

ЦРКВЕНЕ СТУДИЈЕ



ЦЕНТАР ЗА ЦРКВЕНЕ СТУДИЈЕ
НИШ, 2019

*С благословом Његовог преосвештенства
Епископа нишког Господина Арсенија*

**Овај број Црквених студија посвећен је 800. годишњици аутокефалности
Српске православне цркве**

CHURCH STUDIES

Year XVI

Number 16/2

The Centre of Church Studies
University of Niš, Center for Byzantine-Slavic Studies
International Center for Orthodox Studies
Niš, 2019



Година XVI

Број 16/2

Центар за црквене студије
Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије
Међународни центар за православне студије
Ниш, 2019

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 Синиша 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 трг 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 четвртина XIV века, бр. 6)

Штампа: ПУНТА, Ниш

Тираж: 300 примерака

Издаје једном годишње

Електронско издање: www.crkvenestudije-churchstudies.org

САДРЖАЈ

I

Бранислав Тодић <i>Историзовање вере у Срба ради одбране црквене аутокефалије</i>	15
Branislav Todić <i>Historicizing the Orthodox faith in defence of Serbian Autocephaly</i>	28
Павел Дзиадул <i>Пентархија, шеста црквена столица и Св. Сава као први српски патријарх. Покушаји одређења места Пећке патријаршије према васељенском поретку</i>	29
Pavel Dziadul <i>Pentarchy, the Sixth Church Seat and St. Sava as the First Serbian Patriarch. Attempts at Determining the Place of the Peć Patriarchate in Relation to the Ecumenical Order</i>	43
Драгана Ј. Јањић <i>О првим епископским седиштима у време Св. Саве</i>	45
Dragana Janjić <i>About the First Episcopal Seatings in the Time of St. Sava</i>	56
Владимир Алексић, Марија Копривица <i>Територијални обим епископија Српске цркве на почетку XIII века</i>	57
Vladimir Aleksić, Marija Koprivica <i>Territorial Division of Serbian Church at the Beginning of XIII Century</i>	84
Синиша Мишић <i>Социјално порекло српских архиепископа (1912–1337)</i>	87
Siniša Mišić <i>The Social Origin of the Serbian Archbishops (1219-1337)</i>	95
Сања Глигић <i>Прописи о киновијском животу и кажњавању монаха</i>	97
Sanja Gligić <i>The Regulations on the Mutual (Koinobia) Life and Punishments of Monks</i>	113
Γεώργιος Νεκτάριος Λόης <i>Πολιτικές και εκκλησιαστικές σχέσεις της Σερβίας με το Βυζάντιο την περίοδο του Πρωτόστεπτον (1196-1228) και του Ράντοσλαβ (1228-1233)</i>	115
Георгиос Нектариос Лонс <i>Политички и црквени односи Србије са Византијом у периоду Провенчаног (1196-1228) и Радослава (1228-1233)</i>	121

Снежана Божанић	
<i>Концепција средњовековног простора и живот човека: о властелинствима Жиче и Студенице у време Саве Немањића</i>	123
Snežana Božanić	
<i>The Concept of Medieval Space and Human Life: about Seigniories of Žiča and Studenica at the Time of Sava Nemanjić</i>	134
Александра Фостиков	
<i>Мраморници из Жиче – каменари или градитељи спомен обележја?</i>	135
Aleksandra Fostikov	
<i>Mramornici of the Saint Sava from Žiča: Stone Workers or Memorials Builders?</i>	143
Марија Копривица	
<i>Задужбине српских архиепископа средњег века</i>	145
Marija Koprivica	
<i>Endowments of Medieval Serbian Archbishops</i>	155
Марко Шуица	
<i>Један аспект односа Српске цркве и Моравске Србије на крају 14. века Преиспитивање „случаја“ војводе Обрада Драгосаљића</i>	157
Marko Šuica	
<i>One Aspect of Relations between Serbian Church and Lazarević Principality at the end of the 14th Century. Reviewing “The Case” of Duke Obrad Dragosaljić</i>	171
Радмило Б. Пекић	
<i>Православно свештенство Требиња у XIV и XV вијеку</i>	173
Radmilo Pekić	
<i>Orthodox Clergy in Trebinje in 14th and 15th century</i>	184
Божидар Зарковић	
<i>Допринос црквеног поседа урбанизацији средњовековне Србије</i>	185
Božidar Zarković	
<i>The Contribution of Church Estate to the Urbanization of Medieval Serbia</i>	201
Владета Петровић	
<i>Српски средњовековни град и манастир: приходи од трговине и рударства и црквена имовина у урбаним насељима (13 – 15. век)</i>	203
Vladeta Petrović	
<i>Serbian Medieval Town and Monastery: Monastic Trade and Mining Incomes and Church Properties in Urban Settlements (XIII – XV Centuries)</i>	211
Миломир Максимовић	
<i>Милешевски власи (XIII – XV век)</i>	213
Milomir Maksimović	
<i>Vlachs of the Mileševa Monastery (15th – 15th century)</i>	235

Изабела Лис-Вјелгош	
<i>Обновљена Пећка Патријаришија у служби српске традиције</i>	237
Izabela Lis-Wielgosz	
<i>The Renewed Patriarchy in Peć in the Service of Serbian Tradition</i>	248

II

Радивој Радић	
<i>Света Гора и Хиландар у старим српским записима из Војводине</i>	251
Radivoj Radić	
<i>Mount Athos and Hilandar in Old Serbian Inscriptions from Vojvodina</i>	256

Димитър Пеев	
<i>Разделянето на хиландарската частица от Светия крст от 1767 г.</i> <i>в светлината на нови документи</i>	257
Димитар Пеев	
<i>Раздељивање хиландарске честице Часног крста 1767. године</i> <i>у светлу нових докумената</i>	264

Гордана Гарић Петровић	
<i>Мирско свештенство Београдске (Србијске) епархије од 1718. до 1739. године</i>	265
Gordana Garić Petrović	
<i>Parish Priests in the Belgrade (Serbia) Diocese from 1718 to 1739</i>	292

Сара Митић	
<i>Држава и Црква у Србији у време важења Устава из 1838. године</i>	293
Sara Mitić	
<i>State and Church in Serbia during the Validity Period of the 1838. Constitution</i>	303

Славиша Недељковић	
<i>Извештај свешетника Јована Поповића о стању у Призрену у јесен 1880. године</i>	305
Slaviša Nedeljković	
<i>Report of the Priest Jovan Popović about the Occasions</i> <i>in Prizren in the Autumn of 1880</i>	317

Владислав Пузовић	
<i>Образовање српског свештенства у Русији (XVIII – почетак XX века)</i>	319
Владислав Пузовић	
<i>Образование сербского духовенства в России (XVIII – начало XX века)</i>	342

Милутин Д. Живковић	
<i>Игуман манастира Милешева Нестор (Лазар) Тркуља (1899–1941)</i>	343
Milutin D. Živković	
<i>Prior of Mileševa Monastery Nestor (Lazar) Trkulja (1889–1941)</i>	358

Немања Д. Андријашевић	
<i>Професор др Ђоко Слијепчевић у Швајцарској 1948–1954</i>	359
Nemanja Andrijašević	
<i>Prof. Dr. Đoko Slijepčević in Switzerland 1948–1954</i>	378

Владимир Вучковић, Небојша Ранђеловић	
<i>Епископ нишки др Јован Илић у документима служби безбедности</i>	379
Vladimir Vučković, Nebojša Randelović	
<i>The Bishop of Niš Dr. Jovan Ilić in Intelligence Agency's Documents</i>	393
Атанасије Атанасијадис	
<i>Патријарх Павле (Стојчевић, 1914-2009). Патријарх измирења.</i>	395
Athanasiadis Athanasios	
<i>The Patriarch of Serbia Paul (Stojčević, 1914-2009). The Patriarch of Piece.</i>	406
Велибор Џомић	
<i>Српска православна црква и тзв. спољашњи дијалог о Косову и Метохији од 2011. до 2018. године</i>	407
Velibor Džomić	
<i>The Serbian Orthodox Church and the So-Called External Dialogue about Kosovo and Metohija in the Period 2011-2018</i>	420
III	
Глигор М. Самарџић	
<i>О духовном утицају Рима на југ Горње Мезије (О култу Јупитера са Косова и Метохије)</i>	423
Gligor Samardžić	
<i>The Roman Spiritual Influence on the South of Gornja Mezija (The Jupiter Cult in Kosovo and Metohija)</i>	432
Валентина Цветковић-Ђорђевић	
<i>Развод брака у Римском и Јустинијановом праву</i>	433
Valentina Cvetković-Đorđević	
<i>Dissolution of Marriage According to the Roman Law and the Law of Justinian</i>	446
Ирена Љубомировић	
<i>Црквени сабори у првој половини IV века н. е. – решење или продубљивање раскола у хришћанској цркви</i>	447
Irena Ljubomirović	
<i>The ecclesiastical councils in the in the first half of the fourth century – solution or deeper schism in the Christian church</i>	461
Драган Николић	
<i>Правна материја у одговорима Папе Николе Бугарима 866. године</i>	463
Dragan Nikolić	
<i>Legal Issues in the Responses of Pope Nicholas I to the Bulgars of A.D. 866</i>	474
Катарина Митровић	
<i>Барска (архи)епископија у држави Бодинових наследника</i>	477
Katarina Mitrović	
<i>Archdiocese of Bar in the State of Bodin's Successors</i>	499

Анђела Ђ. Гавриловић	
<i>Cult rimског Пана Светог Силвестера првог у српским земљама од 1166. до 1459. године</i>	501
Andela Đ. Gavrilović	
<i>Cult of Saint Sylvester the First, the pope of Rome, in Serbian lands 1166–1459</i>	518

Ивица Чаировић	
<i>Chronica per extensum descripta ad annum 46-1280 и Chronica brevis ad annum 46-1342 дужда Андрије Дандола као историјски извор</i>	521
Ivica Čairović	
<i>Chronica per extensum descripta ad annum 46-1280 and Chronica brevis ad annum 46-1342 dodge Andrea Dandolo as Historical Sources</i>	544

Борис Стојковски	
<i>Слика римокатолика у делу Данила II</i>	545
Boris Stojkovski	
<i>The image of Roman Catholics in the work of Danilo II</i>	558

Андреја Катанчевић	
<i>Деликт римокатоличког прозелитизма у средњовековној Србији</i>	559
Andreja Katančević	
<i>The Delict of Roman Catholic Proselytism in Medieval Serbia</i>	567

IV

Татјана Суботин-Голубовић	
<i>Амфилохијеви фрагменти – сведочанство о богослужењу у српској цркви у XII веку</i>	571
Tatjana Subotin Golubović	
<i>Amfilohije's Fragments – Testimonies on Liturgical Service in the Serbian Church of the 12th Century</i>	584

Зоран Ранковић	
<i>О неким мало познатим литургијским и књижевним саставима у српскословенској рукописној традицији</i>	585
Zoran Ranković	
<i>On Some Little-known Liturgical and Literary Compositions in the Serbian Slavonic Manuscript Tradition</i>	591

Татјана Борисова	
<i>Антифони великой пятницы в древнесербской традиции</i>	593
Tatjana Borisova	
<i>Антифони Великог петка у старосрпској традицији</i>	608

Христина М. Тончева-Тодорова	
<i>Велика ангелска схима в Зографски требник от XIII век</i>	609
Hristina M. Tončeva-Todorova	
<i>Services for Conferring the Dignity of the Great Schema on a Monk in a Zograf Prayer-book from XIII C.</i>	618

Владимир Антић	
<i>Остаци парохијског типика у српском богослужбеном предању 13. и 14. века</i>	619
Vladimir Antić	
<i>Traces of the Parochial Rite in the Liturgical Life of the Serbian Church in the 13th-14th centuries</i>	633
Миланка Убипарип	
<i>Химнографски лик Светога Јевстатија I, архиепископа српског</i>	635
Milanka Ubiparip	
<i>The Hymnographic Character of the Jevstaty I, the Archbishop of the Serbs</i>	645
Јасмина Грковић-Мејџор	
<i>О језику акта Архиепископа Никодима за Карејску ћелију Светог Саве Јерусалимског</i>	647
Jasmina Grković-Mejdžor	
<i>On the language of the Act of Archbishop Nikodim for the Kellion of St. Sava at Karies</i>	657
Галина А. Казимова	
<i>О возможном сербском компоненте в связи с меной генитива и локатива мн.ч. существительных в славянском тексте гомилий Василия Великого на псалмы и некоторых других святоотеческих текстах (ГИМ, Син-238, лл. 456-786), считающихся переводами Максима Грека</i>	659
Galina A. Kazimova	
<i>On Possible Serbian Origin of the Genitive pl for Locative pl Case Exchange and Vice Versa in Nouns in Slavic Homilies on Psalms by st Basil the Great and in some other Writings by The Church Fathers (GIM, Sin-238, pp.456-786) Attributed to Maksim Grek</i>	673
Владимир Вукашиновић, Зоран Ранковић	
<i>Нови српскословенски извори поретка крунисања цара</i>	675
Vladimir Vukašinović, Zoran Ranković	
<i>New Slavonic-Serbian Sources of the Order of Coronation of Kings</i>	684
Драгана Новаков	
<i>Богослужбени и српски народни језик у Поменику манастира Дечана (XVI век)</i>	685
Драгана Новаков	
<i>Литургический и сербский народный язык в Помяннике Дечанского монастыря (XVI в.)</i>	693
Рујица Левушкина	
<i>Новојављени свети Наследници Светитеља Саве и химнографија о њима</i>	695
Рујица Левушкина	
<i>Новоявленные наследники Святителя Саввы сербского и гимнография в их чест</i>	708

Жан-Клод Ларше „Молитве на језеру“ Светог Николаја Велимировића или обожени човек у хришћанству као антитеза Ничеовом нат човеку	709
Jean-Claude Larchet <i>Les « Prières sur le lac » de saint Nicolas Velimirović, ou L'homme déifié du christianisme comme antithèse du surhomme de Nietzsche</i>	716
Ксенија Кончаревић <i>Језик и стил теолошких расправа оца Јустина Поповића</i>	717
Ксения Кончаревич <i>Язык и стиль богословских творений о. Иустина Поповича</i>	730
Ivan N. Jovanović <i>Le Patriarche Paul de Serbie: un Saint de Notre Temps de Jean-Claude Larchet Traduit par Nenad Stamenković: Analyse Traductologique</i>	731
Иван Н. Јовановић <i>Патријарх српски Павле: светитељ наших дана Жан-Клод Ларшеа у преводу Ненада Стаменковића: Традуктолошка анализа</i>	751
V	
Бојана Племић <i>Прилог познавању иконографије хришћанских светитеља на примеру рановизантијског жишика из Сингидунума</i>	755
Bojana Plemić <i>One early Byzantine Lamp from Singidunum (Contribudion to the Study of Christian Saints Iconography)</i>	766
Миљана М. Матић <i>Удовичина лепта: метафора ктиторског дара у српском поствизантијском сликарству</i>	767
Miljana M. Matić <i>Widos's Mite: a Meethaphor of the Donor's Gift in the Serbian Post-byzantine Painting</i> ...	785
Марина Матић <i>Теолошко-симболичке аналогije прилазног дела иконостаса велике цркве манастира Савина</i>	787
Marina Matić <i>Theological and Symbolic Analogies of the Savina Monastery Big Church Iconostasis Forepart</i>	804
Душко Кузовић <i>Улога сакралних објеката у идентитету насеља Балкана</i>	805
Duško Kuzović <i>The Role of Sacral Buildings in the Identity of the Balkans Settlements</i>	830

Весна Ђукић

*Територијална покретљивост као изазов националног идентитета српског народа:
студија манастира Св. Прохор Пчињски* 831

Vesna Đukić

*Territorial Mobility as a Challenge of Serbian National Identity:
Case study of monastery Saint Prohor pčinjski* 843

Марко С. Миленковић, Данијела Д. Здравих Михаиловић

*Карактеристике музичког језика у Херувимској песми
Стевана Стојановића Мокрањца* 845

Marko S. Milenković, Danijela D. Zdravić Mihailović

*Characteristics of the Music Language in the Cherubic Hymn
of Stevan Stojanović Mokranjac* 853

VII

Три центра између два броја 857

ПЛѢТЬ БЫ СЪРОУЖИМЪ. УНИЧОЖИ
ЮТЪ ЕМУЩЕН ПОВѢЖАЮЩЕ БРАТА :
И НЫ ГЛА. Н. СЛЛО ГЛА НА :

ПОЩЕ СЕБЯ И ПЛЪТЬ СЮЮ.
 ПОСТНЬ СЕДХОВНО. РАЗРЯРЪ
 ШИ МЪ СЯ КЪ СВОУЪ БЕЗАКОННИ.
 РАЗВРЪЖЕЛЪ ТРЪПЪТЪ НАМ.
 ПОУТЬНЫХЪ ПРЪТНЬ СЯ КОПИИ
 НИ КЪ БЕЗАКОННО РАСТРЪЖИ МЪ.
 ДА ДНЪ АЛЪ УОУШИ МЪ ХЛЪТЪ.
 НИЩЕ И ПАГНИ КЪ СЕДЪЛЪ БЛА.
 ДА ПРИМЕЛЪ СЪХЪ БЛА И МАТЬ.
 СЛА. НИИЪ. БО. ГЛА. Н

[illegible]

I

Бранислав Тодић

Универзитет у Београду, Филозофски факултет, Београд – Србија

ИСТОРИЗОВАЊЕ ВЕРЕ У СРБА РАДИ ОДБРАНЕ ЦРКВЕНЕ АУТОКЕФАЛИЈЕ

Апстракт: Српска црква је свој аутокефални статус непрекидно темељила на Светом Сави, који је 1218. или 1219. године канонским путем основао Архиепископију. У кризним временима – а то су били Лионска унија (1274–1282), раскол с Цариградском патријаршијом (1346–1375) и сукоб с Охридском архиепископијом (око 1530–1540) – кад је био угрожаван опстанак Цркве, истицана је, ради одбране њених аутокефалних права, дубока старина хришћанске вере у српским земљама, од апостола Тита, преко Стефана (Симеона) Немање, до Светог Саве. То је оставило значајне трагове у средњовековној црквеној књижевности и уметности и у хронографској литератури.

Кључне речи: Српска црква, црквена идеологија, средњи век, апостол Тит, Стефан Немања, Свети Сава.

Добијање аутокефалије Српске архиепископије (1218) описао је Доментијан тридесетак година касније у свом *Житију Светог Саве*.¹ Оно је ту, у складу с хагиографским карактером састава, објашњено као дело Божје промисли: Сава одлази цару Теодору Ласкару „богоразумни савет пријем ва срдци си“ и цар му се обраћа речима: „Јеште преже твојего пришавија извештеније имам јако твојеј светињи сапрестолнику бити апостолскаго седенија“.² Свети Сава овако образлаже потребу оснивања архиепископије у Србији: „Скрбно и печално ми јест, цару, зање не имат ми земља својего архиепископа, паче же и земље многије сут окрст отачаства ми ва област држави нашеје, н недостигнути сут исправљенијем божаставним“, па моли цара да посредује код патријарха да освети за архиепископа неког од његових ученика.³ Следи опис Савиног рукоположења, текст патријархове грамате и добијање аутокефалије, по којој је било дозвољено „самоосвештеније“ будућих архиепископа у Србији, уз једину обавезу помињања имена васељенског патријарха „ва првих“.

Сава је, дакле, вољом Божјом и сагласношћу васељенског патријарха и црквеног сабора постао први архиепископ Српске цркве, па је на основу аутокефалног права могао да рукоположи и Арсенија за свога наследника: „И постави јего архиепископа на својем престоле, и Богом преданују паствину својего отачаства паки тому предаст... И посадив јего на престоле својем, и всу област Богом даровану јему на својем отачастве предав јему везати и раздрешати, по глаголу Господњу“.⁴ Судећи

1 О датовању житија у 1253/1254. годину вид. Јанковић 1989, 17–18; Миљковић 2008, 27–29.

2 Доментијан 2001, 194, 196. Српскословенске текстове свуда наводимо у фонетској транскрипцији.

3 Доментијан 2001, 194, 196.

4 Доментијан 2001, 342. Писац ће слично рећи и у свом ауторском запису: житије је писао у време кад је престо преосвећенога кир Саве предржавао други архиепископ, преосвећени Арсеније, Доментијан 2001, 430.

према овим Доментијановим речима, око средине XIII века се потпуно уважавала чињеница да је Свети Сава био први и једини утемељитељ српске црквене самосталности, па је синтагма „престо светог Саве“ постала синоним аутокефалије, а Српска црква је с разлогом заснивала легитимитет на свом првом архиепископу и на правима за које се он изборио.⁵

Таква схватања су оставила дубок траг у средњовековној дипломатици, књижевности и ликовној уметности, што ћемо показати неким добро познатим примерима. Набрајајући своје претке у хрисовуљи манастиру Бањској (1314–1316), краљ Милутин каже да је био „внук светог и равнаго апостолом богоносца и наставника и просветитеља васе српскије земље и поморскије и прваго архиепископа Сави“. Потврдицу те хрисовуље (1317) архиепископ Никодим почиње речима: „Благоизволенијем трисијанаго божаства, Оца и Сина и Пресветаго Духа, просвештење и утврђење бивши српскеј земљи ва правовернују веру, многими труди и поти господина и учитеља, наставника и просветитеља и апостола српскога Сави“, а у наставку додаје како и њега, Никодима, благодат Божја „сатвори настолника бити Светаго Сави, архиепископа васех српских земаљ и поморских, ва јединстве правоверније вери“.⁶ И у аренги своје повеле Карејској келији (1321) Никодим каже да је Сава био „први архиепископ или скореје решти апостол и светитељ и учитељ својему отачаству српскеј земљи“, а опширно и лепо излагање о Светом Сави – упоредивши га са старозаветним Мојсијем – завршава описом његовог устоличења на молбу византијског цара и васељенског патријарха „бесовских капишт нас избавити“: „светило велицеј цркви српскеј предлагајет, јуже не бившују преже он ваздвиже, свештеним преосвештенства престолом сапричетав“.⁷ Наведимо још и речи краља Стефана Уроша III из аренге Дечанске хрисовуље (1330): „Блажу и слављу Саву блаженаго и преосвештенаго, паче васех труждаша се о светих заповедех Божјих, јегоже и сам Христос ублажи и прослави на земљи и на небеси неизреченоју славоју, иже украси и преје престол краљевства српскога, архиепископију сазда и иније многије цркви от начела сазда, и украсив постави ва њих часније мужи, ови епископи, ови игумени, и много множаство сабрав чрнац и свакаго чина црковнаго на славословије Божије“.⁸

Теодосије се у *Служби Светом Сави* (око 1300) обраћа светитељу: „Први седалиште српскоје украсил јеси и људи своје богомудрости научил јеси“, пита се: „Кими духовними песанми похвалим Саву свештенаго имже нова завета Божија скрижали јеванђелија разумехом, имже православија веру познахом – ва Тројици служити јединому Богу“, а у тропару исте службе га моли: „Пути ваводештаго ва жизан наставник и првопрестолник и учитељ бист; првеје пришед, светитељу Саво, отачаство своје просвети и породиви Духом Светим јако древа маслинаја свештенаја ти чеда, тем јако апостола и светитеља врховнаго шуште те молим: Христа Бога моли даровати нам велију милост“.⁹ Други део Даниловог зборника (1324–1337) садржи житија српских архиепископа, „ихже благодет божаственаја вазведе на с свети и божаствени степен светог господина ни кир Сави, тому убо нареченому просветитељу и обновитељу отачаствију својему, земљи српскеј, ва њеј бо благословенијем Божијим први архиепископ нарече се“. Данило о томе говори и у *Житију архиепископа Арсенија*: „Ва та же времена сушту Саве, преосвештену првому архиепископу српскеј земљи, по

5 Ђурић, 1972, 93–104, посебно 102–103.

6 *Повеља краља Милутина манастиру Бањска* 2011, л. 12г–12в, 88в–89г.

7 *Зборник средњовековних ћириличких повеља* 2011, 526, 529.

8 Грковић 2004, 68.

9 *Србљак* 1970, 234, 236, 240.

повељенију Оца правешту, божаственаја преданија законими остави, јаже утврждена светими апостоли и богоносними оци. Ва дни бо сего преосвештенaго праваја и савршенаја вера објави се ва отачаствији јего. Бањеју бо божаствeнаго крштенија окропи људи своје иже некогда ва мраце тами греховније живуште. Сије обновив вероју и сатвори их сини свету, остављеније грехом благоваштаје им“.¹⁰

Оснивач Српске архиепископије је одмах почео да се слика у њеним храмовима, што ће остати препознатљиво обележје српске уметности до наших дана. Први архијерејски портрет Светог Саве се сачувао у Милешеви (1222–1227), мада је он морао постојати и у Жичи, живописаној одмах после добијања аутокефалије (1220–1222). Сава је у Милешеви добио репрезентативни портрет, у чијем је натпису означен као први архиепископ свих рашких и диоклитских земаља.¹¹ Скрећемо пажњу на две појединости: Сава је ту назван првим архиепископом, како ће често бити означавањем и на каснијим портретима, што га је истицало као оснивача аутокефалне цркве у Србији; друго, Савина и титула његових наследника је била прилагођавана титулама носилаца највише световне власти у држави. На зидовима храмова се усталило сликање свих архиепископа приказаних један до другог, па је на тај начин исказиван континуитет духовне власти у Цркви, утемељене на праву и делу њеног првог архиепископа. Тако су Сава и Арсеније били насликани већ у Студеници (1234–1235), а како се временом умножавао број архијереја на престолу Светог Саве, увећавали су се и њихови портрети на репрезентативним сликама, што се најпре десило на фрескама Ариља (1296), а затим у призренској Богородици Љевишкој (1312–1313).¹² С друге стране, Архиепископија је од почетка била у потпуном духовном сагласју с православном екуменом, и то се на сликама испољавало укључивањем Светог Саве и његових прејемника у служење свете литургије с најугледнијим црквеним оцима, од Пећи (око 1260) и Сопоћана (1272–1276),¹³ до краја средњег века. Најзад, на фрескама пећке цркве Светог Димитрија (1322–1324), задужбине архиепископа Никодима, насликана је представа Сабор светог Саве, која је садржала оба значења: на њој је почетак Српске архиепископије означен ликом Светог Саве (он је у натпису и означен као први архиепископ), а околним сликама, Духовима и Васељенским саборима, наглашавано је да на Архиепископији почива благодат Светог Духа и да се она у свему руководи догматима великих црквених сабора.¹⁴

Такво истицање оснивача Српске архиепископије у правним документима, књижевним и богослужбеним саставима и у уметности, није била усамљена појава у средњем веку. Многе аутокефалне цркве, било да су биле апостолског порекла или не, славиле су своје знамените осниваче или канонизоване архијереје у писаним саставима и сликама на зидовима својих храмова, на пример, Кипарска, Охридска и Критска архиепископија или Атинска митрополија.¹⁵ Свети Сава се међу њима издвајао утолико што је, стицајем многих околности, имао изузетно место у историји и традицији своје цркве, и што је његова личност испуњавала све поре духовног и културног живота српског народа током осам столећа.

10 Архиепископ Данило 1866, 234, 237.

11 Милошевић 1976, 286–288; Ђурић 1992, 13–25; Тодић 1998а, 227–230.

12 Бабић 1976, 319–340; Тодић 1998б, 62–63.

13 Радовановић 1988, 38–55; Војводић 2015, 49–69.

14 Ђурић 1967, 141–147; Тодић 2004–2005, 123–139.

15 Ђурић 1972, 98–103; Бабић 1976, 335–339; Tomeković 1981, 65–88; Walter 1982, 7–18; Konstantinidi 1996, 39–50.

Ако је историјски неспорно да је Свети Сава био оснивач и први архиепископ Српске цркве, он је у хагиографској и идеолошкој визури средњег века – која нас овде првенствено занима – био и више од тога: апостол који је христјанизовао српске земље и њихове људе и који је створио Нови Израил и достојно га привео Богу. У њој није било, нити је могло бити, помена о томе да су те земље највећим делом биле покрштене четири столећа раније,¹⁶ и да су се већ три стотине година налазиле у саставу православне Охридске архиепископије.¹⁷ Стога Савине речи упућене никејском цару, у Доментијановој интерпретацији („моја земља нема свога архиепископа и многе земље око ње нису испуњене божаственим савршенством“), само су делимично тачне. Вероватно неки крајеви на периферији Охридске архиепископије, као ни суседна Босна на западу, нису били до краја христјанизовани, били су „недостигнути исправљењем божаственим“, на шта би указивали напори великог жупана Стефана Немање да искорени јереси у својој држави. Тај Немањин труд помиње и Доментијан, свакако према старијем *Житију светог Симеона* од Стефана Првовенчаног. Немања и Ана моле Бога да им подари још једно дете да „богољубнаго твојега благоверија исплнит своје отачаство, јемуже ми раби твоја, по заповеди твојега божаства и твојих светих апостол, начетак положисве“.¹⁸ Писац у похвали Светом Симеону и Светом Сави приписује обојици апостолске заслуге: „Оба истова апостола, истиним Богом ваздвижена на просвештеније и на наученије божаственоје западније страни“.¹⁹

Те узгредне Доментијанове речи о Немањином мисионарском раду у српској земљи, раду који ће довршити Свети Сава, преузеће тридесетак година касније Теодосије и богато их разгранати у свом *Житију светог Саве*. Сместиће их у само језгро житија, мењајући Доментијанов исказ о Савином обраћању цару Теодору Ласкару: „Јако васем, и нам Бог спасенију хоте – от земље људи наших зловерија јерес оцем мојим и нами одгнана бист, и православија вера вазрастајет и множит се, јединем же недостатчаствујем, имже својега архиепископа не имами“.²⁰ Савино прејемство узвишеног просветитељског дела од оца Теодосије истиче и у другом кључном делу житија, у Жичкој беседи, приписујући првом архиепископу и ове речи: „Вем убо јако верно непштујете се, и јако првеје нас светим и преподобним нашим оцем Симеоном правоверијем суште насаждени, н Богу и о нас благоволившу насаждена оцем нашим напојити“.²¹ Истицање Светог Симеона као претходника Светог Саве и њиховог истовременог или сукцесивног залагања на просвећењу српске земље и народа не може се разумети без тада ствараног заједничког култа Симеону и Сави, чему је својим књижевним радом највише допринео баш Теодосије. Свети Симеон се у том смислу често назива апостолом и наставником, што је добијало разноврсне одјеке у књижевности и ликовној уметности од XIII до XVII века.²²

Доментијаново историзовање великог Савиног дела се зауставља на Светом Симеону Немањи и не залази у дубљу прошлост. Његов увод у *Житије светог Саве* – о Господу нашем Исусу Христу који вавек царује, о побеђеној идолској превари и

16 Максимовић 1996, 155–173.

17 Калић 1976, 27–52; Калић 2007, 197–207. Стога је и разумљиво жестоко реаговање њеног архиепископа Димитрија Хоматина на оно што се збило у Никеји 1218. године, Острогорски 1939, 91–111.

18 Доментијан 2001, 4 (писац се сличним речима служи и кад објашњава Савино крштено име Растко, Доментијан 2001, 6).

19 Доментијан 2001, 96.

20 Теодосије Хиландарац 1973, 126.

21 Теодосије Хиландарац 1973, 146.

22 Тодић 2000а, 295–304.

времену кад је престало гоњење хришћана, а добра вера процветала у целом свету – представља хагиографски оквир житија. Савину улогу у делу спасења Доментијан истиче, речима самог Светог Саве, у опису Жичког сабора: „Бог светије апостоли посла ва вас мир, рек им: шадше, научите все језики, крстеште је ва име Оца и Сина и Светаго Духа. И тем самом до нас не достигшем, но словеса их по истине слишавше оци наши вероваше; н без конца имеје милост преблагі Бог, и не хоте ни јединому нас погинути, и по првој заповеди и темжде образом, по наученију и по проповеданију светих апостол, ваздвиже мене на сије светитељство, мноју хоте недостатки отац наших исплнити“.²³

Теодосије, међутим, значајно мења то место. И он каже да је Христос послао у свет апостоле да науче све народе, „апостоли убо, по повељенију, ва васељенују изидоше и проповедаше јеванђелије, научише же и крстише ва име Оца и Сина и Светаго Духа, јелико и постигоше, и ка Господу, јегоже вазљубише, преставише се. Благодет же Духа Светаго и преданују им светују заповед и по њих будуштим светим остави и до ниња не отјет Христос... И мнози от светих последи апостол, благодетију Духа Светаго, јако и апостоли јеванђелије проповедаше ... научише же и крстише људи ва име Оца и Сина и Светаго Духа, каждо ва својеј стране идеже Богом наречен бист, јакоже и до нас ва кончину век ниња ред достиже, Богу изволившу ка вам мојим ми прити, и вазвестити вам веру истину“.²⁴

Најважнија разлика између два наведена текста је у овоме: Доментијан каже да је Бог послао апостоле у свет да науче све народе, али они не стигоше до нас; наши су оци, међутим, чули њихове речи и поверовали. Теодосије изоставља исказ о томе да апостоли не стигоше до нас – апостолима предату заповед испунили су свети који су после њих дошли, свако у земљи где их је Бог одредио. Теодосије, дакле, не одриче као Доментијан да су апостоли стигли до српске земље, али истиче да су ту проповедали Јеванђеље свети који су дошли после њих, све до архиепископа Саве „на крају векова“.

На кога је од светих који су дошли после дванаесторице апостола мислио, Теодосије одговара у својој *Похвали Светом Симеону и Светом Сави*: „Бољша и Тита, првеје пришедшаго последи Далмацији, јависта се. Јако апостоли незазорно вас нарицајем, апостолскија дејанија на ви стекоше се. Јакоже бо они, јеванђелије ва нас проповедасте, истргосте преласт јако плевели, погнасте јереси јако влки, разористе жртваишта их јако мрзост, цркви јако небеса ва висоту ваздвигосте, савакуписте православијем људи јако стадо, светитеље ваведосте јако пастире“.²⁵

Теодосију је име Светог Тита, једног од седамдесеторице апостола, било добро познато, будући да се његова памет славила 25. августа. Знао је и да је Тит био Павлов ученик, коме је овај апостол упутио пастирску посланицу и поставио га за првог епископа Крита, као и то да Павле у Другој посланици Тимотеју (4, 10) каже како је Тит проповедао и у Далмацији: „Јер ме Димас остави, омиљевши му садашњи свијет, и отиде у Солун, Крискент у Галатију, Тит у Далмацију; Лука је сам код мене“. Теодосије, који је иначе волео да користи старе називе области и места,²⁶ Далмацију разуме као српску земљу, па каже да је Стефан Немања самодржавно владао српским земљама „јеже глагољут се Диоклитија, Далмација, Травунија, ка вастоку убо Илирији

23 Доментијан 2001, 228.

24 Теодосије Хиландарац 1973, 145–146.

25 Јовановић 1973, 752–753.

26 Вид., на пример, како описује територијалне промене настале крсташким освајањем Цариграда, Теодосије Хиландарац 1973, 170–171. О Теодосијевом односу према античкој литератури вид. шире Шпадијер 2010а, 249–259.

приближајут се, ка западу же римскеј области прилежешти“;²⁷ александријском патријарху стиже у посету Сава који „Далматике и Диоклитике архиепископ слово се“.²⁸ Како Теодосије географски одређује ту област може се наслутити из описа првог Савиног путовања у Свету земљу: „и тако на западноје море ва Далматике пришад, и от туду корабљем“, итд.²⁹ Стога је у *Похвали* Далмацију, где је први стигао апостол Тит, и могао да изједначи са земљом у којој су проповедали Јеванђеље Свети Симеон и Свети Сава. Могао је „незасорно“ да их назове и апостолима већим од Тита, јер су они у апостолском духу просветили свој народ, очистили веру од јереси и уредили православну цркву у њему. Навођењем апостола Тита као првог проповедника Христовог јеванђеља у једној српској земљи, а кога су својим радом надмашили Симеон и Сава, Теодосије хоће да каже како корени Цркве у Србији сежу у много дубљу прошлост, све до апостолских времена.

Зашто је то Теодосије учинио?

Да би се на то одговорило треба водити рачуна да је *Житије Светог Саве* Теодосије писао у деветој деценији XIII века,³⁰ вероватно кад и *Похвалу Светом Симеону и Светом Сави*, будући да су та два текста у рукописном наслеђу од почетка чинила целину. Било је то време непосредно по окончању Лионске уније (1274–1282), која је највероватније и била повод писању новог Савиног житија само тридесет година после Доментијанове хагиографије, а о чему сведоче измене које је Теодосије учинио у односу на старије Савино житије. Наиме, он је свој састав од почетка до краја испунио новим, наглашено православним доживљајем Савине личности, у духу тријумфализма који је наступио након окончања уније.³¹ Добро је познато какве је све потресе изазвала та унија у Цариграду и на Светој Гори (где је Теодосије писао своја дела), али и у читавом православном свету, па и у Српској цркви. На основу штурних изворних података може се у основним цртама сагледати утицај Лионске уније на збивања у Србији. Њена црква је у једном часу (1272. или мало пре те године) „била расположена“ према унији, о чему је био писмено обавештен цариградски патријарх.³² Могуће је да је то била лична одлука архиепископа Данила I, јер не изгледа случајно што је он смењен баш 1272. године „ради неког случаја“, а на престо Светог Саве био доведен Јоаникије I.³³ Таква промена става је довела до очекиваног реаговања цара Михаила VIII Палеолога, главног заступника црквене уније с Римом. Ако се и сумња у аутентичност цареве повеље Охридској архиепископији из августа 1272. године, којом се поништава аутокефалност Српске и Бугарске цркве и њихове епархије враћају под јурисдикцију те архиепископије, чиме би наводно био успостављен канонски поредак из доба цара Василија II (1018),³⁴ о томе говори и меморандум Михаила VIII упућен папи Гргуру X

27 Теодосије Хиландарац 1973, 3.

28 Теодосије Хиландарац 1973, 187.

29 Теодосије Хиландарац 1973, 166. Сава је на прво, као и на друго путовање у Свету земљу, највероватније пошао из Будве, Марковић 2009, 20–23 (ту и детаљно о схватању Далмације у средњем веку).

30 Шпадијер 2010б, 3–15.

31 Тодић 2017, 3–19.

32 Радојчић 1939, 223–228.

33 Антоновић 1995, 107–114 (са закључцима које не можемо да прихватимо).

34 Бенешевич 1917, 542–554; Κωνσταντίνου η Τέγου-Στεργιάδου 1988, 79–85; Тарнанидис 2005, 101–110.

1274. године, у коме је такође била негирана каноничност Српској цркви.³⁵ Одбијање уније је пореметило, највероватније и прекинуло односе између Српске архиепископије и Васељенске патријаршије. Сигурно је тада у Архиепископији престало помињање цариградског патријарха-унијате (што се десило и на Светој Гори), и та обавеза, преузета у Никеји 1218. године, није више била поштована у Српској цркви, чак ни кад је унија доживела крах после смрти цара Михаила VIII.

У свим кризним временима између Источне и Западне цркве, а такво је било и раздобље око Лионске уније, потезало се питање апостолског порекла појединих патријаршијских седишта. Мада се православна црква у еклесиолошком погледу држала учења првих хришћанских отаца о томе да је глава Цркве једино Исус Христос и да су сви апостоли универзални учитељи, међусобно једнаки у части, у црквеним споровима су претензије Рима на примат због апостола Петра негиране чињеницама, стварним или измишљеним, о апостолском пореклу и осталих патријаршија. Што се Цариграда тиче, Петру је редовно био супротстављан апостол Андреја.³⁶

И Српска црква, чији је опстанак био угрожен одлукама цара Михаила VIII, послужила се апостолским аргументом у одбрани своје самосталности, не у смислу апостолског порекла, будући да се добро знало да је њен почетак био искључиво везан за архиепископа Саву, већ је она своје историјско право на аутокефални статус бранила и претходним заслугама Симеона Немање и апостола Тита. На то указују измене које је Теодосије учинио прерађујући Доментијаново житије Светог Саве,³⁷ од описа добијања аутокефалије у Никеји, преко Жичког сабора, до похвале Симеону и Сави. Свети Сава је у његовом хагиографском саставу постао узоран православни архијереј који у својој земљи довршава дело апостола и свога оца, који канонским путем стиче самосталност Цркве, кога за архиепископа рукополаже доказани бранитељ православља патријарх Герман II,³⁸ и који по аутокефалном праву оставља свој престо Арсенију и будућим наследницима. На фрескама Сопоћана које настају у приближно исто време (1272–1276) истиче се апостол Андреја, оснивач Цариградске цркве, а у олтару се сликају сви дотадашњи српски архиепископи, изузев Данила I.³⁹ Сасвим је у духу тог времена касније описан и избор Јоаникија I за архиепископа након Данилове смене: „И по измењенији јего бист вазисканије велије идеже обрести достојна и богоугодна којего мужа ва чрначесцем правиле, могушта васпријети савише даровану власт престола светитељска, по првообразној части божаставнаго и законаго преданија светими апостоли и богоносними отци, и по сих новојављеним и блаженим учитељем нашим и наставником кир Савоју“.⁴⁰

Укључивањем историзованог апостолског аргумента у једном осетљивом тренутку одбране самосталности, Српска архиепископија није ни у чему умањила значај свога оснивача Светог Саве. Она је и тада и касније била „светосавска“, историјски и у духу, и „апостолска“ у ширем идеолошком смислу. Сигурно се и пре Теодосија знало да је некада давно апостол Тит проповедао Јеванђеље у Далмацији, која је постала српска земља, али то није било од значаја, све док Архиепископији није запретила стварна опасност укидања.

35 Радојчић 1939, 222–228; Троицки 1953, 191–192.

36 Вид. о томе класично дело Dvornik 1958.

37 Тодић 2017, 10–14.

38 Тодић, у штампи.

39 Тодић 2000б, 361–378.

40 Архиепископ Данило 1866, 287.

Судећи према литерарним изворима, позивање на апостолску предисторију Српске цркве поновило се у сличном виду и приликом њене друге велике кризе у односима с Васељенском патријаршијом. Повод је било проглашење Царства и уздизање Архиепископије на патријаршијски степен 1346. године, што је довело до прекида односа између двеју цркава. Цариград је тада не само екскомуницирао патријарха Јоаникија и цара Стефана Душана, него је и Српској цркви порекао право на аутокефалију. До измирења је дошло тек 1375. године, кад је Србима дато „разређење“, а њиховој цркви била призната аутокефална патријаршија.⁴¹

Опасност слична оној из времена трајања Лионске уније изазвала је, као и тада, потребу историзовања вере код Срба од апостола, преко Симеона Немање, до Светог Саве, оснивача Архиепископије. Трагови тог залажења у дубоку прошлост сачувани су у самој Патријаршији, у *Пећком летопису*, написаном у последњим деценијама XIV века, најкасније око 1400. године.⁴² У његовом уводу се говори о томе како су у српској земљи ширили хришћанство још апостоли; касније, због небриге „начелствујуштих“, у њој су се појавиле многе јереси; искоренио их је тек велики жупан Стефан Немања, а православну веру је коначно утврдио његов син Сава: „Поњеже, јакоже рех, првеји благочастија угасноти проповеди преданеји светими апостоли ва земљи српскеј, и јересем различним умножившим се ва њеј на лета многа, и никако же начелствујушти о истребљенији јересних плевелъ попекше се, даже и до времене ва њеже јави се велики жупан Немања, иже... потреби јереси васе држави својеје земље српскије и насади благочастије“. Немања је родио светог Саву, „јаже и први архиепископ и учитељ по проповеди и по утврждени благочастији оца својега ва земљи српскеј бист“.⁴³

О светим апостолима, који су први благочашћем оплеменили српску земљу, овде се говори уопштено и у множини, али поучени примером из друге половине XIII века, можемо претпоставити да се мислило на Светог Тита, јер је он једини од апостола проповедао у некој од будућих српских земаља. Претпоставку ослањује чињеница што се у тада или касније написаним родословима и летописима говорило како су српску земљу покрстили апостоли,⁴⁴ а један од њих, Павлов ученик Тит, сазидао је у средишњој српској области Расу и цркву Светих апостола Петра и Павла. У тој цркви је касније био крштен и Симеон Немања. Везивање апостола Тита за ову цркву неће бити случајно: с једне стране, због њене стварне везе са Немањом, а са друге – што се сматрало да је она била најстарији храм код Срба, па самим тим и саграђен још у апостолским временима.

Легенда о апостолу Титу – првом који би покрестио српску земљу – нашла је одраз и у касносредњовековном сликарству.⁴⁵ Да би се боље разумела изузетност појаве Титовог лика у српским црквама, треба знати да се он скоро никад и нигде није сликао изван Крита и скупине Седамдесеторице апостола. Свети Тит је и у цркви Свете Тројице

41 Богдановић 1975, 81–90.

42 Прави наслов састава је *Житија и начелства српских господ, који по ким колико царствова*. О његовом датовању вид. најновији рад Васиљевић 2015, 104–107.

43 *Стари српски родослови и летописи* 1927, 64, 66, 68. Идеолошку ангажованост овог текста поткрепује спис *О патријарсех земље српскије*, придодат Пећком летопису. На почетку листе архијереја, предводника Српске цркве, које наслов одређује као патријархе, налази се име Светог Саве. У околностима признавања патријаршијског ранга Српској цркви (1375), чинило се природним да се и свети Сава назове првим патријархом, како је то било учињено на једном његовом тадашњем портрету у Пећи и у натпису окова крста који се сада налази у катедрали у Пијенци, Ђурић 1972, 96–98, сл. 3, 6; Popović 2012, 158–159, 165–166, Fig. 3.

44 *Стари српски родослови и летописи* 1927, 30, 34, 194.

45 Todić 2013, 129–140.

у Ресави (1415–1418) приказан у тој апостолској групи,⁴⁶ али је са светим Стахијем, првим цариградским епископом, насликан у центру апсиде, па му је тако било одређено и најважније место у скупини апостола. У Каленићу пак, неколико година касније, Свети Тит је одвојен од апостола приказаних у лози у виду попрсја, и насликан у читавој фигури на почасном месту до олтарске апсиде.⁴⁷ Да у Каленићу није био случајно тако издвојен указује и то што је с друге стране апсиде, као његов пандан, приказан Свети Елефтерије, епископ Илирика. Најзад, сликана представа Светог апостола Тита је у Богородичиној цркви манастира Мораче (1574) спуштена у најнижу зону фресака и постављена до ктиторске композиције.⁴⁸ Осим Светог Саве, који је са Светим Симеоном представљен у северној певници, апостол Тит је и једини насликани архијереј међу стојећим фигурама светих у морачком наосу.

Претпостављамо да би такво истицање апостола Тита на фрескама Мораче могло бити одјек црквених сукоба из прве половине XVI века, уочи обнове Пећке патријаршије. Наиме, охридски архиепископ Прохор је, позивањем на традиције Прве Јустинијане, успео око 1525. године да успостави црквену јурисдикцију над давно изгубљеним територијама Охридске архиепископије, тврдећи да су оне биле насилно отргнуте од ње и припојене неканонској Српској цркви – неканонској, јер није била основана одлуком неког од васељенских сабора. Прохорове тврдње је усвојио цариградски патријарх Јеремија I, и потврдио их својом одлуком из септембра 1531. године.⁴⁹ Такве аргументе је, међутим, одбио део српске јерархије на челу са смедеревским митрополитом Павлом, позивајући се на светосавске традиције Српске цркве, па је то довело до раскола који је трајао више година.⁵⁰ Уопште није искључено да се и тада, бар *ex silentio*, подсећало на дубоку старину хришћанске вере међу Србима, која би сезала до апостолских времена. Неће, уосталом, бити случајно што је у време осликавања Мораче написан *Руварчев родослов* (1563–1584),⁵¹ у коме се каже да је Немања крштен „по среде српскије земљи, у цркви Светих апостол Петра и Павла, јеже сазда Тит апостол, Павлов ученик, јако српска земља јеште от апостол крстила се“.⁵²

Обновљена Патријаршија (1557) није, међутим, имала потребе да се служи таквим изнуђеним аргументима у одбрани својих аутокефалних права, будући да се у свему надовезивала на светосавско наслеђе и на свој давно остварени легитимитет.⁵³ Због тога су се отада историзовани облици њених почетака само спорадично појављивали у литератури и уметности.

У закључку треба поновити да је Српска црква свој аутокефални статус темељила на Светом Сави, који је 1218. године канонским путем основао Архиепископију. Она се званично никада није позивала на апостолско порекло, јер га није ни имала, осим у уопштеном смислу, што је било становиште и читаве православне цркве о апостолима као темељу Христове цркве. У кризним временима, међутим – а то су били Лионска унија (1274–1282), раскол с Цариградском патријаршијом (1346–1375) и, изгледа, сукоб с Охридском архиепископијом (око 1530–1540) – кад је био довођен у питање опстанак српске самосталне цркве, она је у одбрану својих права користила и

46 Проловић 2009, 58, сл. 3.

47 Поповић – Петковић 1933, 82, т. XXIII; Живковић 1982, 10–11; Симић-Лазар 2000, 132.

48 Петковић 1986, 242–243 (цртеж фреске).

49 Петровић 1986, 57–58, 166–167; *Пећка патријаршија* 1990, 248 (С. Ћирковић).

50 Костић 1922, 31–39.

51 О датирању родослова вид. Радојичић 1948, 34.

52 *Стари српски родослови и летописи* 1927, 53. У манастиру Морачи су били добро познати родослови и летописи, који су оставили и друге трагове на њеним фрескама, Тодић 2006, 108–113.

53 Пејић 2016, 515–527.

историзовани апостолски аргумент. Предање о првом ширењу Христове науке у српске земље преко апостола било је заснивано на Павловом ученику Титу, о коме се из Друге посланице Тимотеју (4, 10) знало да је проповедао у Далмацији, која је у средњем веку била саставни део српских земаља. У историзовању вере и стварања Српске архиепископије важно место је добијао и велики жупан Стефан Немања (Свети Симеон), који је обновио и утврдио православну веру у својој држави. Дело апостола Тита и свога оца Симеона довршио је Свети Сава, који је постао први архиепископ цркве у Србији и који је канонским путем увео њен народ у заједницу православне екумене. Ограниченог трајања и никада званично прихваћена, легенда о апостолу Титу је ипак оставила трагове у црквеној књижевности, уметности и хронографској литератури, али никад није умањила – што јој, уосталом, није ни била намера – улогу и значај Светог Саве у стварању и историји Српске архиепископије.

Литература

- Антоновић (1995): Антоновић М., О узроцима смењивања жичког архиепископа Данила I, *Зборник радова Византолошког института* 34, 107–114.
- Архиепископ Данило (1866): Архиепископ Данило и други, *Животи краљева и архиепископа српских* (на свијет издао Ђ. Даничић). Загреб.
- Бабић (1976): Бабић Г., Низови портрета српских епископа, архиепископа и патријараха у зидном сликарству XIII–XVI в., у: *Међународни научни скуп Сава Немањић – Свети Сава: историја и предање*, Београд: САНУ, 319–340.
- Бенешевич (1917): Бенешевич В. Н., *Описание греческих рукописей монастыря Святой Екатерины на Синае*. Т. 1. Петроград: АН.
- Богдановић (1975): Богдановић Д., Измирење српске и византијске цркве, у: *О кнезу Лазару: научни скуп у Крушевцу 1971*. Београд: Филозофски факултет; Крушевац: Народни музеј, 81–90.
- Walter (1982): Walter Ch., Portraits of Local Bishops: A Note on Their Significance, *Зборник радова Византолошког института* 21, 7–18.
- Васиљевић (2015): Васиљевић М., Настанак српских родослова и летописа као последица политичких и друштвених промена, *Иницијал: часопис за средњовековне студије* 3, 95–115.
- Војводић (2015): Војводић Д., Путеви и фазе уобличавања средњовековне иконографије Светог Саве Српског, у: *Научни скуп Ниш и Византија*. Књ. 13. Ниш: Универзитет: Православна епархија нишка: Нишки културни центар, 49–73.
- Грковић (2004): Грковић М., *Прва хрисовуља манастира Дечани*. Београд: Центар за очување наслеђа Косова и Метохије Mnemosyne: Српски православни манастир Високи Дечани: Музеј у Приштини: Архив Србије.
- Доментијан (2001): Доментијан, *Житије светог Саве* (предговор, превод дела и коментари Љ. Јухас-Георгиевска, издање на српскословенском Т. Јовановић). Београд: Српска књижевна задруга.
- Dvornik (1958): Dvornik F., *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ђурић (1967): Ђурић В. Ј., Историјске композиције у српском сликарству средњег века и њихове књижевне паралеле, *Зборник радова Византолошког института* 10, 121–148.

Ђурић (1972): Ђурић В. Ј., „Престо светог Саве“, у: *Споменица у част новоизабраних чланова Српске академије наука и уметности*. Београд: САНУ, 93–104.

Ђурић (1992): Ђурић В. Ј., Српска династија и Византија на фрескама у манастиру Милешеви, *Зограф* 22, 13–27.

Живковић (1982): Живковић Б., *Каленић: цртежи фресака*. Београд: Републички завод за заштиту споменика културе.

Зборник средњовековних ћириличких повеља (2011): *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама Србије, Босне и Дубровника*. Књ. 1 (приредили В. Мошин, С. Ћирковић, Д. Синдик, редиговао Д. Синдик). Београд: Историјски институт.

Јанковић (1989): Јанковић Ж., Прилог датовању Доментијановог дела, *Гласник СПЦ* 70:1, 17–18.

Јовановић (1973): Јовановић Т., Похвала Светоме Симеону и Светоме Сави Теодосија Хиландарца, *Књижевна историја* 20, 703–778.

Калић (1976): Калић Ј., Црквене прилике у српским земљама до стварања Архиепископије 1219. године, у: *Међународни научни скуп Сава Немањић – Свети Сава: историја и предање*. Београд: САНУ, 27–52.

Калић (2007): Калић Ј., Српска држава и Охридска архиепископија у XII веку, *Зборник радова Византолошког института* 44:1, 197–207.

Konstantinidi (1996): Konstantinidi Ch., Le message idéologique des évêques locaux officiants, *Зограф* 25, 39–50.

Κωνσταντίνου η Τέγου-Στεργιάδου (1988): Κωνσταντίνου η Τέγου-Στεργιάδου Ε., *Τα σχετικά με την Αρχιεπισκοπή Αχρίδας σιγίλλια του Βασιλείου Β'.* Θεσσαλονίκη.

Костић (1922): Костић П., Документи о буни смедеревског епископа Павла против потчињавања Пећке патријаршије Архиепископији охридској, *Споменик СКА* 56, 31–39.

Максимовић (1996): Максимовић Љ., Покрштавање Срба и Хрвата, *Зборник радова Византолошког института* 35, 155–173.

Марковић (2009): Марковић М., *Прво путовање Светог Саве у Палестину и његов значај за српску средњовековну уметност*. Београд: САНУ: Византолошки институт.

Милошевић (1976): Милошевић Д., Иконографија светог Саве у средњем веку, у: *Међународни научни скуп Сава Немањић – Свети Сава: историја и предање*, Београд: САНУ, 279–315.

Миљковић (2008): Миљковић Б., *Житија светог Саве као извори за историју средњовековне уметности*. Београд: Византолошки институт САНУ.

Острогорски (1939): Острогорски Г., Писмо Димитрија Хоматијана Св. Сави и одломак Хоматијановог писма патријарху Герману о Савином посвећењу, у: *Светосавски зборник*. Књ. 2. Београд: СКА, 89–113.

Пејић (2016): Пејић С., Стара држава у темељима нове цркве, *Сакрална уметност српских земаља у средњем веку*, Београд: Српски комитет за византологију: Службени гласник: Византолошки институт САНУ, 515–527.

Петковић (1986): Петковић С., *Морача*. Београд: Српска књижевна задруга.

Петровић (1986): Петровић М. М., *Студенички типик и самосталност Српске цркве*. Горњи Милановац: Дечје новине.

Пећка патријаршија (1990): *Пећка патријаршија*. Београд: Југословенска ревија.

Повеља краља Милутина манастиру Бањска (2011): *Повеља краља Милутина манастиру Бањска: Светостефанска хрисовуља*. Књ. 1. *Фототипија изворног рукописа* (приредио Ђ. Трифуновић). Приштина: Музеј; Београд: Центар за очување наслеђа Косова и Метохије Mnemosyne: Службени гласник.

Popović (2012): Popović D., A Staurotheke of Serbian Provenence in Pienza, *Зограф* 36, 157–168.

Поповић – Петковић (1933): Поповић П. Ј. – Петковић В. Р., *Старо Нагоричино – Псача – Каленић*. Београд: СКА.

Проловић (2009): Проловић Ј., Представа литургије у олтарском простору цркве манастира Ресава, *Саопштења* 41, 45–76.

Радовановић (1988): Радовановић Ј., *Иконографска истраживања српског сликарства XIII и XIV века*. Београд: САНУ: Балканолошки институт.

Радојичић (1948): Радојичић Ђ. Сп., Доба постанка и развој старих српских родослова, *Историјски гласник* 2, 21–36.

Радојичић (1939): Радојичић Н., Свети Сава и автокефалност српске и бугарске цркве, *Глас СКА* 179, 177–258.

Симић-Лазар (2000): Симић-Лазар Д., *Каленић: сликарство, историја*. Крагујевац: Епархија шумадијска.

Србљак (1970): *Србљак: службе, канони, акатисти*. Књ. 1 (приредио Ђ. Трифуновић, превео Д. Богдановић). Београд: Српска књижевна задруга.

Стари српски родослови и летописи (1927): *Стари српски родослови и летописи* (средио их Јб. Стојановић). Сремски Карловци: СКА.

Тарнанидис (2005): Тарнанидис Ј., Аутокефалија Српске и Бугарске цркве у плановима цара Михајла VIII Палеолога и унионистички сабор у Лиону, у: *Међународни научни симпозион 950 година од Великог раскола (1054) и 800 година од пада Цариграда у руке крсташи (1204)*, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 101–110.

Теодосије Хиландарац (1973): Теодосије Хиландарац, *Живот светог Саве* (издање Ђуре Даничића приредио и поговор написао Ђ. Трифуновић), Београд: Ђорђе Трифуновић.

Тодић (1998а): Тодић Б., Репрезентативни портрети Светог Саве у средњовековном сликарству, у: *Међународни научни скуп Свети Сава у српској историји и традицији*, Београд: САНУ, 225–249.

Тодић (1998б): Тодић Б., *Српско средњовековно сликарство у доба краља Милутина*. Београд: Издавачка агенција Драганић.

Тодић (2000а): Тодић Б., Представе Св. Симеона Немање, наставника праве вере и добре владе, у средњовековном сликарству, у: *Међународни научни скуп Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви: историја и предање*, Београд: САНУ, 295–304.

Тодић (2000б): Тодић Б., Апостол Андреја и српски архиепископи на фрескама Сопотана, у: *Трећа југословенска конференција византолога*, Београд: САНУ: Византолошки институт; Крушевац: Народни музеј, 361–378.

Тодић (2004–2005): Тодић Б., Српске теме на фрескама XIV века у цркви Светог Димитрија у Пећи, *Зограф* 30, 123–139.

Тодић (2006): Тодић Б., Српски архиепископи на фрескама XVII века у Морачи: ко су и зашто су насликани, у: *Манастир Морача*, Београд: САНУ: Балканолошки институт, 93–114.

Todić (2013): Todić B., A Serbian Legend of the Holy Apostle Titus and Its Reflection in Art, *Δελτίον της Χριστιανικής αρχαιολογικής εταιρείας* 4:34, 129–140.

Тодић (2017): Тодић Б., О времену и разлозима писања Теодосијевог Житија светог Саве, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 83, 3–19.

Тодић (у штампи): Тодић Б., *Када је и зашто промењено име патријарха који је рукоположио Светог Саву за архиепископа* (у штампи).

Тomeković (1981): Tomeković S., Les évêques locaux dans la composition absidale des saints prelates officiant, *Byzantinische Jahrbücher* 23, 65–88.

Троицки (1953): Троицки С., Црквено-политичка идеологија Светосавске крмчије и Властареве синтагме, *Глас САН* 212, 155–206.

Шпадијер (2010а): Шпадијер И., Антички корени Теодосијеве поетике, *Зборник Матице српске за књижевност и језик* 58:2, 249–259.

Шпадијер (2010б): Шпадијер И., Хронолошки оквири књижевног рада Теодосија Хиландарца, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 76, 3–15.

**HISTORICIZING THE ORTHODOX FAITH
IN DEFENCE OF SERBIAN AUTOCEPHALY**

The Serbian Church based its autocephalous status on St Sava of Serbia who had canonically established it as an archbishopric in 1218 or 1219. It had never officially claimed apostolic origin, because it did not have one, referring to it only in the general sense – and thus sharing the position of the entire Orthodox Church – of the apostles being the foundation of the church of Christ. In times of crisis, however – and those were the Union of Lyon (1274–1283), the split with the Ecumenical Patriarchate (1346–1375) and, as it seems, a conflict with the Archbishopric of Ohrid (*c.* 1530–1540) – when its autocephalous status was at stake, the Serbian Church resorted to the apostolic argument in defence of its rights. A legend of the first spreading of Christ's teachings in the Serbian lands by the apostles traced it to Paul's disciple Titus, since it was known from the Second Epistle to Timothy (4:10) that he had preached in Dalmatia, which was an integral part of the medieval Serbian state. In the historicization of the faith an important place in creating the Serbian Archbishopric was accorded to Grand *Župan* Stefan Nemanja (St Symeon), who had restored and consolidated the Orthodox faith in his realm. The work of the apostle Titus and Stefan Nemanja was completed by Nemanja's son Sava, who became the first archbishop of the Serbian Church and canonically brought his people into the Orthodox communion. Of limited duration and never officially accepted, the legend nonetheless left a trace in Serbian religious literature and art and chronographic texts, but it never downplayed, nor did it intend to, the role and importance of St Sava in the creation and history of the Serbian Archbishopric.

Павел Дзиадул

Универзитет Адама Мицкијевича у Познању

Институт словенске филологије, Познањ – Пољска

e-mail: pdziadul@amu.edu.pl

ПЕНТАРХИЈА, ШЕСТА ЦРКВЕНА СТОЛИЦА И СВ. САВА КАО ПРВИ СРПСКИ ПАТРИЈАРХ. ПОКУШАЈИ ОДРЕЂЕЊА МЕСТА ПЕЋКЕ ПАТРИЈАРШИЈЕ ПРЕМА ВАСЕЉЕНСКОМ ПОРЕТКУ

Апстракт: Овај рад представља покушај да се на основу садржаја неколико сачуваних извора прикажу српске црквено-политичке концепције које су повезане с идејом пентархије. Идеје о Пећкој патријаршији као шестој црквеној столици и о св. Сави као првом српском патријарху показују да су се Срби супротстављали цариградској супрематији (наглашаваној постепено у Византији после велике шизме 1054. године) и покушавали да буду верни овој првобитној рановизантијској тези о црквеној равноправности или јединству, с којом су хтели да повежу светосавску традицију и своју црквено-политичку мисао. Ове идеје су живеле кроз векове међу српским црквеним круговима и биле су употребљаване понекад у међуцрквеним односима са сврхом одређивања места српске цркве у васељенском поретку (према пет патријаршијских престола), те да докажу универзалну древност српског патријаршијског престола и његово достојанство.

Кључне речи: Пећка патријаршија, св. Сава, први српски патријарх, пентархија, шеста црквена столица

Упркос првобитном духовном јединству, за разлику од латинског Запада (где се истицала идеја о поларизацији између „Божијег царства“ и „земаљског царства“), на Истоку је била прихваћена идеја која (према хришћанском неоплатонизму) је истицала да је „земаљско царство“ (са својим двома потпорама, државом и црквом, царством и свештенством, *imperium* и *sacerdotium*) створено по Божијем узор и одржава Божији поредак као у Небеском (Божијем) царству (идеја синтезе, не поларизације).¹ Ова паралела „земаљско царство“ – „Божије царство“ је на источно-римском културном подручју добила законски и идеолошки оквир повезан уопште с идејом универзалног (римског, ромејског) царства. Рановизантијска црквено-политичка доктрина је наглашавала јединство универзалног поретка, те јединство хришћанске екумене. Из ове атмосфере јединства потичу две кључне, за рановизантијски период, идеје – идеја симфоније политичке и црквене власти (тј. идеја дијархије) и идеја пентархије.

Један од најважнијих задатака васељенске цркве био је чување апостолске традиције и наставак апостолске мисије на којој баш и почива идеја пентархије. Упркос свом универзалном пореклу, пентархија је стекла различите интерпретације, испочетка

¹ Haussig 1980, 137; Meyendorff 2007, 202; Scattola 2011, 49.

на универзалном нивоу, тј. у „старом“ и „новом“ Риму (Константинопољу), онда на локалном нивоу, тј. у помесним црквама других земаља, које су своје културно-религиозне и политичке традиције стварале византијским посредништвом.

Основе црквене организације појавиле су се већ у првим вековима хришћанства, али је њен законски темељ био одређен за време васељенских сабора, који су утврдили положај и међусобне односе црквених катедра, поготово римске и константинопољске. Организацијска структура и највиша црквена власт биле су повезане с пентархијом. Ова идеја је гласила да се црквена власт састоји од петорице патријарха, који уживају посебну част, имају аутономију у својим провинцијама, иста права, обавезе и на духовном нивоу стварају јединство вере, репрезентујући Христово тело. Пет патријаршијских престола су се, као антропоморфни симбол пет основних чула, налазили у: Риму, Константинопољу, Александрији, Антиохији и Јерусалиму, што је делимично повезано с њиховом апостолском прошлошћу² и с њиховом тадашњом улогом у хришћанском (римском) свету. Идеја је у свом коначном облику била одређена четвртим васељенским сабором (Халкидонски сабор, 451. године), те је ступила на законску снагу (као државни закон) за време цара Јустинијана I. (Новела 123, 131). Пентархију је потврдио Трулски сабор 692. године 36. каноном. Постала је она идејски чувар чистоће традиције, хришћанске вере и црквених канона. Иако је на почетку „стари Рим“ добио прво а „нови Рим“ (Константинопољ) друго почасно место у пентархији, међусобно супарништво и религиозно-културне разлике повећавале су провалију међу њима, а одлуке и канони Халкидонског сабора су их у пракси изравњавале на законском нивоу (у ствари је власт „старог Рима“ била ограничена до западних провинција).³ Упркос протесту римских поглавара, који су често истицали свој Петрови ауторитет, цариградски патријарси су унели у своју титулатуру назив „васељенски“.⁴ Међутим, Рим и Константинопољ су другачије разумели пентархију. Надовезујући се на Христове речи (Мт 16: 18) западни су теолози наглашавали првенство и врховну власт римског епископа (папе), који према њиховој интерпретацији функционише као намесник Петра и Христа на земљи, те се Петрова (римска) црква поистовећује с васељенском. Христове речи нису на Истоку подразумевале само римски престо, него пет црквених престола који су као целина повезани с апостолом Петром (на универзалном нивоу) и његовом улогом у оснивању васељенске цркве. Из источне перспективе прво место римске цркве је у пентархији повезано, пре свега, с питањем првенства части (*primatus honoris*), не с питањем врховне власти или доминације.⁵ Према православном разумевању, сви епископи су у ствари подједнако апостолски наследници и представници Христа. Редослед повезаних пентархијом патријарха истиче више првенство части, него хијерархијску предност. Дакле, пентархија је на Западу подразумевала врховну власт или доминацију папе, док је на Истоку подразумевала јединство с првенством части. Настала су уопште два начина разумевања пентархије: „традиционалан“ и „политички“. С једне стране, истицало се да је патријаршијска хијерархија била утврђена каноничним одлукама и да је непроменљива, а с друге стране да она зависи од политичке улоге црквеног престола.⁶

2 Легенда о оснивању константинопољског престола с апостолом Андрејем настала је крајем VII века као реакција на повезану с првенством Рима идеолошку улогу апостола Петра.

3 Bendza, Szymaniuk 2005, 26.

4 Исто, 28–29.

5 Uspenski 1999, 134–135.

6 Исто, 144.

Римска црква се коначно одвојила 1054. године; на Истоку посматрана као седиште „латинске јереси“ услед различитих пракса, обреда и религиозних концепција попут филиокве (најважнији узрок и симбол одвајања Западне од Источне цркве), целибата нижег клера или употребе опреснока (бесквасног хлеба) уместо квасног хлеба. После прекида и одвајања римске цркве, идеја пентархије је на православном Истоку постепено губила своје првобитно значење, иако је понекад употребљавана у антилатинској полемици. На Истоку је „јеретички“ Рим изгубио прво место у пентархији (пентархија је у пракси трансформисана у својеврсну црквену „тетрархију“) и појавила се идеја првенства константинопољске патријаршије у православној цркви, док је на Западу признање првенства и владе папе било посматрано као догма и услов спасења. Пентархија је изгубила своју практичку функцију већ након муслиманског освајања источних патријаршијских столица, тј. Александрије, Антиохије и Јерусалима у VII веку, али је функционисала даље на теоретичном нивоу. С временом се у Цариграду истицала доминација и примат цариградске патријаршије (као некада у Риму).

У свом првобитном облику пентархија се (као једна од најважнијих организацијских идеја) није супротстављала саборском устројству цркве. Била је уопште вањски израз и рефлекс друге идеје – идеје саборности, духовног јединства цркве како на локалном, тако и на универзалном нивоу.⁷ У оквиру црквене екумене настале су касније и помесне, аутокефалне цркве у складу с духовним јединством, с идејом саборности. Аутономне цркве имале су управну независност (нпр. право избора и хиротоније поглавара без потврде друге цркве), иако је њихова самосталност била условна, ограничена међуцрквеним поретком и пре свега хијерархијском подређеношћу матичне патријаршије што симболизира нпр. спомињање имена цариградског патријарха на богослужењу.⁸ Спомињање имена константинопољског поглавара постало је од 1219. године и обавеза српске аутокефалне цркве, коју је издејствовао св. Сава подржавајући свог оца Стефана Немању (св. Симеона) у формирању хомогеног религиозно-културног модела. Срби су, наравно, црквено-политичку мисао преузели из Византије, али, адаптиране на српском подручју, византијске идеје добијале су специфично обележје прилагођено локалним потребама и приликама. Идеја дијархије је постала црквено-политички и идеолошки темељ српске државе и цркве, док су отац и син, св. Симеон и св. Сава, били њено оваплоћење, јављајући се као симбол државне и црквене самосталности. Обојица су, први као оснивач династије и иницијатор владарско-монашке традиције, други као први архиепископ, оснивач српског црквеног престола („престо св. Саве“) и организатор црквеног живота, постали основни узор државно-црквеног поретка за следеће Немањиче. Ваља узети у обзир да је за српске црквено-политичке потребе св. Сава 1220. године сачинио Номоканон (*Крмчију*) где се налазе углавном они византијски прописи и идеје (карактеристичне за рановизантијску црквено-политичку мисао), које су наглашавале црквено јединство и дијархичку идеју о симфонији политичког и црквеног елемента. Међутим, св. Сава није унео у свој Номоканон пре свега оне византијске изворе који су истицали супрематију цариградске патријаршије над помесним црквама православне екумене (што није одговарало учењу о равноправности поглавара аутокефалних цркава) и уопште првенство цариградске катедре у хришћанском свету.⁹ Одбачен је и онај византијски спис „против оних који

7 Szymaniuk 2004, 123.

8 Богдановић 1997, 350–351.

9 Троицки 1953, 175–177.

говоре да је римски престо први, јер се у њему супротно историји и канонима говори да Рим никада није уживао чак ни првенство части¹⁰ што показује да је св. Сава својим Номоканоном хтео применити на српском културном подручју црквено-политичку мисао у првобитном, рановизантијском облику из којег потиче идеја пентархије и диархије (ово је карактеристично Јустинијаново, првобитно, црквено, саборско јединство, а не доминација). Идеја диархије је стекла код Срба специфичну допуну у идеји „новог Израиља“ (новѣѣи Израилѣ)¹¹ која је функционисала као покушај формулисања сопствене мисије у универзалној историји хришћанског спасења и остваривала светосавски идеал цркве која уједињује своје верне (црква као сабор, пуноћа, диархичко јединство политичког и црквеног елемента).¹²

Немањинке идеје и црквено-политички програм настављени су и за време Душанове владавине, али се тада појавила потреба повезивања српске државе и цркве с универзалном историјом услед проглашења царства и патријаршије (1346. године) на државном сабору у Скопљу, где су били и највећи духовни представници православног Балкана¹³ придајући овом догађају већи престиж и углед. Уздицање српске цркве на ранг патријаршије без сагласности цариградског патријарха¹⁴ било је, према тадашњим црквено-политичким приликама и византијској правној доктрини, сматрано као иступање против светског (из византијске перспективе) јединственог поретка и хијерархијског црквеног система. С једне стране, истицало се црквено јединство, аутономни статус помесних цркава и њихова независност у управном смислу, а с друге стране, цркве су биле повезане одређеним хијерархијским поретком према (условном) „првенству части“ и подређене матичној патријаршији. Тај хијерархијски поредак ограничавао је, у ствари, самосталност локалних цркава и свака промена у црквеном рангу или статусу захтевала је сагласности осталих помесних цркава и, пре свега, цариградске патријаршије.¹⁵ Међутим, Душан је интерпретирао византијску црквено-политичку доктрину и царску идеологију према својим потребама и знао је да царство није могло функционисати без патријаршије. Проглашењем царства и патријаршије, Душан је („по благослову божјем и других поставише ме царем за сваку православну веру, да славим јединосущну Тројицу у векове“) почео да функционише као заштитник „свете, свесаборне и апостолске цркве Господа“, православне вере и њених закона, што истиче у свом *Законику* (власт као Божији дар и Божија служба).¹⁶

Оправдање за царске и патријаршијске аспирације требало је тражити у универзалним (византијским) идејама, теоријама или предањима. Истичући своје порекло и од Немањина и од ромејских (византијских) царева, цар Душан је хтео да

10 Богдановић 1997, 112.

11 Даничић 1865, 150.

12 Богдановић 1997, 126–127.

13 Бугарски патријарх Симеон, охридски архиепископ Никола, представници Свете Горе и „архијереј престола грчког“ (заступао је оне епархије под јурисдикцијом цариградског патријарха које су ушле у састав српске државе), Слијепчевић 2002, 160–161.

14 Истицало се понекад да за проглашење патријаршије није био потребан пристанак и благослов цариградског патријарха ни других црквених поглавара, јер се питање о титули поглавара сваке аутокефалне цркве, према црквеним прописима насталим у раздобљу IV–VII века, налази у компетенцији њеног сабора, исто, 160; Троицки 1953, 200. Д. Богдановић вели да проглашење српске патријаршије мора да буде решавано по критеријумима свог времена, према специфичној за XIV век византијској црквено-политичкој и правној доктрини, Богдановић 1997, 348–349.

15 Богдановић 1997, 350.

16 Радојчић 1960, 144.

повеже српско царство с идејом универзалног (ромејског) царства¹⁷ и у ту сврху искористило је, карактеристичну за византијску царску идеологију, теорију смењивања земаљских царстава¹⁸ која се налазила у словенској преради хронике Георгија Амартола (*Летовник*).¹⁹ Осим тога, Душанове црквено-политичке аспирације изражава и скраћена словенска редакција Синтагме Матије Властара, из које су избрисани одељци о првенству византијског цара и патријарха. Душанови редактори су избацили из грчке пуне Синтагме (из 1335. године) оне одредбе које су истицале права цариградске патријаршије и оне уско везане за устројство, функционисање византијског царства и идеологију царског положаја (прихватањем пуне Синтагме, цариградска патријаршија је усвојила тезу о оспоравању права српске и бугарске, тј. трновске цркве на аутокефалију²⁰). Уопште, треба приметити да је византијска црквено-политичка идеологија и однос према српској цркви била тада под утицајем пуне редакције Синтагме, где се налазе идеје о хијерархијској субординацији цркава православне екумене цариградској патријаршији и хијерархијској субординацији држава ромејском (византијском) цару.²¹

Педесетих година XIV века Цариград је бацио анатему на цара Душана и српску цркву (директан повод за ову анатему имао је политичку позадину и повезан је с протеривањем неколико грчких митрополита из заузетих Душаном епархија и престанком спомињања имена цариградског патријарха на богослужењу)²² и међу црквама настао је раскол. Негативна оцена цара Душана због проглашења патријаршије појавила се, такође, у српским изворима, ипак много после самог чина. Веровало се тада да је Душаново деловање имало две негативне последице, сем цариградске анатеме и „проклетства св. Саве“. Идеја универзалног царства и уздизање цркве на ранг патријаршије биле су на културном нивоу стране ранијој српској традицији и Немањићком династичком моделу који подсећа више на светогорско-монашки, него на царско-патријаршијски цариградски модел, што истиче кратко казивање другог настављача Даниловог зборника у трактату *О постављењу другог патријарха српскога кир Саве*, где се строго оцењује Душана који је оставио „прародитељску“ власт краљевства и „од прародитеља и св. Саве“ предано му архиепископство од патријарха цариградскога што подразумева, према аутору, напуштање светосавске симфоније власти. Ова веза између краљевства и архиепископства посматрана је у трактату као сакрална, посвећена ликом првих Немањића, дакле, проглашење царства и патријаршије називано је „неразрешеним злом“²³, чији је крај везан за 1375. годину (покушаји измирења били су и раније), за кнеза Лазара и старца Исаију. Исаија је у Цариграду издејствовао званично признање српске патријаршије (ради тога је патријарх Јефрем стекао благослов цариградског патријарха) што је имало више политички, него канонски значај (измирење је било након нестанка Душановог царства, после културних и политичких промена у Србији).²⁴ Измирење српске и цариградске цркве имало је и

17 Максимовић 2007, 371–379.

18 Истрин 1920, 297–298.

19 Богдановић 1991, 210. Један од српских одписа налази се у Хиландару (Хил. 381).

20 Богдановић 1997, 360–361.

21 Исто, 114–115; Троицки 1953, 192–193.

22 Слијепчевић 2002, 167; Максимовић 2007, 376.

23 Мак Данијел 1989, 129–130.

24 У трактату *О постављењу другог патријарха*, други настављач истиче и главни разлог раскола и цариградске анатеме: „Ради тога дароваше да Срби немају више архиепископа, но самовласна патријарха и никим овладана, давши једну заповест о овом, да ако се Срби укрепе, и опет заузму

своју ритуалну димензију када су изасланици цариградског патријарха, на гробу цара Душана у манастиру св. Арханђела у Призрену, прочитали акт о скидању анатеме с цара, патријарха Јоаникија и српске цркве.²⁵ У трактату *О постављењу другог патријарха* упоређује се биће васељенске цркве с (Христовим) телом и акт измирења двеју цркава подсећа на процес сједињења удова са главом (1 Кор 12: 12) захваљујући којем црква опет доби своје благолепије.²⁶ У вези са сједињењем, наглашавало се уопште враћање јединства, поретка и пређашњег стања.²⁷

Идеолошки покушај одређења места српске патријаршије према пет древних патријаршијских престола изражава *Кратко житије св. Саве*. У том занимљивом и необичном извору, српска патријаршија приказана је кроз призму универзалне историје васељенске цркве уз помоћ идеје пентархије. Слично држави, и црква је требало да добије своје идеолошко оправдање, мисију и уопште своје место у универзалној, светској историји. Чинило се да најбољи идеолошки и универзални потенцијал скрива идеја пентархије у њеном првобитном облику, значи у облику где Рим и римски папа заузимају прво место. Непознати писац је мислио да на тај начин повеже светосавску традицију и порекло српске цркве (патријаршије) с овом рановизантијском, првобитном тезом о јединству и саборности, супротстављајући се, при томе, каснијој византијској концепцији о супрематији цариградске столице.

Кратко житије св. Саве је било посматрано као *Извод из Доментијана*.²⁸ Налази се оно у једном зборнику датираним XVI веком²⁹ или крајем XV века.³⁰ Ипак Д. Богдановић је према воденим знацима датирао рукопис трећом четвртином XIV века.³¹ Испитујући односе међу текстовима, исказао је поред подударности и многе разлике између Доментијана и *Кратког житија*.³² *Кратко житије* и прича о смрти св. Симеона налазе се у зборнику међу моралним поукама, словима и хагиографским творевинама. Зборник повезује помоћу садржине и светих ликова (нпр. апостоли Андрија, Петар и Павле, Стефан Првомученик, Евстатије Плакида, папа Силвестар и цар Константин, св. Ђорђе, Варлаам и Јоасаф, св. Никола, св. Димитрије) историју српске цркве са „светом историјом“, те с апостолском и ранохришћанском традицијом. Ликови попут папе Силвестра и цара Константина (рукопис садржи житије Силвестра с описом крштења цара Константина) или Варлаама и Јоасафа представљали су симбол везе и дијархичке симфоније црквене и политичке власти као и св. Сава и св. Симеон.

Најважнија за нашу тему је фиктивна прича из *Кратког житија* – *О постављењу кир Саве архиепископа патријархом* (ⲕⲓⲣ ⲥⲁⲱⲉ ⲁⲣⲱⲓⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲁ ⲡⲁⲧⲣⲓⲁⲣⲱⲭⲟⲙ) посматрана као каснији слој или интерполација повезана с „посавремењивањем“ текста из XIV века.³³ Нема значаја да ли је ово казивање настало пре или после измирења 1375. године, јер најважније за нашу тему је ово црквено-политичко и идеолошко обележје проглашења српске патријаршије и покушај тражења

грчке крајеве, да не измене митрополите и њихово спомињање, тј. патријархово, као што заповедају и саборна правила“, исто, 130.

25 Слијепчевић 2002, 175.

26 Мак Данијел 1989, 131.

27 Богдановић 1997, 354.

28 Стојановић 1890, 62; Ђоровић 1936, 36–38; Радојичић 1963, 332–333.

29 Исто.

30 Попов 1872, 250.

31 Богдановић 1976, 6. Рукопис се налази у Руској државној библиотеци у Москви, у Музејској збирци / ф. 178, сигнатура 10272 (некада Хлудова збирка, сигнатура 105).

32 Исто, 8–11.

33 Исто, 16–17.

њене легитимности. Св. Сава је приказан у причи, не само као први српски архиепископ, него као и први српски патријарх, док је пећка патријаршија приказана као шеста црквена столица поред пет древних патријаршијских катедрa. Већ у претходном фрагменту текста налази се опис Стефановог крунисања круном посланом из Рима, с дозволом, не само папе, него и других патријарха (с(вѣ)тѣи вѣи'цѣ иже моу данѣ вѣи(тѣ) ѿт(ѣ) папѣ и ѿт(ѣ) инии(ѣ) патриархѣ).³⁴ Доказује се тиме да је настанак самодржавне власти у Србији био потврђен, не само од стране римског папе, него и од стране свих осталих патријарха, значи, настанак независног краљевства био је сагласан идеји пентархије. У *Кратком житију* приказује се даље како је први српски архиепископ „светитељствовао“ са својим братом краљем Стефаном (Првовенчаним), краљем Радославом и краљем Владиславом, с којима је чинио диархичку симфонију црквене и политичке власти. За владавине краља Владислава, вели непознати писац, св. Сава се одлучио да „украси бољим добротама своје отачаство“ (бољшими добротама оукрастити своѣ ѿтѣчѣство), поставио је „светог мужа“ Арсенија на своје место и хтео да уздиге српску цркву на ранг патријаршије путујући код „благословљених патријарха“: сам' же хоте оучинити въ своѣмъ ѿт(ѣ)чѣствѣ патриар'хию и митрополити мнѡгѣи. и начѣтъ поутѣ творити пакѣ къ бл(аго)с(ло)веннѣиимъ патриар'хомъ.³⁵ Након тога почиње одељак *О постављењу* у којем св. Сава одлази у Рим где је посвећен за патријарха: И приде въ римѣ великѣи с(вѣти)т(ѣ)ль Сава. папа же призвавъ нѣмѣ патриар'хѣ. и поставише кѣр(ѣ) Савоу да боудѣтъ шести патриархѣ ср'пскѣи земли и помор'скѣи, и в'сѣмъ окр(ѣ)стѣиимъ ѣго землямъ. рек'ше оугр'скѣи, латинѣскѣи, босњѣскѣи. тако да прѣдръжитѣ в'соу областѣ д(оу)хов'ноу и телесноу.³⁶ Посвећење св. Саве за патријарха у Риму одржало се уз учешће, не само папе, него свих осталих патријарха, што показује и ритуалну димензију идеје пентархије, која је након проглашења пећке патријаршије требало да буде мало трансформисана према српским црквеним потребама и црквено-политичким приликама. Истиче се да се Стефаново крунисање или настанак самодржавне власти и Савино посвећење за патријарха одржало с дозволом свих патријарха, значи идеја диархије се развијала код Срба, према аутору, у оквирима прихваћеним од стране васељенских поглавара цркве, сагласно идеји пентархије. Анонимни аутор приказао је св. Саву, не само као патријарха српских и поморских земаља (као у Савиној архиепископовој титули: постави кѣр(ѣ) Савоу ар'хиѣп(и)с(ко)па в'сѣмъ срѣ'скѣи землямъ и помор'скѣи³⁷), већ је у титулу унео и друге околне земље попут угарске, латинске и босанске, што приказује на симболичан начин простор и јурисдикцију Пећке патријаршије, поготово ове територије, које су биле насељене православним и католичким становништвом. Трансформисањем Савине титуле, непознати писац хтео је изразито да истиче власт Пећке патријаршије на овом простору. Поред тога, анонимни аутор је изменио титулу св. Саве као архиепископа већ у наслову и уз помен српских земаља ставио грчке земље (прѣваго ар'хиѣп(и)с(ко)па в'сѣх(ѣ) срѣв(ѣ)скѣих(ѣ) и грѣчѣскѣих(ѣ) земль³⁸) надовезујући се (у „територијалном“ облику) на титуле (упоредно с царским Душановим титулама које су биле и у „територијалном“ и у „етничком“ облику)

34 Исто, 26.

35 Исто, 27.

36 Исто.

37 Исто, 26.

38 Исто, 23.

српских патријарха из друге половине XIV века (Јоаникије II: патријарха прѣваго Срѣбленѣ и Грькомѣ кѣр Їѡаникиа³⁹; Сава IV: Сава .б. патриархъ Срѣбленѣ и Грькомѣ⁴⁰).

Није искључено што је улога Рима и римског папе у одељку *О постављењу кир Саве архиепископа патријархом* повезана била с културним рефлексом цариградског оспоравања права српске цркве, не само на патријаршију, него и на аутокефалију, израженог не само у пуној грчкој Синтагми Матије Властара⁴¹, али већ (мада с дркчијом мотивацијом) и на Лионском сабору 1274. године (преговори о унији између Рима и Цариграда), где су васељенски патријарх Герман III и царски логотет Георгије Акрополит тврдили да српска и бугарска (трновска) црква немају права на аутокефалију зато што су основане без дозволе римског папе.⁴² Аутор овог кратког одељка у *Кратком житију* хтео је можда да одбаци ове тезе о оспоравању права српске цркве на аутокефалију и патријаршију, које су функционисале код грчког свештенства. У ту сврху, супротстављајући се оспоравању српске аутокефалије и патријаршије, унео је у свој текст идеју о св. Сави као првом српском патријарху и о Пећкој патријаршији као шестој црквеној столици, што је наглашавало већи престиж и достојанство црквене самосталности повезане непосредно у тексту с патријаршијским чином. Тезе повезане с оспоравањем права српске цркве на патријаршију и на саму аутокефалију живеље су код Грка и биле употребљаване понекад касније, зависно од црквено-политичких прилика.

У *Кратком житију* идеје о Пећкој патријаршији као шестом црквеном престолу и св. Сави као првом српском патријарху појавиле су се заједно да би се нагласило универзално порекло српске цркве и патријаршијског достојанства. Међутим, идеја о св. Сави као првом српском патријарху функционисала је и самостално. Њу нпр. садржи написан вероватно после 1378. године летописни спис *О патријарсима земље српске*, где је св. Сава називан првим светитељем и учитељем међу српским патријарсима, који је стекао, према аутору, исту част као апостоли.⁴³ Слична идеја појавила се и у иконографијском програму Пећке патријаршије која је покушавала да објасни у живопису своје дуговечно постојање, „древну“ самосталност и углед. Св. Сава као први патријарх (сѣѣ сава прѣѣ патриархъ српскѣ) насликан је на источном зиду спољне припрате у цркви св. Апостола у Пећи, где је приказан с владарским гестовима, у необичној, достојанственој одећи, пурпурном сакосу, са свечаном патријаршијском капом на глави, у десној руци држи крст-жезло, а левом придржава белу мараму и свој (с криптограмима) омофор (сем Саве I и ктитора Макарија Соколовића насликано је шест српских патријарха од Јоаникија II до Саве V; други део композиције чине фигуре српских архиепископа).⁴⁴ Ова слика је настала вероватно после 1375. године када су се пећка и цариградска црква измириле, а анатема је скинута.⁴⁵ Пећки живопис обновљен је када се појавила потреба доказивања давнашњег постојања аутокефалности српске цркве после 1557. године.

Идеје о пећкој патријаршији као шестој столици и св. Сави као првом српском патријарху појавиле су се и касније у време османске владавине и после обнављања Пећке патријаршије 1557. године. Обнову патријаршије је омогућила угледна породица

39 ССЗН 1902, књ. 1, 39 (бр. 103).

40 Исто, 47 (бр. 146).

41 Богдановић 1997, 360.

42 Исто, 361.

43 Стојановић 1927, 104–105.

44 Бабић 1979, 330–333.

45 Милошевић 1979, 308.

Соколовића, поготово Мехмед-паша Соколовић⁴⁶ и његов брат или близак рођак Макарије, први патријарх обновљене патријаршије (на челу патријаршије после Макарија било је још неколико Соколовића, који су раније били херцеговачки митрополити). Пећка патријаршија није имала (као и раније) исти статут као четири источне патријаршије (Константинопољ, Александрија, Антиохија, Јерусалим), које су некада чиниле с Римом идеју пентархије. Сам назив „патријаршија“ био је више симболичан, престижан и титуларан, потврђен од стране османских власти (назив „патријаршија“ појављује се и у документима повезаним с односима између Османлија и других црквених области посматраних као аутономна фискална јединица, нпр. охридска архиепископија⁴⁷), док су на канонском нивоу и у међуцрквеним односима српски патријарси употребљавали титулу „архиепископ пећки“ (и то је била у ствари званична титула српских црквених поглавара).

Иако је султан био стварни поглавар цркве (издавани берати били су симбол васалног положаја патријарха у Османској држави), српски патријарх почео је функционисати као етнарх који има црквену и политичку власт. Идеја етнархије је била једна од основних елемената црквено-политичког и идеолошког програма обновљене патријаршије, покушај регенерисања мртве идеје дијархије за време Османлија. Изражавала је нову улогу патријаршије која је носила традиције изгубљене државе.⁴⁸

У процесу обнове треба узети у обзир, пре свега, прагматичан однос Османлија према православним Србима у овом периоду, потребу креирања нове фискалне области (мукате), жељу придржавања чвршће власти и лојалности преко родбинских веза.⁴⁹ Обновљена патријаршија обухватала је велике просторе, што се одразило и у титулатури српских патријарха.⁵⁰ Патријаршија је постала духовна и политичка институција, наследница Немањинске државе, чувар њених традиција⁵¹ и поствизантијског наслеђа. Уопште од 1557. године Срби и српска црква окретали су се све више својој прошлости и државним или црквеним традицијама.⁵² Законски је положај патријаршије био симболично ојачан позивањем на дијархички црквено-политички фундамент Немањинске традиције легитимисаном ликом св. Саве и св. Симеона, што се одразило, између осталог, у кључном концепту Пећке патријаршије – концепту обнове „престола св. Саве“ (Тогда же обновлѣноу и прѣдвѣжѣноу прѣстоу свѣтѣго Савѣ⁵³), значи обновљењу црквене аутокефалије⁵⁴ што кореспондира с концептом (прве) Савине обнове (аутокефалија 1219. године) српске цркве.⁵⁵ Као

46 1557. године велики везир био је Хрват Рустем-паша Опуковић. Мехмед-паша је постао 1546. године капудан-паша, 1551. румелијски беглербег, 1555. трећи везир и 1565 велики везир, Hadrovics 2000, 41.

47 Тодорова 2008, 61–62.

48 Слијепчевић 2002, 414.

49 Hadrovics 2000, 43.

50 Слијепчевић 2002, 310–311.

51 Деретић 2011, 165.

52 Слијепчевић 2002, 303.

53 ССЗН 1902, књ. 1, 186 (бр. 589).

54 Због историјских прилика и немогућности сазвања српског архијерејског сабора, црквена аутокефалност била је „необновљена“, али не укинута после смрти патријарха Арсенија II 1463. године.

55 ССЗН 1902, књ. 1, 17 (бр. 38). Види још: исто, 286 (бр. 1029); исто, 22 (бр. 52). Према Немањиним пророчким речима из његовог посмртног јављања (код Доментијана) његов син, св. Сава обновиће српски народ Духом светим, Даничић 1865, 245. Доментијан назива и св. Симеона у наслову *Живота св. Симеона*, „првим обновитељем српског отачаства“, Даничић 1865, 1.

представник црквене и политичке власти, патријарх Макарије је у процесу „другог обновљења“ подржавао св. Саву и св. Симеона у васпостављању општег редовног стања, канонског поретка и црквене организације.⁵⁶

На почетку су сви патријарси водили просултанску политику што је било повезано делимично са српским утицајима у турској војсци и администрацији⁵⁷, али српска црква је крајем XVI века, за време патријарха Јована Кангула, почела да води политику ослањања на хришћанске силе, између осталог на римску курију. У овом времену Срби су тражили ослонац на латинском Западу (пored папске курије, патријарх Јован је имао контакте са Шпанијом, Млечима и Аустријом), надајући се падању Османског царства, што је било повезано с устаничким покретом у Банату и Херцеговини. Срби су искористили Дуги рат (1591–1606) између Аустрије и Османског царства који је побудио наду да ће ово царство ускоро пропасти и да ће се српске земље ослободити. Срби су уз папску и уопште западну помоћ хтели да се обнови српска држава спречавајући, при томе, покушаје унијаћења. Након мира између Аустрије и Османског царства, Срби су почели да траже помоћ од стране других земаља. Приликом једне шпанске акције на Балкану, на једном збору српских главара с патријархом Јованом у Морачи, изабран је 1608. године савојски војвода Карло Емануел I за српског владара.⁵⁸ Иако су везе са савојским војводом биле само привремене, постоји једно патријархово писмо војводи, у којем је св. Сава приказан као први српски патријарх што се уписује у „прозападни“ програм Пећке патријаршије. Патријарх Јован истиче у писму војводи да је његовој духовној власти подређено „пет царстава“ (Бугарска, Србија, Херцеговина, Босна и Македонија) и има наду да помоћу војводе ослободи српске земље испод „тиранског јарма“ што ће бити угодно Божијој вољи. Патријарх обећава да ће, када војвода стигне у област његове духовне управе, сазвати поглаваре споменутих „пет царстава“ и крунисаће га према старом, Немањићком обичају, по чину и уставу завештеном „светим патријархом“ (св. Савом, иако га аутор писма није тако назвао) и „св. Симеоном царем и сином његовим св. Стефаном царем и другим његовим сродницима“. Аутор писма назива Немањиће потомцима „великог Константина императора римског“ (прича о Константиновом пореклу Немањиће лозе је већ у XV веку ушла у српску родословну традицију). Војвода треба заузврат да подари власти које се тичу вере, обреда и патријаршијске власти, значи као нови владар мора штитити православу веру и српске традиције.⁵⁹

Положај српског поглавара као шестог патријарха зависио је од црквено-политичких прилика и био оспораван на Истоку, поготово код Грка и Руса. Руси су 1589. године стекли своју патријаршију, која је ушла као пета црквена катедра у пентархију (истичало се да је у пентархији било слободно место услед издвајања „јеретичког“ Рима). Руси су се половином XVII века супротстављали идеји шестог патријарха, како су називали патријарха Гаврила Рајића, који је кренуо на пут за милостинју у Москву где је тада, у Никоново доба, доминирала концепција исправљања црквених књига и прогрчка атмосфера, те су Грци владали у црквеним и државним круговима тадашње Москве. Сам патријарх Никон је говорио да је Рус и син руског народа, али његова вера и убеђење су грчки.⁶⁰ Негативно настројени према српским (и уопште балкано-словенским) црквеним аспирацијама и Пећкој патријаршији

56 Слијепчевић 2002, 308–311.

57 Hadrovics 2000, 38–41.

58 Слијепчевић 2002, 325.

59 Руварац 1888, 107–109.

60 Димитријевић 1900, 266–268.

Грци су имали вероватно велики утицај на руског патријарха и московске црквене и државне кругове.

Српско патријаршијско достојанство и Гаврилово право на титулу оспоравао је и антиохијски патријарх. Вести о томе у свом путопису даје Павле Алепски, син антиохијског патријарха Макарија⁶¹ којег је патријарх Гаврило срео 1653. године у Влашкој и Молдавији, а одатле отишао у Москву. Павле истиче генералну охолост и надувеност српског патријарха који нема права, према њему, на патријаршијску титулу. Из његовог казивања сазнајемо да су српски и антиохијски патријарси водили разне теолошке диспуте и у једној од њих Макарије је реторички питао по каквом праву Гаврило назива себе патријархом, надовезујући се, при томе, на апостолску прошлост четирију патријаршијских катедра. Апостолска генеза била је једна од главних и темељних одредница идеје пентархије коју антиохијски патријарх имплицитно наводи, али у измењеној форми (значи, наводи више идеју црквене „тетрархије“, него пентархије). Другим речима, Макарије је искључио Рим, не подсећајући на његову апостолску историју. Макарије вели (у казивању Алепског) да антиохијски престо води свој почетак од апостола Петра, александријски од Марка, цариградски од апостола Јована и Андрије, јерусалимски од Јакова, брата Господњег и пита од кога апостола води своје порекло српски престо.⁶² Уместо јасног одговора о апостолским коренима своје цркве, Срби су подсетили, говори Павле Алепски, на покрштавање српских земаља за време цара Василија I Македонаца и на древност српске хришћанске традиције.⁶³ Ваља узети у обзир да су између аутокефалних цркава важну улогу играли „генеалогски“ односи, значи питање порекла и древности појединих цркава, што одговара тези о „првенству части“.⁶⁴ У претходном фрагменту Алепски се такође надовезује на измењену идеју пентархије када говори о кипарском архиепископу који је путовао у Москву по милостињу. Према Алепском, кипарски поглавар је називао себе патријархом, наговештавајући свој престиж и величанство. Путивљански војвода (Путивал – руска погранична станица) добио је одговор од руских власти које су саветовале да треба вратити кипарског архиепископа натраг, јер нема, према казивању Алепског, у свету других патријарха, сем ове четворице (антиохијског, александријског, јерусалимског и константинопољског патријарха), док је недавно постављен, уместо римског папе, и пети патријарх при разрешењу четирију патријарха.⁶⁵

Идеја о српској патријаршији као шестом црквеном престолу појавила се при описивању Гавриловог путовања у Москву. Српски поглавар срео је на путу, према Алепском, московског изасланика с вестима о „одлучивању шестог патријарха“, значи о српском патријарху, Гаврилу.⁶⁶ Не знамо да ли је то измишљена лажна информација самог Павла Алепског или је московски изасланик стварно пренео становиште руских црквених поглавара који су били тада под снажним грчким утицајем. Гаврило је стигао у Москву 1654. године након поновне молбе патријарху Никону, коме је донео као дар рукописне књиге Кирила Филозофа, Василија Великог, те *Житије и повест светих српских царева и патријарха*.⁶⁷ Веома важно је за Гаврилову московску мисију било поготово ово треће дело, јер је објашњавало порекло и историју српског царства и

61 Макарије је био раније свештеник и када је остао удов, замонашио се, исто, 239.

62 Исто, 239.

63 Муркос 1887, 118.

64 Богдановић 1997, 350.

65 Муркос 1887, 117.

66 Димитријевић 1900, 240; Муркос 1887, 118–119.

67 Димитријевић 1900, 244; Слијепчевић 2002, 334.

патријаршије. Овим је делом патријарх Гаврило хтео да докаже своје и уопште српско право на патријаршијску титулу.⁶⁸ Напустивши задужену пећку патријаршију (говорио је да бежи „од насиља неверника“), Гаврило је решио да трајно остане у Москви, али његов положај тамо није одговарао вероватно његовој уобразици. У Москви се према Гаврилу односило, не као према другим источним патријарсима, него као према митрополитима, што Павле Алеписки (који назива Гаврила „српским архиепископом“) приписује охолости и његовим претензијама на патријаршијско достојанство (Павле истиче да је Гаврило изједначен у милостињи с никејским митрополитом).⁶⁹ Коначно, Гаврило се вратио у Србију и за своје односе с Русијом био је кажњен и обешен. Казивање о Гаврилу показује да је идеја о пећкој патријаршији као шестој столици била витална у XVII веку. Српски црквени поглавари надовезивали су се на њу, истичући древност српског престола, његово достојанство и сакралну историју („генеалошко“ право повезано с „првенством части“). Цариградска патријаршија је, ипак, стално оспаравала право српске цркве на патријаршијско достојанство. Истицало се 1693. године да су само четворица патријарха прави и њима се законито придружио пети, руски патријарх, док аутокефални архиепископи охридски, кипарски, иверски и пећки немају право на титулу патријарха под претњом проклетства.⁷⁰

Идеја пентархије и покушаји одређења места српске цркве према њој појавиле су се и после укидања Пећке патријаршије када су грчки поглавари владали српском црквом.⁷¹ Сведочи о томе запис (који израста из атмосфере епохе после 1766. године) Вука Караџића у *Српском речнику*, где при изразу „испросни“ он вели: „Србљи приповиједају да само четири патријара треба да буду на земљи, и да се Српски патријар звао пети испросни: јер су га Србљи испросили од оне четворице“.⁷² Караџић не приказује српског патријарха као шестог, већ као петог „испросног“ што одговара идеји пентархије у моделу петорице.

Ваља узети у обзир да су неки црквени прописи и идеје које су настале у раздобљу од IV до VII века у атмосфери јединства, касније биле често интерпретиране према новим црквено-политичким и идеолошким потребама и приликама. Иако је идеја пентархије израсла из подручја духовног јединства, саборности, апостолске традиције, добила касније другачији смисао, најпре у Риму и Константинопољу, затим и у помесним црквама. Испочетка се у Риму истицала супрематија и доминација папе над осталим патријарсима, док се у Цариграду истицало јединство, али јединство заједно с тезом о првенству части слично јединству Свете Тројице. Ипак је каснија византијска црквено-политичка доктрина наглашавала, према тези о једном универзалном царству у васељени, хијерархијску субординацију свих православних помесних цркава цариградском патријарху, док је концепција првенства части постала само условна. Српски покушаји одређења места Пећке патријаршије у односу на пет патријаршијских престола показује да су се Срби супротстављали цариградској супрематији и покушавали да буду верни овој првобитној атмосфери јединства с којом су хтели да повежу светосавску традицију и своју црквено-политичку мисао. Улога Рима и римског папе у српским концепцијама (повезаним с идејом пентархије) исказује уопште и положај српске цркве која је функционисала симболично на укрштању римских и цариградских интереса. Идеје о шестој патријаршијској столици и о св. Сави као првом

68 Димитријевић 1900, 244.

69 Исто, 267.

70 Богдановић 1997, 361.

71 Радојичић 1963, 333.

72 Караџић 1818, 266–267.

српском патријарху живеле су међу српским црквеним круговима и биле су употребљаване понекад у међуцрквеним односима да се докаже универзална древност српског патријаршијског престола и његово достојанство. Ипак, на локалном нивоу најважнија је за саме Србе и српске црквене кругове била та врста историзма која је наглашавала историјски „свети темељ“ српске цркве, ову дијархичку симфонију црквеног и политичког елемента и њен симбол, св. Саву и св. Симеона који су кроз векове јемчили легитимност, ауторитет, достојанство и црквени суверенитет.

Литература

Бабић, Г. (1979): „Низови портрета српских епископа, архиепископа и патријарха у зидном сликарству (XIII–XVI в.)“. у: Ђурић, В. (ур.). *Међународни научни скуп: Сава Немањић – свети Сава. Историја и предање*. Београд: САНУ, 319–342.

Богдановић, Д. (1991): *Историја старе српске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.

Богдановић, Д. (1997): *Студије из српске средњовековне књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.

Богдановић, Д. (1976): „Кратко житије светог Саве“. у: *Зборник матице српске за књижевност и језик*, књ. 24, св. 1, 5–32.

Даничић, Ђ. (1865): *Животи светог Симеуна и светог Саве*. Београд: Државна штампарија.

Деретић, Ј. (2011): *Културна историја Срба. Предавања*. Београд: Евро-Ћунти.

Димитријевић, С. (1900): „Одношај пећких патријарха с Русијом у XVII веку“. у: *Глас СКА*, бр. 58, 201–289.

Истрин, В. (1920): *Книги временные и образные Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе*. Т. 1. Санкт-Петербург: Российская государственная академия.

Караџић, В. (1818): *Српски рјечник истолкован њемачким и латинским рјечима*. Беч: Штампарија јерменског наместира.

Мак Данијел, Г. (1989): *Данилови настављачи: Данилов ученик, други настављач Даниловог зборника*. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга.

Максимовић, Љ. (2007): „Србија и идеја универзалног царства“. у: *Зборник радова византинолошког института*, бр. 44, 371–379.

Милошевић, Д. (1979): „Иконографија светог Саве у средњем веку“. у: Ђурић, В. (ур.). *Међународни научни скуп: Сава Немањић – свети Сава. Историја и предање*. Београд: САНУ, 279–318.

Муркос, Г. (1887): „Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским“. у: *Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при московском университете*, кн. 4, 1–202.

Попов, А. (1872): *Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А.И. Хлудова*. Москва: Синодальная типография.

Радојичић, Ђ. (1963): *Творци и дела старе српске књижевности*. Титоград: Графички завод.

Радојичић, Н. (1960): *Законик цара Стефана Душана 1349 и 1354*. Београд: САНУ.

Руvaraц, И. (1888): *О пећким патријарсима од Макарија до Арсенија III. (1557–1690)*. Задар: Штампарија И. Бодицке.

Слијепчевић, Ђ. (2002): *Историја српске православне цркве*. Књ. 1. *Од покрштавања Срба до краја XVIII века*. Београд: ГИП Култура.

ССЗН 1902, књ. 1: Стојановић Љ. (1902): *Стари српски записи и натписи*. Књ. 1. Београд: Српска краљевска академија.

Стојановић, Љ. (1890): „Живот св. Симеуна и св. Саве. Извод из Доментијана“. у: *Споменик СКА*, бр. 3, 62–67.

Стојановић, Љ. (1927): *Стари српски родослови и летописи*. Београд–Сремски Карловци: Српска краљевска академија.

Тодорова, М. (2008): *Подбрани извори за историјата на балканските народи (XV–XIX в.)*. Софија: Парадигма.

Троицки, С. (1953): „Црквено-политичка идеологија светосавске Крмчије и Властарева синтагме“. у: *Глас САН. Одељење друштвених наука*, књ. 2, 186–202.

Ђоровић, В. (1936): „Међусобни одношај биографија Стефана Немање“. у: *Светосавски зборник I*. Београд: Посебна издања СКА, 36–38.

Bendza, M., Szymaniuk, A. (2005): *Starożytnie patriarchaty prawosławne*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.

Hadrovics, L. (2000): *Srpski narod i njegova Crkva pod turskom vlašću* (prev. M. Kovačević). Zagreb: Nakladni zavod „Globus“.

Haussig, H. (1980): *Historia kultury bizantyńskiej* (przeł. T. Zabłudowski). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Meyendorff, J. (2007): *Teologia bizantyńska. Historia i doktryna* (przeł. J. Prokopiuk). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Scattola, M. (2011): *Teologia polityczna* (przeł. P. Borkowski). Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

Szymaniuk, A. (2004): „Rozwój instytucji pentarchii“. у: Ławski, J., Korotkich, K. (red.). *Bizancjum – prawosławie – romantyzm: tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku*. Białystok: Wydawnictwo „Uniwersytet“, 119–127.

Uspienski, B. (1999): *Car i patriarcha: charyzmat władzy w Rosji. Bizantyński model i jego nowe rosyjskie ujęcie* (przeł. H. Paprocki). Katowice: Wydawnictwo Naukowe „Śląsk“.

**PENTARCHY, THE SIXTH CHURCH SEAT AND ST. SAVA
AS THE FIRST SERBIAN PATRIARCH.
ATTEMPTS AT DETERMINING THE PLACE OF THE PEĆ PATRIARCHATE
IN RELATION TO THE ECUMENICAL ORDER**

This work is an attempt at presenting, on the basis of a content of a few preserved sources, Serbian church-political conceptions connected with the idea of pentarchy. Ideas about the Peć Patriarchate as the sixth church seat and about St. Sava as the first Serbian patriarch show that the Serbs opposed to Constantinopolitan supremacy (emphasized gradually in Byzantium after the Great Schism in 1054) and tried to be loyal to this original, Early Byzantine thesis about church equality or unity with which they wanted to connect their church (St. Sava's) tradition and their own church-political thought. These ideas were vital through ages among the Serbian church circles and they were used sometimes in interecclesial relations to determine a place of the Serbian church in the ecumenical order (in relation to the five patriarchal sees) and to prove universal "antiquity" of the Serbian patriarchal chair and its dignity.

Драгана Ј. Јањић*

Институт за српску културу – Приштина/Лепосавић

Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија

e-mail: dragana.janjicka@gmail.com

О ПРВИМ ЕПИСКОПСКИМ СЕДИШТИМА У ВРЕМЕ СВ. САВЕ**

Апстракт: Седиште епископа у зависности од територијално-административног значаја града и према јерархијском рангу положај катедре, регулише положај епископског седишта у циљу очувања епископског ауторитета. Епископије нове црквене организације постају манастири/киторске задужбине, наглашавају да разлике између епископије и игуманије постају ирелевантне у односу на потребе државе и Цркве.

Кључне речи: епархија, црквена јурисдикција, област, земља, типик

Политичка независност Србије и проглашење државе на ранг краљевине, 1217. године, формирало је предуслове за стицање аутокефалне Цркве.¹ У Никеји Сава је, 1219. године, добио достојанство архиепископа, поставши први црквени поглавар самосталне Српске цркве, с правом „да у својој области црвеној посвећује епископе, попове и ђаконе.”² Савиним повратком у Србију, почетком 1220. године, започиње његов рад на организацији Српске цркве, односно формирању мреже епископија на простору тадашње Српске државе. Не треба пренебрегнути чињеницу да су предуслови за стварање архиепископије и првог устројства Српске цркве започели доласком Светога Саве у манастир Студеницу, утемељењем Студеничке архимандрије и њеног прерастања у Жичку архиепископију.³ Наиме, оснивање манастира Студенице (XII век), у оквиру територијалног проширења Српске државе Стефана Немање, означава независност од Византије, али и основу постепеног црквеног устројства.⁴

Савиним доласком у манастир Студеницу и преузимањем игуманства, уводи се нови вид управљања, утемељен на киторском праву царских/краљевских задужбина, где се манастирским типиком регулисала слобода манастира уз ограничено право мешања црквене власти, односно надлежног епископа.⁵ Састављањем типика штитила се аутономија манастира, посебно у случајевима када може доћи до сукоба црквене јурисдикције, што је захтевало да се рад на његовој изради приведе што хитније. С тим у вези, рад на изради Студеничког типика и питања везана за време његовог састављања у

* Виши научни сарадник

** Рад је написан у оквиру пројекта *Материјална и духовна култура Косова и Метохије* (Ев. бр. 178028), који је одобрило и финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

1 Доментијан, 1938, 137. Петровић, 1986, 31-39. Мишић, Радић, 2017, 89-96.

2 Доментијан, 1938, 114-116. Теодосије, 1988, 194-196.

3 Теодосије, 1988, 203. Доментијан, 1938, 126. Мишић, Радић, 2017, 104-107. Ферјанчић, 1979, 65-72. Петровић, 1980, 173-206.

4 Подскалски, 2010, 427. Копривица, 2017, 14.

5 Троицки, 1935, 90-98, 106. Нерман, 1940, 348-352. Живојиновић, 1979, 17-18, 21.

науци је био предмет различитих дискусија. Време састављања Студеничког типика углавном се односе на период између 1199/1200. године, док су одредбе о архимандриту Сави унете у Студенички типик вероватно по добијању достојанства архимандрита (1204.г) пре Савиног одласка у Србију 1206. године, а у складу са канонима Цркве (10. правило, Сардика 343.г), са јасним циљем „да буде архијереј” уношењем одредаба о архимандриту, стварајући унапред основу за свој рад у Србији.⁶ Право да се искључује свака власт обласног епископа над манастиром Студеницом указује да Савино архимандритство представља почетак конституисања самосталне Српске цркве, израсле из аутономне Студенице (СТ. гл. 13), којим се означава прво по части црквеног достојанственика наспрам игумана других манастира једне области.⁷ Савино архимандритство са назнаком да буде архијереј, недореченим оставља питање евентуалног Савиног рукоположења у достојанство епископа пре одласка на Свету Гору, 1217. године (СТ гл. 13), и са одређеним знацима да се у достојанству епископа налазио током избора за архиепископа (1. канон Апос.).⁸ Како би се очувала манастирска слобода, и заштитиле границе „његове јурисдикције” Сава, одређује српског владара, „да буде осветитељ и чувар овог светог манастира” (СТ гл.13), имајући за пример улогу византијског цара у очувању црквеног поретка.⁹ Помен шест игумана у Студеничком типичу, који учествују у избору студеничког архимандрита и то: Светог Ђорђа у Расу, Свете Богородице градачке, Светог Николе у Топлици, Светог Николе у Казновићима (Кончул), Светог Николе у Дабру и Светог Ђорђа у Дабру, представљаће окосницу мреже нове црквене организације, у новооснованој српској архиепископији.¹⁰ Подаци Савиних биографа о његовој ктиторској делатности недвосмислено употпуњавају чињеницу да је његова градитељска активност, носила идеју и намеру да од постојећих цркава неке установи као епископије 1220. године: „И друге цркве у свима изабраним местима почевши и сврши, и старе (цркве) утврди, а нове сазида”, о чему износи податке и Дечанска хрисовуља: „архиепискоупио създа и, инии многыне цркви отъ начела създа, и оукрасивъ постави въ нихъ чьстыне моужи”.¹¹ У случају манастира Студенице, Студенички типик потчињава Студеницу власти српског краља и ослобађа је од епископске власти, док власт над манастиром припада ктитору-оснивачу и игуману-архимандриту у чијем избору учествује краљ (гл. 12. и 13).¹² Образац Студеничког типика и статус црквене аутономије биће проширен и на друге краљевске манастире у Србији, како потврђује и Жичка повеља (1220), са напоменом да над Светим Ђорђем у Расу, Светом Богородицом студеничком, светогорским манастиром (Хиландар) и Светом Богородицом градачком, немају никакаву власт епископије.¹³

Савини биографи Доментијан и Теодосије не помињу број епископија Српске цркве, већ само наводе да је Сава изабрао за српске епископе своје ученике „договоривши се и са благороднима у којим крајевима треба поставити епископе, и осветивши их сатвори их епископима и расписавши (предавши) крајеве отачаства

6 Доментијан, 1938, 90, 102. Теодосије, 1988, 159. Петровић, 1986, 11-20, 21-22. *Студенички типик*, 1994, 75. Милаш, 2, 2004, 117. Живојиновић, 1977, 64-66.

7 Доментијан, 1938, 114. Петровић, 1998, 40. *Студенички типик*, 1994, 73.

8 Петровић, 1995, 42-45. Доментијан, 1938, 110. Милаш, 2004, 1, 43-44.

9 Петровић, 1972, 8-10.

10 *Студенички типик*, 1994, 73. Јанковић, 1985, 23-24. Марковић, 1920, 40-75.

11 Доментијан, 1938, 102. Теодосије, 1988, 173. Miklosich, 1858, 91. Живојиновић, 1979, 21-22.

12 Троицки, 1935, 90, 108-109. Петровић, 1986, 36-38.

13 Соловјев, 1926, 21. Милаш, 1902, 715-716. Поповић, 1991, 50. Живојиновић, 2001, 211-214.

својега, посла сваког од њих у своју *енорију* (*ἐνορία*) – срп. нурија (9. правило Антиох. округ, област, парохија, епархија, место где само обитава”).¹⁴

Доласком Светога Саве у Студеницу и преузимањем игуманства, на територији српске државе већ су деловале четири старе епископије Охридске цркве: Рашка, Призренска, Липљанска и Нишка.¹⁵ Упркос различитим мишљењима изнетим у науци, о броју новооснованих епископија, Српска архиепископија је била организована у десет епископија и са Жичом као епископијом и седиштем архиепископије, основано је једанаест епископија.¹⁶ Списак на основу ког се могу делимично установити прве епископије Српске цркве сачуван је у препису из половине XV века, познат под називом *Мѣста епископомъ сръбскимъ*, у коме се помиње осам епископија: Зетска, Рашка, Хвостанска, Хумска, Топличка, Будимска, Дабарска и Моравичка.¹⁷

Приликом формирања нових епископија, потребно је напоменути да су епископске катедре углавном биле смештене у манастирима, задужбинама Стефана Немање или неког од чланова владајуће династије: Топличке у цркви Св. Николе код Куршумлије, Хвостанске са црквом Св. Богородице код Пећи, Дабарске са црквом Св. Николе код Прибоја, Моравичке са црквом Св. Ахилија у Ариљу и Жичке, док је једино стара Рашка епископија била везана за град.¹⁸ Седиште епископије може бити смештено и у жупи, по којој епископија добија и име.¹⁹ Разлог постављању епископија при манастирима одражава стање разуте територијалне урбанизације где манастирске цркве преузимају улогу саборних храмова, и сигурних места, а епископи – настојатеља манастирског братства, уз добро прорачунати црквени фактор о краљевским задужбинама независним од црквене и политичке власти. Наведено показује да Србија

14 Доментијан, 1938, 126. Теодосије, 1988, 203. Јевтић, 2005, 257. Lampe, 1961, 478.

15 Подскалски, 2010, 108. Мишић, 1997, 96, 99. Јанковић, 1985, 14, 26-30. Павловић, 1928, 126.

16 Калић, 1979, 29. Мишић, Радић, 2017, 104. Јанковић, 1985, 24-30. Ћирковић, 2001, 200. Мишић, 1997, 138. Благојевић, 2008, 12-13.

17 Šafarik, 1870 (2), 54. Разлог изостављања Призренске и Липљанске епископије из списка нових епископских седишта и поред напора историчара да одговоре на ово питање, не може се тачно установити, мада одређене назнаке у изворима, указују на континуитет живота ових епископских седишта у оквиру српске државе. Чињеница да се као липљански епископ у пљевљанском Синодику православља, помиње епископ Мавројан, за кога се сматра да је био грчког порекла, док списак рашких епископа почиње са Калиником, под чијом се јурисдикцијом налазио манастир Студеница, указује на могућност да су оба епископа прихватили Саву као легитимног црквеног поглавара с правом останка на њиховим епископским катедрама, у оквиру нове српске архиепископије. Потребно је напоменути да је приликом хиротоније епископа потребно најмање три епископа, што би указивало да је Сава имао онај минимум потребан за организовање Српске цркве (1. правило Ап.). Када је реч о Призренској епископији, вероватно да се као црквено седиште налазила унутар граница српске државе већ 1220. године, што потврђује и протестно писмо Димитрија Хоматијана, после протеривања грчког архијереја Нићифора, а разлоге треба тражити и у нерешеним канонско-правним питањима. У састав Савине црквене организације ушла је и стара Нишка епархија, чија се територија великом делом налазила под духовном влашћу, нове Топличке епископије, као и Хвостанска епископија, које као удеоне кнежевине појединих области унутар српске државе, повезане са династијом Немањића, представљају и подручје црквене јурисдикције ових епископских седишта. Милаш, 2004, 1. Ап. правила 43. Свети Сава, 1998, 150. Стефан Првовенчани, 1988, 72. Ћирковић, 2001, 200, Мишић, 1997, 138-139, 146. Исти, 1998, 96. Мошин, 1960, 304. Гардашевић, 1977, 31.

18 Милаш, 1902, 715-716. Свети Сава, 1998, 65, 66, 68. Стефан Првовенчани, 1988, 67. Живојиновић, 1979, 17-19, 21-22. Иста, 2001, 211-214. Мишић, 1998, 95, 102. Стефан Првовенчани, 1988, 77, 88. Острогорски, 1939, 103. Петровић, 1980, 195-202. Јанковић, 1985, 90, 157, 177. Поповић, 2001, 175-179. Благојевић, 2002, 14. Милосављевић, 2006, 17.

19 Благојевић, 2002, 21.

доста одступа од устаљеног права у Византији да ктитори не могу имати катедралне и епископске цркве. У зависности од густине насељености одређене области, подручје епископије било је или веће или мање.²⁰ Распоређивањем епископских катедри у склопу мреже насеља ван градова, запажа се да је установљени распоред црквених центара под духовном влашћу Српске православне цркве, по свему судећи следио традицију старе црквене организације (Охридске архиепископије), постајући гравитационе зоне у оквиру насељених места, а у склопу проширене рурализације градског простора.²¹ Епископско седиште може бити удаљено од урбаног центра, што омогућава оснивање новог, међутим, двосмислено схваћеног, који истовремено, топономастички, означава освећење катедралног храма, али и, административно, територијалну јединицу, где постојање епископске катедре није довољан услов да би се дефинисао град.²²

На организацију и консолидовање мреже српских епископија, имало је састављање и одабир одговарајућих византијских текстова црквено-правне садржине, попут *Законоправила Светога Сава*, без чије израде добијање црквене самосталности не би било могуће.²³

Епископска седишта имала су важну улогу у учвршћивању црквене организације. Распоред епископских катедри и простирање јурисдикције власти у територијалном погледу обухватала је све земље које су се налазиле у саставу средњовековне српске државе.²⁴ Сам појам *земља* може да подразумева територијалну одредницу са тачно утврђеним границама у означавању одређене историјске области, а која се непосредно подудара са црквеном јурисдикцијом једне епископије.²⁵ С друге стране, појам *област* (у латинском *potestas* или *provincia*) означава и дефинише се као простирање управе неког града, цркве или власти над одређеном територијом.²⁶ Црквена власт у односу на територију не може да буде у супротности са државом, односно за унутрашње црквено устројство од важности је и територијално начело, ако се има у виду њена подељеност по областима у чијим границама црквене власти – епископи располажу својом јурисдикцијом: „Нека државним и грађанским облицима управе следеће и поредак Црквених парикија *παροικία* (епископија)” (17. правило, IV Халк; 25. правило VI Трул).²⁷ Сам термин *ἐπαρχία* (14. и 34. Апостолско правило; правило 9. и 20. Антиох. (341); правило 4. I Ник. (325); правило 2. 6. II Конст. (381); 2. правило III Еф. (431), 17. правило IV Халкид. (425), одоговарао би у политичком термину географски заокруженом подручју, области, док би појам *ἐπισκοπείον, ἐπισκοπή*, осим јурисдикције области, означавао и седиште епископа, катедрални храм, сходно 6. правилу IV Халк. сабора, које каже: „Рукоположени мора бити тачно одређен или за једну цркву градску

20 Михаљчић, 1992, 114. Јанковић, 1985, 33. Тарановски, 1931, 97. Ћирковић, 2001, 206-207. Слијепчевић, 1, 1991, 90-91. Калић, 1979, 51. Благојевић, 2002, 21. Маринковић, 2009, 323. Lazzari, 2009, 636, 640. Петровић, 2016, 152-156.

21 Поповић, 2001, 175-178. Мишић, 1997, 138. Pani, 2009, 665-680, 687.

22 Lazzari, 2009, 639, 646. Kaplan, 2009, 527.

23 Троицки, 1953, 175-186. Петровић, 2002, Београд, 29. Мишић, 1998, 103. *Законоправило*, 2004.

24 Јанковић, 1985, 31. Благојевић, 2011, 163-165. Богдановић, 1, 1981, 315-321. Мишић, 1997, 134-135. Марковић, 2009, 22.

25 Мишић, 1997, 142. Тарановски, 1931, 241-242. Мишић, 1999, 457-458. Благојевић, 1991, 141-142. Ћирковић, 2001, 200.

26 Мишић, 1999, 457. Благојевић, 1992, 73.

27 Термин *παροικία* употребљава се како за парохију тако и за епископију. Представља важан библијско-ранохришћански назив за Цркву, који указује на њен есхатолошки карактер, Црква Божија – *παρ-οικεῖ* – привремено боравити (3. и 9. правило Антиохијског Сабора). Троицки, 2011, 396. Милаш, 2004, 1, 369-370, 506. Јевтић, 2005, 113, 254, 257. Благојевић, 2001, 21.

(ἐν ἐκκλῆσὶ πόλεως) или сеоску (κόμης) или за мученички храм (μαρτυρίῳ) или манастир (μοναστήριον)”.²⁸ Седиште епископа у зависности од територијално-административног значаја града и према јерархијском рангу положај катедре у односу на *oppida, vici, castella, municipia*, регулише положај епископског седишта у циљу очувања епископског ауторитета: „Никако, пак, не треба постављати епископа у какво мало место или мали град за који је довољан и један презвитер; „А не треба постављати у таквим местима епископа стога да се не омаловажи име и ауторитет епископа” (34. Апост. правилом, 1. правило Серд., 4. правила I. Ник. и 17. правилом IV Халк).²⁹ С тим у вези, 6. правило Халкидонског сабора као епископско седиште помиње и манастир, у циљу редовног богослужења, оличеног у лику епископа као свештенослужитеља, усред којих су пак обично сазидане цркве да представљају такозване „саборне храмове”, имајући у виду да хиротонија епископа без назначења конкретног храма/олтара, постаје ништавна и да тако назначени епископи не могу да дејствују.³⁰ О месту и служби епископа каже се да где је Епископ, тамо нека је сво мноштво народа, као што тамо где је Исус Христос – тамо је Католичанска (саборна) Црква.³¹

Манастир као седиште епископа било је питање епископа Сарског и Перејаславског, Теогноста на Константинопољском сабору 1276. године, на коме је дозвољено да се при манастиру утврди епископско седиште у односу на претпостављени град његове области.³² У том контексту поставља се питање односа власти епископа и игумана одређеног манастира. Наиме, грчке речи ἐπίσκοπος – *старатељ, надзорник*, у старој Цркви примењиван је за епископа, као што је и термин *игуман* – ὁ ἡγουμένος употребљаван у значењу „старешине над Црквом и учитељем” (Ἐκκλησῶν ἡγουμένους καὶ μυσταγωγούς) код Св. Кирила Александријског или код Созомена (Ὁδῆτῆς Ἀντιοχείων ἐκκλησίας ἡγουμένους), уопштено у контексту пророка (ἀποστέλλουσα τοῖς ἡγουμένους), человође (ἄρχων ἡγουμένους), старешине (ἡγούμενοι)”, (Мт. 2. 6; Лк. 22. 26; Дела 7. 10; 1.12) или учитеља (Јев. 13. 17).³³ Игуманом-ἡγούμενοι назива Теодорит, еп. Критски, человођу епископске заједнице, која је иступала против Св. Атанасија Александријског.³⁴ Епископско звање од VII века носио је игуман Синајског манастира, да би крајем IX века био рукоположен од Јерусалимског патријарха у достојанство архиепископа.³⁵ Одласком из Студенице, Светог Симеона Немање у Хиландар, манастиром је управљао игуман Дионисије, све до доласка Светога Саве у Студеницу (1206), у својству „архимандрита-игумана *Свете Богородице студеничке лавре*”, да би исти, по повратку у Свету Гору, поставио „уместо себе игумана да се брине за поверене му душе, а из наречене архимандрије од које је овај богољубац основао велику архиепископију, дом Спасов, звану Жича, рукотворени му манастир,” и „у њем свеноћна молбе чинећи и свету службу свршавајући, од својих ученика” (монаха), ... „у манастирима сабираше зборове игумана и инока и поучаваше их бољим иночким подвизима”, а у Жичи „учаше своје ученике дан и ноћ”, што индиректно

28 Милаш, 2004, 1, 175-185, 242-245, 263, 292, 340; II, 59, 66-67.

29 Благојевић, 1992, 67-82. Калић, 2006, 72. Leclercq, 1908, 1198. *Code Théodosien*, 2009, XI, 26, 6 (3. 12. 415). Пигулевская, 1963, 3. Милаш, 2004, 2, 104. Barone-Adesi, 1998, 55. Милаш, 1902, 404.

30 Милаш, 2004, 1, 341. Бумис, 2011, 146. Јевтић, 2005, 108.

31 Јевтић, 2005, 37. Зизјулас, 1996, 76-91.

32 *Памјатники*, 1908, 137.

33 Cyrillus Alexandrinus, PG 72, 553. Sozomenus, VII, 8, PG 67, 1433. *Didascalia*, 1840, vol. 1, II, 25. 7; 26. 4; III, 5. 3.

34 Theodoretus Cyrensis, I, PG 83, 983-987.

35 Соколов, 2003, 309-310.

претпоставља да су права и привилегије ктитора одређивале и игумана.³⁶ Да је Жича била истовремено и архиепископија и манастир, говори и житије архиепископа Арсенија, где су ова два црквена достојанства могла бити обједињена у лику Светог Саве: „И када је дошао у манастир (Арсеније), нађе неког црнца од оних који су тамо били, ... рекавши му да ради у манастиру са братијом, што му год заповеде.”³⁷ О томе сведочи и биограф епископа бањског Данила Другог који каже да је он као епископ живео „у рукотвореном му манастиру светога мученика Христова Стефана”, све док није укинута као епископија и по жељи ктитора, као игуманија, заузела је високо позиционирано место на српским саборима.³⁸

У неким епископским седиштима Српске цркве одржала се све до данас првобитна епархијска организација са манастирима/епископским катедрама, где у континуитету егзистирају монаси заједно са игуманом и епископом све до данас. (нпр. епископ Пећки, викар Српског патријарха, Будимљанско-никшићка епископија, Жичка епископија, Митрополија црногорско приморска у Цетињском манастиру (стара Зетска епископија), Милешевска, итд), следећи светосавску традицију.³⁹ Доментијан наводи да су приликом сазивања „сабора српске земље”, присуствовали новопосвећени епископи, велики игумани и часни црнци (монаси), попови, ђакони и сав народ, чиме се не искључује присуство игумана у манастирима/епископским седиштима, ако се има у виду да се број монаха постепено умножавао.⁴⁰

Постављањем православног епископа у приморским католичким деловима Српске државе, Зети и Хуму, у манастиру Св. Арханђела на Превлаци – напуштеном бенедиктинском манастиру (Зетска епископија) и Хумске епископији у цркви (манастиру) Св. Богородице у Стону, сасвим је извесно да је Сава имао у виду да су новоосноване епископије, дотадашње манастирске цркве, постале епископалне саборне цркве, које су се јурисдикцијски налазиле у сфери римокатоличке барске и дубровачке архиепископије.⁴¹ Да је манастир Св. Богородице био катедрални храм хумског епископа потврђује и хрисовуља Уроша I из (око 1253), којом се (манастиру) Свете Богородице дарује потпуна слобода од државних власти и право судске надлежности архиепископије.⁴² Имајући у виду ову канонску препреку, ојачану одлуком Латеранског сабора из 1215. године да се Барској архиепископији призна право јурисдикције над католичким црквама у српској држави, а манастиру Св. Арханђела на Превлаци (седишту старе Зетске епископије) потврди оснивачко право которске епископије, Сава одлуком о оснивању православних епископија при манастирима, у граничним подручјима Српске државе, не нарушава

36 Исти, 2003, 263. Свети Сава, 1998, 169. Доментијан, 1938, 102, 110, 137, 166. Теодосије, 1988, 187, 204, 213, 229, 335. Поповић, 1991, 114-118. Копривица, 2017, 8-9. Ђоровић, 1985, 15. Лавра је матични манастир читавог низ других манастира, односно језгро монаштва једне области.

37 Данило Други, 1988, 155-160. Доментијан, 1938, 177. Ковачевић, 1890, 9.

38 Данило Други, 1988, 145.

39 Слијепчевић, 1991, 1, 92. Јанковић, 1984, 202-204.

40 Доментијан, 1938, 127. Данило Други, 1998, 155-160. Данилови Настављачи, 1989, 84. Благојевић, 2008, 13.

41 Калић, 1979, 34-52. Јанковић, 1984, 199-200. Иста, 1985, 32, 35. Станојевић, 1912, 93-97. Пурковић, 1938, 17-26. Ферјанчић, 1981, 1, 302-305. Ђирковић, 1997, 241-242. Мишић, 1996, 122-128. Живковић, 2004, 154-155, 159, 169. Кораћ, 2001, 143-145. Поповић, 2001, 172-174.

42 Живојиновић, 2009, 154. Јанковић, 1985, 171. Слијепчевић, 1939, 240-242. Новаковић, 1912, 601. Новаковић, 2005, 229, 593-597, 600-602.

канонски принцип да у једном граду не смеју бити два епископа (8. правило I Ник.).⁴³ Наиме, пренебрегавајући јурисдикцијске надлежности двеју архиепископија, настојећи да регулише питање два различита црквена центра, сходно 9. правилу Антиох. и 12. правилу IV Халк, које каже да: „Митрополитска област се не може поделити на две, тако да од тога бивају два митрополита у једној истој области, зато да се убудуће ниједан епископ не дрзне на нешто тако, јер који то покуша биће збачен са свога степена. Градови који су царским граматама одликовани именом метрополе, нека уживају само част, као и епископ који управља Црквом тога града, тако да се правој митрополији очувавају њена права”, Сава је настојао да заштити на тај начин географски карактер/границе Цркве, а самим тим и еклисиолошку свест о јединству Цркве, усклађујући црквени поредак са државним/грађанским поретком, у својству архиепископа-престолника, самосталне аутокефалне цркве (19, 22. правило Антиох., Правило. 47, 57, 66, 68, 69, 108, Картаг.; 17. IV Халк.; 8. правило III Ефеског, 28. правило IV Халк.; 39. правило Пето/Шестог Трулског сабора)⁴⁴.

Извори

Данило Други (1988): *Животи краљева и архиепископа српских, Службе*, Београд.

Данилови настављачи (1989): *Данилов ученик, други настављачи Даниловог зборника*, Београд.

Didascalia et constitutiones apostolorum (1840): (ed. F. X. Funk), vol. 1, Paderbornae.

Доментијан, (1938): *Животи Светога Саве и Светога Симеона*, Београд.

Законоправило Светога Саве (2004): (пр. М. Петровић), Жича.

Јевтић, Атанасије (2005): *Свештени канони Цркве*, Београд.

Ковачевић, Љубомир (1890): „Светостефанска хрисовуља”. у: *Споменик СКА*, IV, Београд, 1-11.

Марковић, Василије (1920): *Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији*, Ср. Карловци.

Miklosich, Franz (1858): *Monumenta Serbica*, Vienna.

Милаш, Никодим (2004): *Правила православне цркве с тумачењима*, 1, 2, Београд-Шибеник.

Мошин, А. Владимир (1960): „Сербская редакция Синодика в неделю православия”. у: *Византийский временник*, XVII, Москва, 279-353.

Новаковић, Стојан (2005): *Законски споменици српских држава средњег века*, Београд.

Павловић, Миливој, „Грачаничка повеља”, *Гласник СНД*, Скопље, 1928, 105-141.

Памятники древне-русского канонического права (1908): ч. 1, (Памятники XI-XV в), (ред. А. С. Павлов), Санктпетербургъ.

Острогорски, Георгије (1939): „Писмо Димитрија Хоматијана Св. Сави”, у: *Светосавски зборник*, II, Београд, 91-111.

Свети Сава (1998): *Сабрана дела*, Београд.

43 Милаш, 2004, I, 201. Јевтић, 2005, 111, 277. Theiner, 1863, 215. Rački, 1867, 130-131. Јанковић, 1984, 165-170, 200. Шкриванић, 1977, 57, 59-60.

44 Јевтић, 2005, 98-100, 117-119, 162, 336, 345-346, 350-351, 352, 369, 374. Подскалски, 2010, 108-109.

Стефан Првовенчани (1988): „Живот Симеона”. у: *Сабрана дела*, Београд, 63-101.

Студенички типик, цароставник манастира Студенице (1994): (пр. Т. Јовановић), Београд.

Rački, Franjo (1867): „God. 1230, 15 srpnja. U Raši. Stjepan Radoslav kralj srbski i pomorski potvrđjava Kotoranom povelju krlja Gjura od godine 1215, 15 kolovoza”. у: *Rad JAZU*, Zagreb, 1867, 130-131.

Теодосије (1988): *Житија*, Београд.

Theiner, Augustino (1863): *Vetera Monumenta Slavorum meridionalium*, tomus I.

Hefele, J. Charles – Leclercq Henri (1908): *Histoire de Conciles*, II, Paris.

Cyrillus Alexandrinus, *Explanatio in Lucae Evangelium*, cap. V, PG 72, 551-576.

Hermias Sozomenus, *Historia Ecclesiastica*, liber VII, PG 67, 1417-1508.

Code Théodosien, I-XV, Code Justinien, Constitutions sirmondienues, (2009): Sours Chrétiens 531, Paris.

Theodoretus Cyrensis, *Ecclesiae Historiae*, liber I, PG 83, 883-990.

Šafarik, Josif Pavel (1870): *Okzky obcanskeho pismenictvi*, Praze, (2), 51-55.

Литература

Barone-Adesi, Giorgio (1998): „L’urbanizzazione episcopale nella legislazione tardoimperiale” у: *L’évêque dans la cité du IV au V siècle*, Actes de la table ronde organisée par l’Istituto patristico Augustinianum et l’École française de Rome (Rome, 1 et 2 décembre 1995), École française de Rome, 49-58.

Благојевић, Милош (1991): „Српско краљевство и „државе”, у делу Данила II”. у: *Архиепископ Данило II и његово доба*, Међународни научни скуп поводом 650 година од смрти, децембар 1987, САНУ, Београд, 139-155.

Благојевић, Милош (1992): „Град и жупа – међе градског друштва”. у: *Социјална структура српских градских насеља (XII- XVIII век)*, Смедерево-Београд, 67-83.

Благојевић, Милош (2002): „Жупа Моравица и земља Моравица”. у: *Св. Ахилије у Ариљу: историја, уметност*, Зборник радова са научног скупа 25.- 28. 05. 1996, (ур. М. Омчикус), Београд, 2002, 13-22.

Благојевић, Милош (2008): „Српски сабори и сабори отачаства Немањића и Лазаревића”. у: *Глас САНУ*, 14, 1-40.

Благојевић, Милош (2011): *Српска државност у средњем веку*, Београд.

Богдановић, Димитрије (1981): „Преображај Српске цркве”. у: *Историја српског народа*, 1, Београд, 315-327.

Бумис, Ј. Панајотис (2011): *Канонско право*, Сарајево-Београд.

Гардашевић, Благота (1977): „Каноничност стицања аутокефалности Српске цркве 1219. године”, у: *Свети Сава – Споменица поводом осамстогодишњице рођења 1175-1975*, Београд, 3-43..

Живојиновић, Мирјана (1977): „О боравцима Светог Саве у Солуну”. у: *Историјски часопис*, XXV, Београд, 63-71.

Живојиновић, Мирјана (1979): „Ктиторска делатност Светога Саве”. у: *Сава Немањић-Свети Сава, Историја и предање, децембар 1976*, Београд, 15-25.

Живојиновић, Мирјана (2001): „Немањићи и Света Гора”. у: *Споменица епископу шумадијском Сави*, Зборник радова поводом 40. годишњице архијерејске службе др Саве (Вуковића), епископа шумадијског, Нови Сад, 209-224.

Живојиновић, Мирјана (2009): „Византијске правне норме и судска надлежност у средњовековној Србији”. у: *Средњовековно право у Срба у огледалу историјских извора*, Зборник радова са научног скупа одржаног 19-21. марта 2009, САНУ, Београд, 151-164.

Живковић, Тибор (2004): *Црквена организација у српским земљама*, Београд.

Зизјулас, Д. Јован (1996): *Јединство Цркве у светој евхаристији и у епископу у прва три века*, Нови Сад.

Јанковић, Марија (1983): „Липљанска епископија и грачаничка митрополија” у: *Историјски часопис*, XXIX-XXX, 1982-1983, Београд, 27-37.

Јанковић, Марија (1984): „Саборне цркве Зетске епископије и митрополије у средњем веку”. у: *Историјски часопис*, 31, Београд, 199-204.

Јанковић, Марија (1985): *Епископије и митрополије Српске цркве у средњем веку*, Београд.

Калић, Јованка (1979): „Црквене прилике у српским земљама до стварања архиепископије 1219. године”. у: *Сава Немањић-Свети Сава*, Београд, 27-53.

Калић, Јованка (2006): „Београд у XII веку, тврђава-град-полис”. у: *Европа и Срби, средњи век*, Београд, 71-76.

Kaplan, Michel (2009): „Villes et campagnes à Byzance du VI au XII siècle aspects économiques et sociaux”, у: *Città e campagna nei secoli altomedievali*, Spoleto, 495-536.

Копривица, Марија (2017): „Постављање игумана у српским манастирима средњег века”. у: *Београдски историјски гласник*, VIII, Београд, 7-20.

Кораћ, Војислав (2001): „Остаци манастира Св. Арханђела Михаила на Превлаци”, у: *Старинар* 51, 135-170.

Lampe, W. H. Geoffrey (1961): *A Patristic greek Lexicon*, Oxford.

Lazzari, Tiziana (2009): „Campagne senza città e territori senza centro”, у: *Città e campagna nei secoli altomedievali*, Spoleto, 621-651.

Марковић, Миодраг (2009): *Прво путовање Светога Саве у Палестину и његов значај за српску средњовековну уметност*, Београд.

Маринковић, Чедомила (2009): „Ктитор са црквом као ликовна представа ктиторског права”. у: *Средњовековно право у Срба у огледалу историјских извора*, Зборник радова са научног скупа одржаног 19-21. марта 2009, САНУ, Београд, 321-334.

Милаш, Никодим (1902): *Православно црквено право*, Мостар.

Милосављевић, Драгиша (2006): *Средњовековни град и манастир Добрун*. Београд.

Михаљчић, Раде (1992): „Град у преломног раздобљу”, *Социјална структура српских градских насеља (XII- XVIII век)*, Смедерево-Београд, 113-122.

Мишић, Синиша (1997): „Земља у држави Немањића”. у: *Годишњак за друштвену историју*, IV/2, Београд, 133-146.

Мишић, Синиша (1998): „Историјска географија Србије у житијима Св. Симеона и Св. Саве”. у: *Свети Сава у српској историји и традицији*, Међународни научни скуп, САНУ, Београд, 93-104.

Мишић, Синиша (1996): *Хумска зема у средњем веку*, Београд.

Мишић, Синиша (1999): „Област”. у: *Лексикон српског средњег века*, (пр. С. Ћирковић и Р. Михаљчић), Београд, 457-458.

Мишић, Синиша, Радић, Радивоје (2017): *Србија 1217. настанак краљевине*, Београд.

Pani, Ermini Letizia (2009): „Evoluzione urbana e forme di ruralizzazione”, у: *Città e campagna nei secoli altomedievali*, Spoleto, 659-693.

Петровић, Миодраг (1972): *Положај и права византијског цара у Цркви*, Београд.

Петровић, Миодраг (1980): „Историјско-правна страна Хоматијановог писма „најпречаснијем међу монасима и сину великог жупана Србије кир Сави”. у: *Зборник радова византолошког института*, XIX, Београд, 173-206.

Петровић, Миодраг (1986): *Студенички типик и самосталност Српске цркве*, Горњи Милановац.

Петровић, Миодраг (1995): „Прерастање Студеничке архимандрије у Жичку епископију”. у: *Свети кнез Лазар*, год. III, бр. 2 и 3 (10 и 11), Призрен, 41-48.

Петровић, Миодраг (1998), „Архимандритско достојанство Светог Саве”. у: *Свети Сава у српској историји и традицији*, Мађународни научни скуп, САНУ, Београд, 39-50.

Петровић, Миодраг (2002), „Свети Сава као састављач и преводилац Законоправила – српског Номоканона”. у: *Историјски часопис*, XLIX, Београд, 27-45.

Петровић, Владета (2016): „Трасформација урбаних насеља централног Балкана током раног средњег века”, *Споменица др Тибору Живковићу*, Београд, стр. 151-165.

Пигулевская, В. Нина (1963): „Город и деревня в Византии в IV-VI вв.”. у: *Actess du XII congrès international d'études byzantines*, Ochrid, 10-16 septembre 1961, Beograd, I, 1-8.

Подскалски, Герхард (2010): *Средњовековна теолошка књижевност у Бугарској и Србији (865-1459)*, Београд.

Поповић, Радомир (1991): *Црквена имовина у немањихкој Србији*, Београд.

Поповић, Светлана (2001): „The Serbian Episcopal Sees in the Thirteenth Century”. у: *Старинар*, 51, Београд, 171-184.

Пурковић, Ал. Миодраг (1938): *Српски епископи и митрополити средњег века*, Скопље.

Слијепчевић, Ђоко (1939): „Хумска епархија и епископи од 1219. до краја XIX века”, *Богословље*, 14, Београд, 239-294.

Слијепчевић, Ђоко (1991): *Историја српске православне цркве*, 1, Београд.

Соколов, И. Иван (2003): *Состояние монашества в Византийской Цркви с середины IX до начала XIII века (842-1204). Опыты церковно-исторического исследования*, Санкт-петербург.

Тарановски, Теодор (1931): *Историја српског права у Немањихкој држави*, Београд.

Троицки, Сергије (1935): „Ктиторско право у Византији и у Неманићкој Србији”. у: *Глас СКА*, CLXVIII, Београд, 81-132.

Троицки, Сергије (1953): „Црквено-политичка идеологија Светосавске крмчије”. у: *Глас САН*, CCXII, Београд, 155-206.

Троицки, Сергије (2011): *Црквено право*, Београд.

Ђирковић, Сима (1997): „Католичке парохије у средњовековној Србији”. у: *Работници, војници, духовници*, Београд, 240-258.

Ђирковић, Сима (2001): „Српске *notitiae episcopatum*” *Споменица епископу шумадјском Сави*. у: *Зборник радова поводом 40. годишњице архијерејске службе др Саве (Вуковића)*, епископа шумадијског, Нови Сад, 199-207.

Herman, Emilio (1940): „Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine. Tipika ktetorika, caristicaria e monasteri «liberi»”. у: *Orientali Cristiana Periodica*, VI, n. III-IV, Roma, 293-375.

Ђоровић, Владимир (1985): *Света Гора и Хиландар до шеснаестог века*, Београд.

Ферјанчић, Божидар (1979): „Автокефалност Српске цркве и Охридска архиепископија”. у: *Сава Немањић – Свети Сава*, Историја и предање, децембар 1976, Београд, 65-72.

Ферјанчић, Божидар (1981): „Одбрана Немањиног наслеђа – Србија постаје краљевина”. у: *Историја српског народа*, 1, Београд, 297-314.

Шкриванић, Гавро (1977), „Прилог проучавању западних граница Српске државе на Приморју од XII до половине XIV века”. у: *Историјски часопис*, 24, Београд, 47-62.

ABOUT THE FIRST EPISCOPAL SEATINGS IN THE TIME OF ST. SAVA

Episcopal seatings had an important role in strengthening the church organization. The arrangement of the Episcopal Churches and the spreading of jurisdictional authority in the territorial terms encompassed all the *countries* that were part of the medieval Serbian state. Church authority in relation to the territory can not be contrary to the state, that is to say, for the internal church order the territorial principle is also of importance, if we take in account its division into areas where, within the limits of ecclesiastical authority, diocesans have their jurisdiction. The reason for setting up the Episcopate at the monasteries reflects the state of the dilapidated territorial urbanization, where monastic churches took over the role of the cathedrals and safe places, and the bishops of the monastic brotherhood's headmen.

Владимир Алексић

Филозофски факултет, Универзитет у Нишу
Центар за црквене студије, Ниш – Србија
e-mail: vladimiraleksic.nis@gmail.com

Марија Копривица

Филозофски факултет, Универзитет у Београду
Центар за црквене студије, Ниш – Србија
e-mail: marijakoprivica81@gmail.com

ТЕРИТОРИЈАЛНИ ОБИМ ЕПИСКОПИЈА СРПСКЕ ЦРКВЕ НА ПОЧЕТКУ XIII ВЕКА*

Апстракт: *Колико је ауторима овог прилога познато, пред читаоцима је први покушај да се одреде контуре простора духовне надлежности епископа српске цркве у годинама и деценијама након оснивања Српске архиепископије 1219. године. Полази се од претпоставке да постоји велики степен подударности између територија појединих „земаља“ и првобитних епархија. С тим у вези је дат и уводни преглед територијалних јединица средњовековне Србије, почев од села и жупа, истурених крајина „крајина“ и градских дистрикта, све до „земаља“. Последње су биле дуготрајне формације сачињене од жупа и ненастањених предела између њих и биле су основа територијалне организације на државном нивоу. На сличним начелима је вероватно била устројена и црквена управа.*

Кључне речи: *Српска архиепископија, епископија, „земља“, жупа, границе, управна подела*

Сложени низ поступака који воде ка оснивању нових црквених установа у средњем веку је био врло сложен и захтеван подухват. Било је потребно испунити велики број политичких, канонско-правних, економских и организационих предуслова како би нове цркве и манастири, односно епископије и архиепископије трајно заживеле. Синови Стефана Немање стајали су пред још већим изазовом зато што је од почетка било замишљено да нова заједница хришћана покрије целокупну државну територију. Добро је познато да су канони налагали да свака епископија добије јасно одређену територијалну надлежност.¹ Три епископска центра Српске цркве преузета су из Охридске архиепископије, Призрен, Липљан и Рас, док су два, Хум и Зета, створена на територији која се раније налазила под јурисдикцијом или снажним утицајем Римске цркве. Осталих шест епископија су новоформирана црквена средишта. Документ којим је ово питање решено је била тзв. *синорлема*. Обзнањена је заједно са осталим правним и догматским текстовима који су одређивали природу Српске архиепископије, вероватно на свечаном чину успостављања 1220. године у Жичи. Акт је, сва је прилика, био

* 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 Милаш 1902, 370-371, 404-405. Рад је посвећен српским патриотима са стратиша Бубањ.

начелне природе, те је у наредним годинама свакако уследио низ повеља у циљу подробнијег одређивања тачне географске области сваке епархије и међусобних граница између суседних. На жалост, *синорлема* и повеље нису сачувани и због тога до сада није било опсежних покушаја да се установи територијални опсег свих суфраганија жичког архиепископа.² У том погледу постоји несклад у степену проучености, јер бројчано несумњиво претежу радови из домена политичког и духовно-културног одјека знамените 1219. године. Међутим, ваљаним сагледавањем територијалне стране првобитног устројства Српске архиепископије могуће је дубље проникнути у организационе и економске недаће са којима су се суочили Стефан Првовенчани и Сава Немањић. Истовремено, стиче се потпунија представа о могућностима деловања Српске архиепископије у првим десетлећима након њеног оснивања. Наследила је неразвијени црквени живот растрзан између периферних установа Охридске архиепископије на истоку и слабих римокатоличких епископија у јадранском приморју. То је била последица политичког развоја расцепканих српских државица у претходним вековима.³

Задати циљ је могуће испунити само посредно. Средњовековна Србија је у време Стефана Немање и његових синова имала једноставну, али јасно изграђену и стабилну управљачку структуру сачињену од централног и локалног управног апарата који је с успехом деловао на целој државној територији. Нестабилности су свакако доприносили грађански ратови и спољни напади, у ово време посебно чести на источној и југоисточној граници према Бугарској и на стратешки важном сливу Велике Мораве. Ремећење редовног стања, дакле, обично није било условљено слабошћу управно-територијалне организације Србије.⁴ Унапређивана је током шест векова развоја српске државности на Балкану и у разматрано време тај процес је исходовао заокруженом и јасном поделом државне територије на мање управне јединице. Одавно је јако добро уочен значај градивних елемената државног простора. Нарочита пажња је посвећивана селима и жупама.⁵ Одскока је опсег истраживања проширен и на *земље*. Наиме, све је извесније да је простор више жупа обједињаван у веће јединице на основу јасних географских, социо-економских и политичких начела. Ова сазнања су омогућила, на пример, другачије сагледавање политичко-територијалног развоја Босне. Изнето је доста уверљивих доказа да је државна територија била подељена на *земље* као стабилне географско-управне целине.⁶

Основна и најнижа управно-територијална јединица у средњовековној Србији кроз векове било је село. Било је то насеље претежно земљорадничког типа чији су зависни житељи имали колективну одговорност према господару властелинства којем је насеље припадало. Сличне су биле радне и новчане обавезе према државним и црквеним властима. Становници села су заједнички користили и већину природних богатстава са територије тачно одређеног сеоског атара, попут шума, водених површина, заједничких пашњака итд. У раном средњем веку је у том погледу било мало ограничења, али се касније постепено јављају у корист тзв. „феудалних“ власти.⁷ Тежило се да свако село,

2 Богдановић 1994², 323-324. Најближи извор је најстарија епископска нотиција. в. Коматина 2016, 282.

3 О црквеном животу в. Максимовић 1996, 155-174; Живковић 2004; Калић 2007, 197-208; Коматина 2016.

4 Благојевић 2004Б, 60-69; Pirivatrić 2011, 14-35.

5 Мишић 1999, 133 нап. 3; Мишић 2017, 23-33.

6 Mrgić 2004, 43-64.

7 Новаковић 1891; Ћирковић 1997А, 341-349.

посебно када су за то постојали географски предуслови, има тачно одређену границу.⁸ Исто начело је важило и за летње катуне, то јест сезонска насеља на већим надморским висинама и њима припадајући простор. Међе су поседовеле чак и тзв. *планине*, то јест пространи пашњаци у близини катунa које су користили становници са влашким социјалним статусом. Такође, из економских разлога, у зонама где за то постоје повољни природни предуслови, многа станишта влаха добијају сталну форму.⁹

Већи број села и заселака је чинио жупе. Обично су биле распоређене у приступачнијим деловима сликова котлинских и равничарских река, равницама, а у Динарском масиву у крашким пољима. Свака је имала најмање једно утврђено градско насеље које је служило као управно-војно, а касније понекад и као економско средиште. По моделу села, заједница становника жупе је имала колективне обавезе према различитим нивоима власти. Такође су имале своје границе према додирујућим жупама, тако да су два суседна села могла припадати различитим управним јединицама. Временом је долазило до уситњавања већих жупа у мање јер је повећан број становника могао да издражава већи број припадника апарата јавне управе.¹⁰ Међутим, средином 14. века многе жупе су, услед недовршених демографских процеса, и даље биле међусобно раздвојене ненастањеним планинским или слабо проходним пределима.¹¹ Скупине села која су се налазила на истуреним границама према суседним државама биле су организована у „крајишта“ тј. „крајине“. Била су потчињена локалним војводама крајишницима који су истовремено били и најмоћнији земљопоседници у том крају. Требало је да штите унутрашњост државе од спољних напада, а у случају слабости непријатеља да шире државну територију на његов рачун.¹²

Посебан управни статус имала су најразвијенија урбана средишта. Између њих и аграрног залеђа протезао се појас земљишта потчињених градовима. Речником средњовековних Срба биле су то *градске замље* или *градски метоси*. На њима су житељи градова располагали ораницама, баштама и виноградима или привредним објектима различите намене. Ова имања су због особених имовинских односа била коришћена под економским режимом различитим од њиховог жупског окружења.¹³ У историјском језгру државе првих Немањића још није било развијених градских насеља која су припадала овој скупини. Са друге стране, периферно постављени и привремено држани Липљан, Призрен и Ниш су баштинили снажне античке традиције, али су се поново уздигли у односу на градска насеља другачијег порекла и функција у раздобљу византијске власти у 11. и 12. веку.¹⁴ Сва три набројана места су била седишта епископија Охридске архиепископије, али је обим градских метоха одређен само за Призрен у позном средњем веку, тј. за Ниш на почетку османске власти.¹⁵ У вези са процесом урбанизације треба истаћи да је непостојање заокружених урбаних структура источно од замишљене линије Сремска Митровица - Рас - Липљан додатно допринело изворном територијалном обликовању Српске архиепископије. Сва побројана места су била средишта катедри Охридске архиепископије и од почетка 11. века развијала су се под снажним упливом Византије.¹⁶ Новоосноване епископије српске цркве у Динарском

8 Благојевић 2006, 7-28; Божанић 2009, 117-127.

9 Мишић 2010, 39; Мишић 2014А, 89.

10 2014А, 64.

11 Мишић 1997, 134.

12 Благојевић 1987, 29-42.

13 Петровић 2015, 139-150.

14 Мишић 2010, 11-14.

15 Благојевић 1992, 67-84. За управно подручје Ниша в. Алексић 2003, 299-315; Мишић 2007, 2.

16 Ћирковић 1997Б, 260.

масиву и северно од њега смештане су у баштинске манастире припадника породице чији изданак је био и Стефан Немања. Избор није био случајан, зато што су тако нова покољења владара из ове куће наслеђивала ктиторска права, односно могућност посредног надзора над тим установама.¹⁷

За ово излагање од посебног значаја су *земље*. Чиниле су их најмање две жупе и ненастањен простор између њих, попут планинских врлети, непроходних теснаца, предела обраслих густим шумама, мочварама итд. Имале су прилично устаљене територијалне оквири и нису лако мењале своје границе, те свакако спадају у појаву дугог трајања. Нису све *земље* имале подједнак територијални опсег, ни време настанка. Најстарије су Захумље - Хумска земља, Травунија и Дукља, касније преименована у Зету, из српског приморја. Настале су већ током постепене изградње и учвршћивања политичког простора у вековима након досељавања Срба и Словена на Балканско полуострво. Иако су све време биле део српске државотворне политичке орбите, а потом и успешно уклопљене у државу Немањића, регионалне разлике нису у потпуности избледеле. Заправо, оне су због владарског престижа намерно одржаване. Уз Далмацију, мисли се на зетске византијске градове из теме Горња Далмација, све горе набројане *земље* су током прве половине 13. века навођене у титулама српских владара.¹⁸ Одмах се примећује да су две од њих, Хумска и Зетска, дале називе двома епархијама Српске архиепископије. Претпоставка је, уз извесна ограничења, да је обим историјских провинција утицао на географско обликовање црквених установа. У вези са тим треба навестити да је духовна надлежност епископа који је у Стону столовао у цркви св. Богородице, између река Цетине и доњег тока Неретве, можда допринела потискивању старог имена Крајине.¹⁹ Такође, епархије Српске архиепископије су вероватно, поред регионалних обичаја, доприносиле очувању историјских традиција давно ишчезлих политичких творевина, као на пример Хумске земље.

До великих реформи цркве под краљем Милутином, средином његове дуге владавине, подручја духовне јурисдикције Хвостанске, Браничевске и Моравичке епископије поклапала су се са обимом истоимених *земаља*.²⁰ Последња је морала постојати још пре 1220. године. Наиме, зна се да је Немањин старији брат Страцимир као удеони кнез управљао Земљом Моравицама.²¹ Мање недоумица има са Вуканом, пошто је недавно изнето довољно доказа да је најстарији Немањин син 1196. године на управу добио заправо четири *земље*, од којих су две биле Хвосно и Топлица.²² Истовремено, и што је посебно важно, посведочен је и обрнут процес у којем је вишевековно трајање епископија српске цркве допринело настанку или учвршћивању појединачних *земаља* у истоветном географском обиму.²³ У овим случајевима су епархије првобитно биле састављене од неколико суседних жупа, које су временом међусобно чвршће повезиване у *земље*.

Сава Немањић и Стефан Првовенчани су се, одређујући међе црквено-управних јединица, свакако руководили постојећим границама цивилне управе и географским особинама терена. Стога би се могло очекивати да су се међе села поклапале са

17 Троицки 1935, 81-132.

18 Мишић 1997, 134-136.

19 Благојевић 2009, 15.

20 Мишић 1999, 137. Браничевска није наравно улазила у састав првобитне Српске архиепископије.

21 Булић 2014, 1.

22 Мишић 1999, 137-138; Мишић 2011, 19-25. Мишљење да су границе епархија прилагођене већ постојећој структури изнето и у: Благојевић 2009, 25-26.

23 Код Рашке епископије ово начело се назире од почетка 11. века. В. Живковић 2011, 162-163.

појединим парохијама, као и да целина жупа и *земаља* углавном није нарушавана. У доношњену коначне одлуке о месту нових епископија и њиховом територијалном оквиру учествовали су и великаши.²⁴ Двојица Немањиних синова нису могла тако добро да познају све делове Србије, те је помоћ пратилаца упућенијих у локалне прилике била драгоцене. У држави Немањића од посебног значаја су били *царски* манастири, чији ктитори су били владари из владајуће династије. Од успостављања тог поретка на челу је била Студеница, али је редослед важности мењан након подизања нових манастира. Заснивање огромног властелинства Дечана је реметило устаљени порески и управни систем у читавом низу жупа. Из тих разлога било је неопходно озаконити и јавно обзнанити те велике промене на државном сабору.²⁵ Није искључено да је изградња нове црквене мреже стотинак године раније налагала одржавање једног или више државних сабора на којима су утањачена начела деловања нових помесних епархија. Услед оскудне изворне основе, ни о њима није остало трага.

Овде се полази од хипотезе да су епархије Српске цркве претежно формиране на постојећим *земљама*. Следи преглед свих *земаља* у држави Немањића и њихових наследника у средњем веку, уз уверење да се тиме истовремено нуди и приближни обим епархија. Овога пута се не наводе све жупе и предеоне целине свих једанаест епархија, већ само оне које су биле на ободима према страним државама, а посебно према оближњим епархијама.²⁶ Такође, треба рећи да су већ 1220. године биле могуће договорне разменеседа између појединих *земаља*, тј. епархија уз покушај да се испоштује начело уважавања свачијих економских потреба.²⁷ Овакво прилагођавање новонасталим околностима отежава утврђивање тадашњег стања методом упоређивања са претходним или каснијим стањем. То посебно важи за три постојеће епархије, односно Призренску, Липљанску и Рашку, јер су оне услед оснивања нових столица територијално окрњене. Много тога је зависило од промена државних граница, као што се види на примеру Топличке, Липљанске и Призренске епархије. Није за очекивати да су све јединице нове архиепископије биле подједнако простране. Чitava територија српске средњовековне државе није била подељена на *земље*. Средишњи делови, попут Полимља, Косова, Поморавља остали су само на ступњу жупа и мањих предеоних целина, без окупљања у пространије јединице.²⁸ Управо ту долази до највећих промена граница постојећих црквених области настанком нових епархија. Насупрот томе, тамо где су до почетка 13. века *земље* добиле чврсте обресе, њихова целовитост је углавном поштована.

Поред наведених принципа, извесно су на нови поредак утицали и економски чиниоци. За издржавање епископа, његовог двора и свештенства коришћена су пореска средства верника. *Бир*, основни порез, убиран је од сваког земљорадничког домаћинства зависног становништва и износио је *лукно* жита или два динара и представљао је важну ставку.²⁹ Следе средства од бројних земљишнихседа, те приходи од тргова и мостарина. Међутим, у условима економске заосталости последња група прихода вероватно још није била много заступљена. Густина насељености је свакако утицала на обим епархија, тако да је за очекивати да су у жупским пределима Косова и Метохије са завидно изграђеном мрежом насеља локални епископи са мање територије могли

24 Коматина 2016, 282.

25 Благојевић 22-23.

26 Јанковић 1985, 78-80.

27 Видети пример из историје Будимљанске епархије у наставку текста.

28 За Полимље в. Мишић 2012, 35-36.

29 Копривица 2012, 143-146.

обезбедити веће приходе. Поређењем стања у Хумској земљи и Полимљу у целини види се да је последње у другој половини 15. века било гушће насељено, јер приближан исти број становника је живео на отприлике дупло мањем простору. Поред тога, Горње Полимље са Плавом и Гусињем је имало у том погледу знатну предност у односу на доњи слив реке.³⁰ Наслуђује се правило да су средишта нових епархија стављана у привредно развијене пределе и да је био пожељан баласт између питомијих земљорадничких и планинских предела погодних првенствено за сточарење.

Хумска и Зетска епископија би требало да су биле у непосредној вези са Хумском земљом и Зетом. На обалама Јадрана имале су природне границе, међутим, није јасно коме је у црквеном погледу припадао простор древне Травуније. Њена северозападна гранична линија према Хуму полазила је од брда Трубара на тремеђи билећког, требињског и љубинског краја и настављала се преко Зеленог грма у Загори ка Зборној гомили код села Луг на десној обали Требишњице. Од тамошњег маркера у виду каменог стуба, ка миљоказу у селу Ђедићи, а даље на крст под селом Хумом и до брда Чула изнад Зачуле, граница је ишла на Јачишта, близу села Неновића, а потом на стену изнад Омбле, тј. Ријеке Дубровачке.³¹ Исказано преко жупа, Хумској земљи припадали су Дабар и Попово, те касније придодато Невесиње и касније формирано Приморје у тзв. Сланском приморју.³² Са Травунијске стране низале су се од Дубровника ка унутрашњости жупе Требиње и Рудине, а потом је прикључена и жупа Гацко.³³ Приметно је да је Вукан Немањић као велики кнез од 1196. године држао у приморју Зету и Травунију.³⁴ Овакво стање наговештава да су њих две и у црквеном погледу можда неку деценију касније биле стопљене у већу целину. Положај катедралне цркве Зетске епископије смештене на живописном острвцу Превлака у Боки Которској, чије су воде запљускивале обе земље, такође упућује да су Дукља и Травунија постале једна целина.³⁵ Зетска епископија имала је највећи углед и носила је почасни назив првопрестолне епископије.³⁶ С тим у складу би био и највећи територијални обим, што се види из приложене карте.

Крајем четрдесетих и педесетих година 13. века извесни епископи Методије и Спиридон су заједно са световним великашима *утесали*, тј. одредили међу села Осојник, близу источне границе Хумске земље, што је вероватно био и простор додире две епархије. Управо због оваквог положаја села, како се претпоставља, била је потребна сагласност црквеног великодостојника суседне епископије.³⁷ За првог се поуздано зна да је столовао у Стону.³⁸ Пошто другонаведени није могао да потиче из исте епископије, а и због горе описане природе посла, могло би се помислити да је управљао Зетском. Међутим, редослед најстаријих пастира ове епархије је далеко од добро познатог.³⁹

30 Мишић 2012, 128-129.

31 Трпковић 1964, 232-233; Мишић 1994, 22. Уп. Ковачевић 1967, 346, где је граница означена планинама Зупци, Леотар, Бјелашница, Видуша, Ситница и Трусина. Код последње је била тремеђа са Подгорјем. За границу између Зете и Травуније в. Ковачевић 1967, 338.

32 Мишић 1994, карте: „Територија Хумске земље X-XV века“ и „Жупе Хумске земље у XV веку“.

33 О опсегу Травуније такође в. Ковачевић 1967, 332-338; Тошић 1998, 13-61.

34 Мишић 2011, 19-25, посебно 20, 22.

35 Јанковић 1984, 199-204.

36 Јанковић 1985, 66.

37 Благојевић 2009, 28-29, 30. Уп. Благојевић 2001², 186-187. У 10. и 12. веку су Ријека Дубровачка, Затон и Гуж били у Хумској земљи. в. Мишић 1994, 32.

38 Јанковић 1985, 141.

39 Јанковић 1984, 199-204; Јанковић 1985, 133-134.

Осим тога, постоји пример из позног средњег века да су епископи деловали у недуховним пословима чак и дубоко у унутрашњости туђе епархије. Стога ово питање и даље треба оставити отвореним.⁴⁰

Хумска земља је у разматрано време у свој састав укључивала и пределе древне Паганије између доњег тока Неретве и Цетине, за коју се тада већ због свог истуреног положаја према страним државама усталио назив Крајина. Штавише, хумски епископи су у време Стефана Првовенчаног располагали селом Живогошће на обали мора код Градца, за које се изричито каже да припада Хумској земљи. Две приморске жупе у Паганији су по Константину Порфирогениту биле Растока северно од доње Неретве, док се Макарска простирала северније. Континентална жупа Дален није и даље поуздано убицирана, али се могла налазити у залеђу жупе Макарске. Наиме, у поречју Требижата, а западно од Љубушког, постоје топоними који упућују на ову област. У 15. веку се на овом простору срећу Горска жупа и Радобиља, тако да последњу треба узети као најистуренију област Хумске епископије.⁴¹ На њу се, дубље у копну, надовезује жупа Имота у Имотском пољу, која је средином 10. века улазила у састав Хрватске, а не Захумља. Међутим, у недовољно познатим догађајима и процесима она је до 12. века већ прикључена Хумској земљи.⁴²

У време Константина Порфирогенита Захумље се планинским странама, како се неодређено каже, граничило са “крштеном” Србијом. Како су тада у копно најувученије области досезале само до касније насталог Мостара, све остале територије би припадале Србији. Међутим, промене су наступиле већ средином 12. века. Описујући поделу државе којом су управљали владари Барског родослова, писац у исту раван са Хумом, Травунијом и Зетом ставља и Подгорје. Састојала се од реалних жупа, тј. од Раме, Неретве, Дебреца, Кома, Вишева, Невесиња, Гацка, Комарнице, Пиве, Оногшта и Мораче. Међутим, оне су сачињавале издужени и просторно незаокружени низ од долине Неретве до Зете. Стога није реално да су биле обједињене у функционалну управну јединицу. Да се није радило о посебној *земљи* говори ефемерност Подгорја, које се као скуп жупа спомиње искључиво у наведеном извору. Од набројаних, жупе од Неретве до Невесиња, укључујући и њих две, ушле су већ до 14. века у састав Хумске земље. Овде треба додати да је жупа Неретва до тада деобом подељена на две истоимене жупе. Само је целина на левој обали истоимене реке припала Хуму, а друга обала је у позном средњем веку улазила у састав тзв. краљеве земље, тј. непосредне поседе босанских владара из династије Котроманића.⁴³ Може се претпоставити да су и жупе придодате Хумској земљи чиниле првобитну Хумску епархију. То посебно важи тамо где је Хумска земља према северозападу налегала на границе страних земаља. То се односи на простор северно од Радобиља, а где се у позном средњем веку у изворима срећу предеона целина Посушје, које је било део жупе Ракитна смештене између Имоте, Дувна и Планине. Следи жупа Дрежница у сливу истоимене десне притоке Неретве, те

40 Епископ Велбужда је у седмој деценији 14. века учествовао у судској парници на простору Струмичке епархије. В. Благојевић 2006, 19-20; Божанић 2009, 117-127.

41 Трпковић 1964, 233-236; Мишић 1994, 35-36; Марковић 2013, 27, 307.

42 Мишић 1994, 23, 27.

43 Мишић 1994, 28-29. О граничном положају Коњица в. Трпковић 1964, 239-240, 241-242, 243, 245, 250-252. Високо брдо Порим поред којег је водио пут између Благаја и Коњица је такође у средњем веку сматрано границом између Хумске земље и Босне. В. Трпковић 1964, 251-252. Међутим, ово је вероватно било сећање на ранији граничник, пре него што се Хумска земља додатно проширила ка северу, а Босна ка југу. За путеве в. Мишић 1994, 224-225.

Планина, која се налазила око Вран-планине, Чабуље и Чврнице.⁴⁴ Сасвим је могуће да је духовна надлежност Хумске епархије допринела ширењу географског појма Хумске земље, при чему тај процес није био до краја завршен због истрајности осталих регионалних имена.⁴⁵

Тиме се не исцрпљују извори за ову тему. Дубровчани су током средине 15. века у више наврата у преговорима са владарима Босне и његовом властелом снажно истицали да Чемерно, као вододелница два морска слива и маркантан превој на главном путу између Херцеговине и Подриња, у даљим дипломатским договорима треба узети у обзир као међу Хумске земље. Додуше, коришћени су недоследно понављани, непрецизни и стилизовани искази, нпр. од Чермерна до мора. Такође, тако описани простор није увек означаван као Хумска земља. Даље, наводило се да граница треба да иде све до Зете. Због тога је изнето становиште да је покрајина Хум у тим приликама посматрана у ширем смислу, тј. да се тада подразумевало да је обухватала и Травунију.⁴⁶ Са друге стране, окретањем визуре посматрања може се закључити да је Земља Зета, можда захваљујући деловању Зетске епархије, у свести људи те епохе већ обухватила и Травунију. Податак о Чемерном треба узети са пуно сумње. Између њега и Невесиња, као најсевероисточније жупе Хумске земље, укљештило се Гацко.⁴⁷ Ова жупа је припадала Требињу, што значајно умањује могућност да је код превоја заиста био најистуренији североисточни кутак Хумске земље.

За сада недовољно јасан статус су имале жупе Вишева, Ком и Загорје. Прве две су се налазиле у изворишном делу Неретве, а последња у планинском пределу између ове реке према Дрини.⁴⁸ Изгледа да су се налазиле на тремеђи, али под условом да су Гацко, Пива и Комарница посредством Травуније припадале Зетској епископији. Међутим, у наставку текста се износе докази да су неке од њих мењале своје црквене метрополе. У прилог припадања Вишева и Кома Хумској епархији пре босанског освајања би говорила најбоља комуникациона повезаност речном долином са низводном жупом Неретва. Са друге стране, Загорје је почетком 13. века могло припадати Земљи Дрина. О томе говори колебање турских власти, које ову нахију најпре 1468-1469. године стављају у кадилук Благај. Његово средиште је било у истоименом хумском граду. Међутим, овога пута њему су биле потчињене и области северније од Загорја, те није извесно да су освајачи затекли такво административно стање. Даље, од 1470. године, када је турски управни систем оснивањем Херцеговачког санџака добио сталније обресе, Загорје припада кадилуку Дрина са средиштем у Фочи.⁴⁹ Тиме се наговештава да је у географском смислу ипак више била отворена ка северу. Треба узети у обзир и ранији буран политички развитак.⁵⁰ Изгледа да је након босанског освајања, у овом случају коначно довршеног 1373. године, Загорје прерасло у посебну *земљу*. Композитни састав открива различито порекло градивних елемената. Најзападнија жупа Рама је од раније била у саставу Босне, док су Неретва, Ком, жупа Загорје и Вишева, недавне тековине. Њен значај је био толики, да је чак улазила и у титулатуру босанских

44 Мишић 1994, 35-36; Благојевић 1983, 76. Уосталом, оне су се граничиле са жупама Дувно и Ливно које нису припадале Хумској земљи. в. Трпковић 1964, 236-239.

45 Трпковић 1964, 259.

46 Трпковић 1964, 252-253; Ћирковић 1998, 26-27.

47 Мишић 1994, 35. Чемерно је схваћено и као граница између Земље Дрина и Требиња. в. Војновић 2014, 20-21.

48 Мишић 1994, 29.

49 Премовић 2013, 88-89, 125, 224. Године 1468. био је посебна нахија од свега четири села и свега 200 домаћинства. В. Исто, 121.

50 Трпковић 1964, 241-242; Ћоровић 1935, 11; Мишић 1994, 29, 35; Ћирковић 1998, 25-26.

владара.⁵¹ Због свега реченог не постоји начин да се са великом сигурношћу претпостави црквена припадност ове области, нарочито не на почетку 13. века.

Међу старије *земље* у Србији спада Дрина. Оквирно се простирала у сливу те реке од састава Пиве и Таре до места Устипрача. Назив је такође добила по матичној истоименој жупи у изворишном току те реке. По свему судећи, обухватала је и цео или највећи део доњег слива Њехотине, која се са истока улива у Дрину. Међутим, географски одвојена Пљеваљска котлина, коју у горњем току пресеца Њехотина, чинила је у раноосманском раздобљу влашку нахију Кукањ. По турском дефтеру из 1475-1477. године спадала је у Полимље.⁵² Доњи ток Њехотине је можда био у Земљи Дрина, отприлике до села Викоча. Узводно жупни предео поново започиње тек око Пљевља. Најпре тамошња жупа Брезница, а потом и нахија Кукањ су са остатком Дабарске епархије имали бољу везу преко Полимља.⁵³ Жупу Дрину су за запада према босанској држави окруживали висови планина Јахорине и Трескавице, односно жупе Сутјеска, Говза, Бистрица и Горажде. У унутрашњости државе Немањина били су Прибуд и Дринаљево, а границу према Требињу чинили су масиви Зеленгоре и Волујка.⁵⁴ Сутјеску треба повезати са истоименом кањонском реком, која је у средњем веку углавном позната по путу према Гацком. Око речице Хрчавке, леве притоке Сутјеске, налазила се област Дринаљево са својим жупским градом Тођевцем и караванским стајалиштем Тјентиштем. Имала је гранични статус према Коњицу. Говза је такође била невелика и још теже проходна предеона целина у сливу истоимене десне притоке Бистрице. Последња се код Фоче као леви трибутар улива у Дрину. Такође је дала назив посебној области.⁵⁵ Жупа Бистрица се, изгледа, делила на Осаоницу и Јабуку, али, питање је да ли су почетком 13. века постојали услови за рашчлањивање на мање географске јединице.⁵⁶ На положају жупе Горажда се не треба задржати. Прибуд се налазио око града Самобора, североисточно од града Горажда и близу споја Лима и Дрине.⁵⁷ У црквеном погледу, Земља Дрина је вероватно припадала Дабарској епископији.

Средиште ове епархије је било у лимској жупи Дабар. Један од важних разлога за овакав одабир је био повољан географски положај. Делујући из цркве св. Николе, дабарски епископи су имали непосредан додир са пароксијама у доњем току реке Лим и делом слива реке Дрина који је био под Немањинима, тј. са горе описаном Земљом Дрина. Од развоја Праче до реке Дрињаче, која се јужно од Зворника са западне стране улива у Дрину, простирала се управна јединица истог ранга за коју се у другој половини 14. века усталио назив Подриње. Уобличена је релативно касно у оквиру босанске

51 Mišić 2010, 72, 73; Премовић 2013, 37. Необично је да је жупа Загорје визуелно припојена Хумској земљи, чиме је Вишева "одсечена" од остатка Земље Загорје. Осим тога, таквом расподелом је немогуће објаснити порекло назива *земље*. В. Mrgić 2004, историјска карта.

52 Премовић 2013, 37, 128-129.

53 Војновић 2014, 21, 22, 32. У наставку текста ће бити објашњена веза између Земље Дрина и Дабарске епархије.

54 Премовић 2013, *Резиме* и 38-39; Војновић 2014, 20. Овој области је приписана и област Заврш. В. Ковачевић 1981, карта на стр. 109.

55 Премовић 2013, 38-44. Уп. Војновић 2014, 24-28.

56 Премовић 2013, 44. Прва је у вези са истоименом левом притоком Дрине. Постојање жупске организације наговештава постојање одвојене нахије, а у средњем веку и града, чије име је можда било Осаонички. Поседовао је и властиту управну област. В. Ковачевић, карта на стр. 109; Динић 1978, 250-251; Војновић 2014, 30. О Јабуци нисмо нашли допунске податке.

57 Динић 1978, 197-198; Премовић 2013, 44-46; Војновић 2014, 20, 28-30.

средњовековне државе.⁵⁸ Дабарска епархија добила је име по жупи у којој је било њено средиште у доњем Полимљу. Била је довољно близу Босни да делује против утицаја тамошње дуалистичке заједнице, али, самим тим, недовољно заштићена од непријатељских упада, те је за време владавине Стефана Дечанског храм похаран. Ка истоку од катедралне цркве духовни надзор се вршио само над жупама у доњем и средњем Полимљу, од ушћа до Тивранске клисуре. Географска разуђеност терена, политичке околности и постојање чак две епархије у сливу једне дугачке планинске реке су дуго спречавале уобличавање посебне *земље*. Тек у 14. веку предели под Дабарском епархијом почињу да се скупа називају Земља Лим.⁵⁹

Јужно од Дабра, којем је припадало и село Маржићи, била је жупа Црна Стена. Свакодневица житеља жупе са обе обале Лима била је претежно усмерена на велики трг Пријепоље у власништву оближњег манастира Милешево. Граница према жупи Брезници била је на југозападу и западу на Каменој Гори и планини Брзовац, на југу је допирала до жупе Љубовиђе, а на истоку до обронака Златара. У позном средњем веку су се из њеног састава издвојиле мање предеоне целине, попут Звијезда, тј. Велике Жупе и Мале Жупе. Још јужније, велика жупа Љубовиђа се спомиње већ у изворима епохе првих Немањића. Обухватала је поречје истоимене реке и пределе према Лиму, са Бродаревом, познатим прелазом воденог тока. Ту треба убројати и долину Равне Ријеке према узводно постављеној жупи Лим. Река Лим је истовремено на северу била и граница са жупом Црна Стена. У доњем току реке Љубовиђе разматрана жупа је налагала на жупу Брсково, тако да се може претпоставити њихова добра међусобна повезаност, али не и јединство.⁶⁰ Жупа Лим је свакако постојала почетком 13. века око града Бијелог Поља. Укључивала је и слив Бистрице, где се налазила Богородичина црква Стефана Немање. Рано се среће мања предеона целина Затон, која се налазила на десној обали Лима северно од села Црнча. Ипак, у време оснивања Српске архиепископије и даље се није издвојила из њеног састава. Жупа Лим је сврстана у Дабарску епархију по критеријуму њеног каснијег припадања Земљи Лим.⁶¹

Долина Таре је у раном средњем веку припадала политичкој творевини Рашкој. Због тога је у погледу црквене управе не треба сврстати у Зетску епархију. Међутим, није на први поглед очигледно да ли је припала Дабарској, са којом је повезивао међународни каравански пут *Via Jesera*, или Будимљанској епархији. Од последње катедре Потарје је одвајала само Бјеласица, те је ова могућност изгледнија. Ова планина је заправо са југоистока затварала жупу Брсково. У окружењу горњег дела планинске реке Таре, тј. око најстаријег познатог српског рудника племенитих метала, постојали су природни предуслови за жупску организацију, што налази потврду и у изворима средине 13. века. Њој су припадали данашњи Мојковац и Колашин. Пратећи брзак Таре ишло се све до села Добриловине. У том појасу се жупа ка југу ширила до обронака Сињајевине. Међутим, живописни кањон Таре у свом доњем току оставља мало простора за ту врсту груписања села. То посебно важи за зору немањићке епохе, када је демографска структура још била у зачетку.⁶² Није искључено да су ови географски

58 Благојевић 2005, 29-67.

59 Обухватала је Дабар, Црну Стену, Звијезд, Лим и Љубовиђу. В. Мишић 2012, 44-47; Мишић 2014Б, 19-25; Премовић 2013, 36-37, 48-49. О природним препрекама у горњем Полимљу в. Premović 2015, 296; Premović 2017А, 421-428.

60 Мишић 2012, 41-43.

61 Мишић 2012, 40-41, 84-92. О Полимљу у време Стефана Вукчића Косаче в. Premović 2017В, 99-115.

62 Мишић 2012, 50-59; Војновић 2014, 21. О споменутом путу в. Мишић 2012, 53-54, 56-57. Могуће је да је граница према Зети била код села Матешева и у појасу планина Веруша и Комови.

фактори узети у обзир приликом расподеле плена након *расана* жупана Николе Алтомановића 1373. године. Наиме, источно од села Добриловине територије су припале кнезу Лазару, а западно босанском владару.⁶³ Стање се у том одсеку границе није променило ни за време њихових наследника. Северни и јужни обронци масива Сињајевине су такође имали различите господаре на крају средњег века. Од споменуте планине ка југоистоку, разграничење је пратећи морфологију кршевитог терена, долазило до Мораче. Након детаљног увида у микротопонимију, изнето је мишљење да је слив Мораче, све до кањона Платије, након 1373. године заправо припадао Србији, а не историјској области Зети.⁶⁴ Познато је да је Вук Бранковић у месецима након Косовске битке од Лазаревића одузео простране поседе, када је дошао и у посед делова Полимља и Потарја који нису били под Босном. Међутим, његове снове да постане нови моћни господар Срба су распршили Турци 1936. године. Од наследника утамниченог обласног господара су одузели готово целу земљу, а у сва кључна војна и привредна упоришта су поставили своје војне одреде и чиновнике. За ову тему је битно њихово присуство на Морачи, што говори да је описани део слива те реке најпре припадао жупану Николи Алтомановићу, те кнезу Лазару. Они су се у тим пределима граничили са Зетом Балшића.⁶⁵ Такође, сва је прилика да је кнез или *краљ* Стефан Вукановић по угледу на своје остале рођаке, а ране Немањиће, своју задужбину манастир Морачу подигао на баштинским поседима.⁶⁶ Следи закључак да у разматрано време то није био саставни део Зете, те да је као ранији део државе Рашке овај предео припадао Будимљанској епархији.

Будимљанским епископима су биле подручне још и следеће области. У изворишту Лима и око Плавског језера налазила се добро документована жупа Плав. Заменила ју је нахија у раноосманском периоду уз незнатну промену граница. Њих су на југу чинили обронци Проклетија и Богићевице, ка западу и северозападу то су били масиви Виситора, а источну обронци висова који се спуштају ка плодној Метохији. Планинска регија Црне Горе је била обрасла шумским покривачем, по чему је и добила име. За њу се у изворима средњег века изричито каже да је раздвајала жупе Плав и Будимљу. Сличну функцију имала је и Омарска планина.⁶⁷ У плавску жупу рачунало се и подручје данашње варошице Гусиње у Црној Гори и слив реке Врмош, данас у саставу Републике Албаније.⁶⁸ Катедра Будимљанске епархије је била у жупи Будимљи, у цркви св. Ђорђа подигнутој на почетку 13. века. Задужбинар Првослав био је најстарији син великог жупана Тихомира и несумњиви владар Срба. На западу су маркантне границе били Комова и Беласица, а у супротном правцу су је поново врлети одвајале од изворишта Ибра. Котлина Љешнице, где је почињала суседна жупа Лим, вероватно је била део разматране жупе.⁶⁹ У њеном саставу била је и предеона област Добра река, око данашње Андријевице.⁷⁰ Досадашњи преглед указује да се територијални обим Будимљанске епархије донекле заостаје за суседним епископијама, чак и када јој се

Наговештено је да су у 17. веку Колашин и обе Мораче биле део Будимљанске епархије. В. Дашић 2011, 23; Медојевић 2011, 314.

63 Мишић 2012, 70-75; Војновић 2014, 22.

64 Луковић 2005, 91-158; Луковић 2009, 125-135.

65 Благојевић 2009Б, 39 нап.

66 Благојевић 2004В, 133-147, посебно 147.

67 Мишић 2012, 37-39.

68 Мишић 2012, 37; Медојевић 2011, 314.

69 Мишић 2012, 39-40; Медојевић 2011, 314; [Премовић 2012]. О појму Будимља у другој половини 15. века в. Premović 2011, 329-340, посебно 331.

70 Premović 2011, 331 нап. 7; Premović 2015, 295-304.

придода крај око данашњег Рожаја у изворишту Ибра.⁷¹ Објашњење би се нашло у повољној демографији. Осим тога, можда је велики број баштинских поседа Немањића доприносио бољем раду епархије.⁷² Такође, због природне изолованости у језгру државе, жупе Будимљанске епархије је било јако тешко духовно надзирати из удаљене Боке Которске, Хвосна, па чак и из Доњег Полимља. У време краља Милутина из будимљанског епархијског властелинства су изузета извесна села у корист манастира св. Стефана у Бањској. Заузврат су будимљански црквени поглавари добили право да убиру приходе од становништва у жупама Пива и Гацко. Кратка одредба посебно прецизира, помало контрадикторно, *како си је и узимал*.⁷³ Ако је судити по овој вести, набројане жупе нису на почетку 14. века припадале епископима Будимља, јер би у супротном цела размена изгубила смисао. Међутим, споменуто кратко појашњење као да говори да су Пива и Гацко, или барем једна од ове две жупе, и пре тога привремено припадале Будимљи. Као да се од овог решења на извесно време одустало, али му се затим поново вратило. Смештене на тремеји, две жупе су могле често да мењају свог архијереја у зависности од промена у уређењу Српске цркве и политичких ломова.

Комарница у горњем сливу реке Пиве је била једина физичка спона између истоимене области и остатка Будимљанске епархије, што помаже њеном опредељивању ка катедри св. Ђорђа.⁷⁴ Иначе, предеона целина Пиве је географски јако изолована, а пут, најмање зависан од ђуди планинске континенталне климе, је упућује на Оногошт у Травунију.⁷⁵ Стога постоје предуслови да се Комарница и Пива у време оснивања Српске архиепископије одреде ка Зетској епархији.⁷⁶ Опреза ради, ипак треба оставити отворену могућност да је део Пиве, који је налегао на Шћепан Поље, припадао Земљи Дрини, тј. Дабарској епархији. Решење, по којем је цео слив ове реке припадао Дрини, је, такође, присутно у литератури.⁷⁷ Такође, ово би био пример предела са непотпуним жупским устројством. Наиме, најстарији турски дефтери показују да је становништво нахија Пива и Комарница имало претежно влашки социјални статус.⁷⁸ Разматрана повеља краља Милутина у приходе од жупа Гацко и Пива набраја бир и *круге*. Последњи појам се односи на посебну дажбину - колутове сира - сакупљану од влашког становништва.⁷⁹ Овим путем, чини се, није много пуњена архијерејска благајна, што је, такође, могло доприносити честој смени надлежности над Пивом јер је управљање периферном и неприступачном облашћу био велики изазов.

Светостефанска повеља краља Милутина одређује међе између жупа Плав и Алтин помоћу *планина*, тј. пространих површина на већим надморским висинама обраслих густом травом. Ту су власи сточари могли сезонски да напасају своју бројну стоку. Дакле, иако су се те две географске регије додиривале, небопарне Проклетије су биле тешко проходна препрека између њих. Због тога је мало вероватно да је епископ Будимље имао надлежност на Алтином, који се сместио у нижим пределима поречја

71 Мишић 2012, 99.

72 Ћирковић 2000, 21-29; Благојевић 2004А, 177-180.

73 *Зборник* (пр. Мошин, Ћирковић, Синдик) 2011, 462. Уп. Дашић 2011, 20, 21; Мишић 2012, 45.

74 Мишић 2012, 45.

75 О границама Пиве у модерно доба и најстаријим поменима, те природним оквирима Пиве и путевима в. Томић, 381, 385-387, 392-393, 400-402.

76 Тошић 1998, 14, 16, тј. карта „Травунија или Требињска област“, где је граница повучена до реке Таре.

77 Благојевић 2005, 38-39; Војновић 2014, 20, 30-31.

78 Маловић Ђукић 2001, 117-127; Маловић Ђукић 2006, 161-171; Маловић Ђукић 2010, 151-158.

79 Копривица 2012, 140-141.

река Валбона, Дрим и Ереник.⁸⁰ Делови ове жупе на нижим надморским висинама и са већим економским могућностима су географски гравитирали ка Метохији, те је она усмерена на Хвостанску епископију.

Пилот је оквирно обухватао слив реке Дрим од села Купелник на граници са Зетом, све до ушћа реке Љуме, где је почињала географска регија Призрена. У својој северној зони се такође додиривао са Алтином, који је такође у појединим тачкама могао допирати до слива Дрима. Пилот се делио на Горњи и Доњи, а изгледа да су они чинили посебну земљу. Наиме, архиепископ Данило управо тим појмом означава простор где се 1276. године архиепископ Јоаникије I склонио у добровољни егзил. На њено стварање је можда утицало постојање старе епископије потчињене архиепископу у Бару, чији следбеници су били већински Албанци римокатолици. Српско православно становништво је највише било присутно у Кадаруну, Подгори и Купелнику, дакле близу Скадарског језера.⁸¹ Судаћи по доброј путној повезаности са Јадраном вероватно је и преостали живаљ истог верског опредељења био упућен на Зетску епископију, мада није искључено да су постојали и делови Пилота у којима нису били постојали предуслови за организацију парохија Српске цркве. Јужно од кастела и градића распоређених од Скадарског језера је престајала Србија.⁸²

Највећи део територије српске државе почетком 13. века налазио се под црквеном влашћу Охридске архиепископије. Поред Призренске, Липљанске и Рашке епископије био је обухваћена и Нишком, Браничевском, мањим делом Београдском и Скопском. У оквиру ових старих епископија деловали су мањи црквени центри, чији су називи забележени у познатим повељама цара Василија II, али о чијој се улози и значају мало зна. Неки од њих, Хвосно у Призренској и Топлица у Нишкој епархији, постали су нова епископска седишта Српске цркве.⁸³ Археолошка истраживања показују да међу новоформираним епископским седиштима доминирају храмови који имају богате грађевинске слојеве из периода пре 13. века. То указује да су епископије формиране на чврстим основама већ постојеће црквене организације.⁸⁴ Такође, бирани су они храмови у којима су до тада Немањини најближи сродници остварили ктиторска права.⁸⁵

Рашка епископија има посебно место у духовности Србије 12. века. До освајања Ниша и Призрена, ово је једино епископско средиште које делује у српској држави.⁸⁶ Житија су забележила да је Стефан Немања одржавао блиске везе са рашким епископима свог времена, као и да се око важних црквених питања саветовао са *архијерејем својим* у Расу.⁸⁷ Не чуди ни констатација Димитрија Хоматијана да *Србија има епископа у Расу*, јер се цела територија ове епархије налазила у српској држави.⁸⁸ Како се налазила на периферији обимне црквене области, изложена латинском утицају, као и политичким превирањима, постоје индиције да власт Охридских архијереја није била континуирана током 11. и 12. века.⁸⁹ Јачање српске државе, опредељење Стефана

80 Томовић 1991, посебно 157-158, 159; Медојевић 2011, 314.

81 Маловић Ђукић 1990, 207-220.

82 Благојевић 1983, 69-70.

83 Јанковић 1985, 23-31; Ферјанчић 1979, 65-72.

84 Поповић 2001, 171-184.

85 Видети напомену бр. 17 овог рада.

86 Калић 2013, 441.

87 *Стефан Првовенчани, Сабрани списи* (пр. Јухас Георгиевска) 1988, 71.

88 Острогорски 1938, 100-102.

89 Калић 1979, 144; Коматина 2015, 104-108.

Немање да своју црквену политику веже за православље, допринели су уздицању рашког епископског центра.⁹⁰

Једини податак који прецизније одређује обим Рашке епископије потиче из 1316. године и забележен је у Светостефанској хрисовуљи краља Милутина: *а област духовна да је епископу рашком по Ибру Горњем и Јелишаници и Ситници, и оба Лаба и Дриковини.*⁹¹ С обзиром да потичу из каснијег периода ови подаци се не могу сматрати потпуно поузданим за сагледавање првобитног опсега епархије. Штавише, могуће је да се односе на период након реформисања Српске цркве, спроведеног у време краља Милутина. Изгледа да је Рашка епископија претрпела веће измене у територијалном погледу, крајем 13. и почетком 14. века. Оне су настале најпре краткотрајним деловањем епископије у Бањској, а касније трајнијим успостављањем кончуљског црквеног центра.⁹² Одређивање северне и источне границе Рашке епархије, олакшавају познати подаци о обиму жичке црквено-управне области, сачувани у повељама првог српског краља за овај храм. Граница између Рашке и Жичке епархије пресекала је долину Ибра. Област око горњег тока реке припадала је, сасвим извесно, Рашкој епископији, како је и наведено у Светостефанској хрисовуљи.⁹³ Међутим, питање припадности друге ибарске жупе у првим деценијама деловања Српске цркве нешто је сложеније.

Проблем представља и жупа Јелшаница коју извори бележе у домену и Жичке и Рашке епископије.⁹⁴ Један занимљив податак из друге Жичке повеље (из 1224. године) би могао посредно указивати на разрешење овог проблема. У овој исправи је издвојен статус четири жупе: Јелшанице, Пнуће и оба Ибра, у контексту регулисања права на црквене порезе које су прикупљали протопопови.⁹⁵ Наглашена је разлика у начину убирања ових пореза са оних поседа жичког властелинства који су у јурисдикцији архиепископа и оних група имања која се налазе у епархијама других епископа.⁹⁶ Положај поменутих жупа је регулисан тако да у њима протопоп, као службеник архиепископа, *од испрва није улазио*, што указује да се нису налазиле у епархији жичког поглавара. Дакле, оне су припадале суседној Рашкој епископији, са чијим су језгром и географски повезане.⁹⁷ Тиме би се могла разрешити и припадност жупе Доњи Ибар, која није побројана у подручје јурисдикције жичког центра, већ је била у домену власти рашких епископа. Ипак, прецизнија граница између епархија у самом доњем току Ибра се не може утврдити. Највероватније је северна граница Рашке епископије допирала до

90 Мркобрад, 249-250; Калић 2009, 129-131; Калић 2013, 433-447.

91 *Зборник* (пр. Мошин, Ћирковић, Синдик) 2011, 468.

92 Светостефанском хрисовуљом регулисано је да Бањска постаје игуманија, четврта по рангу, као и да не сме бити претворена у епископију. На тај начин означен је крај деловања Бањске или Звчанске епископије, која је привремено успостављена крајем 13. века. На обим Рашке епископије утицало је и оснивање Кончуљске, која је обухватила долину Ибра. На то је деловала и близина старе катедралне цркве Св. Петра у Расу и манастира Св. Николе на Ибру, који је постао седиште нове епископије. В. Јанковић 1985, 42-46; Јањић 2009Б, 103-114.

93 Алексић 1957, 333-344.

94 Милутиновић - Марић 2012, 97-113.

95 *Зборник* (пр. Мошин, Ћирковић, Синдик) 2011, 94.

96 *А у жупама које су дошле под друге епископије, да узима протопоп дворски половину бира поповског, а оно што је врховина поповска, да од тога не узима протопоп делове, него да све то епископ узме.* В. *Зборник* (пр. Мошин, Ћирковић, Синдик) 2011, 94; Стефан Првовенчани, *Сабрани списи* (пр. Јухас Георгиевска) 1988, 112.

97 Алексић - Копривица 2015, 75.

обронака Чемерна, Жељина и настављала се Копаоником који је представљао и велику природну препреку према источнијој Топличкој епархији.⁹⁸

На северозападу Рашка епископија се граничила са Моравичком, а граница је ишла Голијом и Јавором.⁹⁹ У Рашку земљу и епархију улазила је и жупа Сенице. Највероватније је највећи део Пештерске висоравани био усмерен на рашки црквени центар, док су западније територије припадале Будимљанској епископији.¹⁰⁰ Граница према Хвостанској епископији је, највероватније, допирала до Мокре Горе. Тако је жупа Јелци улазила су у састав Рашке епархије. Извори о обиму Хвостанске земље показују да је долина Клине припадала овој области, док се у Рашку земљу убраја жупа Дршковина.¹⁰¹ Жупа Ситница, која је обухватала пре свега доњи ток ове реке, се сврстава у подручје рашких архијереја, као и обе жупе у долини Лаба. Источније од ушћа Лаба се простирала Липљанска епископија.¹⁰²

Простор Раса је заузимао посебно место у административном и политичком уређењу, с обзиром да се у њему налазило средиште српске државе и бораиште владара у 12. и 13. веку, и веома рано је формирана Рашка земља.¹⁰³ Међутим, управни центар губи значај током 14. века. Пошто је Рашка епископија претрпела неколико промена у територијалном опсегу током средњег века, највероватније је нарушен и концепт поклапања територије *земље* и епархије.

Призренска епископија представља још један стари црквени центар на Балкану. У оквиру Охридске цркве у 11. веку је имала подређене мање црквене центре у Хвосну, Лесковацу и Врету, што показује да се протезала на простор Метохије, долину Клине, горњи слив Дрима и највероватније Полог.¹⁰⁴ Постављање српског епископа у Призрену 1220. године наишло је на посебно оштре реакције Охридског архиепископа Димитрија Хоматијана. Разлог лежи у смењивању архијереја кога је, према наводу Хоматијана, Сава *тирански из епархије избацио, нагнавши га да да оставку*.¹⁰⁵ С обзиром да је овакав протест упућен само за призренску епископску катедру, изгледа да су рашки и липљански епископи потврђени на својим местима, након што су признали власт Српске архиепископије. Од значаја је и околност да су ове епархије највероватније у целости припадале српској држави, што се за Призренску не може поуздано тврдити.¹⁰⁶ Извесно је епископија обухватала онај простор који се у житијима Св. Симеона назива *призренска област* односно подручје *метоха* града Призрена, са жупом подређеном граду.¹⁰⁷ Од помоћи за сагледавање обима епархије су подаци о њеном властелинству сачувани у хрисовуљи краља Стефана Дечанског из 1326. године.¹⁰⁸ Иако ова исправа садржи и дарове краљева Милутина и Стефана Дечанског, могу се пратити групе првобитних поседа. Жупе Опоље и Гора, у пределу између Коритника и Шаре свакако су у црквеном погледу биле подређене епископу Богородице Љевишке, који је и располагао већим имањима на овом простору. Такође, жупа Патково, између планина Паштик и Коритник, припадала је епархији. Као најзападнији поседи властелинства

98 Шкриванић 1952-1953, 164-166.

99 Благојевић 1996, 21-22.

100 Мишић 2012, 59.

101 Мишић 1997, 135-137.

102 Ивановић 1960, 257-259.

103 Мишић 1997, 135.

104 Новаковић 2003², 92-94.

105 Острогорски 1938, 103-105.

106 Копривица 2015, 73-75.

107 Благојевић 1992, 76-78; Мишић, 1998, 99-100.

108 Мишић 2009, 11-36.

епископије помињу се села Нemişље и Лутовица (Ландовица), што би могло указивати да власт Призренског епископа није прелазила на леву обалу Белог Дрима у његовом средњем току.¹⁰⁹

За одређивање најисточнијих међника и границе према Липљанској епархији, од значајна је помен цркве Св. Симеуна у селу Муштутишту која је припадала властелинству Призренске епископије.¹¹⁰ Граница је вероватно ишла преко Језерске планине, тако да је долина Неродимке остајала у Липљанској епархији.

На северу Призренска епархија се највише удаљавала од центра и обухватала долину реке Дренице и истоимену жупу.¹¹¹ У овом пределу епархијском властелинству су припадала села Белаћевац и Слатина и забел Црнооча. Иако се ради о касније стеченим имањима, нема разлога за сумњу да је у овом пределу епископ Љевишке катедре и раније имао духовну власт. Највероватније се у пределу планине Чичевице налазила тромеђа Призренске, Липљанске и Рашке епископије. Призренска епархија налазила се на ободном делу српске државе и њена јужна граница се поклапала са државном. Простор Полога није током целог 13. века улазио у састав српске државе, али је свакако припадао овој епископији када је Србији припадало горње Повардарје. У Доњем Пологу, у Лешку, призренски епископи имали су посед за које је у повељи краља Стефана Дечанског назначено: *што се зове епископски двор одувек* и који је ослобођен пореза и работа *као што је од испрва био*.¹¹² Ови подаци указују да су призренски епископи и пре краља Милутина имали имања у Пологу, те је ова област улазила у њихову духовну област већ од настанка епископије.¹¹³ Подизањем Св. Арханђела овај манастир добија велики број села у призренској и суседним жупама, па се помињу и неке замене поседа са властелинством Призренске епископије. Из Светарханђеловске хрисовуље се јасно види да су права Призренских митрополита на посебан начин регулисана, што указује да је признавана његова духовна власт.¹¹⁴ Ипак, обим епархије током средњег века највероватније није смањиван. Проглашењем Патријаршије и оснивањем Доњополошке епископије призренски црквени центар међу првима је уздигнут на ранг митрополије и добио је суфраганију.¹¹⁵

Никада незамрла традиција старих епископских средишта приметна је и у случају Липљанске епископије која је наставила традицију старе Улпијане. Она је, такође, један од центара који је деловао је у оквиру Охридске архиепископије до оснивања Српске. Није познат обим ове епархије па се не може утврдити да ли је целокупна територија коју је обухватала улазила у састав српске државе почетком 13. века. Чињеница да Димитрије Хоматијан у својим оштрим писмима не помиње липљански црквени центар као предмет спора са новом Српском архиепископијом, тумачена је као извештај континуитет у деловању ове епископије.¹¹⁶

109 Грујић 1932, 122-130; Николић 1976, 46-47; Јанковић 1985, 119-120.

110 Мишић - Суботин Голубовић 2003, 113.

111 Мишић 2009, 23, 33-36; Николић 1976, 39-50; Грујић 1932, 128; Јанковић 1985, 120.

112 Мишић 2009, 18, 22.

113 Вероватно након смрти обласног господара Стреза 1212. или 1214. године. в. Радић 1986, 231; Ферјанчић 1994, 331.

114 Мишић - Суботин Голубовић 2003, 111, 113. Стефан Душан је Призренској митрополији дао села Млачно, Милопусте и Заплжане као надокнаду за одузете јој порезе од *бира* са поседа манастирског властелинства. Поред тога, предвиђено је да се када митрополит посети храм на празник да се дарује са дванаест перпера или ждребцем.

115 Грујић 1933, 181-200; Копривица 2015, 77-79.

116 Јанковић 1982-1983, 27-29; Јанковић 1985, 29.

Драгоцени подаци о територијалном опсегу Липљанске епархије садржани су у повељи краља Милутина Грачаничкој катедрали ове епископије. Забележено је да се простирала *по Липљану и по Морави и по Тополници од искони*.¹¹⁷ Ове три жупе представљале су језгро епархије. По свему судећу, липљанском црквеном центру припадале су и жупе Бинч и Изморник. Током освајања Стефана Првовенчаног током 1207/08. године српској држави припојен је горњи ток Јужне Мораве, обухваћен жупама Бинч, Изморник, Морава и Врање. Највероватније је и ова територија припадала Липљанској епископији већ од 1220. године. Разлог зашто ове жупе нису наведене међу онима које су *од искони* у њеном саставу лежи у околности да ова територија пре тога није припадала Липљанској, већ Скопској епископији Охридске цркве.¹¹⁸

Источна граница епархије је и граница српске државе у том периоду. Подаци о поседима Грачаничког властелинства указују да је овој епархији припадао простор Паун поље и долина реке Неродимке.¹¹⁹ Јужна граница је допирала до Скопске Црне Горе и источних обронака Шаре. На основу података из Грачаничке повеље, најбројнија група поседа налазила се у средњем и горњем току реке Ситнице, посебно на њеној десној обали.¹²⁰ Извори не помињу постојање две жупе (Горње и Доње) у току Ситнице, ипак, географија простора и историјске околности указују да цела долина ове реке није била обухваћена само једном жупом. Жупа Ситница се простирала у доњем току реке, а извори је убрајају у поседе под јурисдикцијом рашког епископа. Горњи ток реке је највероватније био обухваћен жупом Липљан, која је обухватала простор тзв. Широког поља између Липљана и Приштине са Грачаницом. За прецизније утврђивање границе на овом простору мора се узети у обзир и чињеница да је суседна жупа Дреница припадала Призренској епископији. Међа епархија је највероватније била Чичивица, а јужније Црнолева.

Већ је указано да је подизање Светостефанског храма у Бањској, а посебно краткотрајно успостављање епископије са седиштем у њему, довело до извесних промена у епархијској организацији. Посебну пажњу завређује податак из Грачаничке повеље који бележи детаљ да се сама Бањска пре подизања манастира налазила у поседу Липљанске епископије: *и виде краљевство ми да беше Бањска уписана и очевој хрисовуљи и изузех је из очеве хрисовуље и сазидах цркву Св. Стефана...*¹²¹ За овај значајан посед, стара епископија добила је од краља надокнаду у виду других ближих имања.¹²² Отвара се питање да ли је у почетном периоду јурисдикција липљанског епископа допирала на запад до Бањске, Звечана и Ибра. Познати подаци о опсегу Рашке епархије не указују на деловање липљанског центра овако дубоко ка западу.¹²³ Важно је нагласити да се насеље Бањска помиње као посед епархијског властелинства. Бројни примери указују да властелинства не морају бити целовита и да су имала веома удаљена имања од центара епархија, па и у другим црквеним областима.¹²⁴ Стога се подаци о

117 *Зборник* (пр. Мошин, Ћирковић, Синдик) 2011, 501.

118 У повељи цара Василија II у оквиру Скопске епархије помиње се место Бинча, које је вероватно црквену власт ширило на неколико жупа у изворишном и горњем току Јужне Мораве. В. Новаковић 2003², 91; Мишић, 2002, 52.

119 Ивановић 1960, 259-261; Ћирковић 1984, 73-80.

120 Ивановић 1960, 257-259.

121 *Зборник* (пр. Мошин, Ћирковић, Синдик) 2011, 501.

122 Ивановић 1960, 253-255.

123 *Зборник* (пр. Мошин, Ћирковић, Синдик) 2011, 468.

124 Познато је да је и само грачаничко властелинство имало поседе у Пологу који се налазио под јурисдикцијом призренског епископа. в. *Зборник* (пр. Мошин, Ћирковић, Синдик) 2011, 523; Јанковић 1985, 118-119.

епархијским властелинствима морају користити опрезно као извор за одређивање граница епархија. На крају не треба искључити могућност да је током средњег века дошло до извесне корекције границе између Липљанске и Рашке епископије.¹²⁵

Хвостанска епископија Српске цркве је формирана на територији која се у ранијем периоду налазила под јурисдикцијом призренског епископа Охридске цркве.¹²⁶ Већ крајем 12. века у погледу територијално-управне организације Хвосно је представљало *земљу*.¹²⁷ У њен састав су улазиле жупе: Хвосно, Кујавча, Подримље, Затрнава и Кострц.¹²⁸ По географским одликама Метохијска котлина представља целину чије су се жупе веома рано повезале. Као једна од четири *земље*, Хвосно је ушло у удеону кнежевину великог кнеза Вукана.¹²⁹ Јурисдикција епископа са седиштем у Малој Студеници, по свему судећи, поклапала се са границама *земље*. На основу познатих и већ истражених података о обиму ове метохијске области дошло се до закључака да је на северу граница допирала до Мокре Горе. На западу граница је ишла до међа Плава и суседне Будимљанске епископије.¹³⁰ За одређивање домена епархије ка истоку од помоћи је податак да је Светостефанском властелинству припадало у Хвосну село Гумништа, које је убицирано у долини реке Клине. Граница је најверованије ишла развођем притока Клине и Ситнице. У Земљи Хвосно се налазило и пасиште Лабићево, које је као хиландарски посед потврђено у више докумената.¹³¹ Пошто се овај потес на планини Милановац налазио на ободу, значајан је за одређивање границе према Призренској епархији. Потврђено је да се манастир Дечани и највећи део његовог властелинства налазило под јурисдикцијом хвостанских архијереја. Шкриванић је сматрао да Хвосну нису припадала села јужно од Дечанске Бистрице и да стога Дечани нису улазили у састав ове области.¹³² Ипак, новија истраживања су потврдила да су жупе Затрнава и Подримље улазиле у састав Земље Хвосно. Јужна граница је допирала до Паштрика и границе са жупом Патково.¹³³ Дечанске хрисовуље посебно регулишу однос између манастира и епископа. Сви порези и глобе са села дечанског властелинства вољом краља уступљени су манастиру, али архијереји Мале Студенице су добили адекватну надокнаду.¹³⁴ Записи хвостанских митрополита, уписани после текста дечанских хрисовуља, указују да су они одржавали своју духовну власт над тим подручјем иако су им ускраћени приходи.¹³⁵

Југозападну границу одредили су обронци Проклетија. Ипак, остало је отворено питање припадности жупе Алтин у црквеном погледу. У досадашњим

125 С обзиром да се расположиви подаци о обиму Липљанске и Рашке епископије односе на другу деценију 14. века, када је дошло до значајнијих промена у епископској организацији, могуће је да разматани подаци не осликавају првобитну границу у долини Ситнице. У прилог томе би ишле и околности у којима је Липљанска епископија добила територијално проширење ка истоку, док је Рашка епархија уситњавањем епископија и формирањем нових, посебно током деловања Бањске, а затим Кочуљске, остала без првобитних поседа.

126 Новаковић 2003², 93.

127 Мишић 1997, 137.

128 Мишић 1997, 137-138.

129 Мишић 2011, 20-21.

130 Шкриванић 1970, 331-336; Јањић 2009, 183-194.

131 *Зборник* (пр. Мошин, Ћирковић, Синдик) 2011, 376; Фостиков 2014, 91, 132; Копривица 2016, 118.

132 Шкриванић 1970, 335.

133 Мишић 1997, 137; Мишић 1998, 98.

134 Милојевић 1880, 61, 64; Ивић - Грковић 1976, 133, 273.

135 Копривица 2017, 45-52.

изучавањима Хвосна подручје Алтина није укључивано у опсег простране *земље* смештене углавном у Метохији. Подаци, који указују да је Дечански манастир имао десет села у Алтину, а по неким схватањима и целу жупу, могу указивати да је положај ове жупе у црквеном погледу био исти као и језгра Пантократорових имања, односно потчињен Хвостанској епископији.¹³⁶

Топлица се у 11. веку помиње као један од црквених центара у оквиру Нишке епархије Охридске цркве.¹³⁷ Значај Топлице у црквеном погледу долази до изражаја већ у првим деценијама владавине Стефана Немања који у овој области подиже своје прве задужбине, цркве Св. Николе и Св. Богородице. Подизање храма Св. Николе, у житијима веома сиболично предствљено као борба за праву веру, означило је почетак рада на стварању сопствене црквене политике.¹³⁸ По свему судећи Топличка епископија обухватила је оне делове раније Нишке епархије који су се налазили у српској држави 1219. године. Немањине Беле Цркве су однеле примат као ново црквено средиште, над старом епископијом у нестабилном пограничном подручју.

Иако се Топлица не помиње изричито као земља, значај ове територије крајем 12. и почетком 13. века, као и добра географска повезаност жупа овог подручја упућују на то. Могуће је да је сама долина Топлице била подељена на две жупе, а да су у састав *земље* улазиле и суседне управне области.¹³⁹ На обједињавање у целину какава је *земља* утицао је посебан положај Топлице у оквиру удеоне кнежевине Стефана Немање, а затим и великог кнеза Вукана Немањића.¹⁴⁰ Чини се да је стварање епископије додатно допринело овом процесу.

Језгро епархије чиниле су жупе у долини Топлице и Косанице. Обухватала је и жупу Реке, која је убицирана на подручју Пусте Реке, а представљала је, такође, једну од целина Немањине удеоне кнежевине.¹⁴¹ Досадашња истраживања су показала да је Добрич Поље, које у 12. веку одговара жупи Ушка, један од делова Топличке земље и епархије.¹⁴² Северније од ње простирала се жупа Загрлата која је, такође, припадала епископији Св. Николе. Дубочица се у средњем веку појављује веома често заједно са Топлицом. Извори из 16. века помињу Земљу Дубочицу, али нема података да је ова област у ранијем периоду била ораганизована као ова већа управна јединица. Ипак, у црквеном погледу она је током целог средњег века припадала Топличкој епископији. Западну границу Топличке епархије одредиле су две велике планине овог подручја: Јастребац је делио Топличку земљу од Расине и Жичке епархије, нешто јужније Копаоник је раздвајао од рашке управне области. На југу обухватала је долину Јабланице и Ветернице и вероватно допирала до Гољака и Кукавице, тако да је граница ишла развођем Косанице и Лаба.¹⁴³

Нешто је сложеније питање припадности простора на десној обали Јужне Мораве, који се почетком 13. века налазио у саставу српске државе. С обзиром да је на овом подручју долазило до померања границе, ова територија је највероватније придодата некој од пограничних епархија. Пошто изворни подаци прецизније одређују домен жичке црквене области, а у њима нема помена територија источно од Велике и

136 Ивановић 1952-1953, 188-190; Томовић 1991, 153-166.

137 Новаковић 2003², 82-84; Мишић 2003, 52.

138 Алексић 2009, 199-209; Бојовић 2011, 27-35.

139 Мишић 1997, 138-139; Алексић 2011, 88-89.

140 Мишић 2011, 19-25.

141 Благојевић 1996, 198-209.

142 Копривица 2011, 119-127.

143 Јанковић 2000, 33-35.

Јужне Мораве, жупе овог подручја су вероватно биле прикључене јужнијој Топличкој епископији. У том смислу посебно је сложена припадност жупе Поморавље, која се простирала на десној обали Јужне Мораве, наспрам Загрлате, а обухватала је и део тока Велике Мораве до Равног.¹⁴⁴ Ако је ово подручје у ранијем периоду, односно током деловања Охридских епископија, припадало Нишкој епархији, онда је ова жупа могла потпадати под јурисдикцију Топличког епископа, без обзира на релативну удаљеност од епархијског седишта. Може се закључити да је поред постојања Топличке земље, обим епархије био условљен положајем државне границе. Овакво стање је највероватније нарушавало концепт подударности опсега *земље* као управне и епархије као црквене области.

Северозападни део српске државе обухваћен је Моравичком епископијом, чије је средиште смештено у храм Св. Ахилија у Ариљу. По свему судећу, овај простор је већ у 12. веку организован као *земља*, када је представљао удеону кнежевину кнеза Страцимира.¹⁴⁵ Територијални опсег Земље Моравице је углавном познат, па се може одредити и обим деловања ове епархије. Граница је ишла од планине Каблара на гроб Јелице, а даље на југ планином Чемерно. Даље на југозапад развојем Студенице и Моравице и обронцима Голије. Одатле на северозапад преко Јавора према Златибору и Тари и допирала до реке Дрине.¹⁴⁶ На северу се поклапала са државном границом, а обухватала је планинске пределе Црне Горе, која се простирала правцем од Дрине до Дичине и са југа затварала Посавину.¹⁴⁷ У питању је велика територија, са претежно планинским рељефом, са мањим жупским пределима у централним деловима дуж главних водотокова. Проблем у изучавању Моравица, представља околност да средњовековни извори не бележе жупе у овом пределу, па тако сам Моравице и нема помена других жупа.¹⁴⁸

Као спорно питање појављује се припадност жупе Морава и града Градац (Чачак) једној од две најсеверније епархије Српске цркве у 13. веку. Градац је извесно припадао оној територији којом је управљао кнез Страцимир, који је и ктитор Богородичине цркве у овом граду.¹⁴⁹ Ипак, изгледа да није остао, или ни улазио, у саставу земље Моравице и епископије Св. Ахилија.¹⁵⁰ У Жичкој повељи, као једна од десет жупа које су обухваћене епархијом под управом архиепископа наводи се и Морава.¹⁵¹ Касније, у другој деценији 14. века, градачка црква Св. Богородице, постаје седиште епископије, која делује као наследница северног дела Жичке епархије. Највероватније, стварање ове црквене области није нарушавало опсег Моравичке епископије.

Архиепископско седиште Српске цркве имало је своју управну област. Обимном Жичком епархијом управљао је директно поглавар Цркве, чиме су истакнуте његове епископске надлежности. Пре 1219. године овај простор је у црквеном погледу највећим делом био обухваћен Браничевском епископијом Охридске архиепископије, у

144 Мишић 2007, 1-7.

145 Калић 1993, 47-55; Мишић 1997, 139.

146 Благојевић 1996, 13-22; Мишић 1997, 139-140.

147 Ћирковић 1994, 59-60.

148 Булић 2014, 115-118.

149 Калић 1993, 47-55; Веселиновић 1993, 62-63.

150 Томовић 2000, 33-45; Алексић - Копривица 2015, 73-74. Другачији став у: Благојевић 1996, 21.

151 *Зборник* (пр. Мошин, Ћирковић, Синдик) 2011, 94.

којој се помињу места Гронша (Гружа), Дивисиск, Истагленга (Сталаћ) и Бродарски (Ћуприја), те је продирала дубоко западно од Велике Мораве.¹⁵²

Одређивање обима ове епархије знатно је олакшано подацима које пружа оснивачка повеља Спасовог храма. Жупе Крушилница, Морава, Бореч, Лепенице обе, Белица, Лугомир, Левач, Расина и Јехолшница спадале су директно под јурисдикцију жичког црквеног поглавара.¹⁵³ Њихова убикација потврђује да се углавном ради о заокруженој географској целини у околини Жиче, долини Западне Мораве и до северних и источних граница српске државе.¹⁵⁴

Међутим, у досадашњим истраживањима слабо је примећен детаљ да постоји разлика у навођењуседа Жичке епархије у две повеље записане на зидовима храма. У другој повељи овом списку жупа недостаје последња, Јелшаница.¹⁵⁵ Поред тога ова млађа исправа жупу Јелшаницу сврстава у групу посебно издвојених жупа заједно са Пнућом и оба Ибра, за које се сматра да су припадале Рашкој епископији. По свему судећи, жичко властелинство је имало знатније поседе у овим жупама, али права Рашког епископа на црквене порезе су гарантована. Већ је било речи о томе да се жупа Јелшаница почетком 14. века убрајала у духовну област рашких епископа.¹⁵⁶ Поред тога, разморено је и питање припадности жупе Морава, али је за њу извесније да је припадала Жичкој епископији.¹⁵⁷

На истоку је Жичка епархија допирала до Велике Мораве и није је прелазила, док је истовремено обухватала простор са обе стране Западне Мораве. На југу је ова епархија обухватала долину Расине, а граница је вероватно допирала до обронака Јастрепца и Копаоника. На западу се Жичка епископија граничила са Моравичком, у пределу планине Чемерно и Јелица. Северна граница Жичке епископије уједно је и граница српске државе у доба Стефана Првовенчаног и његових синова. На северу је допирала до планине Рудник, а вероватно и обухватала овај планински предео који се налазио у пограничном подручју српске државе. На Велику Мораву граница је избијала долином Јасенице.¹⁵⁸ Нема података који би упућивали да је овај простор био организован као *земаља*.

Могло би се закључити да је стварање епископија Српске цркве 1220. године довело до учвршћивања постојеће територијално-управне организације. Повезивање жупа јединственом црквеном организацијом водило је ка настанку *земаља* у неким подручјима у којима тај процес до 13. века није био завршен. Било је и одступања у опсегу управних и црквених подручја која су условљена политичким и демографским приликама.

152 Новаковић 2003², 84-88. Другачије мишљење о обиму Браничевске епископије Охридске архиепископије у: Живковић 2004, 175-177.

153 *Зборник* (пр. Мошин, Ћирковић, Синдик) 2011, 92.

154 Шкриванић 1952-1953, 148-149 и карта 1; Томовић 2012, 9-52; Даниловић 2014, 67-81.

155 *Зборник* (пр. Мошин, Ћирковић, Синдик) 2011, 94; Шкриванић 1952-1953, 166; Милутиновић - Марић, 2012, 97-113.

156 *Зборник* (пр. Мошин, Ћирковић, Синдик) 2011, 468.

157 Томовић 2000, 33-45; Алексић - Копривица 2014, 73-75; Даниловић 2014, 69.

158 Шкриванић 1952-1953, 147-168; Даниловић 2014, 67-81.

Извори

Јухас - Георгијевска, Љиљана (пр.) (1988): *Стефан Првовенчани, Сабрани списи*, Стара српска књижевност у 24 књиге, књ. 3, Београд, Српска књижевна задруга, Просвета.

Мошин Владимир, Ћирковић Сима, Синдик Душан (пр.) (2011): *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама Србије, Босне и Дубровника 1186-1321. године*, Београд.

Новаковић, Стојан (2003²): *Охридска архиепископија у почетку XI века. Хрисовуље цара Василија II од 1019. и 1200. године*, Изабрана дела II, Списи из историјске географије, Београд.

Фостиков, Александра (2014): *Збирна повеља краљева Милутина и Стефана Душана Хиландару*, Стари српски архив 13, 79-142.

Копривица, Марија (2016): *Повеља цара Стефана Душана за забеле Понорац, Кришићу и трг Книнац*, Стари српски архив 15, 109-130.

Ивић, Павле; Ђрковић, Милица (1976): *Дечанске хрисовуље*, Београд.

Милојевић, Милош (1880): *Дечанске хрисовуље*, Београд.

Мишић, Синиша (2009): *Хрисовуља краља Стефана Уроша III Призренској епископији*, Стари српски архив 8, 11-36.

Мишић, Синиша; Суботин Голубовић, Татјана (2003): *Светоарханђеловска хрисовуља*, Београд.

Острогорски, Георгије (1938): *Писмо Димитрија Хоматијана Св. Сави и одломак из писма патријарху Герману о Савином посвећењу*, Светосавски зборник 2, Београд, 91-125.

Литература

Алексић, Владимир; Копривица, Марија (2014): *Црква Христа Спаситеља (дом Спасов) у Жичи и Српска црква у средњем веку*, Београдски историјски гласник 5, 71-91.

Алексић, Владимир (2003): *«Градски метох» Ниша по турским изворима*, Зборник радова Филозофског факултета (Косовска Митровица) 34, 299-315.

Алексић, Владимир (2009): *Нишка епископија у држави Стефана Немање*, (ур. Д. Бојовић), Православна теологија и култура, Ниш, 199-209.

Алексић, Владимир (2011): *Стефан Немања и Топлица у запостављеним изворима*, у: Д. Бојовић (ур.), Стефан Немања и Топлица, Ниш, 87-96.

Алексић, Јован (1957): *Жупе у сливу реке Ибра у средњовековној српској држави*, Историјски часопис 7, 333-344.

Благојевић, Милош (1992): *Град и жупа - међе градског друштва*, у: Ј. Калић (ур.), Социјална структура српских градских насеља (XII-XVIII век), Смедерево, 67-84.

Благојевић, Милош (2001⁴): *Државна управа у српским средњовековним земљама*, Београд.

Благојевић, Милош (1996): *Жупа Моравица и земља Моравице*, у: С. Пејић - Р. Зарић (ур.), Св. Ахилије у Ариљу историја и предање, Београд, 14-23.

Благојевић, Милош (1996): *Жупа Реке и Дендра Јована Кинама*, Зборник радова Византолошког института 35, 198-200.

Благојевић, Милош (2009А): *Захумско - херцеговачка епископија и митрополија од оснивања до краја XIX века*, Београд.

Благојевић, Милош (1987): *Крајишта средњовековне Србије од 1371. до 1459. године*, Историјски гласник 1-2, 29-42.

Благојевић, Милош (2004А): *О аграрним односима у Полимљу крајем XII и почетком XIII века*, Немањићи и Лазаревићи и српска средњовековна државност, Београд, 175-181.

Благојевић, Милош (1983): *Преглед историјске географије средњовековне Србије*, Зборник Историјског музеја Србије 20, 45-126.

Богдановић, Димитрије (1994²): *Преображај српске цркве*, у: Сима Ћирковић (ур.): *Историја српског народа*, књ. 1, Београд, 315-327.

Благојевић, Милош (2005): *Подриње између српских средњовековних држава*, у: Дрина, Београд – Српско Сарајево, 9-67.

Благојевић, Милош (2004Б): *Свети Симеон Немања заштитник српске државе*, Немањићи и Лазаревићи и српска средњовековна државност, Београд, 51-75.

Благојевић, Милош (2006): *Спорови око средњовековних међа*, Зборник МС за историју 71-72, 7-28.

Благојевић, Милош (2008): *Српски сабори и сабори отачаства Немањића и Лазаревића*, Глас СДХ Српске академије наука и уметности, одељење историјских наука, књ. 14, 1-40.

Благојевић, Милош (2004В): *Титуле принчева из куће Немањића*, Немањићи и Лазаревићи и српска средњовековна државност, Београд, 133-147.

Божанић, Снежана (2009): *Спорови око међа у области Константина Драгаша*, Споменица Историјског архива Срем 8, 117-127.

Бојовић, Драгиша (2011), *Рађање српске цркве у Топлици*, у: Д. Бојовић (ур.), Стефан Немања и Топлица, Ниш, 27-35.

Булић, Дејан (2014), *Насеља и становништво „земље“ Моравице (14. - средина 16. века)*, необјављена докторска дисертација, Филозофски факултет, Београд.

Веселиновић, Андрија (1993): *Чачански крај у средњем веку*, Богородица Градачка у историји српског народа, Чачак, 62-63.

Војновић, Милан (2014): *Границе и жупе земље Дрине*, Браничевски гласник 9, 17-32.

Грујић, Радослав (1932): *Епархијска властелинства*, Богословље 7/2, 93-142.

Грујић, Радослав (1933): *Полошко - тетовска епархија и манастир Лешак*, Гласник СНД 12, 181-200.

Даниловић, Драгољуб (2014): *Границе и територије Епархије жичке, властелинства манастира Жиче и област западног Поморавља од 13. до 15. века*, Наша прошлост 15, 67-81.

Дашић, Миомир (2011): *Манастир Ђурђеви ступови и Будимљанска епархија у историји*, у: Б. Тодић (ур.): *Ђурђеви ступови и Будимљанска епархија*, Београд - Берене, 17-40.

Живковић, Тибор (2004): *Црквена организација у српским земљама (рани средњи век)*, Београд.

Ивановић, Радомир (1952-1953): *Дечанско властелинство*, Историјски часопис 4, 173-225.

Ивановић, Радомир (1960): *Земљишни поседи грачаничког властелинства*, Историјски часопис 11, 253-264.

Јанковић, Марија (1985): *Епископије и митрополије српске цркве у средњем веку*, Београд.

Јанковић, Марија (1982-1983): *Липљанска епископија и грачаничка митрополија*, Историјски часопис 29-30, 27-37.

Јанковић, Марија (1984): *Саборне цркве Зетске епископије и митрополије у средњем веку*, Историјски часопис 31, 199-204.

Јанковић, Марија (2000): *Топличка епископија и митрополија кроз векове*, у: С. Терзић (ур.), Куршумлија кроз векове, Београд, 32-39.

Јањић, Драгана (2009А): *Подаци за историју хвостанске епархије*, Баштина 26, Приштина - Лепосавић, 183-194.

Јањић, Драгана (2009Б): *Бањска епископија и разлози њеног оснивања*, Баштина 27, Приштина - Лепосавић, 103-114.

Калић, Јованка (2009): *Држава и црква у Србији 13. века*, Зборник радова Византолошког института 46, 129-137.

Калић, Јованка (2013): *Епископски градови Србије у средњем веку*, Зборник радова Византолошког института 50, 433-447.

Калић, Јованка (1993): *Србија у доба кнеза Страцимира*, Богородица Градачака у историји српског народа, Чачак, 47-55.

Калић, Јованка (2007): *Српска држава и Охридска архиепископија у XII веку*, Зборник радова Византолошког института 44/1, 197-208.

Калић, Јованка (1979): *Црквене прилике у српским земљама до стварања архиепископије 1219. године*, у: В. Ђурић (ур.), Сава Немањић - Свети Сава. Историја и предање, Београд, 27-53.

Ковачевић, Јован (1967): *Дукљанска држава*, у: Историја Црне Горе, књига друга. Од краја XII до краја XV вијека, Том други, Титоград, 313-442.

Коматина, Ивана (2016): *Црква и држава у српским земљама од XI до XIII века*, Београд.

Копривица, Марија (2011): *Добрич поље у средњем веку*, у: Д. Бојовић (ур.), Стефан Немаља и Топлица, Ниш, 119-127.

Копривица, Марија (2015): *Полог под српском влашћу у средњем веку*, у: С. Мишић (ур.), Споменица академика Милоша Благојевића, Београд, 65-94.

Копривица, Марија (2017): *Записи и печати хвостанских митрополита у рукописној књизи дечанских хрисовуља*, Натписи и записи 3, 45-52.

Луковић, Милош (2005): *Заједничка граница области Бранковића и Косача јужно од Таре*, Balcanica 35, 91-158.

Луковић, Милош (2009): *Југоисточна граница средњовековне Херцеговине*, Видослов, 125-135.

Максимовић, Љубомир (1996): *Покрштавање Срба и Хрвата*, Зборник радова Византолошког института 35, 155-174.

Маловић Ђукић, Марица (1991): *Пилот у средњем веку*, у: Ј. Р. Бојовић (ур.), Становништво словенског поријекла у Албанији, Зборник радова са међународног научног скупа одржаног на Цетињу 21, 22. и 23. јуна 1990. године, Титоград, 207-220.

Маловић Ђукић, Марица (2001): *Дробњак под турском влашћу у 15. веку*, Гласник Завичајног музеја Пријепоља 2, 117-127.

Маловић Ђукић, Марица (2006): *Прилог настанку нахије Пива*, Историјски часопис 53, 161-171.

Маловић Ђукић, Марица (2010): *Још једном о настанку нахије Пива*, у: Зборник радова Шћепан поље и његове светиње кроз вријеме, Беране – Манастир Заграђе (2010), 151-158.

Марковић, Миодраг (2013): *О покушајима убицања „насељених градова“ Порфирогенитове Паганије. Историографски преглед са посебним освртом на спорна питања*, Зборник радова Византолошког института 50-1, 303-323.

Милаш, Никодим (1902): *Православно црквено право*, Мостар.

Милутиновић, Војкан - Марић, Марија (2012): *Територијално разграничење средњовековне жупе Јехошанице*, Наша прошлост 13, 97-113.

Мишић, Синиша (2010): *Градови и тргови српског средњег века*, у: Синиша Мишић (ур.): Лексикон градова и тргова средњовековних српских земаља - према писаним изворима, Београд, 11-14.

Мишић, Синиша (2010): *Законске одредбе о Власима у повељама Немањића*, Браничевски гласник 7, 36-48.

Мишић, Синиша (1997): *Земља у држави Немањића*, Годишњак за друштвену историју 4, 2-3, 133-146.

Мишић, Синиша (2007): *Жупе Поморавље и Дубравница у средњем веку*, у: Д. Алексић (ур.), Делиград - од устанка ка независности 1806-1876, Београд, 1-7.

Мишић, Синиша (1998): *Историјска географија Србије у житијима Св. Симеона и Св. Саве*, у: С. Ћирковић (ур.), Свети Сава у српској историји и традицији, Београд, 93-105.

Мишић, Синиша (2014А): *Историјска географија српских земаља од 6. до половине 16. века*, Београд.

Мишић, Синиша (2002): *Југоисточна Србија средњег века*, Врање.

Мишић, Синиша (2017): *Село и жупа у средњовековној Србији*, у: Тибор Живковић (ур.), Село Балкана. Континуитети и промене кроз историју, Београд, 23-33.

Мишић, Синиша (2014Б): *Средњовековна жупа Дабар између Србије и Босне*, Милешевски записи 10, 19-25.

Мишић, Синиша (2012): *Студије о средњовековном Полимљу*, Ниш.

Мишић, Синиша (2006): *Територијална организација Браничева (XII – XV век)*, у: Ј. Николић (ур.), Браничево кроз војну и културну историју Србије I-3, Пожаревац, 11-18.

Mišić, Siniša (2010): *Territorial Division and Representatives of the Local Administration in the Medieval Bosnian State in 13th and 14th century*, Београдски историјски гласник 1, 69-86.

Мишић, Синиша (2011): *Топлица у титули великог жупана Вукана Немањића*, у: Д. Бојовић (ур.), Стефан Немања и Топлица, Ниш, 19-25.

Мишић, Синиша (1994): *Хумска земља у средњем веку*, Београд.

Mrgić, Jelena (2004): *Rethinking the Territorial Development of the Medieval Bosnian State*, Историјски часопис 51, 43-64.

Мркобрад, Душан (2000): *Стефан Немања и традиција рашког епископског средишта*, у: Ј. Калић (ур.), Стефан Немања – Свети Симеон Мироточиви, Београд, 249-256.

Николић, Милица (1976): *Властелинство Св. Богородице на Љевиши*, Историјски часопис 23, 39-50.

Новаковић, Стојан (1891): *Село*, у: Из дела „Народ и земље у старој српској држави“, Београд.

Петровић, Владета (2015): *Градски метох*, Споменица академика Милоша Благојевића, Београд, 139-150.

Pirivatrić, Srdjan (2011): *The Boyana Church Portraits: Contribution to the Prosopography of Sebastokrator Kaloyan*. In: B. Penkova (ed.), *The Boyana Church between East and West in the Art of Christian Europe*, Sofia, 14-35.

Popović, Svetlana (2001): *The Serbian Episcopal Sees in the Thirteenth Century*, Starinar 51, 171-184.

Premović, Marijan (2011): *Budimlje u skadarskom defteru iz 1485. godine*, Matica. Časopis zadruštvena pitanja, nauku i kulturu 12, број 45 [?], 329-340.

Premović, Marijan (2017A): *Geografski položaj i prirodne odlike crnogorskog Polimlja*, Matica. Časopis za društvena pitanja, nauku i kulturu, god. 18 br. 70, 421-428.

[Премовић, Маријан (2012): *Жупа Будимља у средњем вијеку*, Цетиње.]

Premović, Marijan (2015): *Nahija Zla Rijeka u 15. веку*, Matica. Časopis za društvena pitanja, nauku i kulturu, 63-3, 295-304.

Премовић, Маријан (2013): *Средње и Доње Полимље и Горње Подриње у средњем веку*, Необјављена докторска теза, Београд.

Premović, Marijan (2017B): *Herceg Stjepan Vukčić Kosača i Polimlje*, Hercegovina 3, 99-115.

Радић, Радивој (1986): *Обласни господари у Византији крајем 12. и у првим деценијама 13. века*, Зборник радова Византолошког института 24-25, 151-289.

Тибор, Живковић (2004): *Црквена организација у српским земљама (рани средњи век)*, Београд.

Томић, Светозар (1949): *Пива и Пивљани*, Посебан отисак из Српског етнографског зборника књ. 59, Насеља и порекло становништва, књ. 31, 381-530.

Томовић, Гордана (1991): *Алтин у XIV и XV веку*, у: Ј. Р. Бојовић (ур.), Становништво словенског поријекла у Албанији, Зборник радова са међународног научног скупа одржаног на Цетињу 21, 22. и 23. јуна 1990. године, Титоград, 153-166.

Томовић, Гордана (2000): *Жупа Морава и нахија Морава*, у: Н. Тасић - Д. Драшковић (ур.), Рудо Поље – Карановац – Краљево, Краљево, 33-45.

Томовић, Гордана (2012): *Жичко властелинство*, Наша прошлост 13, 9-52.

Тошић, Ђуро (1998): *Требињска област у средњем вијеку*, Београд.

Троицки, Сергеј (1935): *Ктиторско право у Византији и немањинској Србији*, Глас СКА 168, 81-132.

Трпковић, Вељан (1964): *Хумска земља*, Зборник Филозофског факултета 8, 225-260.

Ћирковић, Сима (1984): *Владарски дворови око језера на Косову*, Зборник Матице српске за ликовне уметности 20, 73-80.

Ћирковић, Сима (1997A): *Сеоска општина код Срба у средњем веку*, у: В. Ђокић (ур.), Работници, војници, духовници, Београд, 341-349.

Ћирковић, Сима (1998): *"Насељени Градови" Константина Порфирогенита и најстарија територијална организација*, Зборник радова Византолошког института 37, 9-32.

Ћирковић, Сима (1997Б): *Неостварена аутономија: градско друштво у Србији и Босни*, у: В. Ђокић (ур.), Работници, војници, духовници, Београд, 260-276.

Ћирковић, Сима (2000): *Преци Немањини и њихова постојбина*, у: Ј. Калић (ур.), Стефан Немања - Свети Симеон Мироточиви, Београд, 21-29.

Ћирковић, Сима (1994): *„Црна Гора“ и проблем српско-угарског граничног подручја*, у: С. Бранковић (ур.), Ваљево - постанак и успон градског насеља, 59-77.

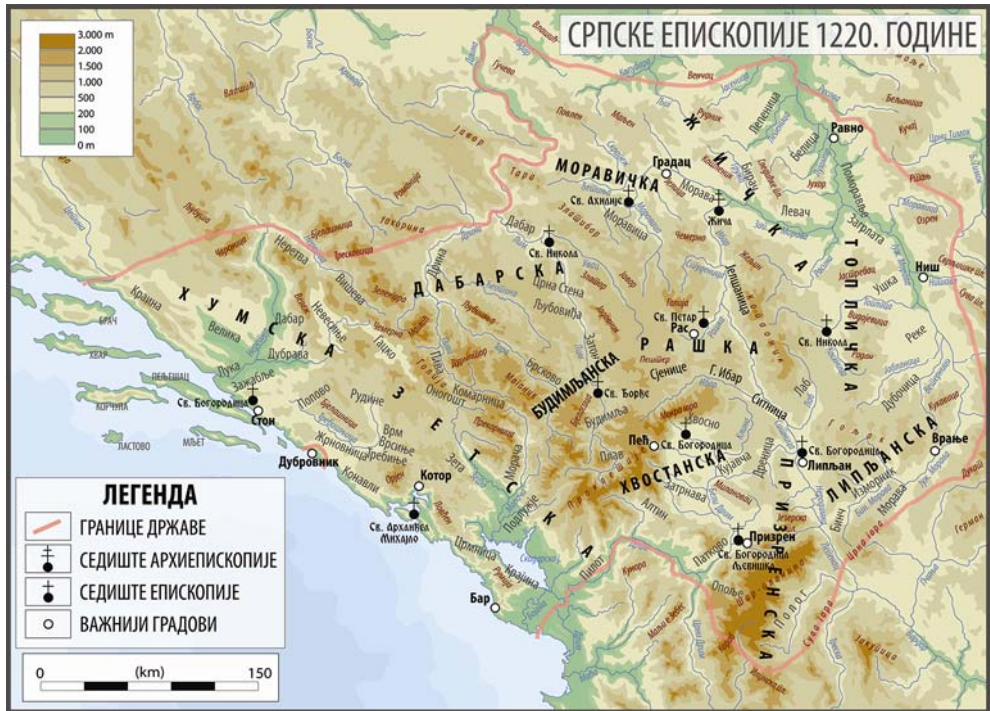
Ђоровић, Владимир (1935): *Територијални развој босанске државе у средњем веку*, Глас СКА 167, 3-47.

Ферјанчић, Божидар (1979): *Автокефалност српске цркве и Охридска архиепископија*, у: В. Ђурић (ур.), Сава Немањин-Свети Сава. Историја и предање, 65-72.

Ферјанчић, Божидар (1994²): у: Сима Ћирковић (ур.): *Одбрана Немањиног наслеђа*, Историја српског народа, књ. 1, Београд, 297-314.

Шкриванић, Гавро (1954): *Жичко епархијско властелинство*, Историјски часопис 4, 147-172.

Шкриванић, Гавро (1970): *Хвосно у средњем веку*, Зборник Филозофског факултета у Београду 11-1, 331-336.



Српске епископије 1220. године

TERRITORIAL DIVISION OF SERBIAN CHURCH AT THE BEGINNING OF XIII CENTURY

This paper deals with the issue of the territorial division of the Serbian Archbishopric established in 1219/1221. Namely, its territory has been divided into eleven separate church units to improve the spiritual life of the flock. The names of these episcopacies were: Žiča, Zeta, Humska, Dabar, Budimlja, Moravice, Toplica, Hvosno, Ras, Lipljan, and Prizren. The first one was the seat of the Serbian Archiepiscopacy at the same time. Only the three last mentioned above had existed as the part of the previous church structure before they became the part of the new ecclesiastical system. All other was established in the process of the creation of the new „national“ church. It was a tremendous task because of the sparse settlement structure and the undeveloped economy in many parts of Serbia at that time. Considering the almost critical absence of the contemporary sources, it has been no attempts so far to reconstruct the contour of the territorial division of the Serbian Archbishopric in its early stage of development. Only in the cases of the diocese of Moravice and Žiča, it has been possible to outline the approximate borderlines of these two dioceses. For all other, there is only the uncertain idea about their geographical position.

However, the fruitful research of the secular state structure of the medieval Kingdom of Bosnia and the Serbian State under the Nemanjd dynasty has brought new results in last few decades. It is now more evident that there were more complex ways to cluster the lower units of the territorial division into the larger systems. Namely, many villages were summoned together, and they formed the districts called *župas* following the patterns which were mostly influenced by the character of the local landscape and demographic situation. Besides, there were two other types of territories: city districts of the few significant towns such were Prizren and Niš, and particular border areas, so-called *krajinās*. However, they are less important for our research. At least two or more *župas*, together with neighbouring uninhabited areas, such as are mountain ranges or heavily forested hilly terrain, formed the so-called *lands*. Each of them had its prehistory, and therefore they had the various time of creation. It is mention worthy that all of them were long-lasting geographical configurations which were only partially influenced by the numerous political shifts or gradual social and economic development. One more striking feature is the fact that the vast majority of *lands* share the same name with the above-mentioned church units. In case of the Land of Moravice the geographical space of this administrative unit almost entirely coincides with the territory of the bishoprics of the same name. This feature suggests that this similarity was the result of the planned strategy. It is most probable that King Stephan the First-Crowned and his younger brother Sava Nemanjić, who became the first Archbishop of Serbian Episcopacy, adjusted the newly formed ecclesiastical infrastructure to the existing civil and military territorial division presented in Serbia at the beginning of the XIII century as much as it was possible.

Based on this idea, it has been possible to reconstruct the territory of each of eleven episcopacies approximately. This task was very challenging because of the many obstacles, as follows. Uninhabited parts of medieval Serbia, as mentioned before, were not covered with the *župa* organisation. Therefore, in many cases, it is doubtful where to allocate some mountain ranges or scarcely populated valleys and tablelands situated between two joining *lands*. Furthermore, in some cases, *župas* were not grouped into *lands*, as it was the case with the regions of Ibar and Zapadna Morava Rivers or in the historical area of Kosovo. It was here where the organisational structure was the most changeable due to the creation of new church

units (Žiža, Hvosno). As the result of our research, it has become clear that the even the territories of two ancient *lands* may have been unified under the church jurisdiction of one prelate. It may have been precisely the situation with the diocese of Zeta, which included the historical *lands* of the same name, previously called Duklja, and most probably the whole region of the historical Land of Travunija. Moreover, there were the cases when the recent conquest portions of the Byzantine Empire became the part of the closest diocese, although they have not belonged to the *land* of the same name. For example, the Župas of Morava and Dubravica, which were situated in the Morava Valley, may have been merged to the Land of Toplica. One may notice, that the creation of the new Archbishopric significantly contributed to the corroboration of the existing territorial division of the Kingdom of Serbia. Furthermore, as the consequence of the above-described practice, i. e. of merging several smaller territorial units into more spacious assemblies, the new *lands* were created covering almost the entire territory of the state in the following centuries. Thanks to these processes the management structure was significantly upgraded.

Синиша Мишић

Одељење за историју, Филозофски факултет – Универзитет у Београду
Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија
e-mail: simisic@f.bg.ac.rs

СОЦИЈАЛНО ПОРЕКЛО СРПСКИХ АРХИЕПИСКОПА (1219 – 1337)*

Апстракт: Рад се бави истраживањем социјалног порекла српских архиепископа од оснивања српске аутокефалне цркве, па до довођења Јоаникија на архиепископску столицу 1337. године. Доласком Саве Немањића на место архиепископа новоосноване српске цркве установљен је аристократски карактер њених прелата. Сви архиепископи су били из властелинских породица или из куће Немањића, а у два наврата државом и црквом су руководила двојица рођене браће. Подаци о овим питањима углавном су цртени из житијне књижевности, а и у њој су фрагментарни и узгредни. Због тога нека питања и даље остају без одговора.

Кључне речи: архиепископ, српска архиепископија, властела, Сава Немањић, Данило II, социјално порекло, сталеж.

Приликом оснивања аутокефалне српске архиепископије у Никеји (1219), васељенски патријарх и византијски цар су поставили и првог српског архиепископа – архимандрита Саву Немањића, најмлађег Немањиног сина. Овим чином новооснована црква је за поглавара добила личност која је рођењем била принц из владарске лозе. У питању је други порфиророђени син великог жупана Стефана Немање, који је са непуних 16 година постао хумски удеони кнез и заједно са братом Вуканом постао други човек у држави, одмах иза владара. Растково бежање на Свету Гору окончало је његову световну каријеру и улогу у држави свога оца. До овог времена Растко је стекао и потребно образовање на двору свога оца, који је своје синове и кћери научио *светим књигама и благим обичајима*.¹ Савиним постављењем за архиепископа јако је наглашен аристократски карактер високих достојанственика српске православне цркве, као и жеља владарске куће да преко свог члана управља и црквеним пословима. Док је Сава управљао црквом, његов старији брат Стефан Немањић је био владар очеве државе. На самом почетку постојања самосталне цркве и династије успостављен је идеалан однос између владара и цркве. У годинама после Стефанове смрти, Сава је као владарев стриц имао више удела у световној политици, него што су се њему Радослав и Владислав мешали у послове цркве. То се види и по томе што је Сава изабрао себи наследника на

*Рад је настао у оквиру истраживања на пројекту *Насеља и становништво српских земаља у позном средњем веку* (ев.бр. 177010) који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја РС.

¹ Даничић, 1860, 3. Опширно о образовању у средњовековној Србији види Ћирковић, 1997, 396 – 422.

архиепископском престолу, и пре свог последњег путовања сам га устоличио на своје место.² Наравно, уз сагласност краља Владислава.

О социјалном пореклу Арсенија, наследника светог Саве, не знамо много. Писац његовог житија архиепископ Данило II каже да је *рођењем био од сремске земље син добровernih и побожних родитеља*, а није му познато где је примио монашки образ.³ Када је чуо за Саву пошао је ка њему у Жичу (што би значило после 1220. године), а он га прима да ради у овом храму са братијом и Арсеније се ту истицао више од свих.⁴ Из овог исказа може се закључити да је Арсеније потицао из властеоске православне породице, негде из *оностраног* Срема (данашња Мачва). Ово је значајан податак за прву половину 13. века, иако је у том тренутку ова територија била под угарском влашћу. Истичући се својим радом и понашањем Арсеније је био узет од Саве у келију да учи од њега, а после неког времена Сава му предаје управу над Жичом и постаде епископ саборне цркве, добивши власт над онима у цркви.⁵ У ово време Жича је седиште архиепископије и најважнија црква у земљи. После устоличења краља Владислава Сава, на сабору у Жичи, уводи у чин архиепископа Арсенија (1233/4 – 1263).⁶ Овде је видљиво неколико образаца које је први српски архиепископ желео да успостави: прво лично старање и подучавање пажљиво одабраног наследника, затим хиротонисање у Жичи као саборном храму где се крунишу српски краљеви и устоличују српски архиепископи. Ни један од ова два обрасца није се у потпуности остварио у будућности.

Већ при избору Арсенијевог наследника Саве II (1263 – 1271) српска црква и држава су се вратиле обрасцу првих Немањића из времена оснивања архиепископије. Наиме, Сава II је био рођени брат краља Уроша I, па је опет монах принчевског порекла дошао на чело српске цркве и опет су Немањићи директно управљали и државом и црквом. За Саву II његов биограф каже да *не приону ни за једну земаљску славу*.⁷ Ишао је у Јерусалим да се поклони Христовом гробу, одакле се вратио на Свету Гору, по повратку у земљу изабран је за архиепископа, а пре тога је био епископ хумски.⁸ За првих пола века постојања српске архиепископије на њеном челу су се сменила три архиепископа, од тога су двојица били принчеви и владарева браћа, а једног је за ту службу лично припремио први архиепископ свети Сава. Ово говори у прилог томе да су владари из династије Немањића јако водили рачуна о избору српског архиепископа, о његовом социјалном пореклу и његовим духовним вредностима и квалитетима.

О наследнику Саве II Данилу I уопште се мало зна, а о његовом социјалном пореклу се незна ништа. Његов биограф само каже да је због неког случаја био смењен са места архиепископа.⁹ Данило II два пута помиње његову кривицу, али ништа ближе не говори о томе. Раније је већ утврђено да је Данило I, по свему судећи пристао на Лионску унију и о томе обавестио цариградског патријарха. Због тога је смењен са архиепископског престола и то пре августа 1272. године.¹⁰ Њега је наследио Јоаникије који је био ученик Саве II, кога је пратио на путу у Јерусалим. Данило II не зна из ког је

2 Доментијан, 1988, 56.

3 Данило Други, 1988, 154.

4 Исто, 155, 156.

5 Исто, 158, 160.

6 Исто, 161 – 163.

7 Данилови настављачи, 1988, 121.

8 Јанковић, 1985,

9 Данилови Настављачи, 1989, 123.

10 Тодић, 2002, 374, 375. Уп. Антоновић, 1995, 107 – 114, са старијом литературом.

краја, али зна да је *син благоверних родитеља*.¹¹ Очигледно је Сава II, по угледу на свог стрица светог Саву, изабрао монаха пореклом из властеоских редова, кога је пажљиво припремао за високе дужности у српској цркви. И он је провео доста времена на Светој Гори, вршио је дужност иконома Хиландара, а затим је постао и његов игуман.¹² Из Хиландара је дошао у Србију за игумана Студенице, а са тог положаја је изабран за архиепископа. После Урошевог пораза на Гатачком пољу (1276) од сина Драгутина, Јоаникије се повукао са бившим краљем у Хум и остао уз њега до Урошеве смрти 1277. године. После тога се повукао у Пилот где је и умро 1279. године.¹³ Због изузетне привржености краљу Урошу краљица Јелена је његово тело пренела и сахранила у Сопођане. Ако се изузме Данило I, прва четири српска архиепископа били су јако блиски са владарем. Двојица су били принчеви и браћа владара, а друга двојица су били њихови ученици и особе од поверења. Ово показује да су Немањићи на чело српске цркве настојали да доводе или блиске сроднике из породице, или њихове ученике из редова властеле. Особе у које је владар могао у свему да се поузда. То је уједно гарантовало аристократски карактер црквене елите у Србији, укључујући епископе и игумане великих манастира.

По доласку краља Драгутина на власт држава је ушла у нередовне прилике, али и српска црква. Архиепископ Јоаникије од 1276. до 1279. године практично није вршио своју дужност, а нови архиепископ је изабран тек 1279. године. Избор је пао на Јевстатија I (1279 – 1286) који је од 1270. године био епископ у Зети. Он је родом био из жупе Будимље (Берански крај), из властеоске породице која је била довољно имућна да му у младости приушти приватног учитеља. Као ученик он се показао већи од *премудрих учитеља*.¹⁴ После школовања дошао је у манастир Светог Архангела Михаила на Превлаци где га је замонашио епископ Неофит, кога ће 1270. године наследити на епископској столици. Као монах Јевстатије је преузео путовање у Јерусалим, а одатле је отишао на Свету Гору, па је после извесног времена био изабран за игумана Хиландара.¹⁵ Ову дужност је вршио између 1262. и 1265. године. После смрти он је првобитно сахрањен у Жичи, а затим је пренет у Пећ.¹⁶ У питању је архиепископ за чијег се управљања српском црквом десио Дежевски сабор на коме је Драгутин абдицирао, а за краља је изабран Милутин. Јевстатије I је у томе морао учествовати и вероватно је узео озбиљног учешћа у стварању Дежевог споразума.

После Јевстатијеве смрти 1286. године за архиепископа, на чији је избор свакако утицао краљ Милутин, изабран је Јаков (1286 – 1292). О њему нема никаквих података, па ни о његовом пореклу. Други архиепископ за Милутинове владе постао је Јевстатије II (1292 – 1309) који је на престолу светог Саве остао 17 година, најдуже после Арсенија. Ни о његовом пореклу се ништа не зна.¹⁷ Он је обновио Жичу након најезде Кумана. Стицајем околности о прва два архиепископа изабрана у време Милутинове власти мало се шта може рећи. Свакако су били одани краљу и потицали су из властеоског сталежа. Јевстатије II је на краљеву препоруку узео у своју келију Данила II на учење и подвизавање. Он је српском црквом управљао у време великих промена у

11 Данило Други, 1988, 181 – 182.

12 Исто, 186.

13 Вуковић, 1996, 230.

14 Даничић, 1866, 293 – 295 ; Данило Други, 1988, 194 ; Ћирковић, 1997, 410.

15 Данило Други, 195 – 199.

16 Вуковић, 1996, 215.

17 Данилови Настављачи, 1989, 125.

држави и на њеним спољним границама. Благословио је Милутинов брак са Симонидом који није био канонски, што говори о његовој оданости и привржености српском краљу.

На престолу светог Саве Јевстатија II наследио је Сава III (1309 – 1316), такође уз Милутинов утицај на избор. За њега биограф каже да је био *васпитање и наук Свете Горе* и да *беше вешт у сваком добром делу*.¹⁸ Сава је 1305 – 1306. године био хиландарски игуман, а затим до 1309. године епископ призренски. Као епископ надгледао је изградњу катедралне цркве Богородице Љевишке.¹⁹ И ова чињеница показује да је био Милутинов човек од поверења. Српском црквом је управљао у време грађанског рата између браће Драгутина и Милутина, као и у време Стефанове побуне против оца (1314). У времену од 30 година (1286 – 1316) на престолу српских архиепископа су се променила тројица архиепископа и сви су били одани краљу Милутину и свакако су бирани уз његову подршку. Случајно најмање знамо о њиховом социјалном пореклу, сви су били узорни монаси, двојица од њих су били и игумани Хиландара, а потом епископи у Србији. Судећи по аналогiji са њиховим предходницима и наследницима и они су свакако припадали властеоском слоју. Сви су у младости били образовани што значи да су потицали из вишег властеоског слоја који је своју децу подучавао књизи, а вероватно и грчком језику. Они који су проводили извесно време, као млади монаси на Светој Гори свакако су били у прилици да науче грчки језик.²⁰

Дужина Милутинове владавине (1282 – 1321) омогућила је да за његова доба дође до избора и четвртог по реду архиепископа који се десио за време његове владавине. О том избору нешто више података саопштава Данило II у Милутиновој биографији. Он каже да је краљ од сабора затражио да за архиепископа изабере Данила уз образложење да жели да има *брата за посвећеника*, као што су имали Првовенчани краљ и његов родитељ краљ Урош.²¹ Српски краљ је овде могао мислити на духовно братство, али можда и на неку стварну родбинску везу, посебно због поређења са Првовенчаним и Урошем чија су рођена браћа били архиепископи. Колико је краљу Милутину било стало до Даниловог избора говори и чињеница да је три пута сазивао сабор и њега предлагао, али је сабор сваки пут предлог одбацио. На крају је као компромисно решење изабран Данилов ученик Никодим (1317 – 1324).²² Дакле, властела и црквени прелати нису желели краљевог човека од највећег поверења, а можда и рођака, на чело српске цркве у том тренутку. Јасно је било да се Данило не би држао Дежевског споразума, што су каснији догађаји и показали. Такође, питање Милутиновог наследника ни у његовој кући није било решено. Данило, који је био и ратник и монах би био сувише опасан по Милутинове противнике у тренутку његове смрти. То су разлози за спречавање избора. Ова струја на сабору није однела потпуну победу јер је изабран Данилов ученик Никодим који ће у свему следити свог учитеља. О његовом пореклу се ништа не зна. Њега је одабрао и подучавао Данило под чијим утицајем је он остао и као архиепископ. Он је био архиепископ када је умро свети краљ (1321), али је сахраном руководио Данило II. Његова улога се уопште не спомиње у овом догађају. Никодим је 6. јануара 1322. године крунисао Стефана Дечанског чиме је Дежевски споразум остао мртво слово на папиру.

18 Исто, 126.

19 Вуковић, 1996, 427.

20 Ђирковић, 1997, 422.

21 Данило Други, 1988, 143.

22 Исто, 143.

Никодим је умро као млад (1324), а на краљев предлог сабор је овај пут прихватио за архиепископа Данила II (1324 – 1337), за кога без сумње знамо да је припадао слоју најкрупне властеле. Његов биограф каже да је био *син неких благоверних и благочастивих, милостивих, праведних родитеља који беху богати и веома славни*.²³ Овакви епитети се у средњовековној књижевности користе да означе најкрупнију властелу, сроднике и рођаке самог владара. Даље, Данилов биограф каже да су, поред њега, Данилови родитељи имали још синова и кћери. Још као младић Данило је желео да се посвети учењу *књиге*, али су се родитељи успротивили јер су им у међувремену остала деца помрла, а они нису желели да се одвајају од њега. Из овога видимо да су и богати и моћни родитељи морали да шаљу децу у друго место на школовање где је било училишта. Данило је тајно, противно вољи родитеља, преко неког свог рођака, ишао да *учи књиге*, а учитељ га прими *јер знаше од којих је он родитеља*. Пошто се показао као најбољи ученик родитељи пристају да остане у *училишту*.²⁴ Овде је у питању школа за младу властелу, а из исказа се види да су Данилови родитељи уживали велико поштовање, што опет указује на великоимениту властелу. Дакле, првобитно Данилово школовање је било код приватног учитеља световњака.

Када је Данило дошао до савршеног младићког узраста (са пуних 14 година) узео га на свој двор краљ Стефан Урош II и *би му поверено да стоји пред краљем, од унутрашњих људи на двору*.²⁵ Ово је неспоран доказ Даниловог властеоског порекла и блискости његове породице са краљем Милутином. Он је на двору ушао у круг владаревих најближих службеника *од унутрашњих*, а и међу њима је задобио највеће поверење. Поред несумњивих Данилових личних способности, оне нису могле бити пресудне за овакав положај саме по себи, за то је било пресудно његово социјално порекло и његових родитеља. Синови велможа су обично проводили извесно време на двору у владаревој служби где су се, између осталог, учили својим дужностима и улози у друштву. Нема сумње да је и Данило припадао том социјалном кругу.

Данило није био задовољан оваквом својом улогом јер је гајио жељу да се замонаши, што није одговарало његовим родитељима, а ни владару. Једном приликом када је краљев двор дошао у Сопоћане, Данило на поласку одатле бежи једне ноћи са двора и долази у Светог Николу Кончулског на Ибру и ту из руке игумана Николе прима монашки образ и име Данило.²⁶ Његов одлазак у манастир и монашење донекле су изведени по узору на светог Саву. После неког времена архиепископ Јевстатије II је затражио да Данило дође код њега да служи, али је он то одбио. На архиепископову молбу краљ Милутин шаље Данила на његов двор где је постављен за презвитера, а затим га је архиепископ узео у своју келију.²⁷ Овим поступком Јевстатије II је показао да у Данилу види свог будућег наследника. Из овога се види да је Данилу његов социјални статус омогућавао да одбије жељу самог архиепископа, али краља није могао одбити. Чак и у средњем веку није уобичајено да се владар бави судбином једног младог монаха, осим ако он није од *благородних*, што је Данило очигледно био.

Када је Хиландар остао без игумана састали су се краљ и архиепископ и цели сабор на коме је Данило изабран за игумана хиландарског.²⁸ Он је за игумана изабран у Србији иако није био у хиландарском братству, што је у супротности са хиландарским

23 Данилови Настављачи, 1989, 81.

24 Исто, 82. О школама у средњовековној Србији види Ћирковић, 1997, 410.

25 Исто, 82 – 83.

26 Исто, 84. Данилово световно име остало нам је непознато.

27 Исто, 85, 86.

28 Исто, 87.

типиком и дотадашњим, а и каснијим, начином избора хиландарских игумана. Све то говори о његовом значају и поверењу које је уживао код краља Милутина у овим смутним временима. Данило је као изабрани игуман стигао на Свету Гору у другој половини 1306. или на почетку 1307. године.²⁹ већ у јулу – августу 1307. године Каталонци су први пут напали Свету Гору и Хиландар. Данило је непосредно руководио одбраном и присилио их да повуку опсаду. Његов избор у Србији за игумана показује да је краљ Милутин у Хиландару желео себи оданог човека, али и способног у војним операцијама. Краљ у ово време (1306) није желео да ризикује да на чело Хиландара дође неко одан његовом брату Драгутину са којим је био у сукобу.

Данило користи предах у сукобу са Каталонцима и манастирску ризницу односи у Скопље да је преда краљу Милутину. Његов биограф каже да је предао *много злато, лакимије коњске и многе животиње*.³⁰ То се догодило 1308. године, када су најамници поново опсели Хиландар дознавши да Данило није у њему. По повратку из Скопља Данило је затекао манастир под опсадом, а одбрана је због глади и жеђи попустила. У последњем тренутку Данило је, уз помоћ војника које је повео из Скопља, и најамника, принудио Каталонце да се повуку. Он је *својим златом* купио храну за манастир. Пошто су Каталонци желели да му се лично освете Данило се склања у Свети Пантелејмон, али га они издајом тамо нападају. Он се затворио у манастирски пирг и одолео нападу.³¹ Данило се у овим годинама свог игумановања понашао као ратник и војсковођа што такође посредно говори о његовом племенитом пореклу. После одбране Хиландара Данило се оставља старешинства и повлачи се у келију светог Саве, а за игумана поставља свог ученика Никодима.³²

У Србији рат међу браћом Милутином и Драгутином достиже критичну тачку јер се властела *одбила* од краља Милутина. У том критичном тренутку краљ позива Данила (1311) да као бањски епископ руководи изградњом Светог Стефана у Бањској и да чува краљеву ризницу. Том приликом му је краљ *објавио многе речи тајно знане*. Краљ је затим уз помоћ најамника одбио нападе свога брата.³³ Ови догађаји опет показују безгранично Милутиново поверење у Данилову оданост и његове способности. Све до краја сукоба са Драгутином и смрти краљице Јелене (1314) Данило је остао на месту бањског епископа, а затим се 1315. године вратио на Свету Гору. Овај боравак на Светој Гори је био релативно кратак, јер га је српски краљ убрзо позвао назад у Србију и послао га архиепископу Сави III у Свете Апостоле, обећавши му избор за архиепископа, чему се сабор успротивио, како смо напред навели.³⁴ Сабор очито није желео на чело цркве човека толико блиског краљу Милутину. На њихову одлуку је вероватно утицала и Данилова улога у скоро завршеном рату у коме је свим својим силама помагао Милутину.

После Никодимовог избора за архиепископа Данило постаје епископ хумски, где у том тренутку краљ Милутин има озбиљних проблема са Шубићима.³⁵ Данило је опет отишао у Хиландар одакле је издејствовао да се Стефан са породицом врати у земљу, а затим се и он вратио у своју епископију.³⁶ Ово се догодило 1320. године. Када

29 Живојиновић, 1991, 75 – 81.

30 Данилови Настављачи, 1989, 91.

31 Исто, 96 – 97 ; Живојиновић, 1991, 78.

32 Данилови Настављачи, 1989, 100 – 101.

33 Исто, 103.

34 Исто, 105 ; Вуковић, 1996, 153; Јанковић, 1991, 83 – 88.

35 Мишић, 1996,

36 Јанковић, 1991, 86, 87.

се краљ Милутин разболео Данило је дошао на двор у Неродимље и био сво време уз њега. Како сам Данило каже у време краљеве болести у земљи су биле велике борбе и пљачке.³⁷ После краљеве смрти Данило организује погребну поворку од Неродимље до Бањске. Поворку су успут пресретали пукови војника али су се разбежали.³⁸ То значи да је Данило обезбедио војничку пратњу коју се војници нису усуђивали да нападну. Данило и бањски игуман Сава су руководили сахраном, а на погребу није било властеле јер су у земљи буктали сукоби око власти. Данило је са краљевим телом однео и инсигније (круну) које је предао архиепископу Никодиму да 6. јануара 1322. године крунише Стефана Дечанског.³⁹ Током 1320 – 1322. године Данило је одлучујуће утицао на наследну политику Немањића. Његово опредељење између тројице претендената (Стефан, Константин и Владислав) било је очито на страни полуслепог Стефана, прворођеног Милутиновог сина из марогантског брака. Довођењем Стефана у земљу створио је услове за његово учешће у борби око престола. У тој борби, после краљеве смрти и Данило и његов ученик Никодим одлучно су стали на страну Стефана Дечанског и учинили да Дежевски споразум остане мртво слово на папиру.⁴⁰ После крунисања новог краља Данило је поново отишао на Свету Гору.

После смрти архиепископа Никодима, по жељи краља Стефана Дечанског, за архиепископа је изабран Данило II (1324 – 1337) и на тај начин је остварена још Милутинова жеља. Избор показује и да се састав и расположење сабора променило, док је 1316 – 1317. године сабор три пута одбио Данила, 1324. године је изабран без проблема. Са историјске сцене су очито склоњене снаге које су биле опоненти Милутиновој породици. Биограф каже да је краљ Стефан Данила заволео *јер њиме постиже све своје жеље, и ни на кога се тако не надаше и не уздаше*.⁴¹ Већ смо истакли Данилове велике заслуге за долазак Стефана на власт. Без обзира на Стефанову наклоност Данило II је 1331. године подржао пуч његовог сина Стефана Душана и крунисао га за новог српског краља. У наредним годинама лично се старао о изградњи манастира Дечани. Као архиепископ следио је праксу коју је установио Арсеније да маузолеј српских архиепископа буде у Пећи. Сам Данило је у Пећи подигао храм Богородице Одигитрије у коме је и сахрањен, са супротне стране зида где је Арсенијев гроб, чиме је подвучен континуитет.⁴² Данило је умро 19. децембра 1337. године, а током средњег века није му заснован култ. Он и његов ученик Никодим су последњи прелати српске цркве који су припремани од стране својих претходника и владара за дужност руковођења српском црквом. Близост са краљем Милутином спречила је први његов избор за архиепископа. При избору Даниловог наследника Јоаникија одлучујућа је била Душанова воља, а не порекло и припремљеност кандидата. Као краљев логотет Јоаникије до кандидатуре није ни био црквено лице. Очито је Душанов ауторитет над сабором био много већи него Милутинов 1317. године.

На крају можемо закључити да су српску цркву од оснивања па до Данилове смрти, водили 11 архиепископа и сви су по социјалном пореклу припадали или

37 Данило Други, 1988, 147.

38 Исто, 147.

39 Јанковић, 1991, 87.

40 Српска историографија још није дала одговор на питање зашто је званични престолонаследник Константин, млађи Милутинов син, био неприхvatљив за елиту српске цркве, а и за већину властеле. Као могућност помиње се његова приврженост католичкој цркви, што није доказано. Према наративним изворима Стефан се са њиме обрачунао на свиреп начин га погубивши.

41 Данилови Настављачи, 1989, 105.

42 Поповић, 1991, 329, 331.

владарској династији (принчеви), или властеоском сталежу. Од њих једанаест двојица су били принчеви – синови владара. То је несумњиво српској цркви давало аристократски карактер. За неке од њих не знамо ком су слоју властеле припадали, али судећи по ономе што се зна о Арсенију, а још више о Данилу II у питању су синови крупне властеле (велможа). Када је реч о Данилу ради се о монаху и ратнику који није бежао од оружја када је то било неопходно. Његова блискост са краљем Милутином, али и са Драгутином, говори о изузетном поверењу које је уживао код обојице. Исто поверење је уживао код Стефана и његовог сина Душана. Он је био човек од поверења Милутинове владарске куће, што посредно говори о јаким везама његове породице са Милутином.⁴³ Он је одлучујуће утицао на то да Милутина наследи његов син Стефан, као што је био и главни идеолог Милутинове светородности и спречавања да се створи Драгутинов култ, чиме је Владислав хендикепиран у праву наслеђивања, без обзира на Дежевски споразум.

Литература

Антоновић, 1995 – М. Антоновић, *О узроцима смењивања жичког архиепископа Данила I*, ЗРВИ 34 (1995) 107 – 114.

Вуковић, 1996 – С. Вуковић, *Српски јерарси од деветог до двадесетог века*, Београд 1996.

Данило Други, 1988 – Данило Други, *Животи краљева и архиепископа српских*, превод Л. Мирковић, ССК 6, Београд 1988.

Данилови Настављачи, 1989 – Данилови Настављачи, превод Л. Мирковић, ССК 7, Београд 1989.

Даничић, 1860 – Ђ. Даничић, *Живот св. Саве, написао Доментијан (-Теодосије)*, Београд 1860.

Даничић, 1866 – Ђ. Даничић, *Животи краљева и архиепископа српских, написао архиепископ Данило и други*, Загреб 1866.

Доментијан, *Живот светог Саве и живот светог Симеона*, превод Л. Мирковић, ССК 4, Београд 1988.

Живојиновић, 1991 – М. Живојиновић, *Светогорски дани Данила II*, Архиепископ Данило II и његово доба, ур. В. Кораћ, Београд 1991, 75 – 81.

Јанковић, 1991 – М. Јанковић, *Данило бањски и хумски епископ*, Архиепископ Данило II и његово доба, ур. В. Кораћ, Београд 1991, 83 – 88.

Поповић, 1991 – Д. Поповић, *Гроб архиепископа Данила II*, Архиепископ Данило II и његово доба, ур. В. Кораћ, Београд 1991, 329 – 344.

Тодић, 2002 – Б. Тодић, *Апостол Андреја и српски архиепископи на фрескама Сопотана*, Трећа југословенска конференција византолога, ур. Љ. Максимовић – Н. Радошевић – Е. Радуловић, Београд – Крушевац 2002, 361 – 378.

Ћирковић, 1997 – С. Ћирковић, *Работници, Војници, Духовници. Друштва средњовековног Балкана*, Београд 1997.

43 Не сме се у потпуности искључити ни могућност неког сродничког односа са Немањићима.

THE SOCIAL ORIGIN OF THE SERBIAN ARCHBISHOPS (1219-1337)

The aristocratic character of the higher ranks of the Serbian Orthodox Church and its archbishops, had been visible since the foundation of the autocephaly church. At that time, as its head had been appointed Sava Nemanjić, in the everyday life prince and head of the province. His direct successor had been a member of the esteemed noblemen and had been educated directly under Sava's supervision. With Sava II (Predislav) the Serbian church had again had prince and ruler's brother as its head. All Serbian archbishops after him, were of noble origin.

Among them, the emphasize should be put on Danilo II, who was, without any doubt from the ranks of the highest nobility. His relation to the ruling family is not clear enough, but some sort of family connection could not be excluded. From the event with monastery of Hilandar and Catalanian mercenaries it could be seen that Danilo was capable soldier and personally wealthy man. The leadership of the Serbian Church will keep its aristocratic character until the end of the Middle Ages.

Сања Глигић

Правни факултет, Универзитета у Београду, Београд – Србија

e-mail: gligic@ius.bg.ac.rs

ПРОПИСИ О КИНОВИЈСКОМ ЖИВОТУ И КАЖЊАВАЊУ МОНАХА*

Апстракт: Св. Сава, под утицајем цариградског (Евергетидско-Студијског) и Јерусалимског типика, поклања српским манастирима Карејски, Хиландарски и Студенички типик. Ови црквено-правни споменици представљају базу правила о животу и непослушању монаха због чега су кажњавани. Међутим, да би се заокружила целина теме црквено-правних прописа о монаштву за време владавине династије Немањића (1168-1371), у раду су обрађени Синтагма Матије Властара и Душанов Законик, у циљу уочавања сличности и разлика у односу на претходно законодавство посвећено овом питању.

Кључне речи: монах, игуман, Хиландарски типик, киновија, кажњавање.

Увод

Уобичајено је, зарад спасења народа, да верници мисле за монахе да су они најпозванији да укажу на људске грехе, али поставља се питање шта се дешава када монах згреши? Како каже Св. Јован Лествичник: монасима су анђели светиња, а осталим људима је светлост монашки живот.¹ Само незнање и намерно пренебрегавање двехиљадегодишњег предања и живота цркве могу да оспоравају супротан став према монашкој схими или према исихастичком и богосужбеном њеном карактеру. Међутим, за монаха је, понекад опасно да се оптерећује грешкама сопственог народа, јер себе почиње да доживљава као судију грешном свету, а „судити, значи бестидно својатати Божје право, а осуђивати, значи упропашћавати своју душу“.²

У складу са учењем Св. Атанасија Атонског, киновија подразумева заједницу у свим областима живота монаха, начело потпуног колективизма, једнакости и равноправности, у свим унутрашњим и спољним односима, условљено апсолутним потискивањем индивидуе са њеним посебним интересима и претензијама. Пошто су монаси људи који су се ради остварења виших хришћанских идеала одрекли света и свега у свету неопходно је сагледати прописе о њиховом кажњавању када згреше. Притом, како сврха казне може бити *talionis* („кажњавам вас јер сте грешили“) и *praevenire* („кажњавам вас да не бисте грешили“), важно је истаћи да је у канонима

* Рад је настао у оквиру пројекта Правног факултета Универзитета у Београду: „Идентитетски преображај Србије“.

1 Лествичник 2008, поука 276.

2 Исто, поука 10.

прихваћено друго гледиште.³ Као што је за тајну монашког усавршавања потребан благослов манастирских органа, тако они имају и *iuspuniendi* (право кажњавања), односно надлежни су за судско-дисциплинску власт у манастиру. Кажњавањем се превенција постиже на тај начин што се одређеном казном (*τιμωρία*) тежи ка томе да се монах поправи, како би опет задобио изгубљено добро које само у киновији може да нађе.

Средњевековно српско монаштво, премда чини део источњачког монаштва и налази се под његовим утицајем, има и своје специфичне особености по којима се разликује од византијског, бугарског и осталих. Један део црквено-правних споменика Св. Сава је посветио организацији правне структуре Српске цркве. Они се односе на оснивање манастира и регулисање монашког живота. То су Карејски, Хиландарски⁴ и Студенички типичи. Прво је написао типик за Карејску исихастирију⁵ (1199/1200) и он представља плод његовог самосталног законодавног стваралачког рада, а потом Хиландарски (1199/1200), па Студенички (1208) који у себи садрже „Житија Светога Симеона“. На њима је Сава радио још као светогорски монах-испосник, далеко од световног живота српског народа.⁶ Међутим, пошто је питање кажњавања монаха везано и за шири проблем рецепције византијско-римског права код Срба и његовог усклађивања с правним сазнањем и наслеђеним нормама српског обичајног права,⁷ неопходно је проучити Синтагму Матије Властара⁸ и Душанов Законик,⁹ јер и ови

3 Прво гледиште – одмазда, било је карактеристично за најраније правне кодексе који су подразумевали талионско кажњавање („око за око, зуб за зуб“).

4 Овај типик написан је писмом и правописом архаичнијим од Карејског типика који је сачуван у Савином оригиналу и вероватно представља први хиландарски препис оригинала. Њега је Сава највероватније понео са собом у Студеницу око 1206. Мошин 1979, 109.

5 Да је Карејски типик настао пре Хиландарског, сведочи и сам Св. Сава у глави 42: „и начиних овај уставац, како треба да се владају они који хоће да живе у овој ћелији“, где прописује хиландарском братству право суспендовања и замене евентуалног неподобног келиота (не „испуњава овај устав, који написах, овде у овој ћелији“). Последње речи ове реченице – „у овој ћелији“ указују на то да је Хиландарски типик Св. Сава писао у Карејској ћелији, после завршетка рада на Карејском типикју.

6 Већи део Хиландарског и Студеничког типика су истоветни, јер им је у основи исти изворник – Евергетидски типик цариградског манастира Богородице Благодетељнице. Овај типик Сава је изучавао током свог боравка у Цариграду, а настао је као плод реформе Студијског типика који је Св. Атанасије Атонски, око 1000. године узео за главни део устава Свете Горе. Нешто касније, цариградски патријарх Алексије Студита реформисао је Студијски типик и применио у својој задужбини – манастиру Св. Богородице у Цариграду. У основи Евергетидског типика налази се и Јерусалимски типик (Типик Св. Саве Освећеног), значајан по томе што је од пећког архиепископа Никодима, после 1318. године, уведен у праксу српске цркве. Дакле, на Савин рад утицали су цариградски (светогорско-студијски) и јерусалимски типичи. Савић 2016, 210-116; Доментијан 1865, 180; Ракићевих 2015, 300-308; Теодосије 1973, 168; Грујић 1936, 291.

7 Као сесамнаестогодишњи дечак, Растко је први пут отишао на Свету Гору где је проучавао старословенске преводе византијских закона: Еклогу из VIII века и Прохирон из IX века који су били уврштени у старословенске преводе номоканона. Доментијан 1938, 125.

8 Синтагма светогорског монаха Матије Властара састављена је 1335. године у Солуну и презентује зборник византијског права у чији састав су ушли Прохирон, Василике и Новеле написане за време Македонске династије. Скраћена Синтагма чини саставни део Душановог законодавства и тиме показује утицај рецепције византијског права на српско право. Острогорски 1947, 445. У раду су обрађене одредбе Потпуне Синтагме која у глави М-15 приказује киновију и кажњавање монаха, а Скраћена у глави М-7. Овакав приказ био је неопходан зато што је велики број одредби који се односи на киновију и кажњавање монаха избрисано из Скраћене Синтагме. Међутим, да би се стекла комплетна слика о Душановом законодавству у закључним

споменици садрже правне прописе о киновијском животу српских монаха и њиховом кажњавању.¹⁰

Познато је да је цар Стефан Душан био највећи манастирски приложник међу Немањинима.¹¹ У повељи Карејској Ћелији из 1348. године пише како је од почетка своје владавине „раждежен“ љубављу према свим црквама, а нарочито срдечно и свом душом према светогорским манастирима.¹² Почетне речи Законака, да се „очисти хришћанство“ могуће је да означавају тежњу да се од Србије, по примеру Византије, направи црквена држава.¹³ Без обзира на то што његова црквена политика можда није толико национална као она коју је пропагирао Св. Сава,¹⁴ не сме се заборавити да њему припада један од најважнијих аката из историје српске цркве - оснивање патријаршије. Сем тога, оваквим изучавањем извора заокружила би се целина теме црквено-правних прописа о монаштву за време владавине династије Немањини (1168-1371).

Прописи о киновији (*кинoвѝа*)

Могло би се слободно истаћи да је српско монаштво искључиво киновијско.¹⁵ Хиландарски типик налаже да ова заједница има своје сталне и редовне манифестације у облику богослужења, редовних оброка у манастирској трпезији рада.¹⁶ Али, у оквиру рада који обављају, монаси имају и заједничке обавезе – брига за сиротињу и путнике, да им дају храну, конак, одећу и пруже болничку негу.¹⁷ У оба манастира – Хиландару и Студеници сиротиња је свакодневно добијала оброк хлеба и вина и снабдевана је изношеном одећом и обућом манастирског братства.¹⁸ Исхрана сиротиње била је обавезна и по Душановом Законику уз претњу игуману да ако о овоме не води рачуна треба да се „одлучи од сана“ (свргне са своје функције).¹⁹ Обавезе монаха се у Синтагми проширују и на преписивање светих књига (на овај начин могу учити из њих) или бављење занатима који им приличе, јер: „испразна мисао не рађа ништа добро“.²⁰ Овај

разматрањима указано је на одредбе Потуне Синтагме које су сачуване у Законику и Скраћеној Синтагми.

9 У Душановом Законику неколико чланова се односи на манастире, а важни су јер су засновани на грчким законима, углавном на одредбама Василика које недостају у Синтагми. Соловјев 1998, 407.

10 У периоду између настанка типика и ова два правна споменика из XIV века, Св. Сава је написао Номоканон којим је заокружено правно уређење српске цркве. У раду није обрађен овај црквено-правни споменик зато што он из више разлога представља посебно питање.

11 Душан је након пада Сера (1345), у зиму 1347/8. године, посетио заједно са царицом Свету Гору и даривао манастире, међу којима највише Хиландар. При манастиру је основао болницу и доделио јој нарочите приходе. Јиречек 1952, 72.

12 Новаковић 1912, 472.

13 Новаковић 1898, 49.

14 Петровић 1986, 11.

15 Пустинячког монаштва готово није ни било у средњовековној Србији и једини познати пустињак за време Немањина је Св. Петар Коришки. Његово житије је написао монах Теодосије, за кога се узима да може бити истоветан са писцем житија Св. Саве. Новаковић 1871, 320-346.

16 Ова испољавања киновије обрађена су у главама 4-11, 22, 27, 31-33. Свети Сава 2008, 54-70, 83, 86, 89-92.

17 Исто, главе 33 и 40. Више о харитативној делатности Хиландара видети у Гранић 1998 б, 179.

18 Гранић ово назива установом милосрђа коју је српска православна црква преузела по угледу на Грчку. Гранић 1998 ф, 72. 1998.

19 Чл. 28. Душановог Законака. Новаковић 1898, 27.

20 М-15, новеле. Властар 2013, 304.

црквено-правни споменик изричито прописује: „заповедамо да у свим оним манастирима који се називају општежителним, у складу са монашким правилима, сви живе у једној кући и да се заједно хране и да у једној кући сви одвојено у постелама спавају, да би једни другима могли да посведоче непорочан живот. Све ово треба да буде и у женским манастирима.“²¹ Како је познато да су светогорски и студенички калуђери играли важну улогу на законодавном сабору 1349. године, велики број прописа садржаних у типцима Св. Саве можда је још тачније и одлучније одређено у Душановом Законику, а поједине од тих права и обавеза потврђују се и у многобројним манастирским хрисовуљама српских владара пре издавања овог законика.²² Законик наређује одржавање општежитија, поштовање типика и осталих закона, као и договарање игумана са осталом браћом, а прецизира и да се закон општежитијски постави монасима у зависности од тога какав је манастир.²³

Специјални положај заузима монах у Карејској ћелији коју је Св. Сава основао за усамњенички монашки живот. Разлика између ових монаха и оних који живе у манастиру (општежићу) огледа се у томе што келиоти своје молитве врше у ћелији.²⁴ Међутим, на Светој Гори су у периоду од X до XII века постојале две групе келиота: они који су у односу на манастире били независни и они делегирани од својих манастира у објекте манастирског власништва.²⁵ Келиот у Карејској ћелији, како је нормирано одредбама Карејског и Хиландарског типика,²⁶ има потпуну независност од административне и судске власти светогорског прота и хиландарског игумана, али овим није потпуно прекинута каноничка веза ова два црквено-правна споменика. Наиме, избор и уклањање недостојног келиота (нпр. *a priori* се из круга кандидата искључује неписмени монах) прелази на игумана и братство манастира Хиландара. Аналогно томе, манастир треба радовно да даје ћелији 60 литара уља годишње за кандило Св. Сави Освећеном и по потреби брашно и уље. Међутим, ово питање материјалних обавеза Хиландара није на исти начин регулисано у типцима. По Карејском, манастир Хиландар материјално помаже ћелију, али нема власти на њом, а у складу са Хиландарским типиком не постоје узајамне обавезе, уз претњу: „Ако ли прекршите ову заповест, увредићете место оно, и нека вам је супарник на страшном суду преподобни Сава и ја смерни!“²⁷

Као што је за свету тајну брака неопходан благослов цркве, да би подвиг двоје личности које улазе у живот по природи уродио плодом, утолико је неопходнији благослов цркве за тајну монашког усавршавања да би монах могао савршеније да хода путем посвећења Христу. Зато постоји поредак пострига који не заостаје за осталим светим тајнама. Структура обреда, уз много сличности са обредом крштења (усмена поука, завет, постриг косе, појање химне „Ви који се у Христа крстите, у Христа се обукосте“, земни поклон пред Јеванђељем), сведочи, као што се изричито у њему наводи, да је монашење „друго крштење“ и да се њиме обнавља благодат крштења.

21 Исто, 302.

22 Соловјев 1926, 141.

23 Ово је приказано у чл. 15. и чл. 36. Новаковић 1898, 19, 34.

24 Мирковић 1934, 57.

25 Гранић 1998 е, 242-243.

26 У питању је глава 42 Хиландарског типика, Свети Сава 2008, 101-102.

27 Пошто је Хиландарски типик написан после Карејског могуће је, како истиче Мирковић, да је тиме Сава желео да успостави потпуну независност ћелије, јер је она имала довољно прихода. Ипак, треба поменути и мишљење Грујића који сматра да је можда комплетна глава 42 Хиландарског типика уметнута у типик после Савине смрти када су се промениле прилике у односу на период писања Карејског типика. Мирковић 1934, 8; Грујић 1935, 48.

Наравно, аколутија монашења, без обзира на то што није канонички фиксирана обухвата поред полагања обета, пострижење и облачење у монашку ризу.

У Хиландарском типикy, за разлику од Синтагме и Душановог Законаика нема помена о условима за ступање у монашки чин. Вероватно је Св. Сава овако поступио зато што је ово питање униформно решено од стране појединих светогорских типика.²⁸ Душанов Законик помиње да искушеници који су из манастирске метохије не могу да живе у том манастиру него морају да иду у друге, те да се без епископовог благослова не могу пострижавати ни мушкарци ни жене.²⁹ Док се у Синтагми истиче: да добна граница није препрека за ступање у монашки чин, да робови не могу постати монаси без одобрења њиховог власника, као и да ниједном хришћанину, ма какве грехе имао, није забрањено да живи монашким животом.³⁰

Према дефиницији Хиландарског типика, сврха искушеништва је испитивање и констатација да ли кандидати могу да испоштују услове предвиђене за живот и чување манастирског поретка. Непознати кандидати после седмог дана у манастиру добијају плашт, шлем и посао сразмерно њиховој снази и умећу. По протекy шест месеци, уколико покажу искушавањем позитиван резултат, могу бити примљени у манастирску заједницу од стране игумана, али се пре тога морају опширно исповедити.³¹ У Синтагми је овај рок резервисан само за оне који су чинили бројна доброчинства, а општи рок од три године прописан је да искушеници морају да носе световну одећу. Једино се за оне који су тешко оболели каже да не треба одлагати примање монашке схиме.³²

Искушеник, при ступању у монашки чин добија од манастира расу и кошуљу, док браћа добијају за набавку одела „по један перпер“.³³ У Хиландарском типикy није прецизиран број монаха. Уопштено се напомиње да не треба да буде већи од онога што би манастир могао материјално да издржи, али се истиче и да се ослободе оних који се нису добро показали: „Боље је један који чини вољу Господњу, него множина безаконика.“³⁴ Чланство у манастиру престаје смрћу, прелазом у други манастир, иступањем из монашког реда и искључењем из манастирског братства.³⁵

У уводном пасусу овог поглавља напоменуто је да киновију чини управо то што монаси иду заједно на богосужења, обедују у заједничкој трпези и заједно раде. Одлазак на богослужење, заједно са покајањем у облику исповести и тајном причешћа верска је дужност сваког монаха. Према одредбама Хиландарског типика, свакодневно исповедање монаха врши сам игуман или нарочито за ову сврху, из средине тамошњег братства, постављено лице. Прво велико исповедање монаха обавља се непосредно пред сам акт монашења.³⁶ Монаси су дужни што чешће приступати тајни свете евхаристије, али они који су грешни боље да се причећују мање (једном недељно). Игуман има право да ускрати причест оне кога сматра неспремним и неспособним за примање ове тајне. Пре приступања, неопходно је да монах добије опроштај од игумана, а они који подлежу разним страстима (срамне мисли, гнев, оговарање, лаж, непристојан смех, јарост, сраман

28 Гранић 1998 а, 162.

29 Видети чл. 18. и чл. 196. Новаковић 1898, 21, 145.

30 Све одредбе посвећене овим питањима налазе се у делу слова М, глава 15. Властар 2013, 292-293.

31 Видети главу 37. Свети Сава 2008, 95-96.

32 М-15, прво-другог сабора 5 правило. Властар 2013, 293-294.

33 Хиландарски типик, глава 27. Свети Сава 2008, 86.

34 Исто, глава 25.

35 Гранић 1998 а, 169.

36 Видети главе 6 и 7. Свети Сава 2008, 59-63.

говор) треба што пре да приступе тајни исповести, те причешће могу добити тек пошто су се ослободили ових страсти.³⁷

После места заједничке молитве, трпеза је јако важан део киновијског манастирског живота. Трпезар служи за трпезом и пази да сваки монах на време буде у трпези, јер свако неоправдано закашњење и недолазак повлачи за собом казну. Према опису Хиландарског типика браћа по свршеној литургији у подне, након прочитаног псалма и мале молитве, седају за трпезу, по реду одређеном од игумана, и једу приложена јела. Закашњење на псалам и молитву није дозвољено. За време читања текста браћи је забрањено свако сметање и нарушавање потребне тишине, да не би била доведена у питање духовна корист од читања текста. Једино игуман има право да говори приликом оброка и да поставља браћи питања која морају бити кратко формулисана. Долазак на вечеру није обавезан за све. Монаси који се увече уздржавају од јела разрешени су присуства вечери.³⁸ Искушеницима се одмах на почетку њиховог искушеништва сразмерно њиховој снази додељује прикладна служба. Игуман треба да посматра да ли они поверену службу врше смирено и са трпеливошћу, те да резултат рада буде разлог за њихово примање у монашки чин.³⁹

Различито од услова постављених за избор келиота у Карејској ћелији, приликом избора игумана (*ἡγούμενος*) у Хиландару могао се бирати и неписмени монах, „макар се он тек постригао“, „јер Бог може и од камења подићи децу Авраму“.⁴⁰ Прописује се да као кандидат може доћи у обзир само онај брат који се према општем суду братства показао опробан у „врлини, правди и преподобију“, те да се старост, снага, племенити рад, углед, материјални принос и неумешност у вођењу спољашње манастирске управе не могу ни под којим околностима квалификовати као сметња за избор. По Хиландарском типик, упражњено место игумана попуњава се искључиво избором (никако постављењем), а изборно тело је састављено од економа, еклизијарха и 10-12 најстаријих монаха.⁴¹ Овде постоји разлика у односу на Студенички типик који прописује да у избору игумана учествују још и владар, епископ и још неколико игумана угледних манастира.⁴² Избор се врши у светом храму и завршава када сви присутни изјаве: „Достојан!“ Тада кандидат стаје на игуманско место и браћа га целивају. Он од тог момента постаје природни заступник манастира, у његовим спољашњим односима, како према црквеним тако и према државним властима.

Власт игумана суштински је доживотна и може престати смрћу, изузетно оставком на положај (у принципу не сме напуштати своје стадо)⁴³ и правновањаним актом свргнућа с игуманске катедре или искључењем из цркве.⁴⁴ Поштујући канонска правила, игуман има управну и судску власт. У оквиру управљања манастиром (извршна власт) разликују се његова наредбодавна и надзорна власт. По Хиландарском типик, игуман има право додељивања монашког чина, право примања у манастирску заједницу монаха који долазе из непознатог или страног манастира, право отпуштања из манастирске заједнице (али тако да ниједан монах не може без знања и изричитог одобрења свога игумана бити примљен у други манастир), као и право управљања

37 Видети главу 5. Свети Сава 2008, 58.

38 Исто, главе 9 и 31.

39 Исто, глава 33.

40 Видети Хиландарски типик, глава 19, Свети Сава, 80.

41 Исто, глава 13.

42 Видети Студенички типик, глава 13. Свети Сава 2008, 111-113.

43 Гранић 1998 d, 231.

44 Последња два случаја биће обрађена у следећем поглављу, зато што се односе на кажњавање.

администрацијом манастирског иметка уз строго придржавање одредби типика. Игуманово самостално располагање манастирским иметком ограничено је једино у случају када се отуђују предмети потребни за обављање богосужења (нпр. сасуди, иконе, завесе и књиге), јер је у овом случају везан сагласношћу старије браће.⁴⁵ На исти начин у Синтагми регулисано је питање напуштања и одласка у други манастира од стране монаха и још један важан сегмент наредбодавне власти игумана - додељивање монашког чина.⁴⁶ Надзорна власт игумана подразумева вршење надзора над владањем и држањем братства при богослужењима, при обедовању у манастирској трпези, над моралним животом монаха, те над животом и радом манастирских функционера, као и ванредних манастирских опуномоћника и изасланика за специјалне мисије изван манастира.⁴⁷ Душанов Законик истиче да игумани треба слободно да управљају „својом кућом“,⁴⁸ па у складу са тим неће дозволити женама улазак у мушки манастир, мада су од овог правила биле изузете царица и краљица.⁴⁹

Кажњавање

Црквена власт се није мешала у поредак аутономије манастира,⁵⁰ већ је нормирање ове материје потпуно препуштено манастирском законодавству. За доношење дисциплинско-казнених норми у вези са преступима против унутрашњег манастирског поретка меродавно је манастирско статутарно законодавство.⁵¹ Типици садрже дисциплинско-казнене одредбе.⁵² Међутим, за разлику од световног законодавства, казне нису изложене систематски у посебном поглављу, него су поглавља типика која се односе на различите опсеге монашког живота обично предвиђала како преступе против наредба и забрана, тако и одговарајуће санкције.

Пошто су светогорски и остали монаси имали важну улогу у регулисању манастирских права на законодавном сабору 1349. године, када је усвојен Душанов Законик, велики број одредби из Скраћене Синтагме избрисано је у односу на Потпуну Синтагму.⁵³ Вероватно су ови монаси под утицајем типика Св. Саве и правила сличним онима у Синтагми или Василикама (које недостају у Синтагми), али прилагођеним новонасталим месним и временским приликама, дефинисали најважнија питања манастирског живота.⁵⁴

45 Видети Хиландарски типик, главе 20-22, 34, 37 и 41. Свети Сава 2008, 81-83, 92, 95-96, 100-101.

46 Видети М-15, седми сабор 21 правило и новеле. Властар 2013, 297, 303.

47 Хиландарски типик, главе 5-7, 9, 24, 28, 29, 31, 40. Свети Сава 2008, 57-63, 64-67, 84, 87-88, 89, 99.

48 Видети чл. 35. Новаковић 1898, 33.

49 Царица Јелена била је једина жена којој је било дозвољено 1348. године да посети Свету Гору и светогорске манастире. Овај значајан изузетак управо је нормиран у овом члану 195. Душановог Законика.

50 Хиландарски типик дефинише (глава 12) аутономију манастира у том смислу да Хиландар буде слободан од владика и прота (светогорских) и од других манастира и од особних владика (личности истакнутих високим положајем или великим иметком) и да манастир не сме доћи под право располагања нити царске нити црквене власти, нити које приватне личности. На сличан начин се и у глави 12 Студеничког типика истиче слобода (*свободѣн*) манастира.

51 Гранић 1998 с, 220

52 Вероватно се поред статутарног манастирског законодавства, у случајевима правних празнина или као коректив, примењује обичајно право. По свој прилици, игумани су и тумачи казних норми, на које примењују нека од правила тумачења права, као нпр. аналогију.

53 Видети фусноту 8.

54 Соловјев 1998, 406-407.

Сврха казни прописаних овим споменицима у складу је са канонима који налажу превенцију. Казнама наведеним у раду постиже се: 1) индивидуална превенција – надлежни орган кажњава монаха да би га приволио да се поправи, како би опет задобио изгубљено добро које једино у киновии може да пронађе; 2) општа превенција – утицај на друге монахе из братства да са правог пута не скрену и 3) васпитна функција – штити се углед манастира, јер монах који згреша може својим поступањем понизити тај углед и тиме дати повода неверницима да не поштују вољу божију.⁵⁵

а) Надлежни органи

Након избора игумана обавља се аколутија интронизације на тај начин што он, на позив улази у олтар, изговори низ молитава, чини три дубока коленопреклопљења пред светом трпезом и узима типик и штап.⁵⁶ Овим чином симболично постаје орган који се стара о дисциплини и кажњавању у манастиру, а у зависности од почињеног преступа монаха изриче диоритичку (корективну) или софронистичку (виндикативну) казну.⁵⁷ Њему у обављању неограничене судске власти (дисциплинско-казнене јурисдикције) могу помагати нижи органи, као што су иконом (економ), еклизијарх и трпезар,⁵⁸ али игуман при изрицању казни монасима није ограничен својим братским сабором. Он има дискреционо право примењивања свих у манастирској пракси постојећих казни за све преступе почињене од стране монаха из братства против основних начела монашког живота и специјалних конкретних прописа манастирског устава.⁵⁹ Једино формално ограничење игумана везано је за диспозиције манастирског типика које није овлашћен самовољно модификовати и допуњавати.

Пошто игуман своју судску власт може спроводити и над световним лицима, када дођу на исповест, треба направити разлику између тог поступка и судског поступка оптуженим монасима које можда треба казнити. У првом случају реч је о унутрашњем манастирском суду (*forum internum*) где се на исповести исповедају греси (*αμαρτίες*), а у другом случају у питању је формални спољашњи манастирски суд (*forum externum*) игумана који одлучује о кажњавању монаха за учињене преступе (*ἐγκλήματα*).⁶⁰ На игуманову пресуду није се могла уложити жалба, нити било који други правни лек, а све пресуде у вези са кривицама због кршења унутрашње дисциплине моментално постају правно обавезујуће и извршне.

б) Казне

Систем црквених казни има своју основу у законодавству периода васељенских сабора и по овом питању следи грчко-римско законодавство.⁶¹ Корективне казне су блаже у односу на виндикативне, зато што се првима, како им само име налаже, кривци поправљају, а другима се врши одмазда за учињено теже дело, због чега кривац губи сва или нека права која је услед свог посвећења добио. Од корективних казни најблаже су

55 Ове три сврхе казне Милаш назива: поправљање, застрашивање и чување угледа цркве. Милаш 2005, 110-112.

56 Видети Хиландарски типик, глава 13. Свети Сава 2008, 73.

57 Милаш 2005, 175.

58 Видети Хиландарски типик, главе 9, 14, 15 и 31. Свети Сава 2008, 64-67, 73-76, 89.

59 Исто, главе 5, 7, 9, 14, 17, 23, 24, 28.

60 Милаш 2004, 529.

61 Ово се потврђује у глави М-15, правилу 44. Потпуне Синтагме. Властар 2013, 301.

опомена и укор, при чему се опомињу и укоравају они који треба да се исправе у свом понашању, а само укоравају они којима се том приликом запрети са тежом казном у случају поврата. Епитимија се може применити у облику поштреног поста (ксирофагије), метанија или потпуног гладовања са затвором у ћелији, при чему је овај последњи случај дискусабилан, јер и поред вишевековне праксе, у канонима нема помена о њему.⁶² Одлучење је најтежа корективна казна, можда не толико у физичком смислу колико у психичком, зато што има строго канонску основу. Кривац се у одређеном року искључује из учешћа у богослужењима и ускраћује му се тајна свете евхаристије због његове недостојности.⁶³

Постоји већи број виндикативних казни,⁶⁴ али су у правним споменицима обрађеним у раду поменуте само најтеже: свргнуће и искључење.⁶⁵ Разлика између одлучења (*suspensio*) и свргнућа (*degradatio*) огледа се у томе што се првом кривац лишава само неких права која му припадају по служби и хирејархијском степену, а другом казном лишава се свих права која прима сакраменталном хиротонијом приликом рукоположења за служитеља Богу. Уколико се онај ко је свргнут усуди да учини нешто што је везано за његова права пре свргнућа, подвргава се искључењу из цркве, као најтежом облику манастирске казне. У случају изрицања ове казне која се још означава и термином анатема мора се јако водити рачуна, јер се монах искључује из заједнице са Исусом Христом. То би значило коначно одлучење од Христовог тела, односно напоследку искључење из цркве.

Хиландарски типик прописује *modus procedendi* и судски орган надлежан за суђење игуману. Наиме, уколико се покаже да је игуман неподобан и за управу неспособан или се установи да је управљајући манастиром стекао неки иметак, та имовина се конфискује у корист манастира, а братство има право да га свргне са манастирске управе. Исто је предвиђено и за немилостивост и снисходљиво суђење игумана,⁶⁶ док је у Синтагми Матије Властара казна прецизирана само у случају да поступи у супротности са правилима за обављање пострига. У истом правном споменику одлучење је казна уколико игуман не истражи разлог бежања монаха и не врати их у своје стадо: „пошто одговарајућим лековима исцели болесно јагње“.⁶⁷ Одлучење је казна и по Хиландарском типиксу за игумана који неоправдано и непотребно дели манастирске ствари и новац,⁶⁸ а казна епитимије је у Синтагми прописана за игумана који нема и свештенство.⁶⁹ Строжија казна предвиђена је у Душановом Законику за оног игумана који је на чело манастира постављен митом. У том случају биће искључени (анатемисани) из црквене заједнице како игуман, тако и онај који га је поставио, али искључење игумана не сме се вршити без учешћа цркве.⁷⁰ Св. Сава је у Студеничком типиксу посебно нагласио да се игуман не избацује осим ако

62 Милаш 2005, 225.

63 Исто, 209-244; Гранић 1998 с, 221-222.

64 Милаш, поред ове две најтеже софронистичке казне, помиње и новчану казну, премештај, губитак појединих права у хијерархији и лишење места службе. Због разлике у положају свештеника и монаха ове казне нису биле примерене за кажњавање монаха. Исто, 244-342.

65 Гранић заступа мишљење да је у манастирским типиксима од софронистичких казни нормирано једино искључење из манастирске заједнице. Исто, 222.

66 Видети Хиландарски типик, главе 14 и 19. Свети Сава 2008, 73-75, 80-81.

67 М-15, прво-другог сабора 3 и 5 правило. Властар 2013, 293-294, 297.

68 Видети главу 20. Свети Сава 2008, 81-82.

69 М-15, седмог сабора 19 правило. Властар 2013, 295.

70 Чл. 13. и 14. Новаковић 1898, 17-19.

му кривица није велика и не може се исправити, због чега је укорен пред свима или се за своје дело не може покајати.⁷¹

На истом месту где се у Хиландарском типик у говори о игуману таксативно се наводе и правни разлози за свргавање економа по истом поступку: пропадање манастирске имовине због његове лењости, немарности и неспособности, помоћ родбини на штету манастирских добара, поткрадање, залагање и давање другим лицима манастирских добара, развраћање браће, непоковање заповестима и наредбама игумана, откривање и ширење манастирских тајни, стављање своје воље испред манастирског устава или кршење његових одредби, као и склоност телесним страстима и пожудама. Еклизијарх примењује блажа дисциплинска средства против монаха који чини грешку у читању, појању и канархању,⁷² односно, генерално води рачуна о тачном одржавању богослужења, прописаном вршењу канона при богослужењима, читању диптиха, одржавању панихида по синаксару, чистоти и реду у манастиру, паљењу воштаних свећа и кандила, као и о уредном долажењу и пристojном владању браће на богослужењима.⁷³ Трпезар опомиње и прекорава браћу која се не понаша мирно и долично при трпези. Пошто су његове дужности изричито прописане,⁷⁴ у случају њиховог неизвршавања следила је казна епитимије коју је изрицао игуман.

Оно што је есенција у посвећењу Христу је заправо давање завета онога који се посвећује: да ће живети у девствености (*παρφενία*), сиромаштву (*ἀκτημοσύνη*) и послушности (*ὕπακοη*).⁷⁵ Ови завети су основни елементи монашког устројства и сваки преступ против њих подразумева кажњавање монаха. Важење ових обавеза престаје или самовољним актом напуштања манастира или пресудом игумана која се односи на лишење монашког чина. По Синтагми, кажњавају се епитимијом они мушкарци и жене који су се заветовали на девствовање, а нису обукли монашку одећу, уколико се одрекну завета и склопе законит брак,⁷⁶ као и она жена која је завет девствовања прекршила, па треба да испуни време од петнаест година одређено за прељубу. Дакле, девствовање подразумева уздржавање од полног живота и немогућност склапања брака.

Завет сиромаштва подразумева за монаха последицу правне неспособности поседовања иметка. Хиландарски типик забрањује монасима власништво (посед) ма и најмањег објекта без игумановог знања и не дозвољава им да самовољно имају у својим ћелијама јело, пиће и новац.⁷⁷ Уколико монах напусти манастир и пређе у други, па се покаже да је у међупериоду поседовао неку имовину, Синтагмом је нормирано да та имовина припадне првом манастиру. Иако би у складу са овим заветом за монаха било немогуће чињење било каквих располагања, па у том смислу и писање тестаментa, Синтагма садржи пропис по коме монах, уколико има децу, може и после монашења поделити имовину тестаментом својој деци уз обавезу да задржи себи један део који прилаже манастиру.⁷⁸ Ово је старо римско-византијско правило и по свој прилици није

71 Видети Студенички типик, глава 13. Свети Сава 2008, 111-113.

72 Израз канонархати, наведен у Хиландарском типик у (глава 28), означава започињање канона. Сава 1939, 89.

73 Хиландарски типик, глава 15. Свети Сава 2008, 75-76.

74 У глави 9 и 31 Хиландарског типика наглашава се да трпезар одржава општи ред и чистоћу у манастирској трпезарији, да pazi на каквоћу хране и чистоћу прибора за јело и пиће, да у одређено време доноси оброке за браћу, да одржава ред и мир за време трајања оброка и да опомиње оне који то нарушавају. Исто, 64-67, 89.

75 Григоријатски 2011, 36.

76 М-15, Анкирског сабора 19 правило. Властар 2013, 300.

77 Видети главу 24. Свети Сава 2008, 84.

78 М-15, новеле. Властар 2013, 303-304.

било примењивано у Србији, с обзиром да се не налази у одредбама Душановог законодавства.

Прекршај завета сиромаштва још се теже кажњава када је у питању крађа. У Хиландарском типик у прописано је да кривац који украде ствари за богослужење буде осуђен законском казном, без даљег прецизирања. Једино је додата опаска да је могуће отуђивати ову имовину у случајевима *vis maior* (нпр. пожар или земљотрес), али да тада игуман не може одлучивати сам већ само у договору са старијим монасима.⁷⁹ Овде се вероватно примењује правило из Евергетидског типика по коме се након опомене у случају крађе манастирске имовине изриче искључење.⁸⁰ Потврда ове тврдње може се поткрепити и правилом да ће онај ко „макар и један новчић или воћку“ узме преко манастирске заповести бити кажњен епитимијом, а ако „краде од манастира и не исправља се“ биће искључен.⁸¹ Дакле, у зависности од тежине дела и врсте ствари које се протиправно одузимају из манастира, могу се изрећи опомена, епитимија или искључење.

Завет послушности игуману можда је и најважнији, јер се сваки акт њему супротан, по манастирском правном поретку, сматра *ipso iure* ништаван. Да би монах стално пребивао у благословеном стању смиреноумља, од њега се захтева да увек има безрасудну послушност према свом игуману и да тражи његов благослов за све што чини, на шта се, између осталог, и заветује при примању свете схиме. Отуда би оног ко се не исповеда и не причеђује, како пише Св. Сава, требало: „из манастира избацити и одрезати као загнојен уд, и уклањати и одбацивати као тешко залечиву или сасвим неизлечиву рану“. Ипак, пошто полаже наду у његово поправљање одустаје од оваквог кажњавања и прописује епитимију, као казну за оне који се не причешћују.⁸² У истом типик у, на још два места, прописује се казна епитимије за непослушност у трпези. Први случај кажњавања предвиђен је за монахе који причом узнемиравају браћу за трпезом или касне на оброк или због вечере касне на молитву, а за то немају оправданог извињења (нпр. уздржавање од јела и пића); у другом случају кажњава се трпезар уколико због своје лењости запостави неке послове у трпезарији.⁸³

Како је рекао Исус Христ: „Који једе тело моје и пије крв моју, у мени остаје и ја у њему“ и: „Ако не једете тело моје и не пијете крв моју, немате живота у себи“.⁸⁴ Управо ове речи инспиришу Св. Саву да одлучењем казни онога ко недовољно приступа или не приступа тајни свете евхаристије у одређеном року,⁸⁵ због тога што се није очистио срамних мисли и говора, оговара, гневан је, злоставља, лаже или упада у страсти. Одлучење без причешћа прописује се и за монахе који произвољно раздељују или неоправдано узимају за себе оно што је манастирско.⁸⁶ Како се у Студеничком типик у инсистира на слободи манастира, одлучењем без причешћа, кажњава се свако ко пожели да узме нешто од манастира, па био он и владајући: „Трипут је он јадан и трипут проклет“.⁸⁷ Синтагма прописује одлучење у случају да монах самоиницијативно напусти манастир и пређе у други или почне световно да живи. У овом случају истом казном би

79 Видети главу 21. Свети Сава 2008, 82.

80 Видети Евергетидски типик, с. 22 р. 865. Gautier 1982, 63-66.

81 Видети Хиландарски типик, главу 24. Свети Сава 2008, 84.

82 Исто, глава 7.

83 Видети Хиландарски типик, глава 9 и 31. Свети Сава 2008, 64-67, 89.

84 Јов. 6,56 и 6,53.

85 Како наглашава Студитски типик: монах који се у року од 40 дана не причести, подлеже казни једногодишњег искључења од учешћа у богослужењима. Гранић 1998 с,222.

86 Видети Хиландарски типик, главе 5 и 20. Свети Сава 2008, 57-58, 81-82.

87 Видети Студенички типик, глава 12. Свети Сава 2008, 110-111.

се казнио и онај ко га је примио.⁸⁸ Ово је у складу са раније поменутиим правилом о одлучењу игумана који није у стању да врати одбеглог монаха. Душанов Законик надовезује се на главу Хиландарског типика посвећеној монашкој бризи о сиромашнима,⁸⁹ с тим да се у првом правном споменику прописује казна одлучења „од сана“ (рашчињавање).⁹⁰

Искључење се у Хиландарском типикy, ако га упоредимо са Студеничким, прописује у случају да неко хоће да угрози слободу манастира.⁹¹ Ова два типика се у малом броју одредби разликују и ово није велика разлика, јер, како смо раније видели, и у Студеничком је поред казне одлучења напоменуто да кривац треба да буде проклет. Хиландаски типик изричито напомиње да кривац треба да буде анатемисан, а одлучење се не помиње. У осталим случајевима искључење је у Хиландарском типикy предвиђено у случајевима повреде обета послушности и то у неким случајевима после вишекратног изрицања блажих казни, а у другим без икаквих претходних дисциплинско-казнених мера. Уколико се монах препире са игуманом, не чека његова наређења, није задовољан местом које му је у трпези наменио, после треће опомене треба да се искључи. Након изречене епитимије због кашњења на молитву или вечеру у случају поврата монах ће се казнити искључењем. Слично је и са онима који не устану на време за јутарњу службу, после треће епитимије биће избачени. Међутим, моментално треба де се избаце они који су међу монасима „безаконици“, по цену да их у манастиру остане мало.⁹² У Синтагми се помиње да се анатемом казне они који изговарајући се подвижништвом напуштају своју децу: „Ако неко тако не промишља о својим укућанима – вере се одрекао и гори је од неверника.“⁹³

На који начин игумани изричу казне које се градирају од лакших ка тежим боље ће показати примери. Опомена се као најблажа казна, зарад поправљања починиоца, најчешће изриче трократно пре кажњавања.⁹⁴ У складу са Хиландарским типиком опомињу се они монаси који организују тајне „сујетне“ састанке због чега се ствара раздор и неред у братству и ако од овога не одступе биће кажњени.⁹⁵ На овом месту прецизира се строжија казна, међутим, ипак се на основу одредби других типика може закључити да се у зависности од тежине дела изрицала епитимија, одлучење или искључење.⁹⁶ Монаси ће добити укор уколико срамно говоре или се распусно смеју, а ако се не поуче „законима љубави“ од еклесијарха и у поврату наставе са истом праксом биће кажњени епитимијом.⁹⁷

Епитимија је најчешће предлагана казна за различита дела у свим црквено-правним споменицима. Вероватно су разлози за овакво решење били ти што се изрицала након блажих казни и зато што је обухватала неколико модалитета у којима је могла да се испољи. Сем тога, ова казна била је сатавни део световног Душановог законодавства, те се изрицала и верницима за одређена кривична дела у циљу поправљања кривца као

88 М-15, првог-другог сабора 4 правило. Властар 2013, 297-298.

89 Упоредити чл. 28. Душановог Законика са главом 38 Хиландарског типика. Новаковић 1898, 27-28; Свети Сава 2008, 96-97.

90 Новаковић 1912, 367.

91 Упоредити у оба типика главу 12. Свети Сава 2008, 71-72, 110-111.

92 Видети Хиландарски типик, главе 9, 25 и 28. Свети Сава 2008, 65-67, 85, 87.

93 М-15, сабора у Гангри 13 правило. Властар 2013, 298.

94 Постоје примери и када се изриче вишекратна опомена. Гранић 1998 с.222.

95 Видети главу 23. Свети Сава 2008, 83-84.

96 Видети фусноту 80.

97 Видети Хиландарски типик, глава 4. Свети Сава 2008, 54-57.

poena e medicinales.⁹⁸ У складу са одредбом Душановог Законика, монах који би пожељео да напусти манастир – „збаци расе“ кажњавао би се епитимијом (у облику држања у тамници), али да то траје само до оног момента док се поново „не врати у послушност“. ⁹⁹ Идентична казна предвиђена је и у Синтагми за оне који су се постригли због болести, жалости или дрскости, па након тога пожелели да се врате међу мирјане,¹⁰⁰ а слично је и у Хиландарском типикy за искушеника који пожели да напусти манастир и том приликом понесе оно што је даровао. За такво дело искушеник се проглашава „свештенокрадцем“ и кажњава епитимијом.¹⁰¹ Чињењем истог дела монах се идентично кажњавао и у Синтагми, с тим што се овде прецизизира да ће се одредба примењивати и на монахиње.¹⁰²

У уводном делу овог поглавља напоменуто је да је облик држања у тамници казне епитимије оспорљив зато што није прописан канонима. Међутим, чини се да ова казна има своје оправдање када се примењује за кажњавање монаха или искушеника који желе да напусте манастир, зато што је у складу са сврхом казне. Наиме, њом се постиже индивидуална превенција на тај начин што се изолацијом монах подстиче да размишља о својој кривици и подвргава је суду своје савести. Општа превенција остварена је тако да се не само монаси, него и искушеници и побожни људи који су можда размишљали о томе да се замонаше, добро размисле да ли ће напуштати манастир. Коначно, васпитна функција види се у томе што се казном чува углед манастира, те да не може неко ко је одлучио да се посвети Богу тако лако од тога одустати. Сем тога, ову тамницу не треба схватити као прави затвор за осуђенике, већ у духу римског права – да служи да се дотични привремено ту чува да не би побегао и да би се поправио.¹⁰³ Ово је у складу са одредбом Душановог Законика да ће казна трајати до момента док се монах не покаје.¹⁰⁴ Непрестана молитва, строги пост, смиривање тела и савлађивање своје воље у условно речено „тамници“, пошто је она у манастиру, није нешто што може тешко да падне монаху, чији земаљски живот и није друго него време проведено у молитви и покајању. Могуће је да би можда требало да буде издвојена као посебна казна, јер корективни карактер епитимије није у складу са суштином заточења – лишавање кривца слободе. Такође, не може јој се признати црквено-правна основа зато што није нормирана канонима. Међутим, вишевековна пракса и нормирање у типикима и законикима дали су овој казни и правни карактер, па она и у том смислу има своје оправдање.

Закључак

Ако је за световног човека устав највиши правни акт, онда је за монаха типик устав. Како је постојала потреба да братство не заборави одредбе манастирског устава и да се онемогући да се поједини монаси код извесних поступака изговарају непознавањем одредаба манастирског устава, унесен је у поједине типике пропис да се типик има у току године више пута прочитати. Тако је у Хиландару типик читан у

98 Соловјев 1998, 465.

99 Видети чл. 19. Душановог Законика. Новаковић 1898, 22-23.

100 Властар у Синтагми помиње у делу М-15 и раније истакнуто 19-о правило Анкирског сабора, по коме ће се епитимијом казнити монах и монахиња који су се заветовали на девствовање уколико се одрекну завета и склопе законити брак. Властар 2013, 300.

101 Видети главу 37. Свети Сава 2008, 95-96.

102 М-15, прво-другог сабора 6 правило. Властар 2013, 295.

103 Watson 2009, D. 48. 19. 8. 9.

104 Видети фусноту 99.

трпези почетком сваког месеца и на дан ктиторове смрти. Сваки акт измене, допуне или стављања ван снаге одредаба типика има се сматрати правно неваљан, а аутор таквог акта подлеже казни искључења из манастира.

Поређењем Хиландарског и Студеничког типика долази се до закључка да постоји разлика у обради аутономије манастира (поседа неограничене правно-пословне способности и потпуне административне самосталности уз искључење сваке ингеренције органа црквене и државне власти у ову сферу). Наиме, у Хиландарском типуку се аутономија штити од световне и духовне власти, а у Студеничком Св. Сава поклања поверење владару и поверава му очување аутономије. Из овог разлога, у оба типика, могу се уочити поједини различити прописи о киновији и кажњавању монаха. Избор игумана у Хиландарском типуку је унутрашњи (бира га *collegium* монаха), док је у Студеничком спољашњи (бирају га владар, епископ и игумани других манастира). Ко угрози аутономију манастира у Студеничком типуку кажњава се одлучењем уз претњу „нека је проклет“, а у Хиландарском уместо одлучења предвиђена је само анатема. Коначно, у Студеничком типуку шири је круг оних који се кажњавају за крађу манастирске имовине, укључујући и владара.

Душанов Законик и Синтагма Матије Властара унели су неке новине у сфери киновије и кажњавања монаха. Пошто киновија подразумева и права и обавезе монаха, може се приметити да је у Синтагми предвиђена обавеза више него у другим правним споменицима. Она се односи на образовање монаха (преписивање светих књига и обављање заната сразмерно способностима). Ова два споменика, за разлику од типика, предвиђају већи број услова за ступање у монашки чин. Душанов Законик једини дозвољава женама (царици и краљици) улазак у мушки манастир, а само се у Синтагми може приметити одредба о слободном тестаментарном располагању монаха својом имовином. Постоји разлика у систематизацији казни којима су кажњавани монаси. У типичима се оне налазе без неког нарочитог реда, док су у Душановом Законику и нарочито у Синтагми сређене у посебном поглављу. Ова два правна споменика уопште не предвиђају укор и опомену као казне, а чувено „строжије“ византијско кажњавање може се уочити у Синтагми која једина предвиђа епитимију, у облику заточења, за жене (монахиње). Такође, Душанов Законик и Синтагма немају одредбе о крађи манастирске имовине.

Када је реч о Душановом законодавству, треба напоменути да Законик, због рада светогорских монаха на њему, садржи неке одредбе којих нема или су модификоване у односу на Синтагму. Пример би био члан који говори о кажњавању црквених великодостојника постављених митом, где се у Синтагми за рукоположеног и оног ко га је рукоположио предвиђа казна одлучења, а у Душановом Законику казна искључења. Законик у набрајању оних који би могли бити оптужени иде и корак даље, па наводи и игумана о коме нема спомена у Синтагми. Такође, има примера да су у Законику директно преузимане неке одредбе из Потуне Синтагме, уместо да остану саставни део Скраћене Синтагме. То је случај са прописом којим Законик наређује одржавање оштежитија и договарање игумана са најстаријим монасима. Пошто су у раду обрађене одредбе Потпуне Синтагме важно је истаћи да су од њих у Скраћеној Синтагми остале: правило о року од три године искушења пред постриг и кажњавање игумана који дозволи монаху после извршеног пострига да живи у свој кући уместо у манастиру или прими неког монаха за мито.

Казна би требало да буде само нужна последица учињеног дела, а не да носи осветнички карактер. У том смислу због специјалних одлика киновијског живота истичемо речи Св. Теодора Студита: „Исповедам, такође, заједно са другима, да је монашка схима узвишена и преузвишена и анђелска. Она има особину да очишћује од

свакога греха, уколико човек живи савршено по њеним заповестима. Очигледно је да се то дешава онда када неко живи сагласно подвижничким правилима светог и великог Василија, а не када их непотпуно држи, као што чине поједини, који једна правила држе, а друга пренебрегавају.“.

Извори

Властар, Матија (2013): *Матија Властар Синтагма* (превод Татјана Суботин-Голубовић). Београд: САНУ.

Gautier, Paul (1982): “Le typikon de la Théotokos Évergétis”. *Revue des études byzantines* 40. Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 5-101.

Доментијан. (1938): *Живот светог Саве и светог Симеона* (превод Лазар Мирковић, предговор Владимир Ћоровић). Београд: Српска књижевна задруга.

Лествичник, Свети Јован (2008): *Лествица*. Манастир Хиландар: Хиландарски путокази.

Новаковић, Стојан (1898): *Законик Стефана Душана: цара српског 1349 и 1354*. Београд: Државна штампарија.

Новаковић, Стојан (1907): *Матије Властара Синтагмат. Азбучни зборник византијских црквених и државних закона и правила*. Београд: Државна штампарија Краљевине Југославије.

Новаковић, Стојан (1912): *Законски споменици српских држава средњег века*. Београд: Државна штампарија Краљевине Југославије.

Радојчић, Никола (1950): *Душанов законик 1349-1354*. Нови Сад: Градска штампарија.

Свети Сава (1928): *Списи Св. Саве*, Дела старих српских писаца, књига I. (приредио Владимир Ћоровић). Београд-Ср. Карловци: Српска манастирска штампарија.

Свети Сава (2008): *Свети Сава, Сабрани списи* (приредио Димитрије Богдановић). Београд: Просвета.

Свети Сава (1939): *Списи Светог Саве и Стевана Првовенчаног* (приредио Лазар Мирковић). Београд: Државна штампарија Краљевине Југославије.

Соловјев Александар (1926): *Одабрани споменици српског права од XII до краја XV века*. Београд: Геца Кон.

Теодосије (1973): *Живот светог Саве* (предговор Ђорђе Трифуновић). Београд: Ђура Даничић.

Watson Alan (2009): *The Digest of Justinian Vol. 2*. (ed. and trans. Alan Watson). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Литература

Григоријатски, Јеромонах Димитрије (2011): *Монашка схима равноанђелски живот. Значај свете тајне монашке схиме по светим оцима*. Београд: Задужбина Светог манастира Хиландара.

Гранић, Филарет (1998 а): „Одредбе Хиландарског типика Св. Саве о ступању у манастирску заједницу и о делокругу братског сабора“. *Богословље*. Православни богословски факултет, Универзитета у Београду, 161-171.

Гранић, Филарет (1998 б): „Одредбе Хиландарског типика Св. Саве о харитативној делатности манастира“. *Богословље*. Православни богословски факултет, Универзитета у Београду, 172-179.

Гранић, Филарет (1998 с): „Црквеноправне одредбе Хиландарског типика Св. Саве“. *Богословље*. Београд: Православни богословски факултет, Универзитета у Београду, 180-225.

Гранић, Филарет (1998 d): „Црквеноправне одредбе Хиландарског типика Св. Саве о настојатељу и осталим манастирским функционерима“. *Богословље*. Православни богословски факултет, Универзитета у Београду, 226-240.

Гранић, Филарет (1998 е): „Црквено-правне одредбе Карејског и Хиландарског типика Св. Саве о келиотима у вези с аналогним одредбама грчких манастирских типика“. *Богословље*. Београд: Православни богословски факултет, Универзитета у Београду, 241-249.

Гранић, Филарет (1998 f): „Монаштво у служби ближњег у старом и средњем веку“. *Богословље*. Београд: Православни богословски факултет, Универзитета у Београду, 67-72.

Грујић, Радослав (1935): „Царица Јелена и ћелија св. Саве у Кареји“. *Гласник Скопског Научног Друштва 14*. Скопље: Скопско научно друштво, 43-57.

Грујић, Радослав (1936): „Палестински утицаји на Св. Саву при реформисању монашког живота и богослужбених односа у Србији“. *Светосавски зборник I, Расправе*. Београд: Српска краљевска академија, 277-312.

Јиречек, Константин (1952): *Историја Срба I*. (превод Јован Радоњић). Београд: Научна књига.

Милаш, Никодим (2004): *Православно црквено право*. Београд-Шибеник: Истина.

Милаш, Никодим (2005): *Црквено казнено право*. Београд-Шибеник: Истина.

Мирковић, Лазар (1934): „Скитски устави Св. Саве“. *Братство 28*. Београд: Друштво „Свети Сава“, 51-67.

Мошин, Владимир (1979): „Правни списи светог Саве“. *Сава Немањин – свети Сава, Историја и Предање* (приредио Војислав Ђурић). Београд: САНУ, 101-126.

Новаковић, Стојан (1871): „Живот српског испосника Петра Коришког“. *Прилози к историји српске књижевности. ГСУД 29*. Београд: Државна штампарија, 301-346.

Острогорски, Георгије (1947): *Историја Византије*. Београд: Просвета.

Петровић, Миодраг (1986): *Студенички типик и самосталност српске цркве*. Београд: Дечије новине.

Ракићевић, Тихон (2015): „Заповести Светог Саве монасима Студенице (1206/7) у односу на узор“. *Богословље I*. Београд: Православни богословски факултет, Универзитета у Београду, 294-310.

Савић, Виктор (2016): „Српски превод „Евергетидског синаксара“ у два синајска рукописа“. *Зборник радова Византолошког института LIII*. Београд: САНУ, 209-235.

Соловјев, Александар (1998): *Историја словенских права. Законодавство Стефана Душана цара Срба и Грка*. Београд: Службени лист СРЈ.

**THE REGULATIONS ON THE MUTUAL (*KOINOBIA*) LIFE
AND PUNISMENTS OF MONKS**

Saint Sava give as a present to the Serbian monasteries Typikons of the Kareja, Hilandar and Studenica under the influence of the Typikon of the Virgin Evergetis, Typikon of the Jerusalem and Typikon of the St. Theodore the Studite. These church-legal documents are the basis of the rules of life and the disobedience of monks, for which they were punished. However, in order to complete the entire topic of the church-legal regulations of monastic life and punishments for noncompliance during the reign of the Nemanjic dynasty (1168-1371), the paper deals with the two more legal documents: Byzantine Syntagma of Matija Vlastar and the The Code of Dusan, in order to see similarities and differences in relation to the previous legislation devoted to this issue.

Γεώργιος Νεκτάριος Λόης

Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο – Ελλάδα

e-mail: georgiosnek@hotmail.com

ΠΟΛΙΤΙΚΕΣ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΕΣ ΣΧΕΣΕΙΣ ΤΗΣ ΣΕΡΒΙΑΣ ΜΕ ΤΟ ΒΥΖΑΝΤΙΟ ΤΗΝ ΠΕΡΙΟΔΟ ΤΟΥ ΠΡΩΤΟΣΤΕΠΤΟΥ (1196-1228) ΚΑΙ ΤΟΥ ΡΑΝΤΟΣΛΑΒ (1228-1233)¹

Περίληψη: Σέρβους και Βυζαντινούς συνδέει εξ αρχής μία μοναδική σχέση φιλίας, η οποία σε ιδιαίτερα εκτενή διαστήματα ήταν και σχέση συγγενική λόγω των δυναστικών γάμων, κυρίως την περίοδο των Νεμάνια. Ο Στέφανος Πρωτόστεπτος νυμφεύθηκε, το έτος 1190, την βυζαντινή πριγκίπισσα Ευδοκία, κόρη του αυτοκράτορα Αλέξιου Γ' Αγγέλου (1195-1203), γεγονός που έφερε την Ράσκα πλησιέστερα στο Βυζάντιο. Την ίδια περίοδο ο άγιος Σάββας κατορθώνει και λαμβάνει στην Νίκαια το αυτοκέφαλο της Σερβικής Ορθόδοξης Εκκλησίας (1219). Η Βυζαντινή αυτοκρατορία την περίοδο αυτή είχε χωριστεί στα τρία: στο κράτος της Νίκαιας, της Τραπεζούντας και της Ηπείρου. Παρ' όλα αυτά οι σχέσεις με τους Βυζαντινούς είναι καλές και αυτό είναι προς όφελος της Ράσκας - Σερβίας. Ο υιός του Στέφανου Πρωτόστεπτου, Ράντοσλαβ νυμφεύθηκε, το έτος 1219, την Άννα, κόρη του δεσπότη της Ηπείρου, Θεόδωρου Άγγελου (1215-1230). Ο γάμος αυτός φαίνεται ότι έγινε στην προσπάθειά του να ενισχυθεί πολιτικά. Αποτέλεσμα πάντως ήταν η επιγαμία αυτή να φέρει, αυτήν την φορά, πλησιέστερα το Δεσποτάτο της Ηπείρου με τη Ράσκα. Πάντως όπως και να έχει οι σχέσεις των Σέρβων με τον Βυζαντινούς συνεχίζουν να είναι σε ιδιαίτερα καλό επίπεδο.

Λέξεις κλειδιά: Σερβο-Βυζαντινές σχέσεις, Στέφανος Πρωτόστεπτος, Ράντοσλαβ, Νίκαια, Ράσκα – Σερβία, αυτοκέφαλο Σερβικής Ορθόδοξης Εκκλησίας, άγιος Σάββας.

Ο Στέφανος ο Πρωτόστεπτος (1196-1228)² διαδέχθηκε στον θρόνο της Σερβίας τον οικειοθελώς παραιτηθέντα πατέρα του Στέφανο Νεμάνια (1168-1196), το έτος 1196. Ο Στέφανος Ράντοσλαβ, είναι υιός του Πρωτόστεπτου και γεννήθηκε περί το 1192. Αρχικά, έγινε ηγεμόνας της Ζαχλουμίας και στη συνέχεια διαδέχθηκε στο θρόνο της Σερβίας, το έτος 1228, τον πατέρα του. Ο Πρωτόστεπτος διατηρούσε ιδιαίτερα καλές σχέσεις με την βυζαντινή δυναστεία των Αγγέλων, διότι είχε νυμφευθεί, το έτος 1190, την βυζαντινή πριγκίπισσα Ευδοκία, κόρη του Αλέξιου Γ' Αγγέλου, αδελφού του αυτοκράτορα Ισαάκιου Β' Αγγέλου (1185-1195).³ Έτσι, είχε λάβει από τους βυζαντινούς και τον τίτλο του Σεβαστοκράτορα.⁴

Η περίοδος της βασιλείας του Πρωτόστεπτου συνέπεσε με τις διευρυμένες μεταβολές στην Χερσόνησο του Αίμου. Η Ελληνορωμαϊκή αυτοκρατορία χωρίστηκε στα τρία: στο κράτος της Νίκαιας, της Τραπεζούντας και της Ηπείρου. Ο Βούλγαρος βασιλιάς Καλογιάννης

1 Τα περισσότερα στοιχεία αντλούνται από την προγενέστερη μελέτη: Γεώρ. Νεκ. Λόης, *Ιστορία της Σερβίας. Πολιτική και Εκκλησιαστική*, Εκδόσεις Έννοια, Αθήνα 2017.

2 Σχετικά με τον Πρωτόστεπτο, βλ. Лопандић 2008 & Фајфрић 1997 & Милошевић 2006, 51-55 & Krstić 1862, 50-54 & Срећковић 1888, 60-108.

3 Σχετικά με την Ευδοκία, βλ. Ласкарис 1926, 7-37.

4 Ферјанчић 1968, 169.

εστέφη από τον πάπα της Ρώμης το 1204 και το κράτος της Ραγκούσας αναγνώρισε την επικυριαρχία των Βενετών, το έτος 1205. Έτσι, ο Πρωτόστεπτος στράφηκε προς τον πάπα και τη Βενετία, διότι τούς θεωρούσε ως τις ισχυρές δυνάμεις της περιόδου. Την εναντίωσή του σε αυτό εξέφρασε ο αδελφός του, Σάββας, ο οποίος ελάμβανε ενεργό μέρος στα πολιτικά πράγματα της χώρας και είχε συνεισφέρει τα μάλα στις επιτυχίες της Σερβίας. Ο Πρωτόστεπτος προσαρμόζοντας, έτι περαιτέρω, την πολιτική του στις νέες εξελίξεις, χώρισε την βυζαντινή Ευδοκία και νυμφεύθηκε την Άννα (1216), η οποία καταγόταν από τον οίκο των αρχόντων της Βενετίας. Η προσέγγιση αυτή με τους Βενετούς επέφερε στον Στέφανο τον Πρωτόστεπτο, αφενός, την ανεξαρτησία του σερβικού κράτους και, αφετέρου, το βασιλικό στέμμα από τη Ρώμη και τον Πάπα Ονώριο Γ', το έτος 1217.⁵ Λόγω τούτου προσαγορεύεται και Πρωτόστεπτος.

Το ίδιο έτος (1217) ο Σάββας εγκατέλειψε την Σερβία και επέστρεψε στο Χιλανδάρι.⁶ Σχετικά με τον λόγο που ανάγκασε τον άγιο Σάββα να φύγει οι απόψεις των ερευνητών διίστανται. Ορισμένοι πιστεύουν ότι ήταν σε ένδειξη διαμαρτυρίας προς τον αδελφό του που στράφηκε προς τον Πάπα και την Ρώμη για να σταφθεί βασιλιάς και άλλοι πιστεύουν ότι ήταν καθαρά προσωπική απόφαση, η οποία δεν είχε καμία σχέση με τον αδελφό του. Πιστεύω ότι η αλήθεια πρέπει να βρίσκεται κάπου στην μέση και σίγουρα για την αποφυγή του εκλατινισμού των Σέρβων, οι οποίοι όπως μας λέγει και ο καθ. Αθ. Αγγελόπουλος «*εταλαντεύοντο μεταξύ Ορθοδοξίας και Λατινισμού*». Πάντως ο Σάββας θα μεταβεί δύο έτη αργότερα στην Νίκαια όπου θα αιτηθεί το αυτοκέφαλο της Σερβικής Εκκλησίας.

Το γεγονός της προσέγγισης με τη Ρώμη δεν σήμαινε και ολοκληρωτική στροφή της Σερβίας προς την Δύση και απόλυτη ρήξη με το Βυζάντιο, διότι ο αδελφός του Πρωτόστεπτου, ο Σάββας, ήταν αντίθετος με αυτήν την πολιτική προσέγγιση. Έτσι, ο Πρωτόστεπτος, όταν απέκτησε αυτό που επεδίωκε από την Δύση, έστρεψε και πάλι το βλέμμα του προς την Ανατολή, αποκαθιστώντας ταυτόχρονα και τις σχέσεις του με του με την Νίκαια. Απόδειξη γι' αυτό είναι οι προσπάθειες που κατέβαλε ο ίδιος, ο Πρωτόστεπτος, με σκοπό την οργάνωση της Ορθόδοξης Εκκλησίας στη Σερβία και την απαλλαγή από την εποπτεία της Αρχιεπισκοπής Αχρίδος, η οποία υπαγόταν διοικητικά στο Δεσποτάτο της Ηπείρου. Για τον σκοπό αυτό απευθύνθηκε στη Νίκαια στέλνοντας ως πρεσβευτή του τον αδελφό του Σάββα.

Ο Σάββας μετέβη στη Νίκαια, την τότε έδρα του Βυζαντινού αυτοκράτορα και Πατριάρχη, και κατόρθωσε, το έτος 1219, να πείσει τον αυτοκράτορα Θεόδωρο Α' Λάσκαρη (1204-1222) και τον πατριάρχη Μανουήλ Α' Σαραντηνό-Χαριτόπουλο (1215-1222) ότι η Αρχιεπισκοπή Αχρίδος δεν ήταν σε θέση περαιτέρω να ασχοληθεί με το ιεραποστολικό έργο στις σερβικές περιοχές, οι οποίες υπάγονταν σ' αυτήν. Έτσι, αφενός, πέτυχε την αναγνώριση του αυτοκεφάλου της Σερβικής Ορθόδοξης Εκκλησίας και, αφετέρου, ο ίδιος να χειροτονηθεί ως πρώτος αρχιεπίσκοπος αυτής.⁸ Η επιτυχία αυτή οφείλεται στις εξαιρετές πολιτικές ικανότητες και στη διπλωματία του Σάββα αλλά και στις ανάγκες των Ελλήνων αρχόντων της Νίκαιας και του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως που εβρίσκονταν εκεί λόγω των Σταυροφοριών.

Την επιτυχία της απόκτησης του αυτοκεφάλου καθεστώτος για την Σερβική Ορθόδοξη Εκκλησία υποβοηθήσαν και ορισμένα επιπλέον γεγονότα. Η Κωνσταντινούπολη την περίοδο αυτή είχε καταληφθεί από τους Λατίνους (1204) και η πρωτεύουσα του Βυζαντίου είχε μεταφερθεί στη Νίκαια. Ο δεσπότης της Ηπείρου Θεόδωρος Άγγελος, επωφελούμενος της κατάληψης της Κωνσταντινούπολης, είχε αποσχιστικές τάσεις. Έτσι, οι

5 Ферјанчић 1981, 300 & Андрић 2012, 84.

6 Димитријевић 1934, 95.

7 Αγγελόπουλος 1967, 16.

8 Станојевић 1934, 199.

Βυζαντινοί ήθελαν έναν επιπλέον ορθόδοξο σύμμαχο, αφενός, κατά των Λατίνων και, αφετέρου, κατά του ισχυρού ανταγωνισμού από την πλευρά της Ηπείρου. Δεν πρέπει, άλλωστε, να λησμονούμε ότι η εκκλησιαστική δικαιοδοσία της Σερβίας ανήκε στην Αρχιεπισκοπή Αχρίδος. Άρα, με το να δοθεί το αυτοκέφαλο καθεστώς στην Εκκλησία της Σερβίας, αποδυναμώνονταν η Αρχιεπισκοπή Αχρίδος, η οποία ανήκε διοικητικά στην Ήπειρο. Λόγω, λοιπόν, των ανωτέρω, τόσο ο αυτοκράτορας της Νίκαιας Θεόδωρος Α΄ Λάσκαρης όσο και ο πατριάρχης Μανουήλ ικανοποίησαν τα αιτήματα των Σέρβων και ταυτόχρονα εξασφάλιζαν και την ακλόνητη εδραίωση της Ορθοδοξίας στη Σερβία. Έτσι, ανήμερα της Κοιμήσεως της Θεοτόκου, το έτος 1219, ο Σάββας χειροτονήθηκε στην Νίκαια πρώτος Αρχιεπίσκοπος Σερβίας, με τον τίτλο «Αρχιεπίσκοπος Πάσης Σερβικής και Παραθαλασσίας Χώρας».⁹

Μετά την χειροτονία ο άγιος Σάββας προχώρησε ένα βήμα περαιτέρω ζητώντας την παραχώρηση του αυτοκεφάλου. Σε αυτό είχε απόλυτο δίκιο γιατί στην πράξη δεν θα ήταν εφικτή η άμεση μετάβαση των διαδόχων του στην Κωνσταντινούπολη για την χειροτονία, διότι η απόσταση ήταν μεγάλη, τα έξοδα πολλά και η επικινδυνότητα καθ' οδόν επαυξημένη. Η μόνη λύση ήταν να αποκτήσει η Σερβική Εκκλησία το καθεστώς του αυτοκεφάλου, ώστε η εκλογή και η χειροτονία του προκαθημένου της να ανήκει στην αρμοδιότητα της τοπικής Συνόδου. Στο νέο αίτημα ο Σάββας συνάντησε αρχικά κάποιες αντιρρήσεις, όμως έπεισε με τα επιχειρήματά του και τον αυτοκράτορα και τον πατριάρχη και οι επιφυλάξεις άρθηκαν. Έτσι, η Σερβική Εκκλησία απέκτησε το καθεστώς του αυτοκεφάλου.¹⁰ Δυστυχώς όμως δεν είμαστε σε θέση να προσδιορίσουμε τις προϋποθέσεις της παραχώρησης του αυτοκεφάλου, διότι κανένα από τα επίσημα έγγραφα της περιόδου δεν διασώθηκε. Αυτό που πιστεύουμε ότι ίσχυσε για την Σερβική Εκκλησία το αντλούμε από την παραχώρηση του πατριαρχικού τίτλου στον αρχιεπίσκοπο Τυρνόβου, το έτος 1235, λόγο που είναι κοινή η περίοδος. Με βάση αυτό μπορούμε να δεχθούμε ότι ο αρχιεπίσκοπος Σερβίας όφειλε να μνημονεύει το όνομα του Οικουμενικού πατριάρχη, να λαμβάνει το άγιο μύρο από το Οικουμενικό Πατριαρχείο και να καταβάλει τις εισφορές προς αυτό, καθώς και να μεταβαίνει στην Κωνσταντινούπολη και στο Πατριαρχείο για απολογία όταν παραβαίνει τα συμφωνηθέντα.

Επιστρέφοντας στην Σερβία ο αρχιεπίσκοπος Σάββας έστεψε, ανήμερα της εορτής της Αναλήψεως του Κυρίου, το έτος 1221, στη μονή της Ζίτσης, τον αδελφό του, Στέφανο τον Πρωτόστεπτο, με ιδιαίτερες τιμές, σύμφωνα με τα βυζαντινά έθιμα, βασιλιά της Σερβίας, Δαλματίας, Βοσνίας, Διοκλείας, Τερβουνίας και Ζαχλουμίας. Ο Πρωτόστεπτος αναδείχτηκε ως σημαντικός πολιτικός και στρατιωτικός ηγέτης. Η ισχυροποίηση του σερβικού κράτους και η ίδρυση ανεξάρτητης Εκκλησίας υπήρξε το κύριο έργο της βασιλείας του. Το βασικό όμως που θα πρέπει να έχουμε κατά νου είναι ότι ο αδελφός του, ο άγιος Σάββας ήταν αυτός που τον συμβούλευε και κατηύθυνε τις πολιτικές εξελίξεις στην χώρα (1208-1217). Ο Σάββας ήταν ο κορυφαίος διπλωμάτης της Σερβίας και ελάμβανε μέρος στις συζητούσε με φίλους και εχθρούς, απ' όλες τις πλευρές, με τους Ούγγρους, τους Βούλγαρους, τους Λατίνους και την Νίκαια.

Λίγο πριν από το τέλος του βίου του, ο Πρωτόστεπτος έγινε μοναχός με το όνομα Σίμωνας και στο βασιλικό θρόνο της Σερβίας τον διαδέχθηκε ο υιός Ράντοσλαβ (1228-1233). Ο Στέφανος Πρωτόστεπτος ή μοναχός Σίμωνας απεβίωσε στις 24 Σεπτεμβρίου του 1228.¹¹ Την ημέρα αυτή κάθε έτος η Σερβική Εκκλησία τιμά την μνήμη του.¹² Τα λείψανά του

9 Дометијан 1938, 114-116.

10 «Στο μέλλον δεν θα χρειάζεται ο Σέρβος αρχιεπίσκοπος να μεταβαίνει στην Κωνσταντινούπολη, αλλά θα τον εκλέγει και θα τον χειροτονεί η τοπική Σύνοδος». Теодосије 1860, 131.

11 Јиречек 1952, 172.

12 Плећевић 2008, 104.

σώζονται στη μονή Στουντένιτσας. Το βίο και την ακολουθία του έγραψε ο πατριάρχης των Σέρβων Παΐσιος Γιάνιεβατς περί το 1629.¹³

Όπως είδαμε ανωτέρω ο πατέρας του Ράντοσλαβ, ήταν ο Μεγάλος Ζουπάνος, και πρώτος εστεμμένος Βασιλιάς της Σερβίας. Ο ίδιος αναμφισβήτητα σχετίζεται ιδιαίτερα με την τελευταία βυζαντινή δυναστεία πριν από την άλωση του 1204, και συγκεκριμένα με τον αυτοκράτορα Αλέξιο Γ' (1195-1203). Έτσι, οι σχέσεις με τους βυζαντινούς είναι σε άριστο επίπεδο. Μάλιστα ο Βυζαντινός αυτοκράτορας έχει δωρίσει στον πατέρα του Πρωτόστεπτου, μοναχό Συμεών και τον αδελφό του Σάββα, την μονή Χιλανδαρίου στο Άγιο Όρος (1198). Η μονή αυτή εκκόλαψε τον πυρήνα της σερβικής πνευματικότητας και οι Σέρβοι είχαν το προνόμιο να διαθέτουν μια δική τους μονή στο Άγιο όρος. Το γεγονός αυτό ήταν ιδιαίτερης σημασίας για την θέση της Σερβίας στον βυζαντινό κόσμο. Για τις ανάγκες των εκεί μοναχών, ο άγιος Σάββας συνέταξε, το έτος 1199, το τυπικό του Χιλανδαρίου, το οποίο βασίστηκε στο τυπικό της μονής της Ευεργέτιδος Κωνσταντινουπόλεως.

Αρχής γενομένης από τον γάμο του Πρωτόστεπτου και την προσήλωση προς την Ανατολική παράδοση υπογραμμίζεται η συμμετοχή της Σερβίας στη βυζαντινή κληρονομιά. Έτσι, ο Ράντοσλαβ είχε εξ' αρχής μια εξέχουσα θέση στην περιοχή ως διάδοχος αυτής της βυζαντινής κληρονομιάς. Όμως την περίοδο αυτή η πρωτεύουσα του Βυζαντίου είχε αλωθεί από τους Σταυροφόρους και ο Ράντοσλαβ φρόντισε να νυμφευθεί την κόρη του δεσπότη της Ηπείρου, ώστε να ενισχυθεί πολιτικά. Το γεγονός αυτό φαίνεται να υπονομεύει την Νίκαια και προφανώς έχει έναν σαφή ιδεολογικό προσανατολισμό. Ο Ράντοσλαβ από την πλευρά του δεν είχε ισχυρή πολιτική επιρροή στους Σέρβους ευγενείς. Όμως ο βίος και η πολιτική του, στο βαθμό που μπορούμε να γνωρίζουμε, χαρακτηρίζονται από ενέργειες που αποδεικνύουν την ιδιαίτερη σχέση και προσήλωση στο βυζαντινό κόσμο. Οι ενέργειες αυτές αποτελούσαν ένα μείγμα ιδεολογικών φιλοδοξιών και πολιτικής σκοπιμότητας. Ο ίδιος ακολουθεί το παράδειγμα του πατέρα του ως προς τις σχέσεις με τους βυζαντινούς και κινείται ανάλογα με τα συμφέροντα της Ράσκας.

Έτσι, στην προσπάθειά του να ενισχυθεί πολιτικά, νυμφεύθηκε το 1219 την Άννα,¹⁴ κόρη του δεσπότη της Ηπείρου, Θεόδωρου Άγγελου (1215-1230), με αποτέλεσμα η επιγαμία αυτή να φέρει πλησιέστερα το Δεσποτάτο της Ηπείρου με τη Ράσκα.¹⁵ Σε αυτό συνεισέφερε και ο αρχιεπίσκοπος Αχρίδος Δημήτριος Χωματιανός, ο οποίος ήταν δυσανεστήμενος από την απόφαση της Νίκαιας, του 1219, να εκλέξει και χειροτονήσει το Σάββα αρχιεπίσκοπο Σερβίας και να αποσπάσει την Σερβική Εκκλησία από την δικαιοδοσία της Αρχιεπισκοπής Αχρίδος. Μάλιστα, η προσέγγιση αυτή είχε ξεκινήσει μετά την άλωση της Θεσσαλονίκης, το έτος 1223, από τον δεσπότη Θεόδωρο. Ο Ράντοσλαβ την περίοδο αυτή υπέγραφε ως «Στέφανος Ρήξ ὁ Δούκας».¹⁶ Τα νομίσματα της εποχής αυτής παρήχθησαν στο νομισματοκοπείο της Θεσσαλονίκης και ήταν παρόμοια με τα νομίσματα του οίκου των Αγγέλων. Επάνω ανέγραφαν τη λέξη: «Δούκας».

Το έτος 1229, ο άγιος Σάββας αποφάσισε να κάνει το πρώτο προσκυνηματικό ταξίδι στους Αγίους Τόπους. Εδώ δεν επρόκειτο απλά για ένα προσωπικό προσκύνημα, αλλά για ένα σημαίνον γεγονός στην νεοσύστατη Σερβική Εκκλησία.¹⁷ Στο σημείο αυτό να αναφέρουμε ότι ορισμένοι ερευνητές θεωρούν ότι ο Σάββας έκανε το ταξίδι, διότι ήταν αντίθετος αφενός με τον γάμο του νέου βασιλιά που νυμφεύθηκε την κόρη του δεσπότη της Ηπείρου Θεόδωρου Άγγελου και αφετέρου λόγω των στενών σχέσεων που διατηρούσε ο βασιλιάς με τον

13 Λόης 2008, 78.

14 Максимовић 2009, 142.

15 Ферјанчић 1981, 307. Σχετικά με την Άννα, βλ. Ласкарис 1926, 38-52

16 Ћоровић 2005, 172.

17 Марковић 2009.

αρχιεπίσκοπο Χωματιανό. Άλλοι ερευνητές αντιθέτως πιστεύουν ότι οι σχέσεις Σάββα – Ράντοσλαβ ήταν ιδιαίτερα καλές αυτήν την περίοδο και λόγω τούτου έφυγε ο Σάββας χωρίς να αφήσει αντικαταστάτη πίσω του, πράγμα που σημαίνει ότι εμπιστευόταν τον νέο βασιλιά. Προσωπικά πιστεύω ότι ο Σάββας αρχικά εμπιστευόταν τον Ράντοσλαβ. Ο Ράντοσλαβ όμως δεν είχε ισχυρή πολιτική επιρροή στους Σέρβους ευγενείς και λόγω τούτου νυμφεύθηκε την κόρη του δεσπότη της Ηπείρου ώστε να έχει κάποιον ισχυρό προστάτη, σύμμαχο. Η προσέγγιση αυτή εξυπηρετούσε και τον αρχιεπίσκοπο Αχρίδος Δημήτριο Χωματιανό, επειδή ήταν δυσανεστήμενος από την απόφαση της Νίκαιας, του 1219.

Για την αξιολόγηση της συμπεριφοράς του Ράντοσλαβ πρέπει να δούμε γενικότερα της αποφάσεις του, οι οποίες κινούνται φυσικά προς το συμφέρον της χώρας του και με τον γάμο του όχι μόνο την ισχυροποιεί αλλά δίνει και την δυνατότητα να συναχθεί μια μεγάλη και ευρύτερη Βαλκανική συμμαχία. Όμως φαίνεται ότι ο Ράντοσλαβ, από πολιτικής πλευράς, ήταν υπό την επιρροή της σύζυγου και του πεθερού του, δεσπότη της Ηπείρου, Θεόδωρου. Ο ίδιος ο Ράντοσλαβ έδειχνε ιδιαίτερη εύνοια και στην Αρχιεπισκοπή Αχρίδος, η οποία ήταν πολέμια της νεοϊδρυθείσας αυτοκεφάλου Σερβικής Εκκλησίας.

Από την μελέτη των πηγών και της σχετικής βιβλιογραφίας φαίνεται πως ο Ράντοσλαβ είχε την πρόθεση να εντάξει και πάλι την Σερβική Εκκλησία στην δικαιοδοσία της Αρχιεπισκοπής Αχρίδος. Η συμπεριφορά όμως αυτή δεν ήταν αρεστή στον θείο του, αρχιεπίσκοπο Σάββα, ούτε και στους Σέρβους ευγενείς. Έτσι, μετά την καταστροφική ήττα της Ηπείρου από την Βουλγαρία, του Ιωάννη Ασέν Β΄ (1218-1241), το έτος 1230, και την πτώση του Θεόδωρου, στην Ράσκα άρχισαν να υπάρχουν αντιδράσεις κατά του Ράντοσλαβ. Ο Σάββας αρχικά υποστήριξε τον Ράντοσλαβ. Όμως, με την πάροδο τριών ετών, οι Σέρβοι ευγενείς τον ανέτρεψαν και στην θέση του ανήλθε ο νεότερος αδελφός του Βλάντισλαβ (1233-1243),¹⁸ ο οποίος εστέφθη βασιλιάς από τον θείο του και οικειοθελώς παραιτηθέντα αρχιεπίσκοπο Σάββα. Ο Ράντοσλαβ, αρχικά, κατέφυγε, από κοινού με την σύζυγό του, στο Ντουμπρόβνικ και, στη συνέχεια, στο Δυρράχιο.¹⁹ Όταν, σύμφωνα με την παράδοση, η σύζυγός του τον εγκατέλειψε, αυτός επέστρεψε στη Σερβία, όπου έγινε μοναχός με το όνομα Ιωάννης. Απεβίωσε μετά το έτος 1235 και ενταφιάστηκε στην μονή της Στουντένιτσας.

Βιβλιογραφία

Πηγές

Дометијан, *Животи светога Симеона и светога Саве*, превео: Лазар Мирковић, Београд 1938.

Теодосије, *Живот светога Саве*, издање: Данишић, Београд 1860.

Βοηθήματα

Αγγελόπουλος Αθ., «Σύντομος ιστορία της Σερβικής Εκκλησίας», *ανάτυπο από την Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια* 11, Αθήνα 1967.

Λόης Γεώρ. Νεκ., *Ιστορία της Σερβίας. Πολιτική και Εκκλησιαστική*, Εκδόσεις Έννοια, Αθήνα 2017.

Λόης Γεώρ. Νεκ., *Οι προκαθήμενοι της Σερβικής Ορθόδοξης Εκκλησίας. Από τον Άγιο Σάββα Νεμάνια (1219) μέχρι σήμερα*, Θεσσαλονίκη 2008.

¹⁸ Станојевић 1926, 128.

¹⁹ Благојевић 1989, 86.

- Андрић Ал., *Историја Срба*, Београд 2012.
- Благојевић М., Србија у доба Немањића, од кнежевине до царства, 1168-1371, Београд 1989.
- Димитријевић С., *Свети Сава као народни учитељ*, Београд 1934.
- Ђоровић Вл., *Историја Срба*, Београд 2005.
- Јиречек Кон., *Историја Срба*, т. I-II., Београд 1952.
- Krstić N., *Istorija srpskog naroda*, Beograd 1862.
- Ласкарис М., *Византиске принцезе у средњевековној србији, прилог историји византиско-српских односа од краја XII до средине XV века*, Београд 1926.
- Лопандић Д., *Стефан Првовенчани*, Београд: Политика, 2008.
- Максимовић Љ., «Византинизми краља Стефана Радослава», *Зборника радова Византолошког института XLVI*, Београд 2009.
- Марковић М., *Прво путовање светог Саве у Палестину и његов значај за српску средњовековну уметност*, Београд 2009.
- Милошевић Д., *Родослови српских династија*, Београд 2006.
- Плећевић Д., *Српски Светачник, Саборник животописа светитеља, светиња и чудотворних икона у Српској православној цркви*, Београд 2008.
- Срећковић П. С., *Историја српског народа – Време Краљевства и Царства (1159-1367)*, књ. II, Београд 1888.
- Станојевић Ст., *Историја српског народа*, треће издање, Београд 1926.
- Станојевић Ст., *Свети Сава и независност Српске цркве*, Глас, CLXI, 1934, стр. 199.
- Фајфрић Ж., *Краљ Стефан Првовенчани*, Шид 1997.
- Ферјанчић Б., «Одбрана Немањиног наслеђа, – Србија постаје краљевина», *Историја српског народа*, т. I, СКЗ, Београд 1981, стр. 307.
- Ферјанчић Б., «Севастократори у Византији», *Зборника радова Византолошког института II*, Београд 1968, стр. 169.

**ПОЛИТИЧКИ И ЦРКВЕНИ ОДНОСИ СРБИЈЕ СА ВИЗАНТИЈОМ
У ПЕРИОДУ ПРВОВЕНЧАНОГ (1196-1228) И РАДОСЛАВА (1228-1233)**

Србе и Византинце спаја од почетка посебан пријатељски однос, који је у дужим временским периодима бивао и родбински, из разлога династијских бракова, нарочито у доба Немањића. Стефан Првовенчани се 1190. године, оженио византијском принцезом Евдокијом, ћерком цара Алексија III Анђела (1195-1203), што је довело Рашку ближе Византији. У истом периоду Свети Сава добија у Никеји аутокефалност Српске православне цркве (1219). Византијско царство у том времену је било подељено на три дела: на Никејско царство, Трапезунду и Епир. И поред тога односи са Византијом су били добри и то је било у корист Рашке – Србије. Син Стефана Првовенчаног, Радослав оженио се године 1219. Аном, ћерком Епирског деспота Теодора Анђела (1215-1230). Овај брак је био склопљен очигледно у покушају истог да политички ојача. Резултат тог брака је био, да овог пута, доведе у ближе односе Рашку се Епиром. Али како год то да посматрамо, односи Срба са Византинцима су се настављали и остајали добри.

УДК 271.2-36:929 Сава, свети

336.7(497.11)"11/13"

929.7(497.6)"11/13"

930.85(=163.41)"11/13"

94(497.11)"11/13"

Снежана Божанић

Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет, Нови Сад – Србија

e-mail: snezana.bozanic@uns.ff.ac.rs

КОНЦЕПЦИЈА СРЕДЊОВЕКОВНОГ ПРОСТОРА И ЖИВОТ ЧОВЕКА: О ВЛАСТЕЛИНСТВИМА ЖИЧЕ И СТУДЕНИЦЕ У ВРЕМЕ САВЕ НЕМАЊИЋА

Апстракт: У раду су анализирани геофизичке карактеристике студеничких и жичких посела, у време Саве Немањића. Прилози (насеља, обрадиве и необрадиве површине) су били груписани у непосредном окружењу манастирских цркава, али и удаљеним крајевима. Геофизички и геолошки фактори су утицали, између осталог, на избор локације за подизање манастира у средњем веку, те врсту и карактер дарованих прилога. Надаље, свакодневни живот човека и основне привредне делатности, проматрају се у контексту особености простора.

Кључне речи: властелинство, простор, Студеница, Жича, Сава Немањић - Свети Сава

Жича – мајка цркве и Студеница – први манастир налазе се на удаљености од 58 km. На овом простору, одиграли су се најзначајнији догађаји везани за историју средњовековне Србије крајем XII и почетком XIII века.

Након абдикације, Стефан Немања се као монах Симеон повукао у Богородичин манастир у Студеници. Из Студенице одлази на Свету Гору. Упокојио се 13. фебруара 1199. године у Хиландару. На позив старијег брата, великог жупана Стефана Немањића, Сава преноси очеве мошти, 1206/1207. године из Хиландара у Србију. У унапред припремљен гроб, у Богородичиној цркви у Студеници, тело оснивача династије је положено 9. фебруара 1207. године.¹ После свечаног чина, Сава остаје у Студеници, као старешина манастира.² Архимандрит Сава се посветио црквено-правном уређењу живота манастира Студенице. Већ идуће године пише Студенички типик и развијено Житије Светог Саве (1208). Истовремено, заједно са братом, узима активно учешће у радовима око подизања Жиче. Након Стефановог крунисања 1217. године, Сава напушта Србију. Хиротонисан је за првог српског архиепископа 1219. године.³ Враћа се у Србију, а Жича постаје седиште Архиепископије. Потом је уследио рад на организацији епископија. Боравећи у Студеници, Сава се бавио црквеним,

1 Мандић 1966, I-XI.

2 Доментијан, Житије Светог Саве, 123; Теодосије, Житије Светог Саве, 171.

3 Мишић, Радић 2017, 89-99, 101-108.

духовним, културним и политичким пословима, а истовремено је радио на формирању властелинства Жиче.⁴ У даљем тексту, фокусираћемо се на простор наречених манастира и њиховој упоредној анализи.

Физичко-географске карактеристике простора утичу на избор локације за подизање манастира, формирање манастирског насеља, тј. просторно планирање властелинства у средњем веку. Примарни геоморфолошки и геолошки фактори су хидролошки и орографски (карактеристике рељефа). Средњовековни владари су водили рачуна да се манастири и њихова насеља налазе у близини река, јер је вода неопходна људима као основна животна намирница. Економска егзистенција једног властелинства била је директно условљена хидрографском ситуацијом терена. Студеница и Жича су лоциране крај река. Климатске и биолошке карактеристике (флора и фауна) одређеног терена, директно и индиректно су повезане са свакодневним животом људи. Сви наведени елементи предодређују привредну делатност на одређеном властелинству. Саобраћајне комуникације су обезбеђивале повезаност са удаљеним прилозима једног властелинства, односно другим економским и духовним центрима. У вези су са одликама простора, може се рећи да је саобраћајна инфраструктура често била наслеђена из ранијих периода. Она се развијала и ширила, пратећи потребе друштва и времена.

Немањини синови пишу о очевој одлуци да сазида храм у Студеници. Како би испунио *завете своје*, велики жупан подиже храм посвећен Богородици Добротворки, *на реци по имену Студеница*, пише Стефан Првовенчани.⁵ Сава Немањић описује место за изградњу манастира као *пусто ловиште зверова*.⁶ Приликом лова у студеничком крају, Стефан Немања је решио да у овом пустом месту сагради манастир *на покој и умножење монашког чина*.⁷ Уколико повежемо ова два излагања, две одреднице у вези са избором места за подизање храма привлаче нашу пажњу – пусто место тј. пусто ловиште зверова и река Студеница. Термин *пусто место* у српским средњовековним документима допушта неколико тумачења.⁸ Најпре, под њим се подразумева заштићен, миран, заклоњен, неизграђен простор, погодан за молитву, тиховање, неометану контемплацију. Суштински, тај духовни простор је изолован, ограђен, одвојен и омеђен у односу на световни и непосвећени. Истовремено, може се говорити и о напуштеном месту. За центар српске духовности и пребивање, на североисточном делу Атоса – тзв. Милејама, монах Симеон и Сава Немањић су одбрали *место пусто звано Хиландар*.⁹ Реч је о манастиру који је основан у X веку, а потом био напуштен и порушен.¹⁰ Често је постојање ранијег култног места, на одређеном простору, утицало на одабир локације будуће манастирске цркве. Досадашњим археолошким истраживањима није потврђено старије култно место, односно старија сакрална грађевина, на месту подизања манастирске цркве у Студеници.¹¹

Од виталног значаја за живот људи, неометано и мирно функционисање манастирског насеља, је вода. Немањина задужбина је смештена у непосредној близини

4 Петровић 1998, 39-50.

5 Стефан Првовенчани 2017, 43.

6 Свети Сава 2008, 117.

7 Свети Сава 2008, 117.

8 Пишући о планирању и просторној архитектури манастира средњовековне Србије, анализом ове одреднице се детаљно позабавила Светлана Поповић. Погледати: Поповић 1994, 67-71, 131, нап. 56.

9 Стефан Првовенчани 2017, 55.

10 Живојиновић 1998, 54-56.

11 Јанковић 1986, 7-20; Јанковић 1990, 145-150.

реке Студенице, што наглашава и Стефан Првовенчани. То је најдужа лева лева притока Ибра (60,5 km), широка 5-20 m, а дубока 0,3-1 m.¹² Готово читавом дужином протиче клисуром. Долина је усечена између Чемерна и Радочела. На микроплану, овај положај доприноси изолованости манастира.¹³ Бројне биљне и животињске врсте посведочене су у студеничком крају. На Голији, Чемерну, Радочелу, између осталог, распрострањене су шуме букве, смрче и хрста. *Ловиште зверова* се може тумачити и као место на коме су, поред дивљачи, присутне и звери – вукови и медведи.¹⁴ Поред ситније дивљачи, у студеничком крају, се и данас наилази на вукове, дивље свиње и медведе.¹⁵ Богатство у мермеру, обиље грађевинског и декоративног материјала, односно геолошке прилике у области Студенице, утицале су на Немањину одлуку да подигне манастир у овом крају, према неким истраживачима.¹⁶

Док се налазио као архимандрит у Студеници, Сава је почео да зида *велику цркву Господњег Вазнесења у Жичи, која се зове Архиепископија*, пише Теодосије.¹⁷ Довео је *многе раднике зидаре и веште мраморнике* из грчке земље. Лично је узео учешћа у пословима и пребивајући са њима, *учаше их да украсе цркву по вољи његовој*.¹⁸ Дометијан наводи да је архимандрит Сава заједно са братом, *великим жупаном кир Стефаном* почео и довршио *дом Спасов*.¹⁹ Након тога, истиче да је млађи Немањин син *по свим изабраним местима* старе утврдио, а нове цркве подигао. Теодосије посвећује велику пажњу чину подизања човека ослабљеног у рукама и ногама, који се одиграо у Жичи током њене изградње.²⁰ Према Доментијану, то је уједно доказ о Жичи као *светом месту*, и јеромонаху кир Сави *новом чудотворцу*.²¹

О избору локације за место храма и самој градњи Жиче, речито говори народно предање.²² Манастир Жича се налази у подножју планине Столови. Реч је о благој падини, за коју путописац 1896. каже да предствља *повећи и пошири брежуљак* који се са планине спустио у долину.²³ Столови су смештени између Ибра, Рибнице и Брезанске реке.²⁴ Највиши врх износи 1 375 m. Планина је шумовита, а хидрографија терена изузетно богата.²⁵ У непосредној близини манастира су Крушевичка и Жичка река. Долином Ибра путне комуникације су водиле ка Хвосну, односно ка северу, према Честину. Саобраћајна инфраструктура је делимично наслеђена из античког периода.²⁶ Одабир места за градњу Жиче мора се посматрати и кроз тренутак политичке реалности,

12 Васовић 1996, 19-20, 37-39.

13 Мојсиловић 1981, 28.

14 Мишић 1995, 51-66.

15 Павловић 1986, 329-335.

16 Симић 1956, 273-289.

17 Теодосије 1988, 173.

18 Теодосије 1988, 173.

19 Доментијан 1988, 123.

20 Теодосије 1988, 173-176.

21 За време Савиног боравка у Жичи, појавио се човек који није могао *усправно устати*, обавештава Доментијан. Целу ноћ је Сава провео са болесним човеком у цркви, *просећи помоћи с висина*. Након завршетка молитве, човек је ходао. Доментијан 1988, 128-130.

22 *Жича се и зове јер је Господ жицом показао где ће храм да се подигне*, сведочи народна традиција. Малеш 1928, 13-16.

23 Николић 1896, 5.

24 Ђорђевић 1990², 251.

25 Према предању, *беше ту густа шума*, па су неимари морали да *крче цесту и немрак*. Малеш 1928, 15; О шумовитости краја сведоче и путописци. Николић 1896, 5.

26 Шкриванић 1974, 104-105.

тј. као реализација замисли великог жупана Стефана Немање о *премиштању средишта српске државе у Поморавље*.²⁷

Економску егзистенцију властелинства манастира Жиче краљ Стефан Првовенчани је обезбедио даривањем села, заселака, планина и пашњика у непосредном окружењу манастирске цркве, али и на знатно ширем подручју ондашње државе. Структура прилога упућује на примарне гране привреде – земљорадњу и сточарство.

У Жичким повељама, приложена села се наводе самостално, у групама које чине два или три села, те села са засеоцима. Изузетно, уз њихова имена се наводе географске или неке друге (ближе) одреднице. Не располажемо са детаљно наведеним међама и међницима дарованих прилога. Властелинству је приложено село Брестница са *тргом (Брѣстница съ тргоуь)*. Данас постоји село под именом Бресница, северно од Жиче, на севрозападним падинама Котленика.²⁸ Село Рибница је дарована са *обршми (всѣми обршъми)*, а Љутоглави са *градом*. Помен *обе* Ивање упућује на претпоставку да је постојала Горња и Доња Ивања.

Од времена формирања првих средњовековних манастирских властелинства, може се говорити о одређеном концепту територијалног груписања дарованих прилога од стране српских средњовековних владара манастирима – насеља, обрадивих и необрадивих површина.²⁹ Стефан Првовенчани прилаже властелинству комплекс села и засеока, који непосредно окружују манастир.³⁰ Они представљају језгроседа, и налазе се у његовој непосредној близини. Ти дарови су били распоређени између Котленика на северу и Жељина на југу, десне обале Ибра и Западне Мораве.³¹ Унутар тог комплекса, најудаљеније село на северозападу је Брестница, на североистоку Свибница са Округлом, на западу Пешчаница, а на истоку Тополница и Војуше. Гвочаница и Пупавни су најјужнија места језгра манастирског властелинства. На тај начин груписани прилози, констатује Сениша Мишић, доводе до стварања *нове врсте међа* од стране српских средњовековних владара. Оне окружују манастир и представљају једну целину.³² У првој Жичкој повељи најпре се наводе насељена манастирска места на десној обали Ибра, рекама Рибници, Жичи и Црној Реци, затим следи група прилога на левој обали Ибра и Буковичкој реци. Потом се набрајају села која представљају северну границу и нешто су удаљенија у односу на манастир, између леве обале Западне Мораве и планине Котленик (Чрнава и Сергов, Брестница, Свибница и Округла). Пре него што се крене са навођењем прилога према жупској припадности именују се села на десној обали реке Студенице (Боболе са Чечином). Напослетку, између Ибра, Брезне и Жељина, властелинству су додељена села Гвочаница и Пупавни. Дакле, у првој Жичкој повељи нема прецизног навођења пограничних ентитета и граничних линија групе прилога, као ни појединачних дарова. Тек анализом њиховог просторног распореда, може се уочити да прва група приложених села представља територијални комплекс који окружује Жичу.

27 Мишић, Радић 2107, 107, 112-113.

28 Илић 1903, 64; Пурковић 1939–1940 (1940), 67; Шкриванић 1952-1953 (1954), 159.

29 Божанић 2010, 105-116.

30 Зборник 2011, № 14, 7-9, стр. 91.

31 Прву групу жичких прилога чинила су 32 села, према Гаври Шкриванићу. Аутор сматра да се замчање налазе у непосредном окружењу манастира, без обзира што у повељама стоји да је у Затону. Опширније: Шкриванић 1952-1953 (1954), 148, 150-158.

32 Мишић 2017, 28.

Након побројаних прилога који чине језгро властелинства, следи њихово навођење према *жупској припадности*.³³ Жупе се јављају као територијалне одреднице, у географском погледу су заокружене, од изузетног значаја су за разумевање концепта српског средњовековног простора и система управе.³⁴ У жупи Јелци, властелинству су приложена села: Долња вас, Борк, Гњила, Добриња и Витахово. Реч је о територији Старог Колашина, односно некадашњем Штавичком срезу.³⁵ Жичко село Голич се налазило у Горској жупи.³⁶ На територији жупе Зете, властелинству је додељено село Плавница на Скадарском језеру и Треболе/Требоље.³⁷ Манастир је имао села и засеoke у Затону, на десној обали Лима, у близини Бијелог Поља. На путу између Бијелог Поља и Берана данас се налази село Црнча. Ивање је на падинама планине Перовице, а некадашњи заселак Дубово Гаје је највероватније данашње село Дубово.³⁸ Издвојена група прилога се налазила у Хвосну. То је *погранична земља*, која обухвата неколико жупа.³⁹ Манастиру су даровани: Пећ са својим заселком Чрни врх, Стлпези, Требовитић, Горажда вас, Накл вас са Челопеки и Лабљани, и Љутоглав са градом. Побројани прилози су убицирани на терену, и налазе се североисточно, источно и југосточно у односу на Пећ.⁴⁰ Занимљиво је да се у Жичким повељама три пута јавља израз вас – старији назив за село.⁴¹

Поред села, наречено властелинство је поседовало и бројне засеoke. У повељама се именују уопштено, као *засеоци*, а у два случаја су регистрована и њихова имена. На простору Хвосна Жича је добила село Пећ са засеоком Чрни врх (**Чрњи врѣхъ**), а у Затону село Замчане са засеоком Дубово Гаје (**Дубово гане**). Засеоци су приложени уз Црнчу и обе Ивање. Из нареченог се може закључити да су сва дарована села на простору Бијелог Поља имала засеoke.

Водећи рачуна о прехрани манастирских стада током целе године, краљ Стефан Првовенчани је храму Св. Спаситеља – Св. Спаса поклатио планине (планински пашњаци лоцирани на надморској висини од 1 000 m), зимске, летње и обичне паше.⁴²

Жичко властелинство је поседовало 6 планина. То су: **на Спориѣхъ Ноздри, Иворне съ Лоукавицама; оу Хвостнѣ Славо поле съ Тмасѣмъ гвездомъ, над Брѣзницама Желинь**.⁴³ У Жичким повељама оне се наводе самостално или у групама од по две планине. Забележена су њихова властита имена, али нису назначене међе. За две планине се говори да се налазе у Хвосну, а за Жељин стоји одредница да је *над Брезницама*. Најпре су у Жичким повељама именују три планине у широј околини

33 Мишић 2017, 24-25.

34 О жупама у житијима Светог Саве и Светог Симеона, погледати: Мишић 1998, 94-97, 100, 103.

35 Пурковић 1939-1940 (1940), 64, 73, 79, 87, 88.

36 Грујић 1932, 104; Пурковић 1939-1940 (1940), 79; Шкриванић 1952-1953 (1954), 162.

37 Према Пурковићу и Грујићу Треболе се налази код Колашина. Манастир је из Плавнице на Скадарском језеру добијао рибу. Грујић 1932, 104; Пурковић 1939-1940 (1940), 127, 148.

38 Грујић 1932, 103; Пурковић 1939-1940 (1940), 91, 96, 158; Шкриванић 1952-1953 (1954), 162; *Када је приспело време престављања*, архиепископ Арсеније I је почео јако боловати у месту званом *Црнча*. Архиепископ Данило II 1988, 170, 170.

39 Мишић 1998, 97-100, 103.

40 Даровани прилози су показали топографско-топонимски континуитет до најновијег доба. То су следећа насеља: Пећ, село Чрни врх, село Ступ, село Требовић, село Гораждевац, село Накло, село Челопек, село Лабљани и село Љутоглава. Пурковић 1939-1940 (1940), 80, 115, 120, 126, 144, 156, 158.

41 Mažuranić 1975, 1453-1544; Јиречек 1952, 160; ЛССВ 1999, 68.

42 Јиречек 1952, 153; Благојевић 1966, 10.

43 Зборник 2011, № 14, 12, стр. 91.

Никшића, Спори Нозди и Јаворје са Лукавицама.⁴⁴ Јаворје је планина између Горње Мораче и Ускока. Ту протиче река Тусина која извире испод Семој планине, и улива се у реку Подмалинко. Лукавица се налази на граници између Никшићке Жупе и Роваца. Спори Нозди, су данас предео Ноздра који се пружа дуж Голије. Ови крајеви су током историје били познати по сточарству. У *земљи* Хвосно властелинство је добило две планине, Слано поље и Тмасви гвозд. Слано поље се налази између Руговске клисуре и Пећке Бистрице. Због пространих паша и шуме, северна страна Нићината и Слано поље су изузетно повољни за сточарска станишта констатовао је тридесетих година прошлог века М. Лутовац.⁴⁵ Топоним Тмасви гвозд није убициран на терену. Претпоставља се да је реч је о шумовитом терену.⁴⁶ Планина Жељин, према првој Жичкој хрисовуљи, се налази *над Брезницама*. Обухвата територију између Ибра и Расине, у северном наставку Копаоника.⁴⁷ Изузетно је шумовита, са највишим врхом од 1 785 m. Њен положај је одређен у односу на данашње село Брезна, у подножју Гоча.

Даровани пашњаци су се налазили на Жељину и североисточној страни Котленика. Планина Котленик се простире између Западне Мораве и Груже, тј. западног Поморавља и јужне Шумадије. Дугачка је 20 km, са највишим врхом од 749 m (Велики врх).⁴⁸ У првој Жичкој повељи се наводе међе зимских пашњака (паша). Били су лоцирани *од Брезне наниже низ Сутјеску и са оне стране Котленика*.⁴⁹ Њихов положај се даје у односу на село Брезна, а о мањој надморској висини сведочи податак да је гранична линија ових површина ишла *наниже низ Сутјеску*. Надаље, ова врста пасишта се највероватније налазила на територији данашњег језера Груже, претпоставља М. Благојевић.⁵⁰ У српском средњовековном дипломатичком материјалу ово је један од ретких примера бележења граничника ових површина.⁵¹ Летњи пашњаци су били лоцирани на Котленику, *повише* зимских, док су се обични пашњаци увек налазили на нижим надморским висинама.⁵² Сви су били обухваћени *црквеном међом*.

Оснивачка повеља Стефана Немање за манастир Студеницу није сачувана у оригиналу. О *златопечаној хрисовуљи* и богатом даривању манастира у селима, иконама, часним сасудима, књигама и другим неопходним потрепштинама за његов живот, речито сведочи Свети Сава у Немањином житију. До нас је доспео препис хрисовуље, из знатно каснијег периода (XVII-XVIII век). То додатно отежава реконструкцију простора манастирског властелинства, у време Стефана Немање и Саве Немањића.⁵³

Имајући у виду уобичајену средњовековну праксу, са сигурношћу се може рећи да је манастир Студеница имао села лоцирана у непосредном окружењу. Језгро

44 Шкриванић 1952-1953 (1954), 163; Благојевић 1966, 34.

45 Лутовац 1933, 22, 59.

46 Реч гвоз у прасловенском језику означава шуму.

47 Караџић 1898³, 162; Шкриванић 1952-1953 (1954), 163-164; Благојевић 1966, 34. нап. 100; Marković 1990², 311.

48 Marković 1990, 118.

49 Зборник 2011, № 14, 12-13, стр. 91.

50 Благојевић 2007, 213.

51 О међама и међницима зимских пашњака погледати: Божанић 2013, 181-182.

52 Благојевић 1966, 40-41.

53 Према Сими Ћирковићу, озбиљно и свеобухватно истраживање нареченог проблема би подразумевало комбиновање података из Студеничке повеље са повељама других Немањића, у којима се спомињу студенички поседи. Надаље, немамо довољно аргумената за потврду да су села забележена у Студеничкој повељи заиста дарована у време Стефана Немање. Ћирковић 1974, 318.

властелинства су чинили поседе на левој и десној обали Ибра и реци Студеници. Полазећи од текста повеље, Гавро Шкриванић сматра да прву групу прилога чини 13 села.⁵⁴ Према истом аутору, Студеница је имала поседе у Расини (1 метох, 1 црква, 5 села и 2 засеока), околини Ивањице (три села) и једно село у Ибру.⁵⁵ Ова реконструкција и убикацијаседа није поуздана, услед неаутентичности Студеничке повеље.⁵⁶

Минуциозно анализирајући забележене међе и међнике у Светоарханђеловској хрисовуљи, Сима Ћирковић закључује да је Студеница имала поседе западно и југозападно од Нистре, у близини Пакиште, Радеша, Радешке планине, на простору Белог Дрима, и обронцима Шаре.⁵⁷ Студеничком властелинству су припадала и села Трње и Добродољани. У власништво хиландарског села Трње властелинство је дошло између 1198. и 1327. године, а 1327. Студеница је уступила половину села Добродољани и виноград у Желчиштима Хиландару.⁵⁸ Из свега нареченог, може се рећи да је властелинство имало припадајућа села у непосредном окружењу манастира, али његове поседе свакако треба тражити и на простору Призрена и другим крајевима.

Врсте и карактер дарованих прилога, те посведочене категорије зависног становништва упућују на закључак да су земљорадња и сточарство биле главне гране привреде на нареченим властелинствима.

Основно занимање зависног становништва (меропси, сокалници, отроци) на студеничком властелинству, према Закону Св. Симеона и Св. Саве, била је обрада земљишта.⁵⁹ Они су обављали пољске радове, орали, сејали и вршили житарице на тачно дефинисаним деоницама земљишта.⁶⁰ На овом властелинству је највероватније било и уљара, рибаља, млинара и ловаца.⁶¹ За влахе на поседима Св. Ћорђа код Скопља важио је Закон Светога Симеона и Светога Саве, тј. прописи који су се односили на милешевске и студеничке влахе.⁶² Ова законска одредница упућује на присуство влашких сточара и њихово ангажовање у сточарској делатности на студеничком властелинству. Брига о узгоју одређених врста животиња на манастирским властелинствима у средњем веку, била је поверена земљорадницима и власима, тј. људима који се означавају као пастири. Они су првенствено учествовали у подизању и обуци коња.⁶³ За пастире на властелинству Св. Стефана у Бањској - овчари, коњуси, јаздничари и кобилари, било је предвиђено да им се плаћа као и у Студеници.⁶⁴

На основу података из Жичких повеља, може се створити слика о категоријама становништва на овом властелинству у време Саве Немањића, а потом и о главним гранама привреде. Основну и најбројнију категорију људи (убоги људи) чинили су

54 Шкриванић 1967, 12-13; Зборник 2011, № 6, 74b, стр. 62.

55 Шкриванић 1967, 12, 15-16.

56 Ћирковић 1974, 317-318; Благојевић 2004, 199, нап. 29.

57 Ћирковић 1974, 315-317; Описивање међа светоарханђеловског села Нистре почиње од села Св. Симеона, а села Пирани од Студенице. Хрисовуљ Богородичин се јавља као граничник села Пирани и Крушија, села Пакиште и Кошаришта, Радеша и засеока Радешнице. Погранична линија катуна Голубовци је водила до студеничке међе. Шафарик, 1862, 274-275, 279, 281, 293-294; Мишић, Суботин-Голубовић, 42-43, 45, 47, 51, 53, 55-57.

58 Ћирковић 1974, 314-315; Мишић 2004, 3-18; Мишић 2006, 65-81.

59 ЛССВ 1999, 208.

60 Благојевић 2004, 200-212.

61 Благојевић 2004, 205.

62 Новаковић 1912, № XV, 619 (LXVIII); Грујић 1925, 69; Ћирковић 1974, 313; Благојевић 2004, 215-216.

63 ЛССВ, 713.

64 Зборник 2011, № 125, 54b, стр. 465.

сточари – власи и земљорадници (зависни сељаци) – *земаљски људи*.⁶⁵ Црквени доходак – бир, односно *земаљана поповска бир* се убирала од попова, влаха и земаљана тј. *земаљских људи*.⁶⁶

О интензитету и значају сточарске производње на властелинству манастира Жиче, поред пашњачких површина, сведочи и даривање велике скупине влаха. У првој Жичкој хрисовуљи се бележи око 219 влашких имена, док је њихов укупан број био далеко већи.⁶⁷ Уколико се изврши кратка анализа пописа приложених влаха у Жичким повељама, уочава се да се на његовом почетку налази кнез – Грд. Међу њима су била и два попа – поп Пачен и поп Мик. Само у четири случаја поред имена старешине породице бележе се и деца (Грд кнез с децом, Његота с децом, Тихомир с таштом и децом, Бегота с децом). Приликом пописивања влашког становништва у средње веку, жене се наводе у изузетним случајевима. Реч је о удовицама које живе са децом и старају се о породици. На овом властелинству се помињу четири жене. Бележе се према имену упокојеног супруга (удовица Драгула) и имену сина – Гостиминова мати. Тус је живео у заједници са мајком (највероватније је малолетан), а Тихомир са таштом и децом.⁶⁸

Од времена Стефана Немање, може се говорити о зачецима развоја виноградарства у средњовековној Србији. Монах Симеон је даривао Хиландару *два винограда* у широј околини Призрена.⁶⁹ До успона ове привредне гране долази крајем XIII односно почетком XIV века. Међутим, индиректни подаци говоре о обради винограда на властелинству Студенице. На светоарханђеловском властелинству, зависно становништво је обрађивало виноград *по закону као у Студеници у Светог Симеона*, а исто је важило и за попове – *као што је закон у Студеници и у Светог Симеона*.⁷⁰ Обавеза обраде винограда сведочи о виноградарству и виновој лози на студеничким поседима. Милош Благојевић констатује да је због малих површина под виновом лозом, на овом послу био ангажован скроман број људи.⁷¹

О свакодневном животу људи, говоре одредбе Жичких повеља које се односе на брак, прељубу и почетак судског поступка. Од времена Саве Немањића, Црква је законски штитила институцију брака. Најстрожије је било забрањено *раздвајање мужа од жене и жене од мужа*. За ову врсту престапа, властелин је кажњаван са 6 коња, војник⁷² са 2 коња а убоги људи са два вола.⁷³ Посебним регулативама је било забрањено ступање у нови брак.⁷⁴ Склапање брака између зета и свастике било је противзаконито и строго санкционисано. За овај прекршај властелин и војник су плаћали два вола, уколико су припадали категорији убогих онда *светитељ узима*

65 Зборник 2011, № 14, 24, стр. 92; № 15, 4, стр. 94

66 О биру: ЛССВ 1999, 47-49.

67 Зборник 2011, № 14, 14-23, стр. 91-92.

68 Филиповић 1963, 73-74; Примера ради, на Светостефанском властелинству са преко 506 влашких породица у 9 влашких катуна, забележене су само три жене. Божанић 2006, 155, 157-158, 161, 165.

69 Новаковић 1912, 384 (II); Зборник 2011, № 9, 55, стр. 69.

70 Новаковић 1912, № XXVI, 696 (CXLIX); 700 (CXCI).

71 Благојевић 2004, 208.

72 Војника је било и на студеничким поседима, закључује се на основу повеље за манастир Св. Ђорђа у Скопљу. Новаковић 1912, № XV, 619 (LXIX); Грујић 1925, 66-67; Ћирковић 1974, 313-314; Благојевић 2004, 238.

73 Зборник 2011, № 15, 11-13, стр. 94.

74 Тарановски 2004, 439.

половину, а они се *распуштају*.⁷⁵ На властелинству Жиче био је прецизно регулисан позив на суд, тј. сам почетак судског поступка. *Архиепископов човек* (човек који је потчињен архиепископу) се није могао позивати на суд без *краљевског печата*, који у конкретном случају има снагу јавне вере.⁷⁶ Уколико се странка не одазове на позив, плаћала је казну – печат.⁷⁷

Жичком и студеничком властелинству, односно убикацији њихових прилога посвећене су појединачне расправе, а одређени аспекти теме захватани су у оквиру специјалистичких студија. Хронолошка блискост у погледу њиховог формирања, уређења и организације, ангажованост Саве Немањића на овом послу, наметнула је потребу компаративне анализе њихових просторних структура. Она потврђује већ уочену чињеницу, да се од времена Стефана Немање и Саве Немањића, може говорити о одређеном концепту територијалног груписања дарованих прилога од стране српских средњовековних владара манастирима – насеља, обрадивих и необрадивих површина. Наречени манастири имали су прилоге који су их непосредно окруживали, чинећи њихово језгро. На то упућује историјско-географска анализа и убикација топонима. За време њихових наследника, то је било уобичајена пракса приликом даривања манастира и формирања властелинстава. У манастирским даровницама, краљ Милутин, Стефан Дечански, цар Душан и потоњи владари, детаљно наводе заједничке међе групе прилога који окружују манастир, односно појединачних дарова који чине језро властелинства. Економски разлози наметнули су потребу даривања поседа у удаљеним жупама, земљама и областима. Геофизичке карактеристике простора, врста и карактер дарова, утицали су на развој главних грана привреде – земљорадњу и сточарство, док је зависно становништво према Закону Св. Симеона и Св. Саве активно учествовало у овим пословима. Током историје, студенички и жички поседи су увећавани и смањивани, као што је то био случај и са другим средњовековним властелинствима.

Извори и литература

Архиепископ Данило II (1988): *Животи краљева и архиепископа српских-Службе*, припремили Гордон Мак Данијел и Дамњан Петровић, данашња језичка варијанта Лазар Мирковић, Димитрије Богдановић и Дамјан Петровић. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга.

Благојевић, Милош (1966): „Планине и пашњаци у средњовековној Србији (XIII-XIV век)“, *Историјски гласник*, 2-3, 68-84.

Благојевић, Милош (2004): *Закон светог Симеона и светог Саве, у Немањићи и Лазаревићи*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 191-246.

Благојевић, Милош (2007): *Земљораднички закон: средњовековни рукопис*. Београд: САНУ.

Божанић, Снежана (2006): *Ибарско језгро Светостефанског властелинства*. Нови Сад - Сремска Митровица: Филозофски факултет Нови Сад, ИА „Срем“.

Божанић, Снежана (2010): „Српско средњовековно властелинство: микротопонимија простора“, *Истраживања*, 21, 105-116.

75 Зборник 2011, № 15, 19-20, стр. 95; ЛССВ, 60-62 (Н. Ф. Павковић); Тарановски 2004, 438.

76 Зборник 2011, № 15, 21, стр. 95; Тарановски 2004, 571; ЛССВ, 512.

77 ЛССВ 1999, 512; Зборник 2011, № 14, 24, стр. 92; № 15, 21, стр. 95.

Божанић, Снежана (2013): *ЧУВАЊЕ ПРОСТОРА: међе, границе и разграничења у српској држави од 13. до 15. века*. Нови Сад: Филозофски факултет Универитета у Новом Саду.

Васовић, Милорад (1996): *Географија слива Студенице*. Београд: Друштво уметника Стари град, Библиотека Стари Влах.

Грујић, Радослав (1925): „Властелинство светог Ђорђа код Скопља од XI-XV века“, *Гласник СНД*, I-1, 45–75.

Грујић, Радослав (1932): „Епархијска властелинства у средњовековној Србији“, *Богословље*, VII-2, 93-142.

Доментијан (1988): *Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона*, приредила Радмила Маринковић. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга.

Живојиновић, Мирјана (1988): *Историја Хиландара I, Од оснивања манастира 1198. до 1335. године*. Београд: Просвета.

Зборник (2011): *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама Србије, Босне и Дубровника 1186–1321. године*, приредили Владимир Мошин, Сима Ћирковић, Душан Синдик. Београд: Историјски институт.

Илић, М. Радомир (1903): „О љубићским селима“, СЕЗ, књ. V, *Насеља*, књ. II.

Јанковић, Милица (1986): „Затворене археолошке целине манастира Студенице“, *Саопштења*, 18, 7-20.

Јанковић, Милица (1990): „Преднемањински период у манастиру Студеници“, *Гласник Српског археолошког друштва*, 6, 145-150.

Јиречек, Константин (1952). *Историја Срба II*. Београд: Научна књига.

Карачић С. Вук (1898³): *Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима*. Биоград: Штампарија Краљевине Србије.

Кашић, Душан (1986): Студеница кроз векове, у *Зборник радова: Осам векова Студенице*. Београд: Издање Светог Архијерејског Синода СПЦ, 13-32.

ЛССВ (1999): *Лексикон српског средњег века*, приредили Сима Ћирковић и Раде Михаљчић. Београд: Knowledge.

Лутовац, Милисав (1933): *Сточарство на североисточним Проклетијама*. Београд: Посебно издање Географског друштва.

Маџурајић, Владимир (1975). *Prinosi za pravno-povijesni rječnik II*. Zagreb: JAZU.

Малеш, Бранимир (1928). *Жича, пабирци о манастиру, народу и околини*. Београд: Штампарија Драг. Грегорића.

Мандић, Светислав (1966): *Богородичина црква у Студеници*. Београд: Издавачки завод Југославије.

Marković, Jovan (1990²): *Enciklopedijski geografski leksikon Jugoslavije*. Sarajevo: Svjetlost.

Мишић, Синиша (1995): „Лов у средњовековној Србији“, *Историјски гласник*, 1-2, 51-66.

Мишић, Синиша (1998): Историјска географија у житијима Светог Саве и Светог Симеона, у *Међународни научни скуп – Свети Сава у српској историји и традицији*. Београд: САНУ, 93-104.

Мишић, Синиша (2004): „Хрисовуља краља Стефана Уроша III Хиландару о спору око међа Крушевске метохије“, *Стари српски архив*, 3, 3-18.

Мишић, Синиша (2006): „Повеља краља Стефана Уроша III Дечанског манастиру Хиландару“, *Стари српски архив*, 5, 65-81.

Мишић, Синиша (2017): Град и жупа у средњовековној Србији, у *Село Балкана. Континуитети и промене кроз историју*. Београд, Сирогојно: Историјски институт, Музеј на отвореном „Старо Село“, 23-33.

Мишић, Синиша; Радић, Радивоје (2017): *Србија 1217.: настанак краљевине*. Београд Еволута.

Мишић, Синиша; Суботин-Голубовић, Татјана (2003): *Светоарханђеловска хрисовуља*. Београд: Историјски институт, извори за историју српског народа.

Мојсиловић, Светлана (1981): „Просторна структура манастира средњовековне Србије“, *Саопштења*, 9, 7-45.

Николић, Владимир (1896). *Жича и Студеница, путописна црта из Србије*. Земун: Издање Штампарије Симе Пајића.

Новаковић, Стојан (1912): *Законски споменици српских држава средњег века*. Београд: СКА.

Павловић, Добросав (1986): „У овом пустом крају беше ловиште зверова“. Зборник радова: *Осам векова Студенице*. Београд: Издање Светог Архијерејског Синода СПЦ, 329-335.

Петровић, Миодраг (1998): Архимандритско достојанство Светог Саве, у *Међународни научни скуп – Свети Сава у српској историји и традицији*. Београд: САНУ, 39-50.

Поповић, Светлана (1993): *Крст у кругу: архитектура манастира у средњовековној Србији*. Београд: Републички завод за заштиту споменика, Просвета.

Пурковић, Миодраг 1939–1940 (1940): „Попис села у средњовековној Србији“, *Годишњак СФФ*, IV/2, 53-160.

Свети Сава (2008): *Сабрани списи*, приредио Димитрије Богдановић. Београд: Просвета.

Симић, Василије (1956): „Резање мермера у Студеници и Чемерном“, *Гласник ЕМ у Београду*, XIX, 273-289.

Стефан Првовенчани (2017): *Сабрана дела*, предговор, превод дела и коментари Љиљана Јухас Георгиевска, издање на старословенском Томислав Јовановић. Београд, Краљево: Српска књижевна задруга, Народна библиотека.

Тарановски, Теодор (2004): *Историја српског права у Немањинској држави*. Београд: Лирика.

Теодосије (1988): *Житија*, приредио Димитрије Богдановић. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга.

Ћирковић, Сима (1974): „Студеничка повеља и студеничко властелинство“, *Зборник ФФ у Београду*, XII-1, 311-319.

Филиповић, Миленко (1963): Структура и организација средњовековних катунa, у *Симпозијум о средњовјековном катуну одржан 24. и 25. новембра 1961. године*, Сарајево: Научно друштво СР Босне и Херцеговине, 45-114.

Шафарик, Јанко (1862). „Хрисовуља цара Стефана Душана којом оснива манастир Св. Архангела Михаила и Гаврила у Призрену године 1348?“, *Гласник ДСС*, XV, 264-283.

Шкриванић, Гавро 1952-1953 (1954): „Жичко епархијско властелинство“, *Историјски часопис*, IV, 147-172.

Шкриванић, Гавро (1967): „Студеничко властелинство (1183-1190)“, *Богословље*, 1-2, 9-19.

Шкриванић, Гавро (1974). *Путеви у средњовековној Србији*. Београд: Новинско-издавачко предузеће „Туристичка штампа“.

**THE CONCEPT OF MEDIEVAL SPACE AND HUMAN LIFE: ABOUT
SEIGNIORIES OF ŽIČA AND STUDENICA AT THE TIME OF SAVA NEMANJIĆ**

The primary geomorphological and geological factors - hydrological and orographic (relief characteristics) influenced, among others, the selection of the location for the construction of Studenica and Žiča. From the time of the formation of the estate of Žiča, one can speak of a certain concept of territorial grouping of donated contributions by Serbian medieval rulers to monasteries - settlements, arable and non-arable surfaces. It is quite certain that the Studenica Monastery had its estates in the immediate vicinity, but also in remote areas. The geophysical space characteristics have influenced the occupation of people, the development of farming and livestock farming in these areas.

Александра Фостиков

Историјски институт Београд, Београд – Србија

e-mail: aleks.fostikov@gmail.com

МРАМОРНИЦИ ИЗ ЖИЧЕ – КАМЕНАРИ ИЛИ ГРАДИТЕЉИ СПОМЕН ОБЕЛЕЖЈА?*

Апстракт: У домаћим ћириличним изворима термин мраморници јавља се свега два пута и то у истом делу - Житију светог Саве, Теодосија Хиландарца. У оба случаја означени су као припадници мајстора, који су учествовали у изградњи и опремању манастира Жиче. Мада ипак, ови подаци отворили су неколико питања у литератури. Тако су постављена она о значењу назива и нивоу вештине тих делатника, времену њиховог доласка, месту одакле су стигли. Овом приликом стога је посебна пажња посвећена истраживању улоге и функције мраморника на територији средњовековне Србије. Ради увида у могућности интерпретације, осим поменутих података, у обзир су узети и они, познати у страним изворима. Такође размотрене су могућности инкорпорације назива мраморника у дело Теодосија, као и у локалну традицију.

Кључне речи: мермер, мраморници, мраморје, Жича, занатство, обрада камена, свети Сава, споменик, средњи век, Србија.

У литератури се сматра да је изградња манастира Жиче и цркве светог Спаса, започета највероватније око 1206/1207, односно после преноса мошти св. Симеона у Студеницу и помирења Стефана и Вукана. У складу са подацима, да се у време радова Сава налазио на месту архимандрита Студенице, као *terminus ante quem* узима се обично 1214. година, када се он налази на Светој Гори. Црква је живописана најкасније пре сабора 1221, односно након повратка Саве, 1219. Током тог периода манастир постаје не само важна владарска задужбина, већ и седиште Архиепископије (1219), а место у истој налазе и мошти Стефана Првовенчаног, које је ту пренео Сава из Студенице, пре 1229. Мада је првобитно и замишљена као задужбина браће ктитора, из нове светородне династије Немањића, Стефана и Саве, за сада није сигурно да ли је Жича и одмах намењена за седиште Архиепископије, засноване тек касније, по стицању аутокефалности Српске цркве (1219), или је таква мисао sazрвала постепено. Подаци из дела Доментијана и Теодосија, као и других извора, међу којима се морају издвојити и *Жичке повеље*, указују на важност овог манастира као сакралног, али и световног центра - крунидобног места владара и места постављања архиепископа.¹ У традицији је стога сматра се упамћена и као Седмобратна Жича.²

* Рад је део пројекта: *Средњовековне српске земље (13-15. век): политички, привредни, друштвени и правни процеси* (Ев. бр. 177029) и *Насеља и становништво српских земаља у позном средњем веку (14 – 15 век)* (Ев. бр. 177010), које финансира Министарство просвете и науке РС.

¹ Ћирковић 2000, 11-15. Започињање градње поједини аутори смештају и касније, ближе 1210. години. О времену и фазама грађења, те узорима има такође различитих мишљења. Тодић 1990-

Управо у вези Жиче, помињу се једино у домаћим сачуваним изворима и мајстори мраморници, и то два пута у истом делу - *Житију светог Саве*, у ком Теодосије износи бројне детаље, па и у вези овог манастира, које пак Доментијан не помиње.³ Мада штур, ови подаци отворили су неколико питања у литератури. Најпре се расправљало о значењу назива и нивоу вештине тих делатника⁴, а затим и о подацима, према којима су они стигли из „*грчке земље*“, односно „*Константиновог града*“, који се у то доба, заправо налазио у власти *Латина*. Тако је дошло и до происпитивања времена њиховог доласка, потраге за местом одакле су стигли.⁵

Истовремено, бројни аутори су често наизменично користили та два помена мраморника углавном не обраћајући пажњу на ситне разлике, нити издања рукописа, а махом су разматрали и само поједине делове тих редова. Тако се често стиче и утисак и да је реч о истој групи *обрађивача мермера*.⁶ Стога треба поново истаћи да се у *Житију*, па и у више верзија преписа Теодосија, мраморници помињу не само два пута, већ и у различитом контексту и у извесном хронолошком размаку. Први пут су у питању *делатници, зидци и мраморници, искусни*, које је Сава из *грчке земље* довео да *цркву украсе*. Други пут, у питању су *мраморници*, односно *мраморници и животописци* (негде *иконици*) из Константиновог града, које је Сава *са собом довео*, ради *довршавања исте*.⁷

Ко су били ти мраморници и која је заправо њихова улога и функција на територији средњовековне Србије, ипак није до краја решено. Поставља се и питање да ли је тај назив Теодосије користио само да означи припадника *мајстора мермера*, илије његово увођење у житије имало и додатно значење.

Позиционирање камена као материјала од посебног значаја за људски род огледа се у континуитету схватања. Од каменог доба, преко култа камена до камена мудрости, *кнежијег камена* карантанских кнезова или каменог престола, он задржава

1991, 25–26. Чанак-Медић, Поповић, Војводић, 2014, 23, н.8 и даље, са ст. лит.; Стевовић 2014, 45–58, са ст. лит.

2 Милићевић 1876, 654.

3 Теодосије (Богдановић) 1988, 173, 205, коментар 337.

4 Шупут 1985, 157–160; Чанак Медић 1997, 113–131; Поповић 1994, 383. Вид. и: Чанак-Медић, Поповић, Војводић 2014, са ст. лит.

5 Као могућа место одакле су они заправо дошли разматрани су Солун и Никеја. Има и мишљења да су ти мајстори можда и били пореклом из Константинопоља, из ког су након пада града и избегли. Тодић 1990/91, 25 н.12; Радић 2011, 28–31, уп: Чанак-Медић, Поповић, Војводић 2014, 167, 364–365. Треба напоменути и да Доментијан спомиње Константинопол, као место где је Сава боравио пре смрти, радећи у манастиру Светог апостола Андрије, са *царским мајсторима*. Доментијан (Маринковић, Мирковић) 1988, 220, уп. пратеће коментаре: 374–375. Што се тиче термина „грчка земља“, можда у будућим истраживањима треба разматрати тај назив из угла времена самог Теодосија и настанка *Житија*. О рукописима и датовању *Житија* Теодосија: Шпадијер 2010, 3–16, са прегледом мишљења и ст. лит; Тодић 2017, 3–20, са ст. лит.

6 Осим цитирања само појединих делова, некада је назив мраморник и превођен у цитатима, сходно схватању аутора, па се дешавало да се наводи и да су дошли *зидари и каменоресци из грчке земље, а сликари из Цариграда*, уп. Пурковић, 1985, 73. Вид. и даље. Тек у новије време оба податка се паралелно одвојено наводе, али и даље без детаљнијих коментара: Тодић 1990–1991, 25; Чанак-Медић, Поповић, Војводић 2014, 25, 28, и даље. О том виду појединачног разматрања и Стевовић 2014, 45–58, посебно 48 н. 29.

7 Теодосије (Даничић) 1860, 98 (*зидци и мраморници*), 141 (*мраморници*); Теодосије (Богдановић) 1988, 173 (*зидци и мраморници*), 205 (*мраморници и животописци*). У варијанти: *иконици и мраморници* из Цариграда у: *Повѣсть* (Вукомановић) 1858, 259; *Словарь*, 289. Чињеница да постоји преко тридесет преписа дела Теодосија захтева да када се стекну могућности, исти буду и детаљније упоређени и по овом питању. Вид. изнад н. 5.

место у свакодневници схватања и обичаја. Осим у градитељству, камен стиче улогу и у оквиру система сахрањивања, а јавља се и у облику саркофага, али и аморфног надгробника.⁸ О употреби камена, као и мермера у средњовековној Србији, осим материјалних сведочанстава, говоре и домаћи наративни извори, који описују поједина здања или веће градитељске подухвате. Међутим, они скоро да не доносе податке о његовим обрађивачима, па је доста тешко разграничити делатности унутар назива те групе занатлија. Ипак, временом се може опазити како улазе у сферу интересовања аутора, па и животописаца. Тако док Теодосије даје увид у само неколико података о мајсторима, радовима или пак изгледу Жичког манастира, каснији извор Цамблук, доноси далеко детаљнији опис Дечана, сходно схватањима свог времена, као и издвојен *мотив прикупљања мајстора*.⁹

Реч *мрамор*, јавља се у домаћим изворима као назив за мермер, синоним за камен, међник, а у народној традицији везује се за надгробник, споменик, одакле и термин *мрамори*, *мраморје*... за гробље у микротопонимији. Осим лепоте, мермер се издваја и због лакоће обраде, а на значењу задобија и као материјал у складу са статусом поручиоца. Посебно је био цењен бели студенички мермер, који се експлоатисао од 12. века. Коришћен је у Богородичиној цркви Студенице, у Градцу и у Сопотанима, као и за израду појединих елемената и у другим црквама, попут Жиче или цркви у Плани, али и за спомен обележје на месту смрти деспота Стефана Лазаревића 1427, код Аранђеловца.¹⁰ Вредност мермера, почетком 15. века, истиче посебно Цамблук, управо у време када се здање ценило осим према висини и по лепоти материјала.¹¹

И име *мраморник* може се различито тумачити, у зависности од једног од могућих значења, па и назива мрамор, па око истог не постоји и опште слагање у старијој литератури. Сходно првобитном најужем схватању да је мраморник занатлија, који ради са мермером (каменар мермера, *faber marmoriarius*), на облагању цркве споља и изнутра овај занат сведен је искључиво на тесање мермера. Додатно, како Цамблук приликом описа прикупљања вештих мајстора, користи назив *каменосечци*, постављено је питање да ли ове можда треба поистоветити са мраморницима. Заправо, функција каменосечца, како и сам назив указује, била је широка, те се ту могу сврстати сви обрађивачи који камен, па и мермер *секу*. Занемаривање других компетенција мраморника и поменути различит приступ подацима изазвали су чак и полемику да ли је податак Теодосија о доласку и раду *сликара и мраморника из „Константинопоља“* уопште и релевантан. У оквиру те тезе, као аргумент коришћен је увид да о том догађају ранији извор Доментијан не зна ништа, те да о њиховом ангажовању нема материјалних

8 ЭССЯ, 135, 137-140; СС, 281; Андрејић, Костић 2005, 231-331; Лома 2009, 89-99; *Etimološki slovar*, 241; Толстој, Раденковић 2001, *passim*; Štih 2012, 306-343; Божанић 2011, 6 н. 41; Жикић 2007, 103-108, 128; Ивић, Грковић 1976, 318, према регистру; Радан - Јовин 1979, 8, 75, 179; Ћирковић 1999, 214. О градитељству каменом и: Мандић 1928, 402; Петровић 2014, *passim*, са ст. лит; Радичевић, Цицковић 2013, 237-248.

9 Теодосије (Богдановић) 1988, 173, 205; Цамблук (Д. Петровић) 1989, 65-66.

10 Исти примену налази у изради надгробника у области између Лима, Дрине, Саве, Мораве и Шар-Планине, и у новије време. *Словарь*, 288-289; Miklosich 1866, 383; Симић 1956, 280-283, 285; Лома 2013, 155-156; Erdeljan 2011, 93-100. Вид. и изнад н.8.

11 Приказујући велелепност тог манастира, аутор упућује и на технике обраде камена, у овом случају мермера: вајање (стубови) и глачање (спољни зидови). *Житије Стефана Уроша Трећег* (Шафарик) 1859, 69-70; Цамблук (Д. Петровић) 1989, 65-66.

доказа. Мада су даља истраживања указала су на делимичне остатке мермера, за сада се на основу налаза не може дефинисати удео рада ових мраморника на изради Жиче.¹²

Писани извори, посебно страни ипак пружају увид у развој професије мраморника. Сматра се да је сам назив најпре из грчког преузет у латински, да би затим поново у датом облику био инкорпориран у средњовековни грчки, одакле је вероватно и стигао у домаћу редакцију словенског језика. Већ одвајање мермера, као драгоценог камена, условила је заправо одвајање мраморника од обрађивача других врста камена. Још у старом Риму помињу се мраморници у различитим улогама, а сем са радним задатком обраде мермера, јављају се и као трговци тим каменом, посредници између каменолома и главног извођача радова, издвајају се у законодавству као посебна група занатлија, добро плаћена, судећи према познатом Диоклецијановом едикту о ценама. У то време могу се сврстати међу најмобилније занатлије, припаднике градитељске струке, организоване у гилде. Међутим, њихови помени у средњем веку, далеко су ређи, посебно у писаним изворима, што је такође првобитно довело до различитих мишљења и теза. Према данашњем схватању у опис посла мраморника, најпре у Византији, али и на Западу, спадало је не само облагање цркви односно тесање плоча, већ и израда мозаичких подова, скулптура на Западу, па и у делу Приморја, односно камене пластике у Византији, па и Србији, где би сем различитих посуда спадали и олтари и црквени намештај, односно пластика од мермера. У Византији, али и у Западној Европи, забележене су тако паралелно радионице тесара, секача, али и скулптора мермера. Такође почетком 13. века, може се запазити да се јављају у улози архитекте.¹³

Мада се мраморници спомињу само у вези зидања Жиче, те доласка страних мајстора, сигурно да је било и домаћих обрађивача мермера, а посебно у крајевима где је било те врсте камена, попут околине Студенице. Неки од њих, вероватно да су школујући се код страних мајстора који су радили на тлу средњовековне Србије, па и током изградње Студенице достигли и ниво вештине византијских и уопште страних мраморника, а поједине групе домаћих обрађивача мермера свакако да су сходно обиму послова биле укључене и у свакодневне послове у оквиру вађења, набавке, опремања зидања или израде предмета од мермера.¹⁴

Зашто се пак податак о мраморницима јавља баш код Теодосија, и у ком тачно контексту, питање је које није решено, као ни тачна хронологија њиховог рада на Жичи. Није немогуће да тај термин аутор усваја и из неког одређеног разлога. За сада ипак треба истаћи да није било потребе да исти два пута помиње долазак мраморника, са извесном временском разликом, и у различитом контексту, ако у питању заиста и нису две различите групе мајстора. Ако се прихвати успостављена хронологија у делу Теодосија, да се податак о *излечењу раслабљеног* дешава пре 1214, у време изградње Архиепископије и *украшавања цркве* по замисли Саве, прва група могла је да дође и на позив Саве, приликом уобичајног прикупљања и позивања мајстора поводом започињања радова, још око 1206/1207. Како се јављају заједно са зидарима вероватно да су учествовали и у крупнијим градитељским подухватима. Другу групу, *мраморнике и живописце*, довео је према речима тог писца, Сава *са собом*, свакако по

12 Житије Стефана Уроша Трећег (Шафарик) 1859, 69-70; Џамблак (Д. Петровић) 1989, 65-66; Ћирковић 1999, 215. У том контексту треба истаћи и да се каменосечци и мраморници јављају заједно у позном руском извору из 16. века, али као засебни занати. *Великия Минеи* (Макарије) 1880, 1622. Вид. и изнад, као и н. 4, 5.

13 Blair 1991, 41-56; Fischer 1994, 20-40; Knoop, Jones 1967, passim; Bouras 2002, 548; Greenhalgh 2009; Russell 2013, 204-207. Вид. и н. 7, 8.

14 Симић 1956, 273-290; Erdeljan 2011, 93-94, са ст. лит. о Студеници.

повратку 1219, ради *дovршавања* тада још *неосликане* цркве св. Спаса, коју је том приликом додатно *осветио, украсио и утврдио, светом трпезом и моштима*. Пошто се они јављају у вези самог довршавања послова сигурно је да су били у питању вични мајстори.¹⁵ У оба случаја истакнута је и улога Саве као градитеља. Тако он најпре руководи радовима и подучава мајсторе, а затим брине и да се црква доврши.¹⁶

Развој и инкорпорацију назива мраморника, у смислу обрађивача мермера, али и оних који опремају *спомен здања*, а можда и назива *мраморје*, не само у смислу камених надгробника, већ и у смислу споменика, осветљавају делом и два страна извора из различитих периода: један о церемонији крунисања у Византији из 7. века, сачуван на грчком, и други, ћирилични о крунисању Манојла II Палеолога, сачуван у руском изворнику, насталом вероватно у 15. веку. Док први доноси податке о приласку *мнеморалиона* (μνημοράλιος *mnetoralios*) - занатлија задужених за израду меморијалног споменика, односно гробнице владара, са пет узорака мермера, доста каснији ћирилични текст уместо поменутих наводи *мраморнике* и *гробоздатеље*, истичући да су донесени узорци мермера, али и камена других врста.¹⁷ Ови подаци тако недвосмислено указују на првобитну везу мнеморалиона и мермера, али и да је касније у самој Византији изгледа изведена додатна подела међу градитељима *меморија*, на оне који зидају спомен здање, па и гробницу другим врстама камена, и оне који раде са мермером, на облагању или опремању исте и изради појединих пратећих предмета или украса.¹⁸

О занату мраморника, како у оквиру обраде мермера, тако и сахрањивања, податке пружа и домаћа ликовна представа из Дечана, *Полагање Христовог тела у гроб*, где се види рад на изради саркофага од ружичастог мермера. Док главни мајстор

15 Подаци из приче о излечењу, не поклапају у делима Доментијана и Теодосија, баш поводом питања изградње Жиче, па је у литератури дискутабилно да ли је тада и црква св. Спаса већ била изграђена. Теодосије (Богдановић) 1988, 173, 205, уп. Доментијан (Маринковић, Мирковић) 1988, 123, 124. Вид. изнад н. 1. У овом случају спомен *зидања* *Архиепископије* код Теодосија, могао би да буде схваћен у смислу зидања, не само цркве, већ и осталих објеката. Што се тиче помена часне трпезе, тешко је поверовати да је једна црква изграђена, а да бар није била постављена макар привремена трпеза. Како је Сава ту и боравио са првом скупном мајстора, те је у цркви и излечио ослабљенога пред иконом, она је већ тада морала да буде у функцији.

16 Теодосије (Богдановић) 1988, 173. Остаје непознаница зашто би Сава морао да усмерава рад *вештих зидаца* и *мраморника*. Да ли је у питању био неки стил делом непознат истим, или је Теодосије само желео да истакне Савин рад на јачању црквеног градитељства за сада није решено. За тезу о првобитном моделу Жиче: Стевовић 2014, 45–58.

17 Leontios' von Neapolis (Gelzer, Mohr) 1893, 36, Сар. XIX; Срезневский 1893, 594; Срезневский 1902, 184; Majeska 1984, 110 -111, 434-435, са ст. лит. за опис Игњатија. а брак Манојла и Јелене: Алексић 2012, 176, 249-250, са ст. лит.; Reinert 2001, 291–303. Последњи рад овом приликом био досупан само у ексерптим. Опис Игњатија је својевремено приређен још у Чтенијима 1883, а наводи га и П. Срећковић. *О коронацији грчког императора Мануила*, 23 н.14; Срећковић, 1900, 3-75, гл. 10. У енглеском преводу Леонтија, термин μνημοράλιος, преведен је као назив за гилду гробозидатеља, али је том приликом погрешно указано да је то и једини извор који говори о том делу церемоније крунисања. The Life of St. John the Almsgiver, 228-229, ch.19. Опис Игњатија је својевремено приређен још у Чтенијима 1883, а наводи га и П. Срећковић. *О коронацији грчког императора Мануила*, 23 н.14; Срећковић, 1900, 3-75, гл. 10.

18 Нема података да ли је и у средњовековној Србији тог времена познат назив *гробоздатељ*, који се јавља у другим словенским језицима. Ипак судећи да зидање гробница, те спомен здања захтева учешће и зидача и каменара, као и да је ово занимање забележено у оквиру описа церемоније крунисања Манојла II и Јелене Драгаш, као и да већ тада постоји словенска кованица, није немогуће да се назив гробозидатељ јавља и на територији српских средњовековних земаља, макар као радна улога. За озидане гробнице: Ercegović-Pavlović 1980, 171-180. Вид. и изнад н. 17.

клесарским чекићем ради на сандуку, двојица мање вештих каменара мермера, доносе нови комад из мајдана, за потребе поклопца. Исти услед само делимичне обраде приликом вађења, изгледа попут аморфног надгробника.¹⁹

На основу свега наведеног за сада се ипак само може закључити да је реч мраморник преузета и у ширем и у ужем значењу, као име за каменара, тесара, али и скулптора мермера. Такође није немогуће ни да је коришћење назива мраморник код Теодосија, могло да се односи не само на обрађиваче мермера, већ и на градитеље спомен здања, гробнице, саркофага и декорације и обележија од мермера попут *мраморне раке* владара. У том смислу име *мраморника*, могло је да буде инкорпориано и у народну традицију надгробног *мраморја*.²⁰

Скраћенице

ЭССЯ - *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд*, т. 9, Москва, 1983.

Etimološki slovar - Bezljaj F., Snoj M., Furlan M., *Etimološki slovar slovenskega jezika* III, p-s. Ljubljana: SAZU, Institut zaslovenski jezik, 1995.

Словарь - *Словарь русского языка XI–XVII*, т. 9, подготовлен Института русского языка им. В. В. Виноградова – РАН: Наука, Москва, 1982.

СС - *Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков)*. Слав. ин-т Акад. наук Чеш. Респ., Ин-т славяноведения и балканистики Рос. АН ; [Э. Благова и др.]; Под ред. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. - М. : Рус. яз., 1994.

Извори и литература

Алексић, В. Г. (2012): *Наследници Мрњавчевића и територије под њиховом влашћу од 1371. до 1395. године*, Београд. Докторска дисертација у рукопису, доступна на: <https://fedorabg.bg.ac.rs/fedora/get/o:6086/bdef:Content/get> (09.09.2015.).

Андрејић, Љ.; Костић, С. (2005): *Прилог библиографији камен у животу, обичајима и веровањима нашег народа*, Гласник етнографског музеја 69, 231–331.

Blair, J.(1991): *Purbeck Marble*, in: *English Medieval Industries: Craftsmen, Techniques, Products*, eds. J. Blair, N. Ramsay, Cambridge, 81–106.

Божанић, С.(2011): *Ороними у српским средњовековним повељама – њихов помен у функцији пограничног ентитета простора*, Истраживања 22, 117–130.

Bouras, C. (2002): *Master Craftsmen, Craftsmen, and Building Activities in Byzantium*, in: *The Economic History of Byzantium. From the Seventh through the Fifteenth Century*, II, ed. A. E. Laiou, Dumbarton Oaks Studies, Dumbarton Oaks Research Library and Collection Washington, D.C. in three volumes as number 39 in the series Dumbarton Oaks Studies, Dumbarton Oaks, 539–554.

Великия Минеи Четии собранныя российским митрополитом Макарием (1880): Вып. 6. Октябрь, дни 19–31, СПб.

Вукомановић, А. (1858): *Грађа за историју народа и књижевности српске: Повѣсть њѣхъ битија и о царствѣхъ васѣхъ родовъ*, Гласник ДСС 10, 211–277.

¹⁹ Кесић Ристић 2001, 131–136.

²⁰ У том случају можда убудуће треба размотрити и одакле би Теодосије могао да преузме дати назив у том контексту.

Greenhalgh, M. (2009): *Marble Past, Monumental Present: Building With Antiquities in the Mediaeval Mediterranean*, Brill.

Доментијан (1988): *Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона*, прир. Р. Маринковић, прев. Л. Мирковић, СКЗ, Београд.

Erdeljan, J. (2011): *Studenica: An identity in marble*, Зорграф 35, 93-100.

Ercegović-Pavlović, S. (Srpanj 1980): *Kasnoantička tradicija u srednjovjekovnim nekropolama*, Вјесник Археолошког музеја у Загребу 12-13 No.1, 171-180.

Житије Стефана Уроша Трећег, списано Георгијем монахом (1859): Издао Ј. Шафарик, Гласник ДСС 11, 35-94.

Жикић, С. (2007): *Српски средњовековни намештај*, Задужбина Андрејевић, Београд.

Ивић, П.; Грковић, М. (1976): *Дечанске хрисовуље*, Нови Сад.

Кесић Ристић, С. (2001): *Дечанска сцена "Полагања Христовог тела у гроб" и сахрањивање у средњовековној Србији*, Гласник Српског Археолошког Друштва 17, 129-136.

Knoop, D.; Jones, G. P. (1967): *Mediaeval Mason: An Economic History of English Stone Building in the Later Middle Ages and Early Modern Times*, Manchester U.P.

Лексикон српског средњег века (1999): Ур. С. Ћирковић, Р. Михаљчић, Београд.

Leontios' von Neapolis (1893): *Leben des heiligen Johannes des Barmherzigen, Erzbischofs von Alexandrien*, ed. H. Gelzer, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), Freiburg i. B. Und Leipzig.

Лома, А. (2009): *Киљан 'пободен камен' — далматоромански остатак на тлу Црне Горе?*, Јужнословенски филолог 65, 89-99.

Лома, А. (2013): *Топонимија Бањске хрисовуље: ка осмишљању старосрпског топономастичког речника и бољем познавању опште словенских именословних образаца*, САНУ, Београд.

Majeska, G. P. (1984): *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Dumbarton Oaks.

Мандић, К. (1928): *Из долине Кашка-Дарје у Самарканд*, Нови бехар 24, Сарајево, 400-404.

Miklosich, F. (1866): *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum: emendatum auctum*, Vindobonae 1862 – 1865, G. Braumueller.

Милићевић, М. Ћ. (1876): *Кнежевина Србија*, Београд, 654.

О коронацији грчког императора Мануила Палеолога и его супруги в 1392. г. (1883. Јанвар-Март): Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете. Книга первая, 19-24.

Петровић, В. (2014): *Друштвена и просторна структура српских градских насеља у позном средњем веку*, Филозофски факултет, Београд (докторска теза у рукопису), Библиотека Одељења за историју, Филозофски факултет: ISDD 247.

Поповић, С. (1994): *Крст у кругу: архитектура манастира у средњовековној Србији*, Београд.

Пурковић, А. (1985): *Српска култура средњег века*, Острог.

Радан – Јовин, М. (1979): *Студеница*, Саопштења XII.

Радичевић, Д.; Цицковић, А. (2013): *Нова истраживања средњовековних налазишта на Руднику*, Резултати нових археолошких истраживања у северозападној Србији и суседним територијама, ур. В. Филиповић, Р. Арсић, Д. Антоновић, Београд: Српско археолошко друштво; Ваљево: Завод за заштиту споменика културе, 237-248.

Радић, Р. (2011): *Цариград у српским средњовековним изворима*, Радови часопис за хуманистичке и друштвене науке 14, 13-48.

Reinert, S. W. (2001): *Political dimensions of Manuel II Palaiologos' 1392 marriage and coronation: some new evidence*, in: *Novum Millenium. Studies on Byzantine History and Culture* dedicated to Paul Speck, eds. C. Sode, S. Takács, Ashgate, Aldershot, 291-303.

Russell, B. (2013): *The Economics of the Roman Stone Trade*, OUP Oxford.

Симић, В. (1956): *Резање мермера у Студеници и Чемерном*, Гласник Етнографског музеја 19, Београд, 273-290.

Словенска митологија. Енциклопедијски речник, ур. С. М. Толстој, Љ. Раденковић, Београд, 2001.

Срезневский, И. И. (1893, 1902): *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам*, т 1, СПб; т. 2, СПб.

Срећковић, П. С. (1900): *Преглед историјских извора о кнезу Лазару и Краљевићу Марку*, Споменик САН 36.

Стевовић, И. (2014): *Једна хипотеза о најстаријем раздобљу Жиче*, Зограф 38 45-58.

Теодосије (1860): *Живот светог Саве*. Написао Доментијан (односно Теодосије), ед. Ђ. Даничић, Биоград.

Теодосије (1988): *Житија*, прир. Д. Богдановић, СКЗ, Београд.

Тодић, Б. (1990/91), *Иконографска истраживања жичких фресака XIII века*, Саопштења XXII-XXIII, 25-40.

Тодић, Б. (2017): *О времену и разлозима писања Теодосијевог Житија светог Саве*, ПКЈИФ 83, 3-20.

The Life of St. John the Almsgiver (1948): *Three Byzantine Saints: Contemporary Biographies of St. Daniel the Stylite, St. Theodore of Sykeon and St. John the Almsgiver*, trans. E. Dawes, and introductions and notes by N. H. Baynes, London.

Fischer, M. I. (1994): *Historical and philological observations on Marmorarii in Byzantine Palestine in the light of two Greek inscriptions*, *Mediterranean Language Review* 8, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 20-40.

Цамблак, Г. (1989): *Књижевни рад у Србији*. Приредио Д. Петровић. На савремени језик превели Ј. Мирковић, Д. Богдановић, Ђ. Трифуновић, Д. Петровић. Београд, СКЗ.

Чанак Медић, М. (1997): *Дело мраморника Светога Саве у Жичи*, Спаљивање моштију Светога Саве : 1594-1994 : зборник радова, Београд : Свети архијерејски синод Српске православне цркве, [тј.] 1998 (Београд : Штампарија Српске патријаршије), 113-131.

Чанак-Медић, М.; Поповић, Д.; Војводић, Д. (2014): *Манастир Жича*, Београд : Републички завод за заштиту споменика културе, (Београд : Публикум) [фотографије Бранислав Стругар ... [и др.] ; цртежи, карте и акварели Драгана Милисављевић ... [и др.]].

Ћирковић, С. М. (2000): *Жича као архијерејско седиште*, у : Манастир Жича: зборник радова, Краљево, 11-15.

Шпадијер, И. (2010): *Хронолошки оквири књижевног рада Теодосија Хиландарца*, ПКЈИФ 76, 3-16.

Štih, P. (2012): *Ustoličevanje koroških vojvod med zgodovino in predstavami. Problemi njegovega izročila, razvoja in potek od tudi njegovo razumevanje pri Slovencih*, *Zgodovinski časopis* 66-3/4 (146) 306-343.

Шупут, М. (1985): *Мраморници у Жичи*, Зборник за ликовне уметности МС 20 157-160.

**MRAMORNICI OF THE SAINT SAVA FROM ŽIČA:
STONE WORKERS OR MEMORIALS BUILDERS?**

As a special name for the stone craftsman, in the narrative sources the word “mramornik” (marble craftsman) appears. It is adopted from the Greek language and can be interpreted differently.

The facts about marble craftsmen who came from Greek territory / Constantinople, at the invitation of St. Sava from the opus of Theodosius, opened a debate on the meaning of the word *mramornik* in the literature, as about the arrival time of those and from which place they came. At the same time the information about gathering stonecutters (*kamenosječaca*) for the building of the Decani monastery from the work of Camblak led to opinion that the functions of the marble craftsmen were same as those of stone workers. Recent studies indicate that in the work of the marble craftsmen actually belonged wide range of activities. And that *mramornici* could be divided within themselves: on those less skilled and those more skilled - sculptors of marble, who worked on decorative elements. In that context the double mentions of *mramornici* maybe also should be observe in future. First group maybe worked with masons on non movable construction, second worked on ornamental and some interior parts.

In addition, comparison of the sources about the coronation of the Byzantine rulers from different periods, allows the possibility that the name itself represented also the sort of synonym of the older term - *mnemoralios* - builders of the mausoleum and maker of the sarcophagus and tomb. Perhaps by the same way the term was integrated in local toponymy.

Марија Копривица*Филозофски факултет, Универзитет у Београду**Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија**e-mail: marija.koprivica@f.bg.ac.rs.***ЗАДУЖБИНЕ СРПСКИХ АРХИЕПИСКОПА СРЕДЊЕГ ВЕКА***

Апстракт: *Задужбине поглавара Српске цркве у средњем веку уочене су као посебна група манастира. За разлику од владарских и властеоских задужбина, у њима је сконцентрисана власт црквених лица и као ктитора и као духовних старешина. Пећки комплекс храмова представљен је као један од најрепрезентативнијих ове групе. Поред тога указао је и на остале архијерејске задужбине. Пажња је посвећена и ктиторским правима њихових оснивача. Сагледан је положај таквих храмова унутар Српске цркве, како у погледу епархијске организације, тако и у односу на остале манастире. Одређена је и политичка и друштвена улога задужбина српских архиепископа у средњем веку.*

Кључне речи: *манастири, Српска црква, Пећ, архиепископ Арсеније, архиепископ Данило II.*

Улога и значај који су манастири имали у средњовековној Србији даје посебно обележје слици црквених прилика на овом простору. Потреба за формирањем властите српске црквене институције најпре је остварена кроз деловање манастира. Већ је истакнут значај Студенице и других задужбина Стефана Немања као центара српске духовности у периоду пре осамостаљења Српске цркве.¹ Постављени на веома чврстим основама, манастири су задржали велику самосталност и углед унутар новонастале аутокефалне архиепископије. Током средњег века ктиторско постаје императив не само за владаре већ и за властелу. Истраживању задужбина клира Српске цркве, није посвећена већа пажња, какву су задобиле ктиторије владара и влатела. Иако би се као један од основних проблема могли издвојити имовински односи, питање манастира чији су ктитори српски архијереји мора се сагледати и са становишта положаја таквих храмова унутар Српске цркве, као и ктиторских права њихових оснивача.

Поставља се питање имовине којом архијереји Српске цркве располажу, да би је могли завештати манастиру.² Прелазак у монашки чин повлачио је одрицање од свих земаљских добара.³ По свему судећи, највећи број епископа, а посебно архиепископа потицао је из виших друштвених слојева и богатих властеоских породица, које су могле

* Рад је део пројекта: *Насеља и становништво српских земаља у позном средњем веку (XIV-XV век)* (ев. бр. 177010).

1 Петровић 1986,75-98; Бабић, Кораћ, Ћирковић 1986, 9-16; Благојевић 1988, 56-61; Копривица 2017,147-162.

2 Марковић 1925, 100-101;Троицки 1935, 81-89.

3 Милаш 1902, 563-565; 689-712.

обезбедити средства за подизање храмова. Изгледа да та спона није потпуно прекинута, а за многе архијереје високо порекло је истицано у житијима и другим споменицима.⁴ Са друге стране епископи, митрополити и поглавари Цркве располагали су и управљали имовином својих епархија.

Законским прописима однос између епископа и манастира уређен је углавном у корист представника црквених власти, док пракса показује велики утицај ктитора на манастире.⁵ Посебан је случај када је епископска и ктиторска власт сконцентрисана у једној личности. У канонском праву и оскудним законским споменицима средњег века, размотрен је и проблем ктиторства архијереја. Пажњу привлачи један од прописа који је уврштен у зборнике црквеног права који су коришћени и у средњовековној Србији. У 19. глави Законоправила Св. Саве наведено је и 7. правило прво-другог сабора из 861. године: „Нико од епископа не треба себи посебно да зида манастир“ уз даље образложење да такав поступак може бити „на разорење и на осиромашење своје епископије.“⁶ Затим је објашњено да уколико се подигне такав храм, чији је ктитор епископ, припада оној епархији којом он управља. Интересантно је да је ово правило коришћено и као основ за оправданост положаја ставропигијских манастира, према Валсамоновом тумачењу. Односно, ако је ктитор поглавар цркве такав храм добија ставропигијски положај, без обзира у којој епархији се налази. Исто канонско правило је нешто касније укључено у српски превод Властарове Синтагме (Е-25) са поменутиим тумачењем. У овом зборнику на крају објашњења, ипак се одобрава и чак „похваљује“ да епископи подижу и обнављају манастире „уколико се не наноси штета имању епископије“.⁷ Сасвим је јасно ограничење епископима да зарад личног задужбинарства не могу користити средства епископије. Могло би се претпоставити да су користили друге изворе за подизање својих задужбина. Ипак, сама епархија је имала користи од ктиторства архијереја, јер је су такви храмови били подређени њиховим епархијама. Када су у питању поглавари Цркве, њихове задужбине су увек изузимане из епархијске управе и стављане под јурисдикцију Архиепископије. Поред тога, како се брига о световним кторијама наслеђивала унутар породице, о задужбинама архијереја, по свему судећи, старали су се њихови наследници на престољу Цркве. На тај начин створен је комплекс храмова под директном управом архиепископа.

Питање од чијих су средстава подизане задужбине архијереја, можда донекле расветљава пример о задужбинарству једног митрополита српске цркве средњег века. Малобројни су примери ове групе, али указују да су архијереји својим средствима подизали и обнављали манастире. Тако је Мелнички митрополит Кирил цркву Св. Николе Стожког „обновио и озидао и још поред тога и пирг сазидао својим трудом и откупом.“ Из исправе цара Уроша се сазнаје и да је касније црква остала Мелничким митрополитима на старање, а свакако у њиховој јурисдикцији, али да они нису имали иста права као први ктитор.⁸ Овај пример указује и на поштовање цитираног прописа о епархијској припадности задужбина епископа.

Према досадашњем познавању и тумачењу позиције манастира у средњовековној Србији нису препознати као посебна категорија *патријаршијски манастири*, односно у условима српског средњег века би се могли назвати

4 В: Пурковић, 1938; исти, 1976.

5 Троицки 1935, 93.

6 *Законоправило* (пр. Петровић, Штавланин-Ђорђевић) 2005, 494.

7 *Синтагма* (пр. Новаковић) 1907, 293-294; *Матија Властар, Синтагма* (пр. Суботин – Голубовић) 2015, 213.

8 Новаковић 1912, 308-309; Михаљчић 2003, 85-97.

архиепископским манастирима. Постојање оваких храмова у Византији је посведочено, а задужбине патријарха имале су посебно место у црквеном животу Царства.⁹ Положај ових храмова увек је дефинисан као ставропигијски, односно потчињени су директно поглавару цркве. Већ приликом изградње манастира он освећује место и поставља крст који је положен у темељ храма, а не подручни епископ. Такође, у службама се не помиње име епископа већ само патријарха, који обавља и рукоположење јеромонаха, судске послове и надзор над манастиром. Касније патријарх и одобрава извесне посебне повластице таквим храмовима.¹⁰ Уместо патријарха такве дужности је могао извршавати његов егзарх, а таква функција се помиње и у српском средњем веку.¹¹

У средњовековној Србији издваја се више храмова чији су ктитори поглавари Цркве. Потреба за формирањем ове групе манастира би се могла препознати у праћењу византијских узора црквеног уређења. Ипак, могло би се рећи да се на овај начин истиче и углед и моћ високих црквених достојанственика, јер подизање задужбине са свим елементима ктиторског величања претставља ствар престижа.

Пећки комплекс се посебно издваја у овом смислу и може се сматрати „патријаршијским манастиром“ у оном основном смислу значења, али само у првом периоду његовог деловања. Архиепископ Арсеније поставио је темеље ове институције подигавши храм Св. Апостола као прву задужбину поглавра Српске цркве.¹² Познавајући канонске прописе, типике и манастирску организацију, оснива храм на поседу под својом јурисдикцијом, на жичком метоху у жупи Хвосно. Тиме отпочиње процес стварања посебне групе српских *архиепископских манастира*.

Већ у Жичкој повељи издвојено је четири храма који су названи „*краљевским манастирима*“ и одређен је њихов специфичан положај.¹³ Тако је на самом почетку Српска архиепископија добила директно подређене манастире, са Студеницом као првим и најзначајнијим. Убрзо се издваја бројнија група владарских задужбина са посебним привилегијама.¹⁴ Чини се да се замисао о развију ктиторија српских архиепископа развила паралелно са формирањем скупине *краљевских манастира*. Византијски модел уређења, у коме су под утицајем реформи из 12. века патријарси ојачали своју јурисдикцију над појединим храмовима, имао је утицај на организовање манастирског живота у Србији.¹⁵ То се не осликава само у еваргетидском узору првих српских монашких типика, већ и у односу владара и црквених поглавара на живот манастира.¹⁶

Ктиторство над храмом Св. Апостола у Пећи у традицији и науци већ је приписано архиепископу Арсенију. Ипак, по свој прилици, он није једини китор овог храма. Археолошка и архитектонска истраживања потврдила су да се на том месту налазио старији храм, чија је архитектура уклопљена у нову, свакако већу, цркву. Та би се црква могла ставити у ред споменика у којима се налазе Богородица Хвостанска и Призренска епископска црква, док је као узор нове послужила Жича.¹⁷ Да ли је

9 *Byzantine monastic foundation documents* (ed. Thomas, Constatinides Hero) 2000, 618-620, 869-871.

10 Милаш 1902, 715-717.

11 О егзарсима у Српској цркви в: Копривица 2011, 305-315.

12 Ђурић, Ћирковић, Кораћ 1990, 21-22.

13 *Зборник* (пр. Мошин, Ћирковић, Синдик) 2011, 94.

14 Копривица 2017, 147-162.

15 *Byzantine monastic foundation documents*, 869-871.

16 *Студенички типик* (пр. Јовановић), 1994; *Свети Сава, Сабрани списи*, (пр. Богдановић) 1986, 41-86, 87-94; Савић 2016, 209-235.

17 Љубинковић 1964, I-III; Ђурић, Ћирковић, Кораћ 1990 26; Чанак – Медић 1991, 297.

подизање овог храма и истицање посебности архиепископске задужбине била идеја већ Саве Немањића? Извори из 14. века дају основа за такву помисао. Архиепископ Никодим, и сам један од твораца пећког комплекса, оставио је забелешку у *Уводу* свог превода *Јерусалимског типика*, да је цркву у Пећи „створио“ први архиепископ Сава, „по образу“ светилишта синајских.¹⁸ Ово би указивало да се са изградњом започело после Савиног повратка из Свете земље. Поред тога, у живопису се могу пронаћи детаљи који упућују на синајске утицаје и на Савино залагање.¹⁹ Оваква становишта иду у прилог напред изреченој тези о тежњи да се већ на самом почетку деловања Српске цркве створи посебна група манастира, архијерејских задужбина.

Пећки храм Св. Апостола разликује се по стилу и монументалности од владарских храмова, са веома израженим монашким тендецијама посебно у сликарском програму.²⁰ Интересантно је и питање: да ли је од самог почетка замишљен као маузолеј архиепископа, или је то постао стицајем околности током 14. века? Одговор на ово питање захтева сагледавање ктиторских права архијереја. Право на сахрањивање у храму припада ктитору, али и епископи имају право на гроб у катедралном храму своје епархије.

Арсеније је сахрањен у цркви Св. Апостола у Пећи као ктитор. Житије сведочи да његово тело „*положише часно у раци од камена коју беше сам спремио*“.²¹ Жича највероватније није замишљена као храм са фунирарном функциом, нити српских владара нити архиепископа. Ако је Арсеније као ктитор храма припремио себи гроб у Св. Апостолима, треба разјаснити и како су (и који су) каснији српски архиепископи сахрањивани у пећком комплексу храмова. Интересантан је сплет околности у којима је следећи архиепископ Сава II, брат српског краља, сахрањен у монашкој задужбини свог претходника, а потоњи архиепископ Јоаникоје је гроб добио у Сопоћанима, краљевом маузолеју. Арсеније је живео до 1263. године, и највероватније је храм Св. Апостола до тада био завршен.²² Недовољно је расветљено питање да ли је Сава II стекао извесна ктиторска права у овом манастиру, или је тамо сахрањен као поглавар Цркве.²³ Околноста да је ктиторско право наследно, могла би указивати да је Сава од свог претходника наследио старање о храму и почасту у њему. Можда се белешка Даниловог настављача да је Сава II остварио право на помен на дан његовог престављења може сматрати једним од показатеља остваривања ктиторства.²⁴

Тек десети по реду архиепископ, Никодим, наставља ктиторску идеју о монументалном маузолеју поглавра Српске цркве. Изгледа да чак шесторица архиепископа између Саве II и Никодима није сахрањено у пећком комплексу. Наследник Саве II, Данило I је смењен са трона после кратке владавине, па о његовом гробу нема података.²⁵ Јоаникије I је остао најоданији сардник краља Уроша, а његове

18 Трифуновић 2004, 26; Грујић 1936, 291-292.

19 Живопис храма у слоју који потиче из средине 14. века садржи натпис поред ликова Св. Симеона и Саве са текстом „*ктитори овог светог места*“. Тодић 1980, 85-101; Тодић 1982, 19-38; Ђурић, Ћирковић, Кораћ 1990, 32.

20 Радојчић 1966, 50-5, сликарство пећких Св. Апостола је окарактерисао као „успон и крај монашког стила у српском сликарству 13. века“.

21 *Данило II* (пр. Мак Даниел, Петровић) 1988, 172.

22 Бркић 1963, 3-25; Филиповић 1983, 75-93; Бабић 1979, 319-342

23 Поповић 1985, 71-90; Ђурић, Ћирковић, Кораћ 1990, 293-294.

24 *Данилови настављачи* (пр. Мак Даниел) 1989, 122

25 Антоновић 1995, 107-115.

мошти су свечано пренете и положене у Сопоћане.²⁶ У Жичи је био сахрањен једино Јевстатије I, шести по реду српски архиепископ, који је положен „мермерној раци, коју сам себи беше спремио у животу својему, у дому Спасову у месту званом Жича“. Ипак, касније је архиепископ Јаков преноси његове мошти у пећки храм Св. Апостола.²⁷ Не може се са сигурношћу утврдити ни гробно место следеће тројице архиепископа Јакова, Јевстатија II и Саве III, али њихови гробови нису потврђени међу пећким и жичким обележјима. Овакав след би могао указивати да схватање о заједничком маузолеју српских архиепископа није заживело у другој половини 13. и у 14. веку. Такође, положај гробова, сликарски програм и остали познати подаци указују да су Арсеније, Никодим и Данило II сахрањени у својим задужбинама, у гробовима који су сами за живота припремили, као ктитори тих храмова. За Саву II тако што би се могло наслутити.

У условима 14. века, визија пећког, тада већ катедралног, комплекса поприма другачије значење. Синхронизовано деловање Никодима и Данила, а под окриљем краља Милутина, треба сместити у прилике настанка шире црквене реформе. Иако је још и раније овде смештено боравиште поглавара Цркве, идеја о Жичкој архиепископији, као и њено велико властелинство и епархија, и даље су имали примарну улогу. Тек је у другој деценији 14. века јужна резиденција архиепископа однела коначан примат.²⁸ Некадашњи хвостански метох претрпео је измене, те од скромног и запостављеног црквеног центра постаје католикон. Уз постојећи храм Св. Апостола, најпре је архиепископ Никодим доградио цркву посвећену Св.Димитрију.²⁹ Затим је Данило II зналачки употпунио целину доградивши уз јужну страну храм посвећен Св. Богородици Одигитрији и параклис посвећен Св. Николи, а све грађевине је повезао заједничком припратом са звоником.³⁰

Треба истаћи да се у време наглог успона пећког монашког комплекса јавља и идеја о култу српских архијереја. Главни корак на том путу је канонизација архиепископа Арсенија.³¹ Међутим, овај процес није започет у најранијој фази паралелно са настанком династичког култа, већ је у првој половини 14. века придодат овоме. Даниловом настојању, поред житија и службе Св. Арсенија, придружује се и подизање капеле посвећене овом архиепископу у оквиру своје пећке задужбине.³² Према сликовитом опису писца Даниловог житија: „у једно здање начини две цркве: једну у име Пречисте, а другу у име светог Арсенија архиепископа“.³³ Данилово Житије овог светитеља наглашава спону духовне повезаности Арсенија са Св. Савом, као његовог изабраника, наследника у свему, настављача његових богоугодних дела.³⁴ Настанак житија и подизање капеле посвећене другом српском архиепископу смештају се у исти временски период, док се Данило налазио на челу Цркве (1324-1337). Стварање свода светих српских архијереја дало је повода за низ нових делатности поглавара Српске

26 Овако сахрањивање архиепископа у краљевском манастиру је предесан и српској средњовековној пракси, а о разлозима су током ранијих истраживања само изношене претпоставке. Поповић 1992, 64-65; Тодић 2006/2007, 59-77.

27 Данило II (пр. Мак Даниел, Петровић)1988, 211.

28 Алексић, Копривица 2014, 71-90.

29 Суботић, 1964.

30 Ђурић, Ђирковић, Кораћ, 1990, 132; Чанак-Медић 1991, 295-309.

31 О култу Св. Арсенија: Павловић 1965, 71-76.

32 В.Ђурић указује да је оваква посвета сасвим изузетна и да се не уклапа у литургичко и уобичајено посвећење овог дела храма. Ђурић1968, 99-103; Ђурић 1991, 290-291.

33 Данилови настављачи (пр. Мак Даниел)1989, 111.

34 Данило II (пр. Мак Даниел, Петровић)1988, 22-23, 151-180.

цркве, који су пратећи узоре прва два архиепископа наставили са ктиторским подухватом који су ови започели. Није на одмет поменути и да је архитип српског светитеља створен у житијима Св. Симеона величао његово ктиторство.³⁵ Та се нит провлачи и касније, па је и код архиепископа поред подвижничког монашког живота истицана и њихова ктиторска активност.

Већ је указано на сахрањивање и сликање ктитора у храму као вид остваривања ктиторских права.³⁶ Један детаљ у вези са храмом Богородице Одигитрије значајан је за сагледавање статутарних надлежности ктитора. У овом храму Данило „постави устав да га држе доблоразумни чрнци грчкога рода“. Ради се о издавању манастирског типика, по свему судећи специфичног и различитог и од оних у осталим пећким храмовима.³⁷ Постојање типика потврђено је и у осталим архиепископским манастирима што је значајно за издвајање њиховог посебног статуса.

Задужбинарство поглавара Српске цркве није било ограничено само на пећки комплекс. Житије архиепископа Арсенија сведочи да је он иако веома болестан последњи период свог живота провео на метохи Чрнча у жупи Затон.³⁸ На овом локалитету потврђено је постојање цркве Св. Јована, али нема података о њеном ктитору.³⁹ Овај храм је свакако био под директном јурисдикцијом поглавара Цркве.

Писац житија архиепископа Данила забележио је и овај детаљ о развоју ктиторства српских архијереја: у месту званом Лизица „где је икономија црквене области, у том преосвећени архиепископ Никодим сазда цркву и име Хрисова архијереја Саве, бившега првог архиепископа српскога“. Архиепископ Данило је завршио ову задужбину свог претходника.⁴⁰ Грађен на метохи Жиче овај храм је свакако имао ставропигијски статус. Уз то ради се о једној од заиста ретких средњовековних цркава посвећених Св. Сави Српском.⁴¹ Значај и контекст овог храма долази до изражаја у сагледавању целокупне активности Никодима и Данила на стварању новог концепта о архијерејским задужбинама. Такође га треба посматрати и као део подухвата развоја континуитета свода српских светих архијереја.

Храм под директном јурисдикцијом поглавара Српске цркве представља и црква Св. Ђорђа у Магличу. Град Маглич је представљао одбрамбену тврђаву Архиепископије и у њему је смештена њена ризница.⁴² Цркву Св. Ђорђа архиепископ Данило је обновио и у њој поставио „божаствени закон“.⁴³ Највероватније се и овде ради о издавању манастирског типика, па је Данило поред архијерејских надлежности остварио и ктиторство у овом храму.

Задужбинама српских архиепископа средњег века треба придружити и храмове које је подигао први српски патријарх Јоаникија. Ктиторска права у Св. Апостолима

35 Свети Сава, *Сабрани списи*, (пр. Богдановић) 1986, 98; Стефан Првовенчани, *Сабрани списи* (пр. Јухас-Георгијевска) 1988, 66-67, 69-70, 74, 79.

36 Ђурић 1968, 99-103; Филиповић 1983, 75-93; Ђурић 1991, 290-291; Поповић 1991, 329-342; Ђурић (С.) 1991, 345-352; Валтер 1991, 355-359.

37 П. Симић је констатовао да је то укључивало и постављање игумана „који стога и нису били истог ранга и значаја с игуманима краљевских ктиторских манастира.“ Симић 1991, 101.

38 Данило II (пр. Мак Даниел, Петровић) 1988, 170.

39 Мишић 2012, 40; Јовановић 1961, 129-132. Највероватније да се ради о предпринимањској цркви, али извесно је обновљена за време док је била центар овог метоха.

40 Данилови настављачи (пр. Мак Даниел) 1989, 116.

41 Ђурић 1991, 290.

42 Лексикон градова и тргова, Маглич (С.Мишић), 173-176.

43 Данилови настављачи (пр. Мак Даниел) 1989, 114.

Пећким је стекао обновом и осликавање храма.⁴⁴ Писац житија придодаје му и ова дела: „на Кармилу сазда цркву Св. Илије, а на Тавору цркву Св. Николе“.⁴⁵ Помињање ових Библијских места је тумачено као залагање патријарха на старању о храмовима у удаљеној Светој Земљи. Ипак, у околини Пећи, на планини Бјеласици, постоји топоним Тавор, који је и данас светилиште. Могуће је да је патријарх поред уздицања и обнове седишта Патријаршије, подигао и два мања храма у околини, који су можда били на неки начин и повезани са катедралном црквом.⁴⁶ У прилог тези да се ради о ктиторском подвогу повезаном са пећким комплексом, говори и сам ток излагања ових детаља у житију, као и околност да Јоаникије највероватније није никада путовао у Свету Земљу.

Наведени примери задужбина српских архиепископа показују да ова категорија храмова није била тако малобројна. Поред наведених веома је вероватно да је постојао и изван број сличних храмова о чијем ктиторству писани извори не сведоче.

Јако мало података говори о положају ових храмова у друштвеним и политичким околностима. Питање је и да ли су имали истакнути положај унутар саме Српске цркве. Оскудни су извори и о саставу и функционисању архиепископовог двора и његових сарадника. Повеља патријарха Никодима из 1450. године помиње једну институцију у оквиру Српске цркве која би се можда могла довести у везу са овим проблемом. Ради се о „сабору црквеном Дома Спасова“.⁴⁷ Дакле, не ради се о општем црквеном сабору, који се назива *сабор српски*, већ мањем скупу који је највероватније сачињавао патријархов двор. *Сабор српски* чинили су архиепископ или патријарх, митрополити и епископи, као и игумани краљевских манастира, а ово тело могло је деловати самостално или као део државног сабора.⁴⁸ По свему судећи, у његовом раду нису учествовали представници манастира ктиторија архијереја. Учешће старешина ових манастира, могло би се претпоставити у овом сабору Дома Спасова, који су сачињавали према сведочењу поменуто повеље, калуђери и властела подчињена Патријаршији. Може се закључити да задужбине поглавара Српске цркве нису имале значај, углед и статус византијских патријаршијских манастира.

Треба истаћи веома важан детаљ који је поменут код више познатих манастира ове категорије, а то је да су имали типике. Сасвим је извесно да су се они разликовали од Студеничког и Хиландарског типика, који су уређивали краљевске задужбине и наглашавали власт ктитора - владара.⁴⁹ Нажалост, нису сачувани типичи архијерејских храмова, али се може претпоставити да су у њима наглашене нагледности поглавара Српске цркве. Српски *архиепископски манастири*, ипак, остају у сенци задужбина краљева, које су поред богатства имали и значајну улогу у политичком животу. Ова посебна категорија манастира одликује се тиме да је за разлику од владарских и властеоских задужбина у њима сконцентрисана власт црквених лица, као ктитора и као духовних старешина. На овај начин постигнута је велика самосталност од световних власти. Стога они представљају антипод владарским задужбинама, посебно *краљевским*

44 Тодић 1980, 85-101; Ђурић, Ћирковић, Кораћ 1990, 210-220.

45 Данилови настављачи (пр. Мак Даниел) 1989, 128.

46 Данилови настављачи (пр. Мак Даниел) 1989, 128: „и још к том приложи дому Спасову многа села, и цркве у њима сазда, и на Кармилу сазда цркву светог Илије и на Тавору цркву светог Николе.“ Ово би могло указивати да су поменуте цркве подигнуте у селима која је патријарх приложио патријаршијском властелинству.

47 Синдик 1997, 113.

48 Благојевић 2008, 34-37.

49 Студенички типик (пр. Јовановић), 1994; Свети Сава, *Сабрани списи*, (пр. Богдановић) 1986, 41-86, 87-94.

манастирима, у којима је сконцентрисана световна власт ктитора и владара, а црквена (епископска) власт смањена.⁵⁰

Извори и литература

Byzantine monastic foundation documents (2000): ed. J. Thomas, A. Constatinides Hero, Washington.

Богдановић Димитрије (прир.) (1986): *Свети Сава, Сабрани списи*, Стара српска књижевност у 24 књига, књ. 2, Београд, Српска књижевна задруга, Просвета.

Јовановић Томислав (прир.) (1994): *Студенички типик. Цароставник манастира Студенице*, Београд.

Јухас-Георгијевска Љиљана (прир.) (1988): *Стефан Првовенчани, Сабрана дела*, Стара српска књижевност у 24 књиге, књ. 3, Београд, Српска књижевна задруга, Просвета.

Мак Даниел Гордон, Петровић Дамњан (пр.) (1988): *Данило II, Животи краљева и архиепископа српских, Службе*, Стара српска књижевност у 24 књига, књ. 6, Београд, Српска књижевна задруга, Просвета.

Мак Даниел Гордон (пр.) (1989): *Данилови настављачи. Данилов ученик и други настављачи Даниловог зборника*, Стара српска књижевност у 24 књига, књ. 7, Београд, Српска књижевна задруга, Просвета.

Михаљчић Раде (2003): *Хрисовуља цара Уроша мелничком митрополиту Кирилу*, Стари српски архив 2, 85-97.

Новаковић Стојан (пр.) (1907): *Синтагма Матије Властара*, Београд.

Петровић Миодраг, Штављанин-Ђорђевић Љубица (пр.) (2005): *Законоправило Светога Саве*, Београд, Историјски институт.

Синдик Душан (1997): *Повеље српских патријарха Саве, Спириодона и Никодима*, Хиландарски зборник 9, 99-111.

Суботин –Голубовић Татјана (пр.) (2015): *Матија Властар, Синтагма*, Београд, САНУ.

Трифунковић Ђорђе (2004): *Типик архиепископа Никодима*, Београд.

Алексић Владимир, Копривица Марија (2014): *Црква Христа Спаситеља (дом Спасов) у Жичи и Српска црква у средњем веку*, Београдски историјски гласник 5, 71-91.

Антоновић Милош (1995): *О узроцима смењивања жичког архиепископа Данила I*, ЗРВИ 34, 107-115

Бабић Гордана (1979): *Низови портрета српских епископа, архиепископа и патријарха у зидном сликарству (13-14. век)*, у: В. Ђурић (ур.), Сава Немањић-Свети Сава, историја и предање, Београд, 319-342.

Бабић Гордана, Кораћ Војислав, Ћирковић Сима (1986): *Студеница*, Београд.

Благојевић Милош (1988): *Студеница - заштитница српске државе*, у: В. Кораћ (ур.), Студеница и византијска уметност око 1200, Београд, 56-61.

Благојевић Милош (2008): *Српски сабори и сабори отачаства Немањића и Лазаревића*, Глас САНУ 14, 1-40.

Бркић Арсеније (1964): *Животи Срба светитеља под сводовима црква Пећке Патријаршије*, Пећ-Београд, 3-25.

50 Копривица 2017, 147-162.

Валтер Кристофер (1991): *Значење портрета Данила II као ктитора у Богородичиној цркви у Пећи*, у: В.Ђурић (ур.), *Архиепископ Данило II и његово доба*, Београд, 355-359.

Грујић Радослав (1936), *Палестински утицај на св.Саву при реформисању монашког живота и богослужбених односа у Србији*, Светосавски зборник 1, 278-305.

Ђурић Војислав (1968): *Историјске композиције у српском сликарству срењег века и њихове књижевне паралеле III*, ЗРВИ 11, 99-103

Ђурић Војислав (1991): *Свети покровитељи архиепископа Данила и његових задужбина*, у: В.Ђурић (ур.), *Архиепископ Данило II и његово доба*, Београд, 281-291.

Ђурић Срђан (1991), *Портрети Данила 2 изнад улаза у Богородичину цркву у Пећи*, у: В.Ђурић (ур.), *Архиепископ Данило II и његово доба*, Београд, 345-352;

Ђурић Војислав, Ћирковић Сима, Кораћ Војислав (1990): *Пећка патријаршија*, Београд.

Јовановић В. (1961): *Св. Јован, Затон, Бијело Поље*, Археолошки преглед 3 129-132.

Лексикон градова и тргова српских земаља средег века, ур. С.Мишић, Београд 2010.

Копривица Марија (2017): *Краљевски манастири српске цркве у средњем веку*, у: С.Мишић (ур), *Српска краљевства у средњем веку*, 147-165.

Копривица Марија (2011): *Протопоп дворски и егзарх у Српској цркви средег века*, Црквене студије 8, 305-315.

Љубинковић Радивоје (1964): *Црква св. Апостола у Пећкој патријаршији*, Београд.

Марковић Василије (1925): *Ктитори, њихове дужности и права*, Прилози КИФ 5, 1-2, 100-124.

Марковић Василије (1920): *Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији*, С.Карловци (= Горњи Милановац, 2002).

Милаш Никодим (1902): *Православно црквено право*, Мостар.

Мишић Синиша (2012): *Студије о средњовековном Полимљу*, Ниш.

Павловић Леонтије (1965): *Култови лица код Срба и Македонаца*, Смедерево.

Петровић Миодраг (1986): *Црквенодржавна идеологија Светог Саве у Студеничком типичу*, Осам векова Студенице, Свети архијерејски синод СПЦ, 75-98.

Поповић Даница (1985): *Надгробни споменик архиепископа Саве II из цркве Св.апостола у Пећкој патријаршији*, Зборник за ликовне уметности 21, 71-90.

Поповић Даница (1991): *Гроб архиепископа Данила II*, у: В.Ђурић (ур.), *Архиепископ Данило и његово доба*, 329-342.

Поповић Даница (1992): *Српски владарски гроб у средњем веку*, Београд.

Пурковић Миодраг (1976): *Српски патријарси средњег века*, Диселдорф.

Пурковић Миодраг (1938): *Српски епископи и митрополити средњег века*, Скопље.

Радојчић Светозар (1966): *Старо српско сликарство*, Београд.

Симић Прибислав (1991): *Архиепископ Данило и црквени устави*, у: В.Ђурић (ур.), *Архиепископ Данило и његово доба*, 87-103.

Савић Виктор (2016): *Српски превод „евергетидског синаксара“ у два синајска рукописа*, ЗРВИ 53, 209-235.

Subotić Gojko (1964): *The Church of St Demetrius in the Patriarhate of Pec*, Beograd

Тодић Бранислав (1980): *Патријарх Јоанаикије –китор фресака у цркви Св.Апостола у Пећи*, Зборник за ликовне уметности 16, 85-101.

Тодић Бранислав (1982): *Најстарије зидно сликарство у Св. Апостолима у Пећкој патријаршији*, Зборник за ликовне уметности 18, 19-38.

Тодић Бранислав (2006-2007): *Сопоћани и Градац, узајамност фунерарних програма две цркве*, Зограф 31, 59-77.

Троицки Сергеј (1935): *Ктиторско право у Византији и Немањинској Србији*, Глас СКА168, други разред 86/3, 81-133.

Филиповић Даница (1983): *Саркофаг архиепископа Никодима у цркви Св. Димитрија у Патријаршији*, Зборник МС за ликовне уметности 19, 75-93.

Чанак – Медић Милка (1991): *Архиепископ Данило и архитектура Пећке патријаршије*, у: В.Ђурић (ур.), *Архиепископ Данило II и његово доба*, Београд, 295-309.

ENDOWMENTS OF MEDIEVAL SERBIAN ARCHBISHOPS

According to the former knowledge and interpretation of the position of monasteries in Medieval Serbia, *patriarchal monasteries* are not recognized as a special category, that is, in the conditions of Serbian Middle Ages they could be referred to as *archbishop's monasteries*. A special category of monasteries, the founders of which were bishops, is characterized by the fact that the power of church authorities and spiritual elders was concentrated. Thus, a great independence from secular authorities was achieved. This group of temples is in opposition to *regal monasteries* in which the power of rulers and founders was concentrated, whereas the power of the bishops was diminished.

The necessity of forming these monasteries was indicated at the very beginning of Serbian Church activity. What is more, Byzantine role models may be recognized. The second Serbian archbishop Arsenije founded a monastery on the estate of Žiča property in Hvosno. It is believed that the process of making the complex of Peć was started after Sava's return from a holy land and that he played a great part in it.

What is also being considered is whether the temple of Peć was from the very beginning imagined as an archbishop mausoleum, or it had acquired that role under the circumstances during the 14th century. The position of the graves, painting programme and other known data, indicate that Arsenije, Nikodim and Danilo II were buried in their endowments, in the graves they had prepared by themselves for a lifetime, as the founders of those temples. It seems that the founders and archbishops had usual founders' rights, which apart from burial and painting was manifested in publishing a monastery tipicon. The greatest number of archbishop endowments is concentrated in the Peć complex. Apart from the existing temple of Holy Apostles, firstly the archbishop Nikodim had built a church dedicated to St. Maria Odigitria and St. Nicolas, and all the buildings were connected by naos with the bell tower. What is also denoted is the tendency that in the time of sudden ascent of Peć complex, the idea of canonization of Serbian archbishops started to appear.

The endowment of the head of the Serbian church was not only limited to Peć cathedral. It was known that Nikodim had built churches dedicated to St. Sava in the town of Lizica. Moreover, Danilo was noted as a founder of St. George's temple in Maglič, whereas to our first Serbian patriarch Joanikije, the patronage of temples with Biblical names to Karmil and Tavor is assigned. When we talk about the position of the monasteries it may be concluded that they didn't have the significance, respectability and status of Byzantine patriarchal monasteries, and in Serbia they remained in the shadow of richer and more luxurious rulers' endowments.

Марко Шуица

Универзитет у Београду, Филозофски факултет, Београд – Србија

e-mail: msuica@f.bg.ac.rs

ЈЕДАН АСПЕКТ ОДНОСА СРПСКЕ ЦРКВЕ И МОРАВСКЕ СРБИЈЕ НА КРАЈУ 14. ВЕКА Преиспитивање „случаја“ војводе Обрада Драгосаљиха*

Апстракт: У раду се разматрају односи између господара Моравске Србије, Српске цркве и других релевантних политичких чинилаца крајем XIV века. Баланс моћи између породичне владавине Лазаревића и господина Вука Бранковића после Косовске битке у великој мери је био обликован спољним утицајима, али и подршком Српске цркве. Сликовит пример сложености истраживања везаних за односе световних и духовних институција представља „случај“ Обрада Драгосаљиха, преко кога се преламају различите појаве из политичке, друштвене и сфере цркве.

Кључне речи: Лазаревићи, Вук Бранковић, Моравска Србија, Српска црква, Хиландар, Обрад Драгосаљих

И поред дуге традиције изучавања узајамних односа световне и духовне власти у средњовековној српској држави домаћа историографија се у скорије време различитим поводима и из различитих углова бавила прожимањима утицаја Моравске Србије и Српске цркве на крају XIV века.¹ Споменута истраживања заснована на значајним резултатима претходне генерације историчара² допринела су заокруживању, одређених, до тада постављених историографских дилема, или су у први план истакла она научна питања због којих је период последњих деценија XIV века препознат као епоха свеобухватних превирања.

Слабљење српске средњовековне државности после смрти цара Уроша и стварање новог геополитичког амбијента на Балканском полуострву неминовно су се одразили на односе које је Српска црква градила са измењеним световним окружењем. Такође, новонастале околности су битно утицале и на потребу да претенденти на државно-правни легитимитет обезбеде подршку најугледнијих црквених великодостојника за своје политичке програме и владарске аспирације. Крајем XIV века споменути процеси су се манифестовали кроз појаве, попут, учешћа политичких личности у измирењу Српске и Цариградске цркве 1375. године, секуларизацију црквених поседа, различите имовинско-правне спорове вођене пред световним и духовним судовима као и, можда најбитније, утицај политичких моћника на персонална

* Рад је настао у оквиру пројекта Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије, *Српско средњовековно друштво у писаним изворима*, св. бр. 177025.

1 Марјановић-Душанић 2006; Антоновић 2014; Копривица 2014, Петровић-Фостиков 2014; С. Мишић 2014а.

2 Радојичић 1940; Богдановић 1975; Пурковић 1976; Михаљчић 1994; Благојевић 2004; Благојевић 2008; Спремић 2005.

решења приликом избора српског патријарха.³ С друге стране, повратни процес, односно утицај духовника на доношење кључних политичких одлука у кризним временима подједнако је преламао токове историје на једну, или на другу страну.⁴

С обзиром да се односи државе Лазаревића и Српске цркве протежу на период од готово шест деценија и да су током тог периода пролазили кроз различите фазе, у овом раду смо се определили да из нешто другачијег угла осветлимо један, у српској историографији често разматран „случај“ који, по нашем мишљењу, завређује преиспитивање.⁵ Он је био инициран вазалним одметништвом војводе Обрада Драгосаљића и представља огледало брзих промена, наглих заокрета на политичкој сцени у Моравској Србији и њеном окружењу после Косовске битке. Њега додатно одређује преплитање политичких утицаја световних власти и духовних институција у околностима све већег османлијског притиска на хришћанске балканске државе. Због своје сложености, „случај“ Обрада Драгосаљића прерастао је из локалног историјског догађаја у историографски ребус који је на различите начине заинтригирао многе истраживаче.⁶

Полазиште за анализу представља исправа породице Лазаревић сачињена у годинама после Косовске битке, а којом је окончан имовински спор настао око судбине баштинских поседа одузетих војводи Обраду.⁷ Да би се разумео историјски контекст у коме је исправа настала као епилог „случаја“ војводе Обрада, требало би подсетити на правну праксу која је била примењивана приликом властeosко-црквених спорова, или регулисања статуса одређених ктиторија и поседа у време кнеза Лазара. Нарочит однос који је кнез Лазар изградио са Српском црквом био је утемељен у његовој покровитељској улози приликом измирења Српске и Цариградске цркве. О томе је српска историографија у више наврата дала свој аргументовани суд, па ћемо овом приликом само констатовати да је одлучујућу политичку добит из процеса измирења међу обласним господарима извукао управо кнез Лазар.⁸ На трагу те политичке подршке господар Моравске Србије је себи и својој породици трасирао пут наследника немањихких владарских, али и ктиторских традиција, што се на најбољи начин промовисало посредством његове владарске идеологије и градитељске делатности, посебно у манастиру Хиландару.⁹ Успостављајући складне односе са Црквом, кнез Лазар је добио духовно и идеолошко утемељење своје власти. С друге стране, за повећање административно-управног, економског и војног капацитета државе било је од пресудне важности да успостави стабилне и јасно дефинисане односе са потчињеном властелом. После територијалног заокруживања области 1379. године кнез Лазар је

3 Неки од радова који се баве наведеним питањима: Соловјев 1928; Радојичић 1940; Пурковић 1976; Благојевић 2002; Антоновић 2014.

4 Благојевић 2008, 28-29.

5 Овај „случај“ су обележиле различите појаве: нарушавање вазалних односа, конфискација и трансфер баштине у пронију, десекуларизација феудалног поседа, учешће највиших црквених инстанци у доношењу политичких одлука, интервенцију врховне власти у имовинско-правну процедуру извршења нереализованог поклона манастиру, и аспекте ривалитета робдински повезаних српских династија.

6 „Случај“ војводе Обрада разматрали су многи историчари, међу њима: Радојичић 1940; Острогорски 1951; Божић 1975; Пурковић 1978; Михаљчић 1989; Шуица 2000; Благојевић 2002; Мишић 2014а; Ивановић 2016.

7 Шуица 2004, 111-114; Младеновић 2007, 156-161.

8 Богдановић 1975, 88-89; Михаљчић 1989, 99; Благојевић 2008, 28; Антоновић 2014, 142.

9 Михаљчић 1989, 72-107; Благојевић 2004, 347-349.

изградио хомогену државу са јасно успостављеном вазалном хијерархијом.¹⁰ Његове велможе су представљале стуб на коме су почивале организација и одбрана државе. Балансиран однос световне и духовне власти у Моравској Србији вођен прагматичним одлукама у време окончања једних и ишчекивања нових ратних сукоба, огледао се и у расплету дугогодишњег правног спора између Лазаревог властелина Црепа, господара Петруског крајишта, и манастира Хиландара на самом измаку седамдесетих година XIV века.¹¹ Одлука којом је окончан спор донесена је уз помоћ новоименованог патријарха Спиридона, Лазаревог блиског сарадника, како се доцније испоставило, кључне личности која је после Лазареве погибје 1389. године уз кнегињу Милицу усмерила политику Моравске Србије ка вазалном односу према Османлијама. Аргументација којом је разрешен судски процес у корист Црепа Вукославића била је правно утемељена, али су коначне пресуде могле бити донете како у корист властелина, тако, потпуно оправдано и у корист манастира.¹² Пошто се политичка ситуација усложњавала услед све очигледнијег османлијског притиска на околне земље, наметнула се потреба за јачањем војног и одбрамбеног капацитета Моравске Србије, поготово у рубним областима које је у једном појасу контролисао Цреп Вукославић. Одлуке које су у корист властелина Црепа сукцесивно доносили патријарх Јефрем, а потоми патријарх Спиридон биле су потврђене и заокружене повељом кнеза Лазара, који је исправу саставио тек пошто је српски патријарх донео свој коначни суд.¹³ Да је оданост и снага властеле била пресудна у наступајућим временима, осетило се веома брзо када су 1380. године на територији Петруског крајишта Цреп и Витомир сузбили први упад Османлија у Моравску Србију.¹⁴ Османлијска војска је током девете деценије XIV века убрзано напредовала ка централним деловима Балканског полуострва, што је условило подизање борбене готовости Моравске Србије, али и успостављање чвршћих веза са облашћу Вука Бранковића.¹⁵ Услед све веће османлијске претње, јасно дефинисани вазални односи, као и безрезервна оданост властеле свом сизерену постали су политички императив у држави кнеза Лазара. Уочи Косовске битке у средишту друштвених процеса нашао се и војвода Обрад Драгосаљић, припадник старог српског племства из краја око Брвеника код Ибра.¹⁶ Иако је повод био другачији, Обраду су, као и код Црепа Вукославића, потврду статуса поседа исправама регулисале њему надређене световне и црквене власти. На основу сачуваних повеља се види да су се Обрадови баштински поседи налазили у власништву његове породице, бар две генерације уназад и да претходно нису били предмет било каквог спора.¹⁷ Област која је обухватала поселе породице Драгосаљић поред стратешког, имала је и привредни значај, с обзиром да су се у њој налазили и рудници, о чему се зна на основу назива локалитета Суво Рудиште и потока Рудница.¹⁸ О војводи Обраду немамо других података све до споменуте повеље манастиру Хиландару којом су Лазаревићи заједнички приложили цркву Св. Ваведења Богородичиног у Кукњу са три села. Управо

10 Шуица 2000, 31; Мишић 2014, 13; Ивановић, 2014, 88.

11 Михаљчић 1994, 83-88; Благојевић 2004б, 288; Спремић 2005, 427; Ивановић 2014, 82-83; Мишић 2017, 294.

12 Михаљчић, исто; Шуица 2000, 117-118.

13 Исто; Младеновић 2003, 222-227.

14 Шуица 2000, 119.

15 Шуица 2014, 106-107.

16 Шуица 2000, 110.

17 Исто.

18 Милојевић 1987, 14.

та повеља само делимично је разоткрила динамичан део прошлости Моравске Србије који се одигравао у месецима и првим годинама после Косовске битке 1389. године.

Из експозиције заједничке исправе Лазаревића сазнаје се неколико кључних података релевантних за нашу тему:

1) да је Обрад Драгосаљић наменио и обећао цркву Ваведена Богородичиног са поседима Хиландару, али да свој дар манастиру није реализовао;

2) да је починио извесну „неверу“ према Лазаревићима због чега су му они у неком тренутку одузели баштинске поседе;

3) да су конфисковани баштински поседи војводе Обрада претворени у државне, тј. владарске поседе Лазаревића и да су дати у пронију неком њиховом неименованом властелину;

4) да су хиландарски монаси, предвођени кир Герасимом, старијим братом Вука Бранковића дошли на двор Лазаревића са циљем да им се уступи некада обећано добро;

5) да су Лазаревићи уз сагласност патријарха Данила, архијереја и властеле донели одлуку да изађу у сусрет хиландарским монасима, десекуларизују пронију и уступе им спорне поседе, али не као поклон војводе Обрада, већ као свој дар.

Образложење и контекстуализовање наведених исказа издвојених из исправе омогућило би боље разумевање хронологије и природе „случаја“ војводе Обрада Драгосаљића¹⁹ у који су, поред Лазаревића, на различите начине били укључени врх Српске цркве, хиландарско братство, а на посредан начин Вук Бранковић и Османлије. Наше мишљење је да је повељом Хиландару овековечен први, али ограничен покушај рестаурације моћи породице Лазаревић у једном сасвим специфичном, а до данас не и са сигурношћу хронолошки прецизираном, политичком тренутку после Косовске битке, када је Вук Бранковић још увек био најзначајнија политичка фигура међу српском обласном господом.

Прво питање везано за „случај“ војводе Обрада на које извори не пружају директан одговор је због чега Обрад Драгосаљић није извршио обећани дар Хиландару, о чему су српски монаси приложили писане доказе приликом свог боравка на двору Лазаревића.²⁰ Као предуслов за поклон манастиру, војвода Обрад је неопходну писану потврду о баштинским поседима тражио и добио од кнеза Лазара, а потом и патријарха Спиридона почетком 1388. године.²¹ Узимајући у обзир датум добијања наведених исправа од световних, а потом црквених власти уочи битке на Косову, може се претпоставити да су политички услови утицали на то да Обрад привремено одложи извршење донације Хиландару. С обзиром да се после Косовске битке политичка ситуација у Моравској Србији и области Вука Бранковића у потпуности изменила, реализација обећаног поклона манастиру у времену хаоса који је наступио била је доведена у питање.²² Исказ Константина Филозофа да су тада избиле „међусобне борбе оних који су овима (Лазаревићима) били подручни, док су други били као самостални“ сведочанство је немира који су дестабилизовали Моравску Србију после Лазарева погибије.²³ У том метежу Обрад је, имајући у виду геостратешку позицију његових

19 Иако су у историографији разматрани различити аспекти ове исправе и њене садржине, сматрамо да поједини елементи исправе још увек нису довољно растветљени, пре свега, аргументација хронологије, мотиви доношења одлуке државног сабора и последица правног чина погосподаре Моравске Србије на крају XIV века.

20 Шуица 2004, 112-113.

21 Младеновић 2003, 201-214; Благојевић 2004, 350.

22 Калић 1989, 185-186.

23 К. Филозоф 1936, 61; Шуица 2004а, 10-11.

поседа уз рубни део области Вука Бранковића, вероватно стао уз њега, као прокламованог наследника кнеза Лазара.²⁴ Материјални и економски ослонац баштинског поседа уочи, а нарочито у првим месецима после Косовске битке, био је од пресудног значаја за стицање војног преимућства у локалним оквирима, па се може претпоставити да су војводи Обраду приходи са тих поседа били неопходни за одржање пуног борбеног и стратешког капацитета. Поједина правила и процедуре спровођени у претходном периоду, после Косовске битке сузбог османлијског притиска били значајно ограничени, или неоствариви.

Остављајући по страни прави разлог нереализованог дара манастиру Хиландару, исправа Лазаревића нас води до следећег феномена, а то је конфискација поседа због почињене „невере“. Одузимању баштинског, по природи неутуђивог власништва, претходила је извесна непослушност, одметање, односно кршење вазалне заклетве коју је војвода Обрад засновао према кнезу Лазару, остаје отворено питање да ли и према његовим наследницима. У недостатку вести из поузданих извора, историографија није била у могућности да утврди о о каквој врсти нелојалности је реч, а која је резултирала, у најмању руку, губитком баштинских поседа. Извесно је да је Обрад своју неверу према Лазаревићима починио у периоду непосредно после Косовске битке за време унутрашњих немира који су тада погодили Моравску Србију. Једна од могућности је да је војвода Обрад учествовао у сукобима властеле споменутим код Константина Филозофа, при чему је имао прилику да додатно стекне имовинску корист на територији жупе Брвеник, која је уочи битке припадала браћи Мусић, сродницима Лазаревића.²⁵ Имајући у виду географски положај породичних поседа породице Драгосаљић, највећи број историчара сматра да је Обрадovo неверство било последица раскида вазалне обавезе према Лазаревићима услед приклањања господину Вуку Бранковићу.²⁶ За разлику од Лазаревића који су уз подршку патријарха Спиридона и сабора донели одлуку да се потчине Бајазиту I, Вук Бранковић је заступао став да је он предодређен да у датим околностима наследи свога таста, кнеза Лазара и продужи отпор Османлијама. Наведена претпоставка о Обрадovом политичком заокрету се чини вероватном, с обзиром да су његови поседи могли постати део територије под непосредним утицајем Бранковића. Мотиве за Обрадov политички став би требало тражити у унутрашњој кризи области Лазаревића, неслагању са признавањем врховне власти Османлија и Вуковим државничким претензијама наследника кнеза Лазара.²⁷ Један од наведених начина и разлога исказивања нелојалности према Лазаревићима не искључује и други. Уколико је војвода Обрад пришао Вуку Бранковићу, онда је таква „невера“ према Лазаревићима могла остати несанкционисана све док је Вук, под чију се врховну власт Обрад ставио, имао политичку и војну премоћ. На основу наведеног може се претпоставити да Лазаревићи одлуку о одузимању поседа нису били у могућности да одмах спроведу у дело и разбаштињеном властелину конфискују имовину. Не може се са сигурношћу одредити колико је времена прошло од тренутка доношења до реализације одлуке о одузимању поседа. Обрадov пад је, уколико прихватимо став историографије и његово одметништво од Лазаревића, био синхронизован са слабљењем утицаја Вука Бранковића, што је било директно условљено плановима и војним присуством Османлија у Мораској Србији, или непосредној близини Вукове државе.

24 Милојевић 1987, 16-17; Спремић 2005, 432; Шуица 2011, 242.

25 Милојевић 1987, 11-12; Шуица 2000, 130.

26 Милојевић 1987, 16-17; Шуица 2000, 112-113; Благојевић 2000, 56; Мишић 2017, 295.

27 Исто.

Породично савладарство Лазаревића било је ефикасно у оној мери у којој су уз подршку врха Српске цркве могли да успоставе стабилну власт над својим поданицима и спроводе на државном сабору договорену спољну и унутрашњу политику.²⁸ С обзиром да је патријарх Спиридон, близак сарадник Лазаревића, преминуо 11. августа 1389, у управљању Српском црквом је настао одређени вакуум који се одразио и на стабилност Моравске Србије. Због тога је крајем те године, у најтежем политичком тренутку, породици Лазаревић била ускраћена чак и, до тада неупитна, црквена-институционална подршка. Мало је вероватно да је наредни патријарх, поново изабрани Јефрем, могао безрезервно стати иза одлука које су ишле на штету Бранковића, његових дотадашњих покровитеља.²⁹ Истовремено, настављен је османлијски притисак на Моравску Србију, али и суседне области који се огледао у спорадичним акинџијским упадима током 1389. године.³⁰ Унутрашња ситуација се делимично стабилизovala када је дошло до промена у врху цркве и за патријарха изабран Данило, који је представљао важан ослонац Лазаревићима.³¹

Први историјски тренутак у коме су Лазаревићи озбиљније консолидовали своју власт и могли предузети кораке против одметнутог војводе Обрада везан је за пролеће/лето 1390. године. У склопу вазалног потчињавања Лазаревића Османлије су упутиле војне одреде у Моравску Србију са циљем организовања заједничких ратних операција против Краљевине Угарске. Том приликом Османлије су обезбедиле стабилизовање унутрашњих политичких прилика у области Лазаревића, јер је то био предуслов за вођење рата на северним границама.³² Османлијска војска је својим војним ауторитетом наметнула унутрашњи мир, али и извршила притисак на околне територије са којима се Моравска Србија граничила.³³ О све присутнијој опасности од Османлија и ограниченом пољу деловања српских господара који су одржавали независан политички статус у односу на Бајазита I, сведочи и писмо које су почетком маја 1390. године Дубровчани послали Вуку Бранковићу, а којим му пружају тражени азил, уколико га нападну „Турци, Угри или други неко“.³⁴ Не зна се у којој мери је Вук заиста био угрожен у том тренутку, али је извесно да је његова аутономија заснована на одређеном политичком и војном капацитету потрајала још две године. Извори не пружају наговештај да ли је Обрад Драгосаљић, заједно са Вуком издржао први притисак Османлија, или су Лазаревићи већ тада сузбили некадашег поданика.

Нова фаза осипања Вукове моћи започела је годину дана касније крајем 1391. и протекла се на почетак 1392, када су Османлије заузеле Скопље, један од два кључна града у његовој држави.³⁵ Током 1392. године, свакако до јесени, Вук Бранковић је признао врховну власт султана Бајазита I и постао његов вазал. У првој половини 1392. године османлијски војни одреди су били веома активни у централним деловима Балканског полуострва, о чему сведоче њихови упади преко територије Моравске Србије у област Срема у јужној Угарској.³⁶ Озбиљне освајачке намере Османлија нагостили су нереализовани брачни планови из 1392. године између Бајазита I и Ладислава Напуљског, који су имали за циљ борбу против заједничког непријатеља,

28 Благојевић 2004а, 357-359.

29 Пурковић 1976, 123-125; Шуица 2014, 128-129.

30 К. Филозоф 1936, 61; Калић 1989, 185-186.

31 Пурковић 1976, 127.

32 Трпковић 1959, 103-105; Šuica, Rudić 2017, 92.

33 Благојевић 2009, 36.

34 Стојановић 1929, 141.

35 Шуица 2014, 143-144.

36 Трпковић 1959, 112.

угарског краља Жигмунда Луксембуршког.³⁷ Управо, лета 1392. године султан Бајазит I прешао је из малоазијског у европски део државе, чиме је извршен додатни притисак на хришћанске господаре, Вука Бранковића, Ђурђа II Страцимировића Балшића, трновског цара Ивана Шишмана.³⁸ Закључак је да су до средине 1392. године Лазаревићи могли да искористе слабљење позиције Вука Бранковића, поврате свој утицај у области дела жупе Брвеник који се налазио у поседу војводе Обрада Драгосаљића и разбаштине одметнутог властелина. Тешко је поверовати да је Обрад после збивања из 1392. године и Вуковог потчињавања Османлијама могао да делује самостално и измакне политичким одлукама Лазаревића.

За спровођење одлуке о одузимању и пренамени баштинских имања некадашњег вазала, наследницима кнеза Лазара је требало извесно време. Конфискација је представљала само једну фазу у претварању властеоске баштине у владарски посед. Пренамена природе земљишног добра морала је да прође одређену процедуру уз сагласност врховне инстанце, односно господара Моравске Србије. Према мишљењу Георгија Острогорског, овај чин, конкретно, „случај“ Обрада Драгосаљића, имао је за циљ јачање система проније, који је истовремено водио јачању централне власти у држави и подстицању оданости властеле, јер је властелин-пронијар земљишно имање добијао на условно коришћење, чиме се повећавала и његова зависност у односу на владара.³⁹ С обзиром да је „једном извршена конфискација земљопоседа властеле због почињене невере... имала трајни карактер“⁴⁰, а да је такав посед, потом, безусловно припадао владару, остаје отворено питање разлога доношења одлуке о уступању проније манастиру, о чему ће бити речи у даљем тексту, јер владари нису били у обавези да изврше претходно уговорен поклон. Није познато да ли су Лазаревићи имали сазнања да је одузета Обрадова баштина била већ завештана манастиру Хиландару, што је подразумевало пренамену баштине у манастирски, а не пронијарски посед. Није тајна да су односи између Лазаревића и Хиландара у ово време били затегнути и да је утицај Бранковића у српском светогорском манастиру био преовлађујући,⁴¹ па је могуће да су Лазаревићи и свесно пренебрегли ту чињеницу. На „случају“ војводе Обрада, а нарочито на спровођењу одлуке о одузимању поседа и претварања у пронију преламају се сложени односи између световне власти Моравске Србије и две струје унутар Српске цркве. Имајући у виду претходне одлуке црквених инстанци по питању потврде промене, или потврде статуса поседа, као што су исправе патријарха Спиридона и кнеза Лазара, извесно је да је у овај процес био укључен и врх Српске цркве, пре свега патријарх Данило, поготово што је у пронију преведена и црква Св. Ваведена Богородичиног у Кукњу.⁴² Нови, привремени власник је уведен у посед, а колико је пронијар уживао у свом новостеченом иметку, пре него што му је одузет, такође није познато.

Следећа фаза у реконструкцији „случаја“ Обрада Драгосаљића тиче се времена доласка хиландарског посланства предвођена монахом манастира Св. Павла, Герасимом Бранковићем на двор Лазаревића и коначног регулисања правног спора око власништва

37 Filipović 2018, 25-26.

38 Шуица 2014, 144-145.

39 Острогорски 1951, 145; Ивановић 2016, 325.

40 Благојевић 2000, 57.

41 Спремић 2005, 432.

42 Острогорски 1951, 145.

над поседима.⁴³ Познато је да је спор окончан у корист светогорских монаха, али, према нашем мишљењу, и самих Лазаревића. Један од важних елемената у реконструкцији „случаја“ војводе Обрада представља прецизније датовање исправе кнеза Стефана, кнегиње Милице и Вука Лазаревића о дару цркве у Кукњу са поседима манастиру Хиландару. Успостављање хронологије доношења исправе у великој мери зависи од утврђивања времена доласка посланства Хиландараца у Моравску Србију. Поред тога, у разматрање би требало узети и ситуацију када су Лазаревићи били у могућности да уступе пронијарски посед манастиру, а да при томе не наруше војни капацитет своје државе, односно када су политичке околности допуштале такву врсту имовинско-правне радње. Рецентна историографија је датовање доласка посланства и издавање исправе сместила у 1392. годину, што се чини вероватним, мада се хронолошки оквири, ипак могу протегнути и на наредну 1393. годину.⁴⁴ Хиландарци, који у првим годинама после Косовске битке нису били у dobrим односима са Лазаревићима, могли су стрепети за судбину обећанихседа од тренутка када је Обрад Драгосаљић изгубио своје политичке позиције и остао незаштићен у односу на бивше сизерене. Уколико се војвода Обрад претходно приклонио Вуку Бранковићу, у том случају је и њихов статус био повезан, па би одређивање временског оквира доласка монаха на двор Лазаревића 1392. године било у вези са претходно извршеним политичким променама у Моравској Србији, процесом слабљења Вука Бранковића, али и међународним околностима које су условљавале безбедно кретање на Балканском полуострву.

Наиме, комуникациони правци ка Моравској Србији и унутар ње 1392. године су били често изложени спорадичним, али озбиљним претњама османлијских акиндија, што је путовања претварало у ризичне авантуре. Због тога је у првој половини године, све до доласка султана Бајазита I на Балканско полуострво, услед опште несигурности, за Дубровчане била на снази забрана одласка у српске земље.⁴⁵ Забране су биле на снази у два наврата. Први пут је суспензија путовања трајала све до јула 1392, да би била поново активирана 26. септембра и трајала је све до средине октобра.⁴⁶ Почетком године, у касну зиму, или у рано пролеће одиграо се добро познати продор Османлија у Босну, свакако пре 15. априла, када је краљ Дабиша обдарио Хрвоја Вукчића поседима.⁴⁷ Предузимање тог похода је довело до додатне нестабилности у централним деловима Балканског полуострва. У мају месецу један војни контингент Османлија провалио је у област приморја, па су Дубровчани у то време разматрали могућност повлачења својих грађана са свом имовином из Скадра, који је спадао у градове угрожене турским војним операцијама.⁴⁸ Дакле, 1392. године готово синхронизовано су се одигравали упади Османлија преко српских територија у јужну Угарску, Босну, као и

43 Да је Герасим у оквиру овог посланства наступао као монах Св.Павла видети Спремић 2005, 432-433; Спремић 2005а, 410.

44 О ранијем датовању исправе видети Шуица 2004, 108-110. У овом раду користимо прилику да коригујемо хронологију издавања повеље коју смо саопштили приликом публиковања критичког издања Шуица 2004, када смо као хронолошке међе поставили 1392. и 1396. годину. На малу вероватноћу тако касног *terminus ante quem* недавно је указао Мишић 2017, 295, нап. 12. Датовање око 1392. у скорије време заступали су Благојевић 2004, 359, мада је касније допустио да је хиландарско посланство дошло у Моравску Србију 1392-1395, када је издата исправа, Благојевић 2009, 36, нап. 121; Мишић 2014а, 10; Копривица 2014, 119.

45 Историја српског народа 1982, 51 (С. Ћирковић); Спремић 1994, 39.

46 Божић 1952, 13, нап. 58.

47 Сима Ћирковић је датовао овај поход у пролеће 1392. године, Ћирковић 1964, 171. Ђуро Тошић је хронолошку границу померио на почетак 1392. године, Тошић 1995, 88.

48 Историја Црне Горе 1970, 58 (И. Божић).

провале ка областима северне Албаније и Јадранског мора. Додатну неизвесност уносили су и споменути политички планови о савезу Бајазита I и Ладислава Напуљског. Уочи угарско-турских борби око Дунава јуна месеца, приликом закључивања уговора једног Дробњака са тројицом Дубровчана о преносу робе на територију Вука Бранковића, сазнаје се да су и у тој области Дубровчани ишчекивали напад Турака.⁴⁹ Наведени податак говори у прилог чињеници да Вук Бранковић у касно пролеће још увек није признао супрематију Османлија, а да је готово читав регион био дестабилизован. Колико је 1392. године ситуација била ризична за „обичне путнике“, може се закључити на основу податка да су један дубровачки патрициј и трговац допали османлијског ропства, али су касније ослобођени захваљујући предузетим дипломатским акцијама.⁵⁰ Наведена трговачка и транспортна ограничења упућују на политичку и егзистенцијалну нестабилност у широком географском потезу не само српских, већ и других балканских земаља. Она су била иницирана османлијским разбојништвима, организованим озбиљним војним походима, или политички мотивисаним притисцима, па би наведене периоде требало искључити као мало вероватне за предузимање путовања хиландарских монаха у Моравску Србију.

Ситуација је почела да се стабилизује са променама које су наступиле постепеним обнављањем моћи Лазаревића и притиском Османлија на Вукову област после доласка Бајазита I у европски део Османског царства. О попуштању тензија између Моравске Србије и области Бранковића сведочи боравак кнегиње Милице у лето 1392. године у Приштини, тадашњој престоници Вука Бранковића.⁵¹ Кнегиња Милица је могла несметано да борави на територији свога зета, што није био случај годину дана раније, приликом преноса моштију кнеза Лазара.⁵² Односи између две родбински повезане српске династије су могли да се уравнотеже само уколико је Вук признао врховну власт Бајазита I, или приводио преговоре о том политичком чину крају. То је био предуслов за успостављање несметаних веза Лазаревића и Бранковића. Периоди мира успостављени су током лета, а након једног краћег прекида настављени од средине октобра 1392, јер је тада обустављена забрана кретања дубровачких трговаца ка српским земљама. Уколико се узме у обзир да је Вук Бранковић 21. новембра 1392. издао повељу којом на себе преузима плаћање данка Османлијама за хиландарске поседе који су се налазили на његовој територији,⁵³ извесно је до тада дошло до смиривања политичких и војних напетости са Османлијама. Крајем године опет је била успостављена несметана комуникација унутар Балканског полуострва. Монах Гервасије који је у име манастира Хиландара боравао у Приштини на двору Вука Бранковића новембра 1392. године није учествовао у посланству Хиландараца које се отпутовало на двор Лазаревића предвођено кир Герасимом, тако да се не може искључити ни синхронизованост активности хиландарских монаха поводом регулисања статуса, или прихода њихових поседа у српским земљама.⁵⁴

Током 1393. године, поред стабиловања унутрашњих политичких прилика, дошло је и до значајних промена у Моравској Србији озваничених проглашењем

49 Спремић 1994, 39;

50 Krekić 1991, 94.

51 Стојановић 1929, 179-180; Крекић 1984, 172-173; Јиречек 1892, 102, бр. 51.

52 Ћоровић 1929, 95-96; Шуица 2014, 135-139.

53 Бојанин 2010, 147-158.

54 У посланству на двор Лазаревића поред Герасима који није био са брат хиландарске киније, учествовали су хиландарски монаси Силвестар, Јаков и Симон, игуман ораховачки. Шуица 2004, 112, 118.

пунолетства кнеза Стефана Лазаревића и замонашењем кнегиње Милице. Османлије су те године преусмериле правац својих освајања ка Трновској Бугарској, чиме је северна граница државе Лазаревића била изузета дотадашњих ратних потреса.⁵⁵ Смиривањем политичке ситуације 1393. године у Моравској Србији је створен простор за решавање текућих питања попут одлучивања о коначној судбиниседа војводе Обрада, па је посланство из Хиландара без тешкоћа могло стићи на двор Лазаревића и у том периоду.⁵⁶ Државни сабор на коме су донете одлуке евидентирани у исправи одиграо се свакако пре Миличиног замонашења. Историчари су као главне аргументе за издавање исправе 1392. године наводили, поред Милицине мирске титуле, специфичну интитулацију кнеза Стефана у којој се каже да је кнез „благоверни господин Србима, Посавини и Подунавским земљама.“⁵⁷ Спомен Посавине у Стефановој титули истицао је као *terminus ante quem* издавања исправе, јер су, наводно, до 1392. Лазаревићи у свом поседу држали Мачву, која је потом прешла у руке Угарске.⁵⁸ На основу закључака Симе Ћирковића поседи Мачванске бановине које је Никола Горјански Млађи преузео 1392. године, о којима се говори у повељи краља Жигмунда Луксембуршког, налазили су се у данашњем Срему и Славонији са леве стране тока реке Саве и не односе се на мачванске поседе јужно од реке који су припадали Лазаревићима.⁵⁹ Због тога се, а имајући у виду и друге наведене околности, година одржавања државног сабора и издавање повеље поводом „случаја“ војводе Обрада може са 1392. протегнути и на 1393. годину.

Подршка патријарха Данила доношењу и спровођењу одлука Лазаревића почетком последње деценије XIV века, утицала је на стабилизовање њихове власти у Моравској Србији. Учешће патријарха у стварању култа Св. кнеза Лазара представља само један вид те подршке.⁶⁰ У нашој исправи из 1392/3. се изричито напомиње да је кнез Стефан Лазаревић коначну одлуку донео тек након договора са „господином преосвећеним патријархом кир Данилом и са митрополитима и часним игуманима и властелом.“⁶¹ У периоду када су господари Моравске Србије пали у сенку политичког деловања и међународног признавања примата Вука Бранковићу,⁶² патријарх Данило је представљао најснажнију институционалну подршку која је омогућила одржавање владарског и династичког континуитета Лазаревића у окриљу немањинског наслеђа. Пренамена Обрадовога поклона у дар кнеза Стефана, кнегиње Милице и Вука на државном сабору симболички је означила покушај повратка политичког угледа породице Лазаревић преко обнављања ктиторских права успостављених за време кнеза Лазара. Кнез Стефан је у повељи истакао да је добротинство учињено „у славу Богу и на дар пречистој Богородици, и у помен вечни и за душевну корист себи и родитељима мојим светопочившем великом кнезу Лазару и мајци ми кнегињи Милици и вазљубљеном брату ми Вуку.“⁶³ Милош Благојевић је сматрао да, и поред тога што је у исправи истакнут „вечни помен“, овај чин није представљао прибављање ктиторских права, „поготово што од тог тренутка па скоро једну и по деценију (Стефан) није

55 Мантран 2002, 53.

56 Могућност да се сабор одржао и да је читав случај разрешен у периоду 1392-1393. године изнела је и М. Копривица, 119.

57 Шуица 2004, 111.

58 Радојичић 1940, 41-42; Динић 1978, 47-48; Пурковић 1978, 32.

59 Ћирковић 2008, 15-16.

60 Радојичић 1940, 78-79 ; Марјановић-Душанић 2006, 79.

61 Шуица 2004, 112.

62 Шуица 2011а, 30-31.

63 Исто, 114.

приложио ништа“.⁶⁴ Као још један од аргумената у прилог таквом закључку изнесено је ускраћивање годишњег новобрдског дохотка Хиландару, успостављеног за време кнеза Лазара.⁶⁵ С друге стране, Лазаревићи су, свакако уз подршку патријарха Данила, донели одлуку о правном чину која је имала идеолошке манифестације, а Милош Благојевић је препознао да се овом повељом „недвосмислено стављало до знања да је Стефан Лазаревић највернији чувар обичаја Немањића, па према томе, и њихов легитимни наследник“⁶⁶, што би ишло у прилог обнове ктиторских права у манастиру. Уважавајући претходне ставове историографије, мишљења смо да садржај исправе, ипак, сведочи о једном историјском тренутку у коме се веома сложена политичка ситуација окренула у корист Лазаревића, а на штету Вука Бранковића и да су Лазареви потомци покушали да рестаурирају своја ктиторска права у Хиландару. Тај период је започео у лето 1392. године, а потрајао је све до јесени 1393. године. Омеђен је Бајазитовим преласком из Мале Азије на Балканско полуострво и састанком његових хришћанских вазала у Серу.⁶⁷ Тадашњи успон Лазаревића је био условљен ситуацијом у којој је и Вук Бранковић признавао врховну власт султана, чиме је маневарски простор за његово самостално политичко деловање био ограничен. У оквиру наведеног хронолошког оквира додатни *terminus ante quem* издавања исправе био би датум Милициног замонашења. Покушај успостављања прекинутих веза Лазаревића са Хиландаром, очигледно није имао дуготрајнији ефекат, јер су се политичке околности убрзо преокренуле када је после сабора у Серу октобра 1393. један део хришћанских владара и обласних господара, укључујући и Вука Бранковића, одлучио да раскине вазалне односе и супротстави се османлијском суверену.⁶⁸ Односи Лазаревића и Хиландара се нису поправили дужи низ година, чак ни када је Вук Бранковић утамничен, а највећи део његове области прешао у руке Лазаревих наследника. Досадашња историографија је у више наврата истицала да је губитком сваког пронијарског имања у овом периоду опадала војна моћ Лазаревића, па је због тога сматрано да је одлука о додели проније Хиландару била изнуђена под Вуковим политичким притиском.⁶⁹ Наш став је да су у наведеном, релативно мирнодопском, периоду Лазаревићи били у повољној политичкој ситуацији, да су имали могућност да искористе властелинско добро за своје интересе и компензују његово уступање борбом за повратак угледа и утицаја у Хиландару, али и у регионалним оквирима.

„Случај“ војводе Обрада Драгосаљића представља истраживачку призму кроз коју се преламају сфере политичких утицаја регионалних сила, трагања за континуитетом српске државности, друштвене промене, као и значајна улога Српске цркве и хиландарских монаха на самом крају 14. века. Финална фаза која је довела до

64 Благојевић 2004, 351.

65 Историјско питање укидања и потом поновног донирања 100 литара сребра прихода царина рудника у Новом Брду манастиру Хиландару до сада је било предмет пажње више историчара, Благојевић 2000, 57; Мишић 2017, 295. Овом приликом се нећемо упуштати у дубљу анализу, али ћемо напоменути да утврђивање времена суспензије годишњег новобрдског дохотка и правих мотива за такву одлуку Лазаревића захтева посебно истраживање и да није нужно везано за случај донирања Обрадове баштине.

66 Благојевић 2004а, 359.

67 Живојиновић 2006, 54.

68 Шуица 2014, 151-155.

69 Благојевић 2000, 56 ; Мишић 2017, 295.

разређења власништва и статуса поседа војводе Обрада, одиграла се у периоду између лета 1392. и јесени 1393. године, у време када су обустављени османлијски продори ка Угарској и Јадранском мору, а прилике у српским земљама биле релативно сређене. Тада се одиграо долазак хиландарских монаха на двор Лазаревића, донесене су одлуке државног сабора у корист монаха и издата владарска повеља. Спољне околности су диктирале развој ситуације на унутрашњем плану, па је преласком султана Бајазита I у балкански део Османског царства створен погодан амбијент за покушај рестаурације угледа Лазаревића, који је био условљен опадањем моћи Вука Бранковића. Исправа Лазаревића, којом су конфисковану баштину војводе Обрада, претворену у промију, поклонили Хиландару као свој дар, и поред многих недоумица представља наговештај политичких промена у покосовском српском окружењу у коме је до тада најугледнији господар био Вук Бранковић. Експозиција повеље открива сложену политичку ситуацију у Моравској Србији и око ње која је трајала само извесан краћи период. Извршењем правног чина, имовински-правно у корист манастира Хиландара, Лазаревићи су, одричући се без много последица једног промијарског поседа, покушали да евоцирају своја ктиторска права која је стекао кнез Лазар и промовишу идеолошке владарске прерогативе кнеза Стефана као наследника немањићких традиција. Подршка врха Српске цркве и патријарха Данила приликом повлачења тих политичких потеза била је од суштинског значаја за учвршћивање положаја Лазаревића и угледа Моравске Србије. Са политичким променама које су се одиграле 1394. године покушај рестаурације веза Лазаревића са Хиландаром је био потиснут другим догађајима, али је подршка врха Српске цркве господарима Моравске Србије остала неупитна.

Литература

- Антоновић, М. (2014), „Српска црква и транзиција моћи од 1355. до 1402. године“, *Власт и моћ. Властела Моравске Србије од 1365. до 1402. године*, ур. С. Мишић, Крушевац, 137–148.
- Благојевић, М. (2000) „Секуларизација хиландарских поседа у средњовековној Србији“, *Осам векова Хиландара*, Београд, 51–58.
- Благојевић, М. (2004), „Кнез Лазар – ктитор Хиландара“, *Немањићи и Лазаревићи*, Београд, 335–354.
- Благојевић, М. (2004а), „Савладарство у српским земљама после смрти цара Уроша“, *Немањићи и Лазаревићи*, Београд, 355–389.
- Благојевић, М. (2004а), „Јединство и посвојеност српских земаља пре битке на Косову“, *Немањићи и Лазаревићи*, Београд, 277–301.
- Благојевић, М. (2008), „Српски сабори и сабори отачаства Немањића и Лазаревића“, *Глас САНУ CDX, Одељење историјских наука*, књ. 14, 1–40.
- Благојевић, М. (2009), „О издаји или невери Вука Бранковића“, *Зборник Матице српске за историју* 79–80, 7–42.
- Богдановић, Д. (1975), „Измурење српске и византијске цркве“, *О Кнезу Лазару*, Београд, 81–90.
- Божич, И. (1952), *Дубровник и Турска у XIV и XV веку*, Београд.
- Божич, И. (1975), „Неверство Вука Бранковића“, *О Кнезу Лазару*, Београд, 223–239.
- Бојанин, С. (2010), „Повеља Вука Бранковића којом ослобађа манастир Хиландар плаћања „турског данка““, *ССА* 9, 147–158.

Динић, М. (1978), „Западна Србија у средњем веку“, *Српске земље у средњем веку*, Београд, 44-55.

Живојиновић М. (2006), „Драгаши и Света Гора“, *ЗРВИ* 43, 41-54.

Ивановић, М. (2014), „Структура властeosког слоја у држави кнеза Лазара“, *Власт и моћ. Властела Моравске Србије од 1365. до 1402. године*, ур. С. Мишић, Крушевац, 75–94.

Ивановић, М. (2016), „Пронија у држави српских деспота“, *ЗРВИ* 53, 324-341.

Историја српског народа II (1982), Београд.

Историја Црне Горе II-2 (1970), Титоград.

Јиречек, К. (1892), *Споменици српски*, Споменик СКА XI

Калић, Ј. (1989), „„Страх турски“ после Косова“, *Свети кнез Лазар, Споменица о шестој стогодишњици Косовског боја 1389–1989*, Београд, 185-193.

Константин Филозоф (1936), *Живот деспота Стефана Лазаревића*, Старе српске биографије XV и XVII века, приредио и превео Л. Мирковић, Београд.

Копривица, М. (2014), „Црквене прилике у време владавине кнегиње Милице“, *Кнегиња Милица-монахиња Јевгенија и њено доба*, ур. С. Мишић, Трстеник, 111–126.

Крекић, Б. (1984), „Ser Basilius de Basilio“, *ЗРВИ* 23, 171-183

Krekić, B. (1991), „The battle of Kosovo and international repercussions“, *Kosovo Legacy of Medieval Battle*, ed. by Wayne S. Vucinich, Thomas A. Emmert, University of Minnesota, Minneapolis, Minnesota, Volume 1, 89-108.

Мантран, Р. (2002), *Историја Османског царства*, Београд.

Марјановић-Душанић, С. (2006), „Династија и светост у доба породице Лазаревић: стари узор и нови модели“, *ЗРВИ* 43, 77-92.

Милојевић, С. (1986), „Мусићи“, *ИЧ* 33, 5-37.

Михаљчић, Р. (1989), *Лазар Хребелановић, историја, култ, предање*, Београд.

Михаљчић, Р. (1995), „Прилог српском дипломатару: даровнице властeosке породице Вукославића“, *Прошлост и народно сећање*, Београд, 83-94.

Мишић С. (2017), „Манстирски поседи у земљама Лазаревића (1390 – 1427)“, *Црквене студије* 14, 293-297.

Мишић, С. (2014), „Од земаљског кнеза до кнеза Срба-уздицање до владарске моћи“, *Власт и моћ. Властела Моравске Србије од 1365. до 1402. године*, ур. С. Мишић, Крушевац, 7–20.

Мишић, С. (2014а), „Кнегиња Милица и Лазарево наслеђе“, *Кнегиња Милица-монахиња Јевгенија и њено доба*, ур. С. Мишић, Трстеник, 7–16.

Младеновић, А. (2003), *Повеље кнеза Лазара*, Београд.

Младеновић, А. (2007), *Повеље и писма деспота Стефана*, Београд.

Новаковић, С. (1912), *Законски споменици српских држава средњег века*, Београд.

Острогорски, Г. (1951), *Пронија, прилог историји феудализма у Византији и у јужнословенским земљама*, Београд.

Петровић, В.- Фостиков А. (2014), „Цркве и манастири у повељама кнегиње Милице“, *Кнегиња Милица-монахиња Јевгенија и њено доба*, ур. С. Мишић, Трстеник, 127–138.

Пурковић, М. (1976), *Српски патријарси средњег века*, Диселдорф.

Пурковић, М. (1978), *Кнез и деспот Стефан Лазаревић*, Београд.

Радојичић, Ђ. Сп. (1940), „Избор патријарха Данила III и канонизација кнеза Лазара“, *ГСНД XXI*, 3-81.

Соловјев, А. (1928), „Једно суђење из доба кнеза Лазара“, *Архив за правне и друштвене науке* 3, књ. XVIII (XXXV), 188-197.

- Спремић, М. (1994), *Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба*, Београд.
- Спремић, М. (2005), „Бранковићи и Света гора“, *Прекинут успон, Српске земље у позном средњем веку*, Београд, 409-420.
- Спремић, М. (2005), „Бранковићи и Хиландар (1365-1427)“, *Прекинут успон, Српске земље у позном средњем веку*, Београд, 421-438.
- Стојановић, Љ. (1929), *Старе српске повеље и писма I–I*, Београд–Ср. Карловци.
- Тошић, Ђ. (1995), „Босна и Турци од Косовске до Ангорске битке“, *Зборник за историју БиХ I*, Београд, 85-97.
- Трпковић, В. (1959), „Турско-угарски сукоби до 1402“, *ИГ I–2*, 93-123.
- Ћирковић, С. (1964), *Историја средњовековне босанске државе*, Београд.
- Ћирковић, С. (2008), „Земља Мачва и град Мачва“, *Прилози КЛИФ I–4*, књ. LXXIV, 3-20.
- Ђоровић, В. (1929), „Силуан и Данило II, Српски писци XIV – XV века“, *Глас СКА I36*, 13-103.
- Filipović, E. (2018), „‘Colluding with the Infidel’: The Alliance between Ladislav of Naples and the Turks“, *Between Three Seas: Borders, Migrations, Connections, The Third Biennial Conference of the Medieval Central Europe Research Network*, Zagreb, 25-26.
- Шуица, М. (2000), *Немирно доба српског средњег века*, Београд.
- Шуица, М. (2004), „Повеља кнеза Стефана Лазаревића којом се Хиландару прилаже црква Ваведена Богородичиног у Ибру“, *ССА 3*, 107-123.
- Шуица, М. (2004а), „Властела кнеза Стефана Лазаревића (1389–1402)“, *Годишњак за друштвену историју I*, година XI, 7-30.
- Шуица, М. (2011), „О могућој улози Вука Бранковића у Косовској бици – прилог разматрању средњовековне ратне тактике“, *Споменица академика Симе Ћирковића, Зборник радова, књ. 25 Историјски институт*, Београд, 225-244.
- Шуица, М. (2011а), „Дубровачка писма: огледало друштвено-политичких промена у српским земљама (1389–1402)“, *Годишњак за друштвену историју 2*, година XVIII, 29-50.
- Шуица, М. (2014), *Вук Бранковић, славни и велможни господин*, Београд.
- Šuica, M., Rudić, S. (2017), „Princess Milica as the Ottoman Vassal – One Case of Multifaceted Serbian-Ottoman Relations at the End of 14th Century“, *Uluslararası Balkan Tarih ve Kültürü Sempozyumu, Cilt I*, ed. A. Koyuncu, Canakkale, 88-118.

**ONE ASPECT OF RELATIONS BETWEEN SERBIAN CHURCH AND LAZAREVIĆ
PRINCIPALITY AT THE END OF THE 14TH CENTURY**

Reviewing "The Case" of Duke Obrad Dragosaljić

"The Case" of Duke Obrad Dragosaljić represents the complex historical convergence of regional political powers, the quest for the continuity of Serbian statehood, changes in social sphere and the decisive political influence of the Serbian Church and monks from Chilandar monastery at the end of the 14th century. The final phase that led to the conclusion of "the case" of Duke Obrad, took place between summer of 1392 and autumn of 1393, at the time when the Ottoman military campaigns to the Kingdom of Hungary, central Balkans and the Adriatic Sea were suspended or diminished, and the internal political stability in central Serbian principalities was partly re-established. This phase involved the arrival of monks from Chilandar monastery to the Lazarević Principality, the convocation of the State council, bringing the verdict in favour of the monks about the certain land properties and issuing of the charter. Regional political conditions that shaped the internal politics in the Lazarević Principality changed with the arrival of Ottoman ruler Bajazit I in the Balkan part of the Ottoman Empire during 1392. It was the first time after the Battle of Kosovo (1389) that Lazarević dynasty was able to make greater attempt to restore the political position, which was conditioned by the decline of their political rival and cousin lord Vuk Branković. The charter by which the confiscated heritage of Duke Obrad, transformed into pronia-feudal property, was finally given to Chilandar monastery as a donation from Lazarević family, shows the first indication of changes that, in forthcoming years, influenced the turbulent political setting in the central Balkans. By this donation Lazarević family attempted to restore their ktetor rights in Chilandar monastery, established during the rule of Prince Lazar, as well as to promote the ideological roots of the Prince Stefan's title as hereditary Nemanjić's regal traditions. The counselling support of the Serbian Church and Patriarch Danilo in the process of bringing political decisions was essential for restoring the reputation of Lazarević family and strengthening the political position of their Principality. With the political changes that took place in 1394, the attempt to restore Lazarević's relations with Chilandar monastery was suppressed by other events, but the support of the head of Serbian Church to Prince Lazar's successors was indisputable.

Радмило Б. Пекић

Универзитет у Приштини, Филозофски факултет, К. Митровица – Србија
e-mail: bijeljani@yahoo.com

ПРАВОСЛАВНО СВЕШТЕНСТВО ТРЕБИЊА У XIV И XV ВИЈЕКУ*

Апстракт: Подручје данашње Херцеговине у средњовјековном периоду припадало је Травунији и Захумљу, касније прозваним Требињска област и Хумска земља. Опште је познато да је ова територија у раном средњем вијеку и касније била у саставу средњовјековне Србије и да је Хумском земљом краткотрајно управљао Растко Немањић, гдје је касније основао Хумску епархију. Међутим, током XIV вијека, најприје Хумска земља, а затим и Требињска област дошле су под управу босанских владара. Од 1465. до 1482. године ова подручја окупирале су Османлије.

У новијој историјској литератури која се бави средњовјековном прошлошћу Босне све чеиће се негира православље, а као доминантна вјероисповијест истиче се тзв. богумилска јерес. Насупрот томе, у овом раду, ограниченом на подручје Требиња, презентовани су писани помени српских православних свештеника у XIV и XV вијеку, као јасни докази православља на овом тлу.

Кључне ријечи: Требиње, српски, православни, попови, калуђери, монахиње.

На подручју данашње Херцеговине која је настала на темељима Травуније и Хумске земље, нису сачувани манастири и цркве из средњовјековног периода, као што је то случај са матицом Србијом. О времену градње најстаријих цркава и манастира у Травунији, за које се на основу предања тврди да су из средњовјековног периода, нема писаних свједочанства. На њима је најчешће уклесана година обнављања. Све до недавно су, и прве писане помене херцеговачких манастира истраживачи везивали за XVI вијек.¹

Подаци о православном свештенству Требиња у XIV и XV вијеку дисперзирани су у изворима и литератури, и нису систематизовани.

Током друге деценије XIV вијека, у Требињској области у средњем вијеку живио је православни свештеник, поп Прибихлав, поданик једнога властелина.²

За разлику од свештеника Прибихлава, М. Динић наводи требињског свештеника Руја, кога сматра припадником властелинског рода, а који се помиње 1369. године као један од свједока приликом исплате светодимитровског дохотка.³

Властелинском роду припадала је још једна свештеничка породица из Требиња, чији су чланови у неколико генерација, колико нам је познато временски, преко 150

1 Ђоровић 1911, 505-508; Зиројевић 1984, 193; Пекић 2015, 107-116.

2 DAD, Div. Not. III, f. 166' (26. VI 1319).

3 Динић 2003, 402.

година богослужили у цркви Светог Стефана у Требињу, која у данашње вријеме не постоји.

Иако постоје претпоставке да се црква налазила у данашњем насељу Доње Полице, тачна убикације цркве није позната. У дубровачким документима помиње се насеље у Требињу, Свети Стефан или Стефан поље које се пружало поред прелаза ријеке Требишњице, чија је убикација данас непозната. Сматра се да је насеље Свети Стефан добило име по истоименој цркви.⁴

Током XIV и XV вијека, у дубровачким изворима помиње се становништво из Светог Стефана, из Требиња. Такође, није нам познато од када датира црква Светог Стефана и када је порушена, мада старији мјештани Требиња претпостављају да је можда на њеним темељима подигнута данашња црква посвећена Св. Јовану Претечи, која се налази у Полицама. Посљедњег дана јула 1378. године, Стојко Радишић из Светог Стефана из Требиња продао је на јавном мјесту у Дубровнику једну своју краву Радину Медојевићу, за пет перпера.⁵

Из мјеста Свети Стефан из Требиња био је и Миладин Крајчић.⁶ Дана 23. јуна 1392. године, Миладин је у Дубровнику, на јавном мјесту, продао Дубровчанину Милатку Радосалићу једнога коња бијеле боје, по цијени од 20 перпера.⁷

Из наведеног насеља младо становништво одлазило је у Дубровник да служи и да изучава занате, а многи други су са овог подручја, у дубровачким документима записани најразличитијим поводима. Септембра 1401. године, Станислава, жена покојног Милоша Бојоевића из Светог Стефана из Требиња и њен син Радослав, уговором су се обавезали да ће Раденко син речене Станиславе и брат реченог Радослава служити и учити занат код обућара Брајка Ратковића у периоду од осам година.⁸

Изнад насеља Свети Стефан, као и истоимене цркве у Требињу, у више наврата почињене су пљачке и пресретања, о чему је остао писани траг у казним списима Дубровачког архива. Такође је и становништво из поменутог мјеста често је регистровано међу почињацима разних прекршаја.

Септембра 1419. године, оптужени су Брајан Миљеновић и његов син Вукшам из Требиња изнад Светог Стефана, да су заједно са Припком Рајчиновићем из Требиња, Радетом и Радутом Ђиновићем браћом из Врма, Јеловцем Глумцом из Гранчарева и његовим синовима Прибилом и Прибињом, затим Станихном Миловчићем човјеком Рађена Спарожића и његовим братом Станчом, украли два вола - власништво млинара Радиле Милетића. Наведени пљачкаши заклали су два Радилова вола и подијелили их у једној кући у Крушеву Дољу код Требиња.⁹

4 Лиречек 1959, 484; Тошић 1998, 35.

5 *Stoycus Radissich de Sancti Stephano de Tribinio facit manifestum quod ipse vendidit ad carrum ut moris est unam suam vaccham pili fulini Radini Medoeuich botario pro perperis V, quos fuit confessus habuisse ab ipso pro integra solutione vacche predictae [...]. DAD, Deb. Not. VIII, f. 68 (30. VII 1378).*

6 Мандић 2000, 307.

7 *Milladin Craycich de Sancti Stephano de Tribinio facit manifestum quod ipse vendit ad currum more solito unam equam pili albi Millatcho Radosalich de Ragusio pro yperperis viginti. DAD. Div. Canc. XXX, f. 117' (23. VI 1392).*

8 *Stanislaua uxor condam Milosii Boioeuich de Sancto Stefano Tribinii et Radoslaus eius filius faciunt manifestum quod ipse locant Radiencho filium dicte Stanislauae et fratrem dicti Radoslaus presentem et conducente, et sua opera Braycho Ratchouich cerdoni [...]. DAD, Div. Canc. XXXIV, f. 16' (18. IX 1401).*

9 *Radilus Miletich molendinarius coram nobili et sapienti viro domino rectore ser Theodoro de Prodanello conqueritur supra Braianum Milienouich et eius filium Vochxam de Tribigne prope Sanctum Stefanum et Prichum Raizinouich de Tribigne, Radetam et Raduth Ghinouich fraters de Verma, Jelouac de Gherzareuo*

У требињском насељу Свети Стефан, у истоименој цркви службовао је православни поп Тврден Богдановић. У пословним серијама Дубровачког архива свештеник Тврден Богдановић помиње се током тридесетих и четрдесетих година XIV вијека.¹⁰

О поријеклу попа Тврдена Богдановића, односно о његовом оцу, нажалост немамо сазнања. И поред недостатка изворних потврда, на основу каснијих вијести о његовој ближој родбини и насљедницима, сматрамо да је оправдано претпоставити да је и Тврден Богдановић потицао из свештеничке породице.

Поп Тврден Богдановић умро је 1375. године. Након његове смрти дубровачком кнезу, судијама и властели писмено се обратио истакнути Требињац Радоња Куделиновић Љубибратић.¹¹ У писму је Радоња навео, да је поп Тврден пред смрт изјавио да је црквене ствари предао на чување дубровачком грађанину Рендићу. У питању је био Радослав Богданић, како је већ раније констатовао С. Ђирковић. Затим је поп Тврден замолио, да се те ствари предају његовом рођеном брату свештенику Николи, калуђеру у Конавлима, синовцу Бокчину и унуку Рајку, који су те ствари требали да врате, „да не стоји Свети Стефан пуст“.¹²

Ствари попа Тврдена, које су припадале цркви Св. Стефана, као и све ствари које су биле заложене код Срдака, Милуна и Радослава Богданића, преузели су октобра 1376. године, његов брат Никола Богдановић, затим његов братић Бокчин Станисалић и унук Рајко Милатовић из Врсиња.¹³

Највјероватније поп Тврден није имао мушких потомака, а његов братић Бокчин Станисалић наставио је породичну традицију и постао православни свештеник. Иако документовано не можемо потврдити, највјероватније да је по средњовјековном обичају Бокчин носио патримонијално презиме, по оцу Станиславу који се презивао Богдановић, као и његова поменућа браћа, поп Тврден и калуђер Никола који је живио у Конавлима.

Од седамдесетих година XIV вијека па до пред крај треће деценије XV вијека, у дубровачким изворима помиње се Богчин Станисалић. Између осталог, „пречасни поп“ Богчин Станисалић је маја 1411. године по наређењу Павла Раденовића одређен за пристава у судском процесу вођеном због убиства Владимира Видосалића. Седам година касније, Мирослав Милутић човјек попа Богчина из Требиња, продао је коња Шобату Стојковићу и његовим насљедницима за 12 перпера.¹⁴

Православни поп Богчин Станисалић становао је у својој кући у центру Требиња, са синовима Радославом и Прибатом.¹⁵

et eius filius Pribilum et Pribignam et supra Stanichnam Miloucich hominem Radieni Sparoga et eius fratrem Stanač [...]. DAD, Lam de for. IV, f. 52' (18. VIII 1419).

¹⁰ Тошић 1998, 35.

¹¹ Динић 2003, 334-336.

¹² Ђирковић 2010, 64-66.

¹³ Nicola Bogdanouich calogerus de Canali frater presbyteri Tuerdeni, Bogchinus Stanislauch de Tribunio nepos dicti presbyteri Tuerdeni, Raychus Milatcouich de Versigna, nepos dicti presbyteri Tuerdeni facinunt manifestum quod ipsi habuerunt cum integritate a Radoslauo Bogdanich totum quicquid dictos presbyteri Tuerdenus habuissat [...]. Et Radogna Cudelenouich per suam litteram Sclauonicam etiam scriptis quod Nicola, Bochchinus et Raychus debent habere res supradictas dicti presbyteri Tuerdeni que littera Sclauonica est hic affica. DAD, Div. Canc. XXIV, f. 49 (21. X 1376); Тошић 1998, 115.

¹⁴ Mirossau Milutich homo presbiteri Bochčini de Tribigna [...]. DAD, Div. Canc. XLI, f. 288' (28. VIII 1418); Јиречек 1892, 101; Динић 2003, 402.

¹⁵ Тошић 1998, 35.

У требињском насељу Полице, код стадиона фудбалског клуба Леотар, радник музеја Стеван Кијац пронашао је 1959. године плочу урезану у живу стијену и на њој натпис урезан у три реда, димензија 45 x 20 cm, у којем стоји записано:

† Я се сѣнь попа Богчина.

До натписа је изграђена фигура стабла са по четири гране, а до ње фигура осмокраке звијезде, затим латински крст и два спојена круга. Испод натписа исклесана је столица у живој стијени, и изгледа као кревет за лежај.¹⁶

Септембра 1423. године, оптужен је Добро Марсијевић из Бачева Дола из Конавала, поданик Гауче Пуцића, да је изгубио два коња која је узео на узгој и чување. Почетком фебруара 1424. године утврђено је да се један коњ налазио код попа Богчина и његових синова у Требињу.¹⁷

До када је православни свештеник Богчин Станисалић живио, није нам познато. Насљедници попа Богчина нису носили патримонијално презиме Богчиновићи, већ по надимку, односно свештеничком звању - Поповићи. Један од синова српског свештеника попа Богчина (*filius Boccini presbyteri sclavici*) звао се Прибат Поповић. Почетком 1413. године против Прибата Поповића и његова поданика Мирослава у Дубровнику је подигнута оптужница. Фебруара 1420. године, поново су Прибат Поповић и његови људи оптужен да су у селу Градошевини у мјесту званом Прибати украли једну краву.¹⁸

Село Градошевина налазило се у Конавлима, а назив мјеста као што видимо, био је идентичан имену једног од синова попа Богчина Станисалића.

Земљишне посједе у Конавлима имала је властелинска породица попа Богчина Станисалића, и истакнути требињски властелини Љубишићи - Љубибратићи, чији је сениор био војвода Радослав Павловић. Селом Ускоплем управљао је Радоје Љубишић Љубибратић.¹⁹

Од 1391. године уз подручје Требиња Павловићи су, заједно са Косачама, држали и Конавле које су стекли на рачун породице Санковић. Међутим, познато је да је војвода Сандаљ Хранић продао Дубровнику свој дио Конавала 1419. године, који се налазио на источној страни. Осам година касније, Дубровчани су купили и други западни дио Конавала са Ободом и Цавтатом, који је био под управом војводе Радослава Павловића.²⁰ Дубровачка влада Конавле је прогласила својим феудалним посједом којим је управљао кнез.

Крајем 1419. године, у селу Ускоплу, у Конавлима, претучен је и опљачкан католички свештеник Палко. Подносилац тужбе био је Палков рођак Тасоје мачар, који се помиње у бројним дубровачким изворима. Тасоје се презивао Ћурђевић, а у изворима се наводи као мајстор за прављење мачева.²¹ Тасоје мачар је у оптужници као починиоце разбојништва навео: Радослава Љубишића и његовог брата Љубенка из Требиња. Затим, Радослава Поповића и његовог слугу из Требиња, Радивоја Милотића, Радивоја

16 Vego 1964a, 11; Vego 1964b, 178-179.

17 DAD, Lam. de for. V, f. 197 (7. IX 1423).

18 Динић 2003, 348.

19 Ћоровић 1999², 438.

20 Ћирковић 1964, 171-172.

21 Tosoye Giurgieulich unam ensem DAD, Div. Canc. XXXVII, f. 110' (16. IX 1408); Hostoia Dragoyeulich facit manifestum quod ipsi promittit et se obligat Tassoye spatario viginti quinque enses. DAD, Div. Canc. XXXIX, f. 193 (21. XII 1412).

Медулиновића, Обрада Прибиловића и Миладина Тараковића. Фебруара 1420. године, сазвана је порота која је требала да донесе пресуду. Међутим, дубровачки суд, у октобру исте године, поништио је процес. Надокнада штете није изречена, уз образложење да је католички свештеник Палко био из Котора, а не из Дубровника.²²

Оно што је за нас посебно интересно, јесте да су у датој оптужници наведени Радослав Поповић из Требиња и његов слуга, који је раније именован као један од синова попа Богчина Станисалића. Тако је након продаје Радослављевог дијела Конавала, земља коју су уживали и обрађивали синови попа Богчина Станисалића дошла под је под јурисдикцију Дубровачке републике. Након склапања купопродајног уговора 31. децембра 1427. године, остала су многа неријешена питања око Конавала. На сједници одржаној 5. јуна 1427. године, Вијеће умољених у Дубровнику одобрило је да седам домаћинстава, а међу њима и кућа Прибата и Радослава Поповића могу да сакупе све оно што су засијали у Конавлима. Након продаје дијела Павловићевих Конавала, Богчинови синови примили су 40 перпера.²³

Поред Радослава и Прибата, трећи син Богчина Станисалића звао се Чичоје Поповић. Трећи парох син Чичоје био је писмен човјек, и у својству писара је 3. новембра 1420. године за Радослава Павловића написао потврду о Сандаљевом уступању половине Конавала Дубровчанима.²⁴

Исте године, у Дубровнику је подигнута оптужница против браће Чичоја и Прибата Поповића. Нешто касније Мирослав Влашић поданик Чичоја Поповића из Требиња, изнад цркве Св. Стефана починио је некакав преступ.²⁵

Православни свештеник Богчин Станисалић имао је и четвртог сина који се звао Смољан. За разлику од браће Радослава, Прибата и Чичоја, Смољан Поповић наставио је породичну традицију, која је и у трећој генерацији у духу православља вршила богослужење у цркви Светог Стефана у Требињу. Међутим, на основу изворне грађе видимо да му свештеничка дужност није сметала да учествује у пресретању трговаца и у отимачини. Тако је почетком 1436. године Радослав Радановић пред дубровачким кнезом оптужио попа Смољана из Требиња и Прибата брата реченог попа, затим Смољанове људе, Вукоја Стојковића, Вукца и Јурка, браћу Шобата, да су му отели његова два вола на путу изнад цркве Светог Стафана. Као свједоци наведени су Миоман Перфчић и Новак Радмуш.²⁶

У једном судском процесу датираном 2. октобра 1454. године, као свједок помиње се извјесни Дабижив поданик попа из Требиња. Истакнути М. Динић сматрао је да се вјероватно радило о поданику попа Смољана.²⁷

Већ смо истакли да је свештеничка породица из Требиња, коју разматрамо, у Конавлима имала родбину и земљишне посједе.

Поред свештеника Смољана Поповића и његове браће који се помињу током прве половине XV вијека, у истом периоду у Конавлима дјеловали су српски свештеник Радин (*Radin presbyter sclavus*) и његов син Ратко Поповић, којима је војвода Сандаљ у

22 DAD, Lam. de for. IV, f. 123 (19. XII 1420); Недељковић 1978, 37-39.

23 DAD, Cons. Rog. IV, f. 25' (5. I 1427); Динић 2003, 348.

24 Стојановић 1929, 568.

25 Динић 2003, 348.

26 Radossavus Radanovich coram domino Rectore ser Gauze de Poza conqueritur presbyterium Smoian de Trebigne // na margini dodato: et Pribath fratrem dicti presbiteri// et eius homines Vuchoe Stoychouch et Vucaz et Jurcum fratrem Sobath. Eo quia sibi per vini acceperunt propre ecclesiam Sancti Stephani duos suos boues. TT. Mioman Perfchich, Nouach Radmus. DAD, Lam. de for. XI, f. 24 (25. I 1436).

27 Динић 2003, 349.

једном селу у Конавлима поклонио двије куће. Око 1417. године, наведене двије куће војвода Радослав Павловић поклонио је неком другом.²⁸

Двије године касније, Сандаљ Хранић жалио се Дубровчанима на Ивана Цријевића да је држао једно његово село у Конавлима у доба када је Радослав Павловић господарио његовом жупом. У питању је било село Перкино које је Сандаљ некада дао попу Радину и његовом сину Ратку Поповићу, а које су Павловићи од њих одузели и дали Илији Цријевићу.²⁹

Српски свештеник Радин служио је у цркви Светог Ђорђа у селу Доња Гора у Конавлима. Да би избјегли отпор становништва, Дубровчани су пароку Радину најприје потврдили све црквене посједе, а убрзо, 1423. године, те исте посједе су одузели и подијелили. Сматра се, да су из политичких разлога, Радиновог сина Ратка Поповића Дубровчани именovali за пристава, 1428. године, када је утврђивана граница између Конавала и Драчевице, којом је управљао војвода Сандаљ.³⁰

Поред Поповића, дубровачки писари у Конавлима помињу и православног свештеника Никшу (Николу), на кога се 1435. године писмено жалио Вијећу умољених у Дубровнику, фратар Јаков из Марке. Дубровачки Сенат одговорио је фра Јакову да не предузима ништа на штету православног свештеника Никше. Касније је Сенат одлучио да свештеник Никола (Никша) не смије становати на терену Мале браће. Један дио Сенатора залагао се да се свештеник Никола настани у неком другом мјесту у Конавлима, а други, мањи дио, захтијевао је да се православни свештеник протјера из Конавала.³¹

Дубровачки сенат истицао је своју надлежност у Конавлима над православним свештенством по питању имовинско-правних односа, на које је надлежност имала православна црква. Тако је почетком 1446. године пароку Божидару Тараковићу из Ускопља Дубровачки сенат признао доживотно право уживања земље коју држи у Конавлима, с тим да власницима земље даје четвртину хране и воћа које побере и половину вина. Међутим, наведена одлука је била условна и да би се спровела у дјело неопходно је било да сагласност дају гвардијан, кустос и прокуратор конавоских фрањеваца.³²

Дубровчани су се, како територијално тако и у вјерском погледу, латентно ширили на рачун залеђа, гдје су без борбе, вјештом дипломатијом успјели да од владара Србије и Босне откупе Стон и Пељешац, Сланско Приморје, а затим и Конавле. На тим подручјима путем аграрних реформи вршили су сталан притисак на православно свештенство ускраћујући им раније стечена права. Захумски епископи напустили су своје сједиште у Стону и премјестили га у цркву Светог Петра и Павла на Лим.³³

У каснијем периоду наступиће још тежи дани за православно свештенство и њихове вјернике, не само у Требињској области, већ и у средњовјековним државама насељеним Србима. Од 1465. године Турци – Османлије заузели су Требиње. И након Османлијске окупације у изворима се поново помиње православни свештеник Смољан. И овом приликом, дана 16. августа 1468. године његово име било је везано за судски процес у вези олова, власништво двојице удружених трговаца, Андрије Козојевића и Петра Рогачевића. Интересантно је да се у извору не помиње црква Сетог Стефана, већ

28 Јиречек 1981², 398.

29 Динић 1960, 142-143; Ћирковић 1964, 191.

30 Нилевић 1990, 68.

31 Нилевић 1990, 68; Korać 2008, 84-85.

32 DAD, Cons. Rog. IX, f. 209' (22. I 1446); Динић 1960, 142-143; Korać 2008, 84-85.

33 Нилевић 1990, 33-36

кућа попа Смољана и прихватилиште у Требињу (*in Tribigne et hospitale*).³⁴ Највјероватније да се радило о установи, у којој је пружана заштита болесним и незбринутим.

До када је поп Смољан живио није нам за сада познато. Остаје непознаница и судбина цркве Светог Стефана у Требињу.

Да је требињски поп Смољан био ожењен и имао насљеднике, потврђује једна оптужница из 1471. године. Двојица браће Прибеља и Радослав Добровић подигли су оптужницу против свих синова свештеника Смољана из Требиња, и извјесног Твртка Богдановића.³⁵

У претходном извору, нажалост, нису наведена имена синова попа Смољана, а за разлику од њих познати су неки насљедници Смољанове браће, Прибата и Чичоја, односно унуци попа Богчина. Новембра 1444. године помињу се људи Радослава Прибатовића. Касније се помиње исти тај Радослав Прибатовић као становник Полица у Требињу. Такође, и Градислав Прибатовић био је из Полица из Требиња, који се помиње 1471. године. Поред Прибатових синова Радослава и Градислава, знаменити М. Динић истакао је и Радича Чичојевића, сина Чичоје који се именује у једној оптужници из 1462. године. Уз Радича Чичојевића у оптужници су наведени: Никола, Ратко, Радослав и Вукшам Поповић сви из Требиња.³⁶ Дали су, и у каквим родбинским односима били наведена четворица Поповића, са истоименом свештеничком породицом није у извору наведено.

Као што видимо, у насељу Полице у Требињу био је настањен поп Богчин Станисалић, а касније и његови насљедници.

Захваљујући дубровачкој архивској грађи, и у сљедећој петој генерацији могу се пратити неки од насљедника свештеничке породице из Полица из Требиња, која је предмет рада. Међутим, поред постојања насљедника, доступна изворна грађа не омогућава да сазнамо да ли је под Османлијском управом након пароха Смољана неко од његових синова или његових братића наставио породичну традицију и у следећој генерацији био свештеник.

Дана 2. јула 1484. године двојица браће Радоје и Иван Градисалић звани Прибатовићи из Требиња обавезали су се свим својим добрима да ће вратити Радивоју и Радокни Милатовић из Конавала седам перпера послје празника Св. Марије, августа најближег будућег. Наведена двојица Конављана били су повјериоци њиховог оца Градислава.³⁷

На темељу наведеног, видимо да су Радоје и Иван Градисалић звани Прибатовићи, били синови помињаног Градислава и унуци Прибата, сина попа Богчина Станисалића. Писар је прво биљежио „очинство“, а затим право презиме („звани“), које су носили по старијем претку, у овом случају дједу Прибату.

34 Andres Cozoeuich et Petar Rogazeuich ambo soci mercatores coram domino iudicibus de criminalis quorum caput fuit ser Vladissaus de Goze lamentum facerunt [...] in domo presbiteri Smoglianum [...]. DAD, Lam. de for. XL, f. 125 (16. VIII 1468).

35 Pribeglia et Radosaus fratres Dobroeuch coram Pribate iudicibus fecerunt lamentum contra omnes filios Smoglianum presbiteris Smoglian de Tribigne [...]. septem domos et contra Tuertcum Bogdanouich derobarunt unum filium. DAD, Lam. de for. XLII, f. 261'

36 Динић 2003, 348-349.

37 Nos Radoe et Iuan Gradissalichi dicti Pribatouichi de Tribigne fratres confitemur quod super nos et omnia nostra bona obligamus nos dare et soluere Radouino et Radochne Milutouichi de Canali yperperos septem ad omnem voluntatem creditoris post festum sancti Marie de augusto proxime futuros. Si interim non probabimus Gradissauum patrem nostrum aut alios pro ipso soluisse dictis creditoribus dictos yperperos septem. Sub pena. DAD, Deb. Not. XLVIII, f. 28' (2. VII 1480); Храбак 2009, 119.

Поред наведених свештеника из Требиња, у периоду Османлијске управе у Требињу су дјеловали и православни пароси Стефан Ковачевић и Лука Радосалић. Деведесетих година XV вијека православни свештеник Стефан Ковачевић у Дубровнику је узео на кредит 12 перпера.³⁸

Осим пароха, у Требињу се помињу монаси и монахиње. Поред раније помињаног Требињца калуђера Николе, брата попа Тврдена, крајем XV вијека у цркви Успења Пресвете Богородице, односно манастиру Тврдошу, служио је монах Вењамин, син Радише из Требиња. Од Дубровчанина Николе Братутовића, поријеклом Требињца, на кредит је узео 10 златних дуката.³⁹

Двије године касније, у кредитним књигама у Дубровнику поново је регистрован монах Вењамин Радишић, који је од Франка Радановића на кредит узео 40 златних дуката на рок отплате од три мјесеца. Међутим, кредит није вратио на вријеме.⁴⁰

Крајем XV вијека, поред монаха, односно калуђера, у Требињу су забиљежене и калуђерице. Свјетовни живот најчешће су напуштале удовице. Средином осамдесетих година XV вијека, помиње се калуђерица Јелисавка из Требиња (*Jelisaucha calogeriza de Tribigne*), чији је син Радоња био слуга код ковача Радибрата Припчиновића из Дубровника.⁴¹

Иако је један дио архивске документације објављен, још увијек не постоји заокружена и цјеловита историјска слика о православном свештенству Требиња, односно Травуније. Систематизовањем и обједињавањем расутих података из необјављене архивске грађе Дубровачког архива и савремене историографије, у раду смо покушали приказати потпунију историјску слику о православном свештенству Требиња у XIV и XV вијеку. Захваљујући расположивим архивским изворима, и материјалним споменицима културе, могу се пратити требињски свештеници у неколико генерација. Да је на подручју Требиња током XIV и XV вијека, живјело православно становништво свједочи једна од истакнутијих требињских властеоских породица, која је насељена била у Полицама у Требињу, која је дала православне свештенике у неколико генерација. Свештеничко занимање се преносило са оца на сина или на братића, и сходно томе презивали су се Тврденовићи, Станисалићи и Поповићи. Њихови сродници и насљедници били су Чичојевићи, Прибатовићи, Градисалићи и други.

Српски свештеници из наведене породице из Полица, били су пароси цркве Светог Стефана у Требињу, чија историја нажалост није позната.

38 Ego Stiepan Couazeuich presbiter de Tribigne confiteor quod super me et omnia bona mea obligo me dare et soluere Franco Radani Struich yperperos duodecim hinc ad mediam quadragesime proxime futuros. Sub pena etc. Renuntiando. DAD, Deb. Not. LVII, f. 153' (12. I 1496).

39 Ego Veneamini monachus de Tribigne ecclesie Sancte Marie filius Radisse di Tribigne principalis debitor et ego Vuchossauus Vouchouich de Tribigne plegius qui me tamen principalem debitorem constituo confitemur quod supra nos et omnia nosta bona obligamus nos dare et soluere Nicolao Bratutouich ducatos auri decem hinc per totum mensem Aprilis proxime futurum sub pena etc. Tenente se etc. Renuntiando etc. Hec autem carta etc. Judex et testis ut supra 1497. 29 julii cassum quia soluit DAD, Deb. Not. LVII, f. 144' (12. XII 1495).

40 Ego Veniamin Radisich monachus in Trebigno in Sancta Maria de (прецртано) Teuerdosi confiteor quod super me et omnia bona mea obligo me daree et soluere Franco Radanouich ducatos auri quattuordecim hinc per totum mensem septembris proxime futurum sub pena etc. Renuntiando etc. Hec autem carta etc. Judex et testis ut supra 1498 30 octobris cassum quia soluit. DAD, Deb. Not. LIX, f. 16 (20. V 1497).

41 DAD, Div. Not. LXVI, f. 82 (19. X 1485).

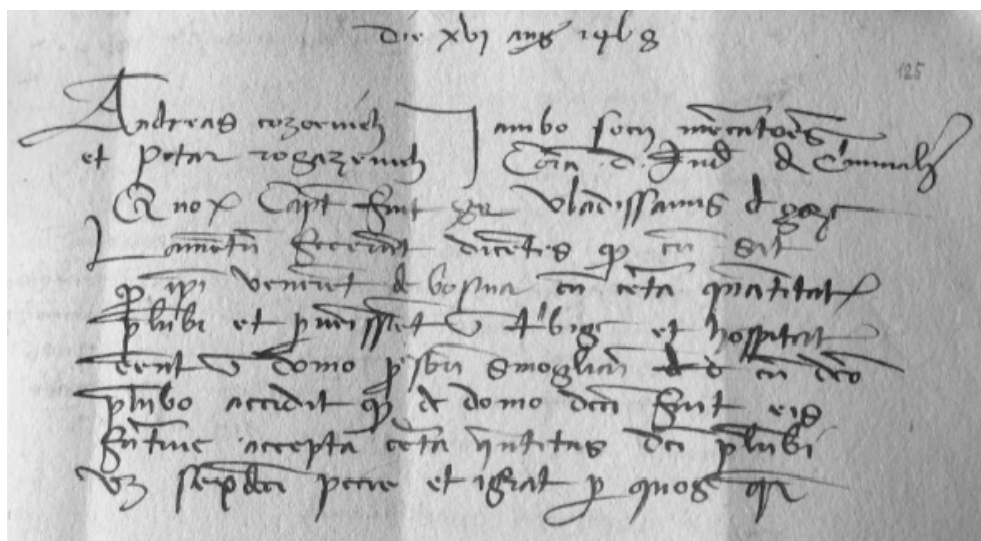
Покоравање српских земаља од стране Османлија праћено је разарањима и рушењем цркава и манастира, гдје су неке од њих претваране у џамије. Међутим, и након Османлијске окупације Требиња и околине, православни свештеници и даље су дјеловали у Требињу. Поред свештеника из куће Поповића, требињски пароси били су Стефан Ковачевић и Лука Радосалић.

Из требињске породице Богдановић био је и православни монах у Конавлима, који се помиње седамдесетих година XV вијека.

Од осамдесетих година XV вијека, у Требињу се помињу и калуђерице, а потом и калуђери који су Божију службу вршили у цркви Успења пресвете Богородице у Тврдошу.

На крају, неопходно је нагласити да овим радом нису исцрпљена сва свједочанства о требињским свештеницима у XIV и XV вијеку. Ни овим радом не претендујемо да разматрано питање прикажемо у цјелини, већ да систематизујемо грађу, проширимо и употпунимо ранија сазнања која ће послужити за даљња истраживања.

ПРИЛОГ



Оптужница у којој се помиње поп Смољан из Требиња
DAD, Lam. de for. XL, f. 125 (16. VIII 1468).

Извори и литература

Извори

Архивска грађа

Državni arhiv u Dubrovniku (DAD):

DAD, *Acta Consilii Rogatorum* (Cons. Rog.) IV, (1427-1431); IX, (1444-1446).

Debata Notariae (Deb. Not.) VIII, (30. VII 1377-1379); XLVIII (1480-1482); LVII (1495-1496); LIX, (1497-1498).

Diversa Notariae (Div. Not.) III, (1318-1320); LXVI, (1485-1486).

Diversa Cancellariae (Div. Canc.) XXIV, (1375-1376); XXX (1392-1394); XXXIV (1401-1403); XXXVII, (1408-1409); XXXIX (1411-1414); XLI, (1416-1418).

Lamenta de foris (Lam de for.) IV (1419-1422); V (1422-1424); XI, (1436); XL, (1468), XLII, (1470-1471).

Објављени извори

Vego, Marko (1964a): *Zbornik srednjovjekovni natpisa Bosne i Hercegovine*, III, Sarajevo: Zemaljski muzej.

Јиречек, Константин (1892): *Споменици српски*, Споменик XI, Београд: Српска краљевска академија.

Недељковић, Бранислав (1978): *Мешовита порота. Дубровачка документа XIV и XV века о пограничној пороти*, у: Мешовита грађа (Miscellanea), XVI/6, 7-180.

Стојановић, Љуба (1929): *Старе српске повеље и писма*, књ. I, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, Прво одељење, књ. XIX, Београд-Сремски Карловци: Српска краљевска академија.

Литература

Vego, Marko (1964b): „Novi i revidirani natpisi iz Hercegovine“, у: *Glasnik Zemaljskog muzeja*, n.s. (A), sv. XIX, 173-211.

Динић, Михаило (1960): „Дубровчани као феудалци у Србији и Босни“, у: *Историјски часопис IX-X*, 142-143.

Динић, Михаило (2003): *Из Српске историје средњег века*, (пр. С. Ћирковић и В. Ђокић), Београд: Equilibrium.

Јиречек, Константин (1959): *Зборник Константина Јиречека I*, Посебна издања, књ. CCCXXVI, Одељење друштвених наука, нова серија, књ. 33. Београд: Српска академија наука.

Јиречек, Константин (1981²): *Историја Срба, друга књига*, (Културна историја). Друго, исправљено и допуњено издање, превео и допунио Ј. Радонић. Београд: Слово Љубве.

Кораћ Дијана (2008): *Vjera u Humskoj Zemlji*. Mostar: Crkva na kamenu.

Мандић, Новак (2000): *Српске породице војводства Светог Саве*, Гацко: Ауторово издање.

Нилевић, Борис (1990): *Српска православна црква у Босни и Херцеговини до обнове Пећке патријаршије 1557. године*, Сарајево: Веселин Маслеша.

Пекић, Радмило (2015), „Писани помени манастира Тврдош из XV вијека“, у: *Грађа о прошлости Босне* 8, 107-116.

Тошић, Ђуро (1998): *Требињска област у средњем вијеку*. Београд: Историјски институт.

Ђоровић, Владимир (1911): „Херцеговачки манастири“, у: *Гласник Земаљског музеја XXII*, 505-533.

Ђоровић, Владимир (1999²), *Хисторија Босне (Репринт издање)*. Бања Лука – Београд: Глас српски – Арс либри.

Ђирковић, Сима (1964): *Историја средњовековне босанске државе*. Београд: Српска књижевна задруга.

Ђирковић, Сима (2010): „Писмо Радоње Куделиновића Дубровнику о заоставштини требињског свештеника“, у: *Грађа о прошлости Босне* 3, 63-67.

Зиројевић, Олга (1984): *Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683. године*. Београд: Историјски институт.

Храбак, Богумил (2009): „Зајмопримци из Требиња у Дубровнику 1400-1600. године“, у: *Трубуниа* 12, 117-124.

ORTHODOX CLERGY IN TREBINJE IN 14TH AND 15TH CENTURY

On the basis of published and unpublished Dubrovnik sources, as well as epitaphs written on the Medieval monuments – steles, this paper focuses on the Orthodox clergy in Trebinje in 14th and 15th century. The majority of paper looks at a clerical family from the Police settlement in Trebinje, whose members lived in Konavle and preached Orthodox faith as well. The first known parson from the aforementioned family was Tvrden Bogdanovic who had been mentioned in sources since 1330s until the second half of 1470s. He held Orthodox church service in the St. Stephen Church in Trebinje, which was pulled down in its long history, so that it is not known even today where exactly it was located.

The family tradition was maintained by Tvrden's nephew Bogcin Stanislavic who was mentioned in the sources by late 1430s. His sons were Pribat Radoslav, Cicoje and Smoljan, and their surname was Popovic. Bogcin's son, Smoljan was also an Orthodox priest, who was mentioned in the sources from the second half of 1430s until the period of the Osmanli occupation of Trebinje, or, more precisely, the early 1480s.

Apart from the abovementioned parsons, the paper examines other parsons from Trebinje, as well as monks and nuns in 15th century.

Божидар Зарковић

Филозофски факултет Универзитета у Приштини, Косовска Митровица

Међународни центар за православне студије Ниш – Србија

e-mail: bozidar.zarkovic@pr.ac.rs

ДОПРИНОС ЦРКВЕНОГ ПОСЕДА УРБАНИЗАЦИЈИ СРЕДЊОВЕКОВНЕ СРБИЈЕ

Апстракт: *Настанак црквеног поседа у средњовековној Србији можемо пратити од времена Стефана Немање. Потврду о томе имамо у Оснивачкој повељи манастира Хиландара, када је овај манастир добио посед у околини Призрена. Убрзо је уследила повеља Стефана Првовенчаног, а затим и других владара Србије, којима су потврђени претходни и даривани нови поседи. Бројни прилози су учинили да је црквени посед током постојања средњовековне српске државе знатно нарастао и да је имао различите видове. Најбројнији су земљишни поседи, али је било и даривања људи у градовима, као и уступања одређених права и прихода. Свакако највећи допринос урбанизацији био је формирањем тргова – насеља која настају у селима на црквеним поседима, али која временом, захваљујући привреди, која све више постаје неаграрна, теже да постану урбана.*

Урбанизација средњовековне Србије је процес који се манифестовао различитим облицима, смеровима, интензитетом и карактером. Захватао је читаву земљу и сва насеља, а не само урбана. У науци се урбанