаца, извођача - појаца и свештенства и црквене јерархије.

Дефиниција и врсте причасних песама; начини певања

Причастан представља литургијску песму која се пева, како и сам њен назив упућује, у току причешћивањасвештенства и верног народа, када се Тело Христово раздељује на честице верницима који му постају сапричасни, тј. Његов део.

Певање причасна је древна традиција која је заједничка и западним литургијама, а такође и несторијанској литургији, литургији апостола Тадеја и Марка, апостола Јакова, коптској литургији.⁴ Кроз историју Цркве настајали су, трансформисали се и из праксе нестајали различити облици Литургије. У Српској православној цркви уобичајено се служи Литургија Светог Јована Златоустог, затим Литургија Светог Василија Великог(десет пута годишње) и Литургија Пређеосвећених дарова – светог Григорија Двојеслова папе Римског (током Васкршњег поста).

Врхунац и смисао сваког литургијског сабрања представља свето причешће. У току причешћивања певају се различите причасне песме које су се мењаледијахронијски под утицајем различитих фактора. Дакле, на разноврсност причасних песама утицале су и локалне, културне и историјске прилике, као и естетски назори појаца.

Према речима грчког литургичара Јоаниса Фундулиса, причастан се првобитно певао по узору на прокимене. Током причешћивања читао се неки пригодни псалм који позива вернике на причешће или се односи на празник. Један стих псалма са припевом *алилуја* био је одабран као причастан који је певан као рефрен после сваког прочитаног стиха псалма. Други начин појања, био је да се причасни псалм поје антифоно, али без понављања припева, него се после сваког стиха поје као припев *алилуја*.⁵ Осим тога, постоје и причасни који не садрже библијски текст, него су узети из неке црквене песме, као причастан Пасхе *Тјело Христово примите, извора бесмртнога окусите*. Ови причасни такође имају као припев *алилуја*. Постоје и причасни о којима сведочи традиција, али се данас не употребљавају. Током развоја причасна, престао је да се чита цео псалм. Остао је само један стих причасна, а мелодија се певала у спором темпу. Према Фундулису и током причешћивања народа, требало би да се поје иста причасна песма као и приликом причешћивања свештеника.⁶

Исти аутор сматра да се „причастан данас налази у опасности“. Разлог види у томе што споре мелодије нису у складу са музичким укусом нашег времена, па појци певају песме које нису предвиђене типиком.⁷ Поставља се питање да ли се савремени верници данас моле и певају својим аутентичним изразом у православном духу, тј. да ли и у којој мери данас у Српској православној цркви постоје химнографи и мелоди и да ли се њихова дела изводе на богослужењима.

Поменути ранохришћански начини певања причасна поново су уведени у српску литургијску праксу деведесетих година 20. века на београдском Теолошком факултету, залагањем професора литургике Ненада Милошевића, Фундулисовог

4 Керн 2003, 42.

5 Фундулис 2004, 203.

6 Фундулис 2004, 204-206.

7 Исто, 205.

ученика. Ова пракса се раширила на мањи број београдских парохија, углавном приликом тзв. певничког певања, било *српским народним* или византијским напевом. Псалми се углавном певају на савременом српском језику. Певачи који практикују српски народни напевпевају псалам из ког је узет типиком прописани причасни стих, углавном у првом, трећем или шестом гласу.

Пракса причасних песама у Београду данас

У Српској православној цркви данас је у употреби неколико пракси певања. То су једногласно појање у византијској и поствизантијској традицији (општеприхваћени назив за ову врсту певања је *византијско*), затим новије *певничко* српско црквено појање – тзв. „српско народно црквено појање“ и вишегласно хорско певање.⁸ Вишегласје представља хронолошки најновији стил певања, који се у српској црквеној пракси појавио у четвртој деценији 19. века.⁹

Пресудну улогу у одабиру праксе певања има старешина храма. Основна пракса је народна певничка коју познају сви свештеници јер се изучава у православним богословијама и на теолошким факултетима. У зависности од укуса јереја, као и од постојања могућности да се хорски певачи окупе и оспособе за извођење, могу бити присутни и вишегласни хорови или појци који поју византијски напев као солисти или као хор. Иако се у већини случајева ради о веома искључивим естетским критеријумима, треба споменути блаженопочившег јереја Љубодрага Хаци-Петровића који су ставови сведочили о богатству православног предања и могућностима помирења између различитих музичких традиција. За време његовог старешинства, током деведесетих година 20. века, у храму Светог Александра Невског у Београду било је места за сва три „стила“ православног појања у Српској православној цркви.

Прво што се уочава, то је да се у већини београдских парохија певају различите песме за причешће свештенства и верника. Наиме, за причешће свештеника репертоар је много разноврснији. Типиком је прописано које ће се песме певати за причешће. У Београдско-карловачкој митрополији углавном се користи типик који је приредио протојереј Василије Николајевић,¹⁰ као и издање типика које се детаљно припрема за сваку годину.¹¹ Типиком су сугерисане за певање одређене прикладне причасне песме у зависности од дана, тј. празника.

Међутим, теренска истраживања су показала да у многим парохијама песме сугерисане типиком нису често на репертоару. Уместо њих се певају неке друге песме. На одабир песама утиче врста музичког састава, тј. да ли на одређеном богослужењу учествује вишегласни хор, „народна“ или „византијска“ певница. У случају када пева вишегласни хор најчешће се може чути *Хвалите* Стевана Мокрањца, а понекад *Хвалите* Корнелија Станковића. Иако су то песме предвиђене за недељну Литургију, оне се могу чути и у друге дане. Диригент и композитор Миодраг Маринковић разлог томе види у више чинилаца. Као прво, то је „ствар укуса“ самих певача који ће певати само мелодије које им се свиђају. Затим, то је „критеријум улагања напора за учење новог“. Уколико је за неку композицију потребно уложити много труда, од тога се и поред њене естетске пријемчивости одустаје. Дакле, лепота мелодије није довољна мотивација за учење новог музичког садржаја. Према сведочењу неких певача, на причасну песму се понекад гледа као на „згодно место да се мало одмори“.

8 Перковић-Радак 2008, 5.

9 Исто.

10 Николајевић 1984.

11 Типик 2014.

Са друге стране, битан је и економски фактор, тј. да ли постоје материјална средства за набављање књига нотних зборника. Према речима диригенткиње Јелене Тонић, када је 1993. године почела да пева у вишегласном хору у цркви Светог Александра Невског, на располагању су имали не велики број књига - стара издања Ластавичиног *Празничног појања*,¹² затим *Осмогласник*, *Опште* и *Страно пјеније* Стевана Мокрањца,¹³ а од 1994. године и *Зборник* Ненада Барачког.¹⁴ „иако су то једногласни записи, користили смо их, било да по њима напишем причасне стихове за хор било да их отпевамо једногласно“. Јелена Тонић каже да је међу београдским црквеним хоровима деведесетих посебно било популарно *Хвалите* Бортњанског. На месту причасна се веома често певао руски полијелеј *Хвалите имја Господње*, за трогласни женски хор. Хор је певао и самопроизвољни причастен *Скажи ми Господи* Корнелија Станковића.¹⁵

Интернет сајтови са нотама умногоме су допринели обогаћивању репертоара и у београдским парохијама. Диригенткиња Тонић каже да највећи избор причасних песама налази на садржајно богатим и уређеним руским сајтовима са збиркама богослужбених песама. Овај хор у новије време користи и *Сабрана дела* Мокрањца¹⁶ са мноштвом хорских аранжмана, као и нотна издања са црквеном музиком Тихомира Остојића¹⁷ и Корнелија Станковића.¹⁸

Диригенткиња Јелена Тонић углавном поштује прописани причасни стих, тако да хор најчешће недељом пева *Хвалите* Ст. Мокрањца или Т. Остојића, као и К. Станковића тзв. *руско Хвалите*, и понекад *Хвалите* савременог композитора М. Петровића. У случају када се у недељу слави и неки светитељ, на репертоару су и причасне песме *В памјат вјечнују* и *Радујтесја праведни* (једногласни напев из *Општег појања* Ст. Мокрањца). Празником се пева прописани причасни стих. Редовно је то неки руски аранжман, јер у српским записима нема свих празничних причасних песама чак ни у једногласној верзији. Има ситуација у којима се текст прописаног псалма додаје мелодији неког другог причасна из Мокрањчевог *Општег појања*. Јелена Тонић води рачуна да и мелодија и аранжман буду што једноставнији. У случају када се користе дела руских аутора, то су по могућству *гречески* или *кијевски* распев. Уколико остане времена, пева се и некастихира са вечерње односно јутарње службе која се текстом уклапа у садржај одређеног празника.

У разним београдским храмовима као причастан се може чути и *Богородице Дјево* (више различитих мелодија), *Боже во Имја Твоје*, *Благослови душе моја Господа*, *Молитву пролију*, *Господ просвешченије моје* и сл. Од деведесетих, па све до 2010. године као причасна песма била је веома популарна *Чистаја Дјево*. Постоје две варијанте. Једна према *Духовној лири* светог владике Николаја Велимировића *Ти си милост и чистота, ти си радост и доброта*. Друга је песма Светог Нектарија Егинског, преведена са грчког. У оба случаја користи се грчки напев. Под утицајем актуелизације византијског стила певања вишегласни хор у цркви Светог Александра Невског је у свом вишегласном аранжману певао псалме 22-23. и 135-6.

12 Ластавица 1969.

13 Мокрањцац 1920, Мокрањцац 1922, Мокрањцац 1935.

14 Барачки 1923 [1995].

15 Пено 2004, 121-151.

16 Мокрањцац 1995.

17 Остојић 2010.

18 Станковић 1994.

Богомољачке песме

Посебну карактеристику литургијског живота не самоу београдским црквама, већ и широм Српске православне цркве представља употреба тзв. „богомољачких“ песама у Литургији. Истраживање је показало да ове песме представљају омиљени жанр како у „народној“ певничкој пракси, тако и међу певачима вишегласних хорова. Навешћу само неке од омиљених песама, као на пример *Недеља у храму*, *Ој недељо најсветији дане*, *Ајте браћо белој цркви*, *Небеска Србија*, *Два анђела шеташе*, *Песма о слепом Вартимеју*, *Василије свети поносе монаха*, итд.

Настанак богомољачких песама везан је за настанак и развој богомољачког покрета између два светска рата.¹⁹ *Богомољачким* је овај религијско – морални покрет српских православних сељака назван због изузетно побожног начина живота његових следбеника. Покрет је настао крајем 19. и почетком 20. века, после великих народних страдања у честим ратовима. Епископ Николај Велимировић прихватио је бригу о њему сачувавши га под окриљем Цркве.²⁰

Велики допринос истраживању ове врсте песама дао је Драган Ашковић, који је и докторирао на ту тему.²¹ Према речима овог аутора, „у богомољачким песмама огледа се синтеза народне и црквене музичке традиције. Примарна улога у том процесу припала је обичном народу“.²² Исти аутор сматра да богомољачке песме нису заузеле значајнији статус међу црквеним богослужбеним песмама „оне су остале неутралне, а самим тим изванцрквене“.²³

Међутим, моје истраживање показује управо супротно – оне су веома популарне у верном народу, и то не само у руралним срединама, него и у престоници. Настале су на селу, а своју популарност имају и дан данас после више деценија у урбаним условима. Осим тога, оне су настале као ванлитургијске, али су временом ушле у литургијску праксу и то као песме које се певају у најсветијем тренутку – при светом причешћу. Веома често певају се и на крају Литургије, приликом дељења нафоре.

Сматрам да разлог томе треба тражити у чињеници да је после Другог светског рата широм Србије дошло до масовних унутрашњих миграција становништва из села у градове. То је било у складу са новом комунистичком идеологијом стварања пролетеријата. Тај новонастали слој становништва у градским условима није могао да практикује многе народне обичаје. Током обнављања црквеног живота деведесетих година 20. века, многи потомци ових пролетера су у богомољачким песмама препознали *песме из старог краја* својих предака које радо певају у цркви.

Богомољачке песме имају музички израз народних песама. Ашковићеве музичке анализе показале су да „мелодије ових песама највећим делом имају темељ на дурској, а ређе на молској тоналној основи. То је погодовало увођењу пратећег гласа који је подсећао на народне песме које се певају *на бас*“.²⁴ Према овом аутору „скоро сви текстови ових песама могу да се певају и на више различитих мелодија. Такође, више различитих текстова могу да се певају на исте мелодије. Многе од песама су испеване на потпуно исте или делимично измењене мелодије из најразличитије народне,

19 Ашковић 2006, 27

20 Суботић 1996, 13.

21 Ашковић 2010.

22 Ашковић 2010, 268.

23 Исто.

24 У српској народној традицији певање „на бас“ представља новији начин народног певања у групи које се изводи двогласно (Ранковић 2008, 715).

црквене и стране музичке традиције²⁵. Богомољачке песме се певају из песмарица у којима су публиковани текстови, док се мелодије углавном преносе усменим путем.²⁶ Током истраживања која сам обавила у београдским парохијама уочила сам једну занимљивост: током деведесетих година 20. века мањи број богомољачких песама *повизантијен*. Заправо, дошло је до тога да се текстови певају на мелодије из византијског ирмолоског напева. Тако, на пример, песма *Крст је сила и знамење* има своју старију богомољачку мелодију, али и новију византијску варијанту. Песма *Света мученица Фотина* има „византијску“ мелодију, а у припеву се појављују слогови *еру рем* – део кратиме, као и стих на грчком језику *Αυτοεἰσακήρυε* – *Свет јеси Господе*.

Осим пријемчивих мелодија, један од битних фактора који утиче на популарност богомољачких песама јесте чињеница да се оне певају на говорном српском језику. Испитаници у овом истраживању наглашавају да желе да разумеју шта се пева и да певају на свом језику.

Према речима Милорада Маринковића „има хориста који воле богомољачке песме и кад дође причастан они једва чекају да се на то пређе“. Овај музичар то тумачи начином живота који је веома урбан: „те „песмице“ су једини прозор у нешто рурално, старо где људи виде неку носталгију и зато их воле“. У неким парохијама „мери се побожност“ према томе колико знаш тих песмица: „ако знаш пуно песмица, значи да си учествовао у разним неконвенционалним службама по манастирима, и у разним литијама где се оне певају“. На литургијама у току поста може да се отпева много више песама, јер има више причасника. Када нема пуно причасника, онда се отпева само утврђени причастан.

Диригенткиња Јелена Тонић каже да њен хор пева богомољачке песме на крају Литургије, када се дели нафора: „ми веома волимо и негујемо богомољачке песме, ја их сматрам снажним, једноставним и непосредним средством 'представљања' празника или лика/житија светитеља“. Осим опште познатих песама из разних песмарица, сваке недеље отпевају песму из *Пролога* за тај дан – уколико је написана. Текст песме отпевају или на неку од мелодија познатијих песама или као тропарски шести глас.

Литургија Пређеосвећених дарова је карактеристична по томе што се у њој увек пева предвиђени причастан, *Вкусите и видите јако благ Господ, алилуја*. Ретка су извођења ове Литургије од стране вишегласних хорова, јер се служи у радне дане, што је отежавајући фактор да се окупи више хорских певача.

Причасни за верни народ је скоро искључиво песма састављена из два причасна стиха – уобичајеног пасхалног и са литургије Пређеосвећених дарова: *Тјело Христово приимите, источника бесмртнога вкусите. Вкусите и видите јако благ Господ. Алилуја (Тело Христово примите, извора бесмртнога окусите. Окусите и видите како је благ Господ. Алилуја)*. Овај први стих – пасхалног причасна се у пракси Српске православне цркве пева на свим Литургијама (осим Пређеосвећених дарова, када се пева само други стих), као континуитет ранохришћанског схватања да свака Литургија сведочи централну истину хришћанске вере – васкрсење Христово. На велике празнике, када има више људи који се причешћују, певају се и друге песме и када се причешћују верници. У погледу причасна *Тјело Христово* углавном се пева тзв. *кратко*, које је

25 Ашковић 2010, 270.

26 *Духовна лира*, одабрао и средιο протосинђел хади др Стефан Чакић, Нови Сад 1986. *Појте Богу нашему, појте*, Молитвена песмарица. Беседа, Нови Сад 1997. *Православна духовна лира*, прикупила монахиња Анисија Миловановић, Манастир Лелић, Лелић 2003. *Духовна песмарица „Помози нам Благ Христе“*, Вреоци 2004. *Духовна песмарица „Теби, само Теби“*, Србска православна заједница Шид, Шид 2004.

забележио Ненад Барачки.²⁷ Поред тога, од деведесетих година 20. века веома је популарна композиција Миодрага Говедарице. Ова композиција представља својеврсан феномен, јер је једино дело савременог живог српског композитора које се више година у континуитету изводи у различитим београдским црквама. Диригенткиња Јелена Тонић је у цркви Светог Александра Невског увела велики број руских причасних химни *Тјело Христово* за вишегласни хор. У овој цркви се од пре две године пева само стих *Тјело Христово примите, извора бесмртнога окусите*, а наставак се не пева, осим на Васкрс. Осим тога, ова диригенткиња практикује да (када има много причасника) *провуче* причастен празника и док се народ причешћује.

Појци који певају византијске напеве, током причешћа верника певају уобичајени стих *Тјело Христово* на велики број различитих мелодија или, уколико то дозволи или сугерише свештенослужитељ, настављају да певају причасну песму предвиђену типиком коју су певали и за време причешћа свештеника. Осим предвиђених стихова, певачи који певају византијске напеве, током причешћа певају прикладне псалме. То је било посебно заступљено деведесетих година 20. века у пракси женског византијског хора *Свети Јован Дамаскин*. Хористкиње певају најчешће 150. псалм, затим 148–149, 22, 23. Псалми се поју на црквенословенском језику (осим псалма 22. *Господ је пастир мој* на савременом српском језику). Владимир Јовановић²⁸ и Катарина Љубојевић²⁹ укројили су на византијске мелодије текстове ових псалама.

Време причасна као простор за проповед или исповест

Осим за певање причасне песме, време за причешће свештеника веома често се користи за проповед, тако да се за то време не пева. То је релативно новија пракса коју констатује и Фундулис у Грчкој. Он каже да су „смртоносни ударац причасну задали теолози премештањем проповеди на причастан“.³⁰ Иако неки свештеници проповедају непосредно после читања Јеванђеља, ипак се већи број одлучује на ову активност током причешћа свештеника или после давања завршног отпуста на Литургији, јер тек тада долази већина верника. Карактеристика савременог доба је да верници углавном долазе пред крај Литургије, да узму нафору, а не да се причесте. Међутим, у неким београдским црквама је присутан и сасвим супротан феномен, који такође представља велико *теолошко* и духовно искушење савремене Српске православне цркве. Током Литургије обавља се света тајна исповести. Према подацима добијеним током овог истраживања, у неким црквама постоји мали број свештеника или има пуно људи за исповест, тако да се ово време, како моји саговорници кажу, понекад продужи „и на пола сата“. Ту је могуће отпевати разноврстан репертоар причасних песама. У неким ситуацијама се после „пола сата“ певања причасних песама прибегавало читању псалтира или житија светих за тај дан.

27 Барачки 1923 [1995], 61–62.

28 Владимир Јовановић, по образовању композитор, оснивач је хора „Свети Јован Дамаскин“ и учитељ византијског појања из Београда (Благојевић 2005, 165; Jovanović 2012, 7; Благојевић 2014, 151).

29 Катарина Љубојевић из Београда, учила је византијско појање у Атини у Атинској конзерваторији осамдесетих година 20. века. Активно је певала на богослужењима у београдско-карловачкој и другим митрополијама СПЦ (по позиву) током деведесетих година 20. века (Благојевић 2014, 150).

30 Фундулис 2004, 205.

Закључак

Ово истраживање је показало да на избор причасне песме утичу различити фактори, као што су вештина-умеће и преданост послу певача, музички укус и теолошко образовање хорова, певача, свештенства и верног народа. Један од веома битних фактора је и „стил“ певања.

У савременој пракси у Београдско-карловачкој митрополији се не користи велик број типично предвиђених причасних песама. Теоретски, одабир песама иде од стручних лица хорова, ка певачима. Међутим, у пракси често певачи утичу на одлуке својих диригената. Поред тога, на хоровама утичу надлежни парохијски свештеници и верни народ. То је довело до ситуације да на Литургијама доминирају *Хвалите* за причешће свештеника и *Тјело Христово* за причешће верног народа. Типика се држе певачи који певају византијским „стилом“ који се негује у свега неколико цркава (капела Светог Јована Богослова на Теолошком факултету, капела Светог Јована Златоустог у Студентском граду, манастир Светог Архангела Гаврила у Земуну, црква Светих апостола Петра и Павла на Топчидеру). Певачи који певају византијским „стилом“ за сваку прилику на располагању имају велики број причасна, у више варијанти. Моја ранија истраживања су показала да овај напев углавном из идеолошких разлога није широко распрострањен на територији истраживане митрополије.³¹ Међутим, поред идеолошких разлога, ту је и парадоксална чињеница да је од стране једног дела црквеног клира и верника овај начин певања препознат као *нов* и *неуобичајен*. Верници углавном желе да слушају стално исте мелодије, независно од стила певања. Долази до ситуације да једандео верника и свештеника као *традиционалне* препознаје само оне причасне песме на које су навикли.

Искуства испитаника у овом истраживању показују да је, како кажу, „*црква много осетљива на иновацију. Када се појави неко ко примети да је добро бавити се поетиком, стварати нове спевове и мелодије, то се посматра као нешто чудно.*“ Искуство диригента Маринковића јесте да су верници навикли на одређене песме и када вишегласни хор промени устаљени репертоар, они негодују: „*Дешавало се да када отпевамо нешто пригодно, али мање познату мелодију, људи прилазе после Литургије и са негодовањем коментаришу – зашто то певате, ово није концерт, хоћемо наше!*“

Истраживање је показало да су ставови верника и свештеника у вези са одабиром причасних песама, а посебно спрам богомољачких песама, веома различити. Ту се може издвојити неколико врста одговора. У једну групу спадају *пасивни* верници и свештеници који сматрају да певачи треба да одлучују шта ће се на богослужењима певати. Они сматрају да ће певачи моћи најбоље да отпевају оне песме које сами одаберу и које им у том тренутку одговарају. Са друге стране, *активни* верници и свештеници утичу на избор причасних песама.

Према Маринковићу „*људи доживљавају све што није уобичајено као нешто страно, непожељно*“. Ову потребу да се на свакој литургији током целог живота слушају исте песме можда је могуће објаснити психолошким стањем верника. Наиме, људи који су претрпели велике трауме имају потребу да буду у *непромењеном* стању. У савременим условима живота, опште несигурности и стреса људи Цркву доживљавају као ретко непроменљиву институцију. У том смислу захтевају да и мелодије буду исте, што није сасвим у духу православне креативности. Чак се често нарушава и типик, па се пева једно исто *Хвалите*, само да се не пева нешто *ново*, неуобичајено. Овој ситуацији доприноси и високи степен литургијске необразованости, што је последица историјских, политичких и друштвених фактора.

31 Благојевић 2005.

Осим тога, ово истраживање је показало да један део верног народа не воли дугачке напеве. Код верног народа за прихватање неке мелодије, главни критеријум је бржи темпо. У том контексту се може посматрати и популарност богомољачких песама које имају пријемчиве форме песама, где се риме лако усвајају и певају у живљем темпу. Људи у урбаним центрима живе убрзано и не могу да се опусте ни на богослужењима. Често и свештеници инсистирају да се пева брже.

У Српској православној цркви не постоји пракса да се нове ауторске композиције певају на богослужењима. Ретки су изузеци, као поменути причастан Говедарицекоји је успео највероватније зато што, како испитаници кажу, *звучи архаично*. Поред тога, мелодија је једноставна и ефектна, „удобна“ за певање. Диригент Маринковић је компоновао целу Литургију за вишегласни хор, дакле и причастан и *Тјело Христово*, али његов хор то никад није певао! Овај композитор није дао те композиције својим хористима из страха да ће звучати „мало чудно“. Каже да је код нас тешко реализовати извођење нових композиција на богослужењима, „нема интересовања, лакше ми је да та музика стоји на папиру“.

Највећу динамику богослужењима дају богомољачке песме. Поникле у првој половини двадесетог века у руралним срединама наилазе на топли пријем и одјек код верног народа у урбаним срединама почетком 21. века. Ове песме у многим престоничким храмовима спајају вернике свих узраста, независно од нивоа образовања. Кључ њиховог успеха је у томе што покривају више функција. Певане на говорном српском језику свима су разумљиве, а њихове једноставне народне мелодијске линије на емотивном нивоу вернике повезују са завичајем.

Ипак, и спрам богомољачких песама су подвојена мишљења. Један део црквеног клира, стручних људи који се баве црквеном музиком и обичних верника реагује са негодовањем на извођење ових и других песама које нису по типичу.³² Међутим, као што примећује Ашковић, хришћанска литургија је дијахронијски „надограђивана текстовима који су били паралитургијски, али су временом прихватани и легализовани. Богомољачке песме се уклапају у поменути стваралачки процес и принцип“.³³

Оно што се поставља као проблем и питање које захтева даља истраживања у српској и у другим помесним православним црквама је феномен савременог *нестваралаштва* у домену химнографије и отпора спрам *нових*, тј. непознатих мелодијских линија.

Литература

Ашковић, Драган (2006): „Богомољачке песме и њихов однос према народној и црквеној традицији“, Зборник радова са научног скупа, *Дани Владе Милошевића*, Бања Лука: Универзитет у Бањој Луци, Академија умјетности Бања Лука, 17-31.

Ашковић, Драган (2010): *Паралитургијске песме код Срба*, Докторска дисертација. Бања Лука: Универзитет у Бањој Луци, Академија умјетности Бања Лука.

Барачки, Ненад М. (1995): *Нотни зборник српског народног црквеног појања по карловачком напеву*. Приредила Д. Петровић. Фототипско издање. Прво издање 1923. Крагујевац: „Каленић“, Музиколошки институт САНУ, Матица Српска.

32 Пено 2004.

33 Ашковић 2010, 274.

Благојевић, Гордана (2005): „О рецепцији црквене византијске музике у Београду крајем 20. и почетком 21. века (или како је Стеван Мокрањац постао **старији и српскији** композитор од Стефана Србина)“, *Гласник Етнографског института САНУ*, књ. LIII, Београд: Етнографски институт САНУ, 153-171.

Благојевић, Гордана (2014): „Византијско појање и родни идентитет у Србији и Грчкој (женски глас између божанске икономије и људске економије)“ Тематски зборник *Народна култура Срба између Истока и Запада*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 139-156.

Духовна лира (1986). одабрао и средио протосинђел хаџи др Стефан Чакић, Нови Сад.

Духовна песмарица „Помози нам Благих Христе“ (2004). Вреоци.

Духовна песмарица „Теби, само Теби“ (2004). Шид: Српска православна заједница.

Зборник правила, уредаба и наредаба Архијерејског Сабора православне српске цркве у Краљевини Србији (од 1839-1900 године) (1900). Београд: Свети Архијерејски Сабор.

Јовановић, Јелена (2012): „Идентитети изражени кроз актуелизацију свирања градње кавала у Србији 90-тих година XX века“. *Музичке праксе Балкана: етномузиколошке перспективе*. (ур.) Д. Деспих, Ј. Јовановић, Д. Лајић-Михајловић, Научни скупови САНУ CXLLII. Одељење ликовне и музичке уметности књ. 8. Електронски оптички диск. Београд: Музиколошки институт САНУ, 1-27.

Керн, Кипријан (2003): *Литургија са химнографијом и хеортологијом*, Шибеник: Истина.

Ластавица Епископ Стефан (1969): *Српско православно народно црквено појање (други део), Празнично појање*, књига I. Београд: Епархија источноамеричка и канадска.

Мокрањац, Стеван Стојановић (1920): *Страно пјеније*. Београд: Литографија К. М. Бојковића.

Мокрањац, Стеван Стојановић (1922): *Српско народно црквено појање I., Осмогласник*, Београд: Издање књижаре Геце Кона.

Мокрањац, Стеван Стојановић (1935): *Православно српско народно црквено појање, Опште појање*, Београд.

Мокрањац, Стеван Стојановић (1995): *Духовна музика I, Литургија*, Сабрана дела том 4. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, Књажевац: „Нота“.

Мокрањац, Стеван Стојановић (1995): *Духовна музика II*, Сабрана дела том 5. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, Књажевац: „Нота“ Књажевац.

Николајевић, Протојереј Василије (1984): *Велики типик (устав црквени)*, четврто исправљено и допуњено издање, Београд.

Остојић, Тихомир (2010): *Православно црквено пјеније*. Нови Сад – Београд: Матица српска и Музиколошки институт САНУ.

Пено, Весна (2004): „Типиком непрописане причасне песме у новијој традицији српског црквеног појања“, *Музикологија*, Београд: Музиколошки институт САНУ, 121-151.

Перковић-Радак, Ивана (2006): „Музика и православно богослужење“, *Музиколошке и етномузиколошке рефлексije*, Београд: Факултет музичке уметности, 57-70.

Перковић-Радак, Ивана (2008): *Од анђeosког појања до хорске уметности*, Београд: Факултет музичке уметности.

Појте Богу нашему, појте (1997): Молитвена песмарица. Нови Сад: Беседа.

Православна духовна лира (2003): прикупила монахиња Анисија Миловановић. Лелић: манастир Лелић.

Ранковић, Сања (2008): „Народно певање“, *Енциклопедија српског народа*, Београд: Завод за уџбенике, Београд, 715.

Станковић, Корнелије (1994): *Православно црквено појање у српског народа*. Фототипско издање. Београд – Нови Сад: Музиколошки институт САНУ, Завод за културу Војводине.

Типик, богослужбене напомене за годину господњу 2015 (2014). Београд: Свети Архијерејски Синод Српске православне цркве.

Фундулис, Јоанис (2004): *Литургика I, Увод у свето богослужење*. Краљево: Епархија жичка.

**COMMUNION SONGS BETWEEN *HABIT* AND *INNOVATION*.
MODERN MUSICAL PRACTICE IN CHURCHES
OF BELGRADE-KARLOVAC METROPOLITENATE**

This research focuses on the factors that influence formation of modern repertoire of liturgical songs in the case of communion songs in musical practice on the territory of Belgrade-Karlovac Metropolitene. Only small number of communion songs provided in typicon is used at church services. This paper examines the complex relationship between the choirmaster and church music singers (chanters), the clergy and the faithful who attend religious services, through the selection of communion songs. Different factors influence the choice of communion song: skills-mastership and dedication of the singers, musical taste and theological education of choirmasters, singers, clergy and the faithful. One of the most important factors is singing style. The paper observes phenomenon of modern *non-creating* in the domain of hymnography and resistance to the *new*, i.e. unknown melody lines in Serbian, as well as the other local Orthodox churches, which requires further research.

ПЛѢТЬ ВЪ СЪРДЦѢ НМѢ. УНІТОТѢ
ЮТѢ СЕОУЩЕ ПЛОТѢ ЖИЮЩЕ ВРАГА :
И НЫ ГЛА. И. СЛЛМ ГЛА НА :

Попещеся брань плоть сыи.
 потчнмьсеховно. раздрѣ
 шнмьсасеьвоузь безаконни.
 разврьзѣмьстрѣльчнмь.
 поутьныхъ прѣннмьсаконнѣ
 мнѣсезаконно раздрѣзанимь.
 дааплѣаауоушнмьхлѣбъ.
 нищеннмьагнѣвьсѣдѣлѣбѣмь.
 дапримѣлѣсѣхъаблнмьмѣ
 слѣ. нннѣ. бѣ. гдѣ. н

УНТЯМДѢ СЛОВОУ ДЕРН. БѢВЫШЬ
НАГОЛѢНІИ ЛІЦА ТВОЕ НА МЯ:
ПРѢВЪСЪ. ГЛА. З. НЕ ОВРАЩАЮ
ЩА ТВОИ ГОШО ТРОКА ТВОИ ГА
СИ И НИ ТВОИ КТО ПРИНІТЬ МЯ
ПО ПРѢЛІКѢ. СТРА. ВЪ ТОВАГЛАН.
САМО ГЛАНО. РЪЦНИ ПОДАШИ

рнаѣтѣ ѡчисти мѣсе҃ раи
 млестни мѣми и предѣла ми
 поимѣмъ. и стрѣгоу и щени
 ѡбъимъ ѡбщѣ нашего вѣгодѣи



VI

Христос Терезис

Факултет хуманистичких и друштвених наука Универзитета у Патри – Грчка

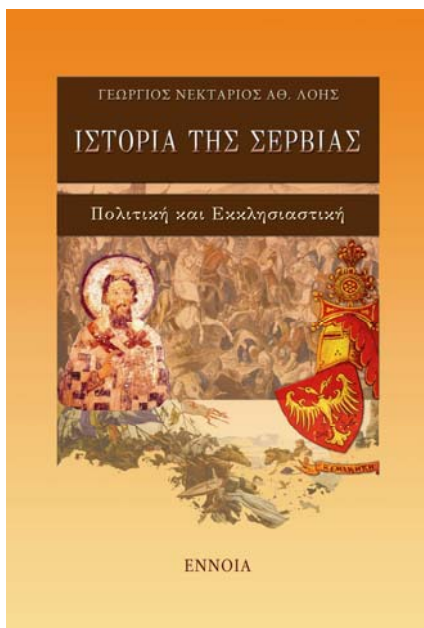
e-mail: e-mail: terezis@upatras.gr

ЈЕДИНСТВЕНА ИСТОРИЈА СРБА НА ГРЧКОМ ЈЕЗИКУ

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΝΕΚΤΑΡΙΟΣ ΑΘ. ΛΟΗΣ, *ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΣΕΡΒΙΑΣ. ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ*, «Εκδόσεις Έννοια» - Αθήνα 2017, σελ. 784, έγχρωμες φωτογραφίες 57, έπίσημα έγγραφα, χρονολογικοί κατάλογοι, μονές, ναοί, χάρτες κ.α.

ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΝΕΚΤΑΡΙΟΣ ΑΤ. ΛΟΙΣ, *ΙΣΤΟΡΙЈА СРБИЈЕ. НАРОДНА И ЦРКВЕНА*, «Издавачка Кућа Έννοια», Αтина 2017, страна 784, фотографија у боји 57, документа, временски каталози, манастири, храмови, карте итд.

Професор СЕП Грчког отвореног универзитета Георгиос Нектариос Лоис је писац нове књиге “Историја Србије. Народна и Црквена”, која је објављена у Грчкој, од стране издавачке куће «Έννοια». Ради се о јединственој књизи у грчкој историографији, која се бави целокупном историјом Србије на Балканском полуострву, од почетка до данас. Састављена је од два дела, Народне (12 глава) и Црквене (11 глава) историје и садржи 800 страна. Увод је написао професор Атанасиос Ангелопулос, а завршну реч написао је професор Христос Терезис. Студенти, као и научници, који се баве историјом, али и обични читаоци у Грчкој могу да упознају српску историју.



Завршавајући читање опширне и научно изграђене књиге, Георгиоса Нектариоса Лоиса, са насловом *Историја Србије. Народна и Црквена*, налазим се у олакшавајућем положају да подржим чињеницу да сам се сусрео са једним делом великих размера. Монографија о којој говоримо, без обзира што припада научној грани историје, пружа специфичне и спојиве могућности са политичким циљевима, као и могућности за испитивање начина на који верска и теолошка питања утичу на промене у историјским догађајима. Ради се о једном делу које нарочито упорно истиче посебности физиономија протагониста, било појединачно, било групно, које су својим деловањем и посебним уобичајним начином организације живота створили јединственост геополитичког пространства. По том поимању, рад Георгиоса Нектариоса Лоиса садржи шире цивилизацијске сразмере, тако што описује детаљно и испитује расуђивањем једно путовање кроз векове народа који је створио националну свест и духовно јединство. Наводим то из разлога што је због ове свести дошао у вербалну конфронтацију са околном средином у разним периодима, чији је састав више пута био истребљивачки настројен. Српски народ показује на све начине да поседује самоспознају, могућности великих подухвата, сналажење у предвиђеним и непредвиђеним ситуацијама.

Као теолог могу забележити да моје интересовање за ову књигу потиче првобитно из тога што сам схватио како се теолошко-догматско учење изразило унутар једне храбре и, у издржљивости, племените црквене заједнице. Читање црквене историје српског народа од сада у мојој подсвести представља живи израз начина према којем теолошко учење не остаје само једноставна умна конструкција. То је начин живота који је у стању да пружи суштински смисао историјским догађајима. У ствари то је један јак духовни пулс, који сачињава догађаје.

И последња моја оцена јесте, да научно дело Георгиоса Нектариоса Лоиса отвара путеве за јачање разних научних грана, као што су на пример етнологија и социологија. Аутор ове студије осветљава догађаје и пружа нам могућност да упознамо теоретску проблематике са основом објективности, коју гарантује детаљно ишчитавање постојећих догађаја и оних личности које су ти догађаји довели на историјску сцену. И, наравно, не треба да изоставимо, да се у прототипу овог дела уско спајају у свакој околности догађај са етиком људи који су га изазвали; срећемо се и са последицом да, читајући ову монографију, добијамо један дубоки осећај о значају историјских протагониста.

Марко Цекић

Међународни центар за православне студије, Ниси – Србија

e-mail: bmetalpriest@gmail.com

О ПРАВОСЛАВНОМ КОМОНВЕЛТУ

Пасхалис Китромилидис. ПРАВОСЛАВНИ КОМОНВЕЛТ. Симболичка наслеђа и културна сусретања у Југоисточној Европи, Завод за уџбенике, Београд, 2016.

Према речима хардварског докторанта, професор политичких наука на Универзитету у Атини и директор Центра за малоазијске студије у Атини, Пасхалиса М. Китромилидиса, у средишту његовог истраживања православног комонвелта стоји рана савремена историја Европе и грчког истока, односно православни културни облици који су опстали и прилагодили се освајачким притисцима а потом одговорили на изазове модерног доба. При свему томе аутор у уводу даје стручни приказ научних метода и потешкоћа у остваривању овог задатка. Ова књига је сачињена од 16 студија које су подељене у 5 делова.



Први део носи назив *Идентитети*, а на његовом почетку је рад *Балкански менталитет* и у њему се разобличавају предрасуде и слаба научна анализа овог термина и истиче се неопходност маште у комбинацији са историјским методама ради реконструкције овог појма. Други рад носи назив *Православна култура и колективни идентитет на Балкану под османском влашћу у 18. веку*, и говори о сложености и последицама односа православља и национализма на овом простору и у овом времену. Трећи рад носи назив *Православни идентитети у свету османске моћи* и бави се проблематиком и утицајем такозваних националних цркава на поднебљу Балкана и источног Медитерана. Четврти рад носи назив *На премодерном Балкану: Лојалност, идентитети, анахронизми* и у њему се анализирају проблеми националних држава и међуетничких односа.

Други део књиге је озбначен насловом *Вера и политика*, а први рад у овом поглављу је *Иницијативе Велике цркве средином 18. века: хипотезе о факторима православне црквене стратегије*. Овде је реч о тумачењима дешавања на релацији између Васељенске патријаршије и осталих аутокефалних црквених заједница. Други рад се зове *Од православног комонвелта до националних заједница: грчко-руске интелектуалне везе у османском добу* и он износи историографске моменте и политичка дешавања у вези са идејом православног савеза.

Трећи део зове се *Фокус и залеђе*. Први рад у њему је *Света Гора и просветитељство*, и објашњава велики значај Свете Горе у православном свету, али се такође и осврће на појаву расног национализма међу монасима ове свете земље у 19. веку. Други рад се зове *Прво путовање Добротољубља* и говори о историјском значају након објављивања *Добротољубља* у Венецији. Трећи рад је *Сумрак Византије или Задочнело просветитељство у Малој Азији* и говори о променама духовних стремљења на некадашњем тлу Византије у 19. веку.

Четврти део књиге су *Изазови*. Први рад носи назив *О интелектуалном садржају грчког национализма, Папаригопулос, Византија и „велика идеја“* и он садржи анализу византијске идеје. Други рад је *Европа и дилеме Грчке савести* и он говори о могућностима и процесима синтезе европске и грчке свести. Трећи рад се зове *Присуство културе на Балкану*. Говори о дефинисању грчке присутности кроз разне периоде у вангрчким областима, као и закључење платформе о даљем заједништву. Последњи рад у овом поглављу је *Васељенска патријаршија и Национални центар* и, како каже аутор, представља историјски преглед битних догађаја и националистичких проблема цркве у Константинопољу.

Пети део књиге су *Истраживачке перспективе*, први део се зове *Света Гора и представа о њој почетком 20. века, Књига посете манастира Дионисијат 1908-1935*. Реч је анализи стања на основу бележака посетилаца из Грчке и иностранства манастиру Дионисијат. Други део се зове *Интелектуално утемељење истраживања у Малој Азији: преписка Р.В. Докинса и Мелто Мелије* и кроз ову преписку се огледа микро и макро значај истраживачких подухвата Центра за малоазијске студије. Трећи и последњи део се зове *Доситеј Обрадовић и грчко просветитељство* у овом раду се истиче лик и дело Доситеја Обрадовића и његове везе и интеракције са културом грчког просветитељства.

Tatyana Ilieva

Cyrillo-Methodian Research Centre, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia – Bulgaria

e-mail: ilieva_tatyana@abv.bg

Ekaterina Dikova

Central Library, Bulgarian Academy of Sciences, Sofia – Bulgaria

e-mail: ekaterindik@gmail.com

A CONTRIBUTION TO THE INVESTIGATION OF ZLATOSTRUJ

Анета Димитрова. *Златоструят в преводаческата дейност на старобългарските книжовници* (The *Chrysorrhoeas* Collection (*Zlatostruj*) in the Translation Activity of the Old Bulgarian Writers). София: Авалон, 2016, 456 p. ISBN 978-954-9704-36-5.

The published in early 2017 book by the young Bulgarian scholar Aneta Dimitrova on the *Chrysorrhoeas* Collection (*Zlatostruj*) in the Old Bulgarian tradition may well be considered an event in the modern Palaeoslavica Studies. The topic of the monograph is especially significant. It is focused on issues related to the medieval Bulgarian translations, known to constitute the greatest part of our literature in the Middle Ages. The subject of investigation is



Tsar Simeon's *Zlatostruj* – an Old Bulgarian collection of John Chrysostom's (and Pseudo-John Chrysostom's) selected homilies and sermons with moralising content, which was compiled on the initiative of the Bulgarian Tsar Simeon and which is known in three main versions with different structure: the Short one (S) comprising 81 pieces of writing, the Long one (L) of 137 works and the Hilandar one (H) of 61 works.

The worth of the study is determined by the fact that the monument analysed is indubitably representative of Preslav literature and that the study of this literature's linguistic and translational peculiarities is of particular importance as a necessary basis to prove the Preslav origin of some lexemes, usages and grammatical features found also in other monuments with still unclear chronological and temporal attribution. The homilies in the most archaic part of the Long version of *Zlatostruj* have not been the subject of a detailed linguistic study and analysis prior to A. Dimitrova, even though the scholarly attention to the monument dates back to the late 18th and early 19th century (it was studied by K. F. Kalajdovich, V. I. Grigorovich, P. J. Šafárik, A. F. Gilferding, P. M. Stroeve, S. N. Palauzov, I. I. Sreznevsky, V. Jagić, V. M. Malinin, G. A. Iljinsky, more recently by K. Ivanova¹, F. Thompson², M. Fomina³, T. Georgieva⁴, and Y. Miltenov⁵ mostly focused on the short version).

The research presented here continues the line of the earlier studies on the relationship between the different versions of the monument and fills in significant gaps in our knowledge of it. Some of the conclusions made by previous scholars on the basis of source-critical, archeographical and text-critical methods, are examined, refined and enlarged, at times even corrected, by means of a consistent linguistic analysis. The monograph is particularly substantial in the field of Old Bulgarian Studies and especially in relation to the history of medieval translation. Its contribution is to clarify a number of questions opened by the *Chrysorrhoeas* Collection: about the relationship between its different versions as well as between the Slavic target text and the Greek source tradition of St. John Chrysostom; about the textual history of some particular homilies and of the Long version of the collection as a whole; about the genesis of its structure – was it a work of a single translator or a collective undertaking; were the homilies translated as series and one after another or, rather, separately and at random; which texts are different translations of the same writings and which are revisions of the same translation; how many groups of texts are determined to share common translation principles etc., etc.?

It is worth mentioning here also the specific difficulties in accomplishing the study on the *Chrysorrhoeas* Collection in Old Bulgarian, since such a study requires particularly high professional skills. From the Slavonic perspective, the subject of investigation is not a single uniform codex but a collection with inhomogeneous structure that came down to us in different versions as a result of its extremely complicated textual tradition built up by a collective undertaking of many translators and with a relatively autonomously existing component parts outside the frames of the *Zlatostruj*. From the Byzantine perspective, the subject of investigation is not less complicated – the Slavonic collection does not correspond to one particular Greek prototype but is a compilation, besides, not only of Chrysostomian but also of works by other authors with different style and content. This directly reflects on the Old Bulgarian translation making its manuscript history rich, diverse, not always accessible and not entirely studied. The research is further hampered by the lack of critical editions of the texts in

1 Подробна библиография върху Златоструя до 1976 г. вж. у Иванова 1985,728

2 Thomson 1982, 1-65.

3 Фомина 1990, 297-320; 1993, 34-53; 2000.

4 Георгиева 2003.

5 Милтенов 2013.

the two traditions, editions that are based on at least as much as possible and earliest copies to allow establishing a model that is reliable and closest to the archetype. This inevitably requires the scholar to be also a textual critic.

The main source for the Old Bulgarian translation of the homilies 1-45 of the Longer Collection are two Russian manuscripts: MS 33.2.12 from the Library of the Academy of Sciences in Saint Petersburg (late 15th century) and MS 214 from the collection of the Chudovsky monastery, State Historical Museum in Moscow (15th century). They were chosen precisely because of their content – homilies L1-L45. The observations, however, are not limited thereto. Some copies of the Long version (homilies 1-137) are attracted for comparison, namely MS 43 from the Moscow Theological Academy (1474, Russian) and, in only rare cases, the almost identical with it MS 44 (16th century, Russian). The sources used for the study of the Greek text are not only *Patrologia Graeca* and the *Pinakes* database (<http://pinakes.irht.cnrs.fr>), but also many not edited and not studied manuscripts (those are preferred for comparison, which are dated back to the 12th century or earlier and descent to a time closer to the translation).

The monograph consists of an introduction, a research part and a few appendices. The introduction summarises the issues related to the *Zlatostruj* and describes the theoretical principles of study by using and enriching the scholarly experience gained in investigations dedicated to medieval Slavonic translational principles and techniques.

There is a paragraph in this part, which is dedicated to the usage of the Biblical quotations in the *Zlatostruj*. The conclusions here are particularly valuable, even though sketchy. They have resulted from a thorough analysis and reveal the multilayer problems related to their usage not only in the analysed collection but also in all the monuments of the time. The author may well be advised to continue with such observations in her future studies.

Dimitrova's clarifications regarding the Greek source texts are well grounded. It would not be possible to fully reflect the characteristics of the respected Old Bulgarian versions without them.

Each of the homilies L1-L45 is observed separately and every description follows a constant pattern, which serves as a matrix and allows for comparing the results. Some general data are given concerning the place of the respected homily in the *Zlatostruj*, concerning its Greek source text with its versions and the relation of the Old Bulgarian target text to one of these versions (if it is at all possible to determine and support by some text material).

The various syntactic and lexical criteria combined create the profile of translation. The linguistic analysis of the homilies is focused on those syntactic and morphological peculiarities, which are symptomatic when characterising the translational principles of the Old Bulgarian target texts – constructions with an article (*substantivated* and attributive), infinitive with an article, participles and participial constructions; declarative infinitive and synonymous means to express indirect speech; approaches to translate genitive of possession and the Old Bulgarian usage of dative with nouns; *da*-construction instead of infinitive; archaic rection of verbs etc. This list may well be enlarged, in a further study, with other specific morphological parameters (e.g. usage of various forms in the verb paradigm). The vocabulary is presented by means of translational equivalents taken from categories of words which are indicative for the language of either the school or the particular writer, like terminological and abstract vocabulary, loan words, compound words etc. What would be advisable here is to work out the details of the comments to some of the lexemes.

Two types of homilies with similar features are distinguished on the basis of the so conducted analysis. What is discussed in this part of the book are the variant readings in the Greek tradition (according to the copies used for the study) which can explain the discrepancies

and unclear phrases in the Slavonic translation and which attest to another Greek source text. This largely compensates for the lack of critical edition of the homilies.

The appendices present the individual for each homily results of the matrix description of the linguistic features of the texts in a way that allows for comparing and summarising the information in a new high level of deduction. Appendix 1 is a list of examples taken from various homilies to illustrate the different aspects of translation as exactness, correctness, innovativeness and archaicity of grammatical forms. Appendix 2 summarises the linguistic data about all the examined texts, given systematically in tables according to the type of syntactic structure, ways of translation and number of uses. This provides a quick look at the similarities and differences between them and favours their comparison.

Appendix 4 is arranged in two parts which complement one another – an Old Bulgarian – Greek and a Greek – Old Bulgarian. It combines in a list the translation correspondences of the lexemes excerpted while working on the separate homilies. One can find here words of different origin (Preslav, Cyrillo-Methodian, Greek, Semitic, Proto Bulgarian) and of different type (compound words, terminological, thematic, specific and stylistically marked vocabulary). In this way it is possible to compare the texts also in terms of the choice of the lexical correspondences in the respective translation. The detailed excerpt only slightly reveals the enormous lexical richness of the *Zlatostruj*. It would be a good idea, at a later stage, to publish a full bilingual glossary of all the words found in the archaic part of the Long version of the monument. Moreover, since *Zlatorstruj*, even though among the sources for Miklošič and Sreznevsky, does not have its vocabulary presented in full in these lexicographic reference books because of the different set of homilies included in their excerption.

The contribution of Appendix 3 concerns the source-critical Old Bulgarian studies. It introduces the most archaic part of the *Zlatostruj* into scholarly circulation by offering a bilingual edition of homilies L12, L40 and L42 after MS 33.2.12 (Library of the Academy of Sciences, Saint Petersburg) with Greek parallel after MS 75-76 (New College, Oxford). The author may well be advised also here to accomplish what she has started and prepare a full edition of all the 45 homilies of the archaic part of the Long version of the collection (with a broader source basis, if possible).

One of the major advantages of this study is that it combines in a harmonious unit the detailed analysis of the single text item with the broad perspective covering larger groups of texts (e.g. when presenting the presence of the *Zlatostruj* homilies not only in its versions but also in other miscellanies – calendar or with stable content – or to be used by themselves etc). In this way, the study provides information on both the single homilies and the history of the whole they belong to. By necessity, this requires some excellent knowledge not only of the specific subject of study – the archaic part of the Long version of *Zlatostruj* – but also of all the varieties of the collection as well as of the Old Bulgarian homiletic heritage as a whole.

The monograph is an excellent example of methodological implementation and gives the model for future investigations by means of the principles applied in it:

— Of the way to examine translated text – to identify the characteristics inherent to the source text prior to making conclusions about the feature of the translation (I would call this the principle of primacy securing the objectivity of the study).

— Of the way to study inhomogeneous text entities as are the medieval miscellanies – the principle of the matrix ensuring comparability of results: to prepare both a model to describe the analysed characteristics of the separate texts and uniform criteria on which to base their comparison; the principle of the interdependence of the whole and its constituents: the study of the place of each of the texts among the others, both in the *Zlatostruj* and in any other

medieval miscellany, can be done only on the basis of a comprehensive analysis of all the other texts that accompany it, first, one by one, and then, as the whole they constitute.

— Of the way to develop criteria to characterise the translation principles: by means of searching for and finding diagnostic linguistic specifics (syntactical and lexical) based on the translator's opportunity to choose when there are more than one solutions to express the same meaning or when there is a lack of an exact correspondence between the source language and the target language (the so-called language asymmetry) and based on the relative stability and weaker variability of the different translation decisions expressing the same meaning, when distributing the text in a manuscript environment.

— Of the way to lexicographically describe the vocabulary of a medieval miscellany – with references to homilies and not to codicological designation, which allows for a direct look at the distribution of the respective translator's decisions according to text entities and a clear visualisation of the isoglosses between the groups of homilies sharing the same features.

It should be stressed in conclusion that, even though some of the aspects of analysis could have been broader, the monograph of A. Dimitrova is especially valuable. The future studies in the field of Old Bulgarian literature, language and translation should take it in consideration not only as a specific research, but also as a methodology to study Old Bulgarian translated texts.

Литература

Иванова, Кл. (1985): „Златоструй“. в: *Кирило-Методиевска енциклопедия*. Т. 1. Гл. ред. П. Динеков. София: Изд-во БАН, 726-728.

Thomson, Fr. (1982): „Chrysostomica palaeoslavica. A Preliminary Study of the Sources of the Chrysorrhoeas (Zlatostruy) Collection“. в: *Cyrrillomethodianum*, 6, 1-65.

Фомина, М. (1990): „Златоструй“ в славянской письменности XII-XVI вв. в: *Методические рекомендации по описанию славянорусских рукописных книг*. Вып. 3, ч. 2. Москва: Институт славяноведения и балканистики АН СССР, 297-320.

Фомина, М. (1993): „Древнейшие списки сборника Златоструй в ранней славянской письменности (XI-XII вв.)“. в: *Труды Отдела древнерусской литературы*, 47, 34-53.

Фомина, М. (2000) „Златоструй“ как памятник литературы XII-XVI вв. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Москва.

Георгиева, Т. (2003): *Златоструй от XIII в.* Силистра.

Милтенов, Я. (2013) *Златоструй: старобългарски хомилетичен свод, създаден по инициатива на българския цар Симеон. Текстологическо и извороведско изследване*. София: Авалон.

пльть въ ѿроуженнѣ. унѣтотѣ
 ютѣ ѿоущен по бѣжѣищѣ рага
 нны глѣ. ѿ. салмогла на

Прѣщесѣ бранн пльть въ кыи.
 постнмъ сѣхъ о вно. разрѣрѣ
 шнмъ въ кѣсѣ оуъ беззаконны
 развръѣмъ трѣпльть на м.
 поутѣныхъ прѣннѣ законнѣ
 ннѣ беззаконнѣ растрѣжмъ.
 даа нмъ алы оущнмъ хлѣвъ.
 ннѣ ннѣ аргннѣ въ сѣдѣмъ въ мѣ.
 да пркмѣмъ ѿхъ абы нмъ мѣ.
 сѣ. нннѣ. бѣ. глѣ. ѿ

Унтѣмъ дѣсловоудѣрн. бѣвышѣ
 наго мѣтнмъ ннѣ сѣна мѣ.
 прѣ. бѣрѣ. глѣ. ѿ. не ѿврати мѣ
 ца твоего ѿ ѿтрока твоего
 іисѣннѣ твоемъ епрнѣтѣ мѣ.
 по прѣмѣтѣ. і. тра. въ тѣ оу на глѣ. ѿ.
 салмогла на. рѣцнѣ по дѣшн

Прѣдѣтѣ ѿчнѣтнмъ сѣ бранн.
 мѣ сѣтннѣ мнѣ ннѣ сѣ рѣтѣ мнѣ
 ннѣ ннѣ мѣ. не трѣтѣ оуѣщѣннѣ
 ѿвѣ оуѣщѣннѣ на шѣго вѣ годѣмъ



VII

У ЗНАКУ НАГРАДА И НАУЧНИХ СКУПОВА

Рад три нишка центра у протеклом периоду био је у знаку добијених награда за издавачку делатност, али и у знаку три веома важне научне конференције.

Посебно желимо и да истакнемо да се нишко председавање Међународном научном мрежом *Pax Byzantino-Slava* завршава на импресиван начин. Мрежу данас чини 30 институција из следећих земаља: Србија, Грчка, Бугарска, Русија, Пољска, Италија, Грузија, Словачка, Швајцарска, Македонија, Црна Гора, Литванија, Шпанија и Турска.

1. Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу
2. Византолошки институт Српске академије наука и уметности, Београд
3. Центар за словенско-византијске студије "Иван Дујчев", Универзитет у Софији
4. Српски комитет за византологију
(члан Међународне асоцијације византолога), Београд
5. Центар за истраживање културног наслеђа Ћирила и Методија, Солун
6. Кирило-методијевски научни центар, Бугарска академија наука, Софија
7. Српско друштво за византијске и хеленске студије, Београд
8. Центар за византијске и хеленске студије, Филозофски факултет, Београд
9. Центар за кипарске студије, Филозофски факултет, Београд
10. Центар за историјску географију и историјску демографију,
Филозофски факултет, Београд
11. Центар за напредне студије патристике и византијског духовног наслеђа,
Универзитет у Софији
12. Центар за црквене студије, Ниш
13. Институт за словенску филологију Јагелонског универзитета у Кракову
14. Институт за словенску филологију Универзитета "Адам Мицкијевич" у Познању
15. Међународни центар за православне студије, Ниш
16. Одељење за славистику Академије Амброзиана, Милано
17. Московска духовна академија, Сергијев Посад
18. Институт за словенске језике и књижевности Универзитета у Берну
19. Центар за византијске студије Аристотеловог универзитета у Солуну
20. Центар за истраживање историје и културе Средоземља и Југоисточне Европе
Универзитета у Лођу
21. Институт за класичне, византијске и модерне грчке студије
Државног универзитета у Тбилисију
22. Асоцијација "Дијалог култура – XXI", Тбилиси
23. Институт за славистику Словачке академије наука
24. Супрасаљска академија (Пољска)
25. Центар за средњовековна истраживања Историјског факултета у Великом Трнову
26. Институт за старословенску културу, Прилеп
27. Центар за хеленске студије, Подгорица
28. Истраживачка група за позну антику, Универзитет у Барселони
29. Институт за литвански језик, Универзитет у Виљнусу
30. Депарتمان за историју, Факултет за уметност и науку Универзитета Сакарија

Електронска библиотека

Финални пројекат Мреже Pax Byzantino-Slava је стварање електронске библиотеке Pax Byzantino-Slava: paxbyzantinoslava.com

Библиотека садржи бројне линкове и представља једну од најбогатијих електронских библиотека овога типа.



Научни скупови

Центар за византијско-словенске студије је организовао два научна скупа у 2017. години: *Српска краљевства у средњем веку* (у сарадњи са Филозофским факултетом у Београду, Филозофским факултетом у Новом Саду и Градом Краљевом; Краљево, 15-17. септембра) и *Византијско-словенска чтенија* (у сарадњи са Међународним центром за православне студије и Центром за црквене студије; Ниш, 25. новембар 2017).



Са научног скупа Православље и наука

Међународни центар за православне студије био је суорганизатор скупа "Православље и наука", који је у Београду организовало Удружење православних научника из Вороњежа.

НАУЧНИ СКУП „СРПСКА КРАЉЕВСТВА У СРЕДЊЕМ ВЕКУ“



ПРОГРАМ

Петак, 15.09. 2017, Пленарна седница (свечана сала)

Председавајући - проф. др Драгиша Бојовић (Филозофски факултет и Центар за византијско – словенске студије, Ниш) и проф. др Пламен Павлов (Историјски факултет, Велико Трново, Бугарска)

10,00 – Поздравне речи (Република, Град, Организатор)

10,30 – проф. др Синиша Мишић (Филозофски факултет и Центар ИГИД, Београд)

Титула српског краља у држави Немањића

10,50 – проф. др Радивој Радић (Филозофски факултет, Београд)

Српска краљевска титула у делима византијских писаца

11,10 – доцент др Ангел Николов (Историјски факултет, Софија)

Краљските коронации на цар Калояна и Стефан Първovenчани: някои паралели

Прва сесија, председавајући као и на пленарној седници.

11,45 – проф. др Александар Николов (Историјски факултет, Софија)

Българи и Сърби през 9. век: първи контакти и конфликти

12,00 – проф. др Драгиша Бојовић (Филозофски факултет, Ниш)

Првovenчани краљ – скривени литург

12,15 – доцент др Николај Канев (Историјски факултет, Велико Трново)

Политическа власт и църковна аутокефалия – Търновската, Охридската и

Сърбската църкви в план на държавно – политическите интереси през първата половина на 13. век

12,30 – проф. др Пламен Павлов (Историјски факултет, Велико Трново)

Охрид и Печ в духовната история на Българи и Сърби

12,45 – доцент др Владимир Алексић (Филозофски факултет и Центар за византијско – словенске студије, Ниш)

Краљевска круна Немањина и Котроманића

13,00 – Др Дарко Крстић (Центар за црквене студије, Ниш)

Библијски оквири Немањине владарске идеологије у

Савином Житију светог Симеона

13,15 – проф. др Татјана Суботин Голубовић (Филозофски факултет, Београд)

Литургијски рукописи српске цркве у 13.веку

Друга сесија, председавајући - проф. др Синиша Мишић и проф. др Снежана Божанић (Филозофски факултет, Нови Сад)

16,00 – доцент др Борис Стојковски (Филозофски факултет, Нови Сад)

Римокатоличка рецепција Стефана Првовенчаног – светог Симона.

Историја, култ, прозелитизам

16,15 – проф. др Ђура Харди (Филозофски факултет, Нови Сад)

и проф. др Снежана Божанић

„Краљевство Србије“ и „Краљевство Галиције“ у спољној политици угарског краља Андрије II – компаративна анализа угарско – српских и угарско – руских односа прве половине 13.века

16,30 – доцент др Александра Костић Тмушић

(Филозофски факултет, Косовска Митровица)

Стефан Првовенчани и симболика крста

16,45 – Др Ивица Живковић (Центар за црквене студије, Ниш)

Етичке димензије одбране вере у Стефановом Житију светог Симеона

17,00 – доцент др Зоран Чворовић (Правни факултет, Крагујевац)

Обим власти првих самодржавних владара код Срба и Руса

17,30 – доцент др Дејан Јечменица (Филозофски факултет, Београд)

Српско царство и краљевство

17,45 – Др Гордан Бојковић (Институт за српску културу, Лепосавић)

Краљ у Даниловом зборнику

18,00 – проф. др Георгиос Нектариос Лоис (Универзитет у Патра)

Царица Јелена и Серска област

18,15 – Др Катарина Митровић (Центар ИГИД, ФФ Београд)

Барска митрополија у држави Немањина

18,30 – Др Марија Копривица (Центар ИГИД, ФФ Београд)

Средњовековни српски „краљевски манастири“

20,00 Промоција књиге *Србија 1217. Настанак краљевине* (Народни музеј Краљево).
Говоре Драгиша Бојовић и аутори.

21,00 Вечера

Субота, 16. 09. 2017. године

Трећа сесија, председавајући – проф. др Марко Шуица (Филозофски факултет, Београд) и проф. др Бобан Петровски (Филозофски факултет, Скопље)

09,00 – доцент др Кристина Митић (Филозофски факултет, Ниш)

Свеци патрони српских краљевина

09,15 – проф. др Јелена Мргић (Филозофски факултет, Београд)

Женски гласови у краљевству Босне

- 09,30 – Данијел Дојчиновић (Филолошки факултет, Бања Лука)
Свети Георгије и Краљевина Босна
- 09,45 – доцент др Тони Филипоски (Филозофски факултет, Скопље)
Охрид во времто на кралевите Волкашин и Марко
- 10,00 – проф. др Бобан Петровски
Круната на крал Марко
- 10,15 – проф. др Марко Шуица
Моравска Србија између два српска краља крајем 14.века
- 10,30 – Др Александар Узелац (Историјски институт, Београд)
Држава Немањића у географским претставама западноевропских савременика (13 – 14.век)
- 10,45 – Миломир Максимовић (Филозофски факултет, Београд)
Власи у склопу регалних права српских владара
- 11,00 – Др Владета Петровић (Историјски институт, Београд)
Утврђена и градска насеља у доба првих Немањића
- 11,15 – доцент др Божидар Зарковић (Филозофски факултет, Косовска Митровица)
Насеља у Светостефанској хрисовуљи и њихов допринос урбанизацији
- 11,30 – проф. др Радмило Пекић (Филозофски факултет, Косовска Митровица)
Љубомир у доба властеоске породице Косача
- Председавајући – др Катарина Митровић и др Марија Копривица
- 12,00 – Др Малгорзата Сковронек (Универзитет у Лођу)
О српским списима Историјске палеја
- 12,15 – Др Ивета Рашева (Центар за кирило-методијевске студије, Софија)
Житије светог краља Стефана Дечанског од Григорија Цамблака у руској рукописној традицији
- 12,30 – Др Доминика Гапска (Универзитет у Познању, Пољска)
Радуј се, кротка голубице мила! Радуј се, благочестном вером све си позлатила!
– молитве српским светим женама кроз векове
- 12,45 – проф. др Светозар Бошков (Филозофски факултет, Нови Сад)
Краљевска круна Немањића у контексту државноправне традиције и идентитета средњовековне Србије
- 13,00 – Др Васиљ Јововић (Цетиње)
Стефан Првовенчани у црногорској штампи (1835 – 1918)

НАУЧНИ СКУП „ВИЗАНТИЈСКО-СЛОВЕНСКА ЧТЕНИЈА I“

ПРОГРАМ

09,00

Отварање скупа

Поздравне речи

Проф. др Ненад Павловић, проректор Универзитета у Нишу

Проф. др Драгиша Бојовић, управник Центра за византијско словенске студије

Уметнички програм (**Бојана и Никола Пековић**)

Пленарно излагање:

Георгиос Нектариос Лоис, *Византијско-српска сагласја*



Учесници првих Византијско-словенских чтенија

10,00

Прво сабрање

Марко Дабић. *Символ вере Светог Никите Ремезијанског*

Бобан Миленковић. *Тајна екуменизма*

Бобан Димитријевић. *Питање примата у званичном дијалогу православних и римокатолика*

Павле Ботић. *Светитељско тумачење Јеванђеља о спасењу два човека и пропасти свиња*

Бранко Горгиев. *Logos и tropos – Хераклит и Свети Максим Исповедник*

Слађана Ристић Горгиев. *Двојни карактер ума у учењу Светог Григорија Паламе*

Александар Петровић. *Ареопагитов спис *Dedivinismotinibus* /гл. 5/ и егзистенцијална поимања идеје Добра, као узор познијој исихастичкој традицији у Византији и Србији*

Ђоко Ђорђевић. *Библискиот пристап кон општествено ранливите групи во делата на Свети Климент Охридски*

Дарко Крстић. *Од Постања до Апокалипсе – библијски космогонијски и апокалиптички мотиви приликом описа градње Студенице и Хиландара у Савином Житију светог Симеона*

Данијел Дојчиновић. *Дјела Григорија Богослова у хиландарској и дечанској библиотеци*

Драгиша Бојовић. *Једна Теодосијева позајмица из писма Василија Великог Григорију Богослову о монашком устројству*

Драгомир Костић. *Теодосијево житије Светога Саве као роман*

Александра Костић Тмушић. *Стари завет у делу Стефана Првовенчаног*

Јелена Јонић. Животописац Данило II у виђењу Димитрија Богдановића у делу *Студије из српске средњовековне књижевности* и Милана Кашанина у делу *Српска књижевност у средњем веку*

Анђелија Милић. *Снови као медијум за чуда исцељења и њихово тумачење у Византији*
Снежана Милојевић. *Функција снова и виђења у описима страдања и смрти старе српске књижевности*

Кристина Митић. *Светитељке које пазе на женске послове*

Милица Вучковић. *Византија у књижевнотеоријским текстовима Милорада Павића*

Јелена Младеновић. *Елементи православног и гностичког учења у поезији Новице Тадића*

Сунчица Денић. *Срна и јасика као симболи духовног подвига у делу Светог Јустина Поповића и монахиње Стефане*

Слађана Алексић. *Књижевнотеоријска мисао Светог старца Варсануфија Оптинског*
Јована Бојовић. *Српски и словенски топоними у књижевном тексту Григорија Божовића*

Иван Јовановић. *Лексема Божјић у француској и српској паремиологији*

Данијела Здравих Михаиловић, Марко С. Миленковић. *Духовност у савременој музичкој пракси: Бојана и Никола Пековић*

10,00

Друго сабрање

Бојан Томић, Милица Томић. *Културно, историјско и научно наслеђе и мултидисциплинарни приступ*

Драгана Јањић. *Свете мошти и канони помесних и васељенских сабора*

Ирена Љубомировић. *Верска толеранција на примеру Константина Великог и његове политике према хришћанима и паганима*

Драган Николић, Александар Ђорђевић. *Хришћанство, црква и епитимије у најстаријем словенском правном зборнику Закон судњи људем из IX века*

Зоран Чворовић. *Упоредни поглед на кривична дела против вере у првој српској (Душановом законик) и првој руској кодификацији (Саборном Уложенију)*

Стевица Матко. *Васпитни смисао монаштва*

Ивица Живковић. *Положај детета у православној цркви, од византије до данас*

Мирко Станимировић. *Повезаност литургије и архитектуре у православном средњем веку*

Душан Симић. *Српски градови у историјском делу Лаоника Халкокондила*

Јасмина Шаранац Стаменковић. *Рецепција Светог писма у Пселовим еномионима посвећеним цару Михаилу VII Дуки*

Владан Станковић. *Српски средњовековни сакрални простор као хронотоп*

Небојша Карталија. *Света Гора као простор византијско-српско-руских духовних односа у периоду од XI до XV века*

Марија Копривица. *Епископ Методије – савременик Стефана Првовенчаног*

Владимир Алексић. *Примери персоналне уније код Срба у средњем веку*

Борис Стојковски. *Угарско-турски сукоби у XVI веку кроз призму византијских Кратких хроника*

Драгана Новаков, Рецеп Шкријељ. *Један османски документ цркве Светог Ђорђа код Берана*

Славиша Недељковић. *Српска црква на Косову и Метохији од Берлинског конгреса до Устанка на Криту (1878 – 1896)*

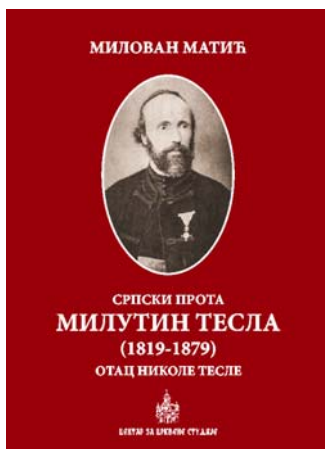
Андреј Митић. *Идеја државе у руској конзервативној мисли: православље, самодржавље, народност*

Слава Центра за црквене студије



Центар је и ове године своју славу, Светог апостола и јеванђелисту Луку, прославио радосно и свечано. Славски колач је пререзао Његово преосвећенство Епископ нишки Арсеније.

Издавачка делатност



У претходном периоду објављене су следеће књиге:

1. Жан-Клод Ларше, *Лечење духовних болести* (Међународни центар за православне студије и Службени гласник)

2. Александар Петровић, *Прва философија* (Међународни центар за православне студије и Центар за византијско-словенске студије)
3. Надежда Јовић, *О језику путописа Поклоњење гробу Господњем Андреја Петковића* (Центар за црквене студије)
4. Снежана Милојевић, *Од премудрих чула. Огледи о старој српској књижевности* (Међународни центар за православне студије)
5. Милован Матић, *Српски прота Милутин Тесла, отац Николе Тесле* (Центар за црквене студије)
6. Часопис "Црквене студије", бр. 14.

Награде



На 54. сајму књига у Нишу Међународни центар за православне студије добио је награду "Иницијал" (за дело које спаја садашњост и будућност) за књигу Жан-Клод Ларшеа *Лечење духовних болести*.

Центар за црквене студије добио је награду "Отисак" (за естетски третман књиге) – за 14. број часописа *Црквене студије*.

Промоције и предавања

Центар за црквене студије организовао је на Универзитету у Нишу, 7. јуна 2017. године, предавање Милице Вучковић *Његош пред историјом и религијом у 21. веку*.

У сарадњи са Универзитетском библиотеком "Никола Тесла" и Богословијом Св. Кирила и Методија Центар је организовао промоцију књиге Милована Матића *Српски прота Милутин Тесла, отац Николе Тесле*. Промоција је одржана на Универзитету, 19. октобра 2017, а о књизи су говорили протојереј-ставрофор Милутин Тимотијевић, проф. др Драгиша Бојовић, Зоран Живковић и аутор.

Рад са студентима

И ове године је Центар за византијско-словенске студије, у сарадњи са Департманом за српску и компаративну књижевност Филозофског факултета у Нишу, организовао за студенте Наставно-научну екскурзију "Пут светлости". Студенти су се упознали са уметношћу и духовношћу манастира: Милешева, Сопотани, Ђурђеви Ступови, Студеница, Жича, Љубостиња. Професор Драгиша Бојовић је одржао предавања за студенте и друге посетиоце у Пријепољу и Студеници: *Доментијанов опис преноса моштију Светога Саве и Стваралачки портрет краља Стефана Првовенчаног*.



Студенти и професори испред Љубостиње

ПРОФЕСОРКА ИЗУЗЕТНЕ ХАРИЗМЕ



Реч добрим делом одређује харизму универзитетских професора. И једно и друго се рађају. На примеру професорке Радмиле Маринковић харизма је много више од овога. Ту моћ коју је носила у себи не треба посебно ни дефинисати. Зато се дефиниција и може дефинисати као најмање могуће одступање од смисла садржаја.

Професорка Радмила Маринковић је читав свој радни век посветила проучавању и предавању Српске средњовековне књижевности. Њена каријера асистента и професора везана је за Филолошки факултет Универзитета у Београду. Многе генерације студената и данас памте њена предавања. Имала је ученике и изван Универзитета у Београду. Другима је причала о њима.

Иако су њено школовање и докторат везани за профану преводну књижевност, с посебном љубављу бавила се и српском житијном књижевношћу. Њен реч о светим Србима изговарана је у најтежим временима идеолошких забрана. Посвећена традицији, што је добрим делом условљено и васпитањем у породици, она је имала изузетно тежак задатак да у таквим временима удахне младим генерацијама оне духовне и уметничке вредности, које су "верници" комунизма у другој половини двадесетог века покушали да маргинализују и протерају. Професорка Радмила Маринковић је у научним радовима и предавањима имала једино оружје за борбу против таквих тенденција.

Изборивши се са таквим веком, она је на почетку XXI века објавила научни тестамент, својеврсни манифест за проучавање старе књижевности: *Теолог и филолог пред старим текстом*.

Захвални смо професорки Радмили Маринковић.

Због овог текста и због њене вишедеценијске посвећености златном средњем веку.

Драгиша Бојовић

ДОБРИ ЧОВЕК – МИЛАН РАДУЛОВИЋ



Утихнули су први утисци након упокојења Милана Радуловића, универзитетског професора и некадашњег министра вера у Влади Републике Србије (2004-2007). Сећања на, уистину, доброг човека и даље трају. Не могу га заборавити студенти, пријатељи, монаси...

Ретко се може срести човек који неће рећи: био је то најбољи министар вера. Сваки после њега имао је тежак задатак да достигне оно што је учинио Милан Радуловић за бројне институције, епархије, манастире, парохије, монахе и парохе, студенте и професоре, научне раднике. Његова брига стизала је до најудаљенијих, до заборављених, до оних којих се нико пре њега није сетио.

Негде 2004. године управника Центра за црквене студије лично је позвао он, министар вера, и понудио помоћ, која му није раније тражена. И у томе је била величина овог човека. Да помаже и онима који не траже, да препозна оно што служи српском роду и Српској цркви, оно што је важно за српску науку, културу, духовност.

Колико је књига само објављено захваљујући његовој подршци, колико је научних скупова организовано. Захвални смо му због његове помоћи у континуираном излажењу часописа "Црквене студије". Нисмо били у прилици да му се одужимо другачије осим да му доделимо "Благодарницу", најзначајније признање Центра за црквене студије.

У овом скромном слову није потребно наводити резултате рада Милана Радуловића, награде које је добио. Довољно је рећи, и њему то заиста пристаје: познавали смо доброг човека Милана Радуловића.

Хвала ти, добри човече, за све што си учинио за нас и многе друге.

Драгиша Бојовић

Рецензенти

Др Александар Наумов
Др Симонета Пелуси
Др Драгиша Бојовић
Др Слађана Ристић Горгиев
Др Андреј Митић
Др Бранко Горгиев
Др Дарко Крстић
Др Митра Релјић
Др Синиша Мишић
Др Славиша Недељковић
Др Милош Јагодић
Др Јасмина Шаранац Стаменковић
Др Надежда Јовић
Др Селена Станковић
Др Снежана Булат
Др Добривоје Станојевић
Др Ангелики Деликари
Др Драган Ашковић

УПУТСТВО АУТОРИМА О ПРИПРЕМАЊУ РУКОПИСА ЗА ШТАМПУ

1. Рад се пише на једном од следећих језика: српски, бугарски, грчки, македонски, руски, енглески и француски. Користи се фонт *Times New Roman*, са увлачењем новог пасуса 1,5 cm, са размаком међу редовима 1,5, са фуснотама величине 10 pt испод текста.

2. Рукопис се предаје припремљен на рачунару, одштампан на папиру и снимљен на CD као Word документ.

3. Поред основног текста, рукопис обавезно треба да садржи следеће елементе чији се редослед мора поштовати:

– пуно **име и презиме** аутора, **назив и седиште установе** (град и држава) у којој је аутор запослен, e-mail. Име и презиме аутора штампају се изнад наслова уз леву маргину. Назив и седиште установе наводе се испод имена и презимена аутора.

– **наслов рада**

– **апстракт** (сажетац) обима до 100 речи. Апстракт треба да се налази испод наслова рада. Пише се на језику основног текста.

– **кључне речи**, којих не може бити више од десет. Наводе се испод апстракта, а на језику резимеа испод самог резимеа.

– **основни текст**

– **резиме** се пише на једном од страних језика (енглески, руски, француски). Ако је рад написан на страном језику, резиме је на српском.

– **цитирана литература** даје се у засебном одељку насловљеном *Литература* и наводи се по азбучном реду презимена аутора.

4. Напомене се куцају на свакој страни, на одговарајућем месту. У фуснотама се користи скраћени облик цитирања:

Ларше 2006, 35.

Потпуне библиографске јединице налазе се у списку литературе. Потребно је после места издавања навести и издавачку кућу:

Ларше, Жан Клод (2006): *Теологија болести*. Ниш: Центар за црквене студије

Ако је исте године један аутор објавио више радова, онда се уз годину додају слова: a, b, c, d, а његови радови су уређени хронолошки. За зборнике радова, колективна дела, наводе се уредници.

5. Графички прилози и табеле могу се доставити у електронском облику: цртежи као Line art (резолација 600 dpi), а фотографије у резолуцији 300 dpi.

6. Аутор је обавезан да достави и фонтове које је користио.

MANUSCRIPT PREPARATION INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

1. Papers are accepted in one of the following languages: Serbian, Bulgarian, Greek, Macedonian, Russian, English, and French. The font to be used is *Times New Roman*, with 1.5cm indentation, 1.5 paragraph spacing, and 10 pt footnotes below the text.

2. The manuscript is prepared on a personal computer. A printed copy should be submitted along with the identical electronic document on a CD, saved as a Word doc file.

3. In addition to the text body, the document must also contain the following elements, in the order given here:

- the full **name of the author(s)** (first and last), the **name and seat of the institution** (city and country) of the author's affiliation, e-mail. The author's first and last names are printed above the title, aligned left. The name and the seat of the institution are printed below the author's name.

- **the title of the paper**

- **the abstract** (summary) of up to 100 words. The abstract should be located below the paper title. It is written in the same language as the text body.

- **the text body**

- **the summary** in a foreign language (English, Russian, French). If the paper is written in a foreign language, the summary should be written in Serbian.

- **references** quoted in the text should be listed in a separate section entitled *Literature*, in alphabetical order by last names of authors.

4. Remarks are printed on each page, at the appropriate position. In the footnotes, an abridged variant of quotation is used:

Larchet 2006, 35.

Full references are given in the bibliography. In addition to the location of the publication, the publisher should also be given:

Larchet, Jean Claude (2006). *The Theology of Illness*. Niš: Center for Church Studies.

If an author published a number of articles in a single year, in addition to the year, letters are added: a, b, c, d... The papers are listed chronologically. For paper proceedings and collections, the names of editors are also given.

5. Images and tables may be submitted electronically. Drawings should be sent as Line art (600 dpi resolution), while photographs should be sent in the 300 dpi resolution.

6. The authors must also submit the fonts they used.



МЕЂУНАРОДНИ ЦЕНТАР ЗА ПРАВОСЛАВНЕ СТУДИЈЕ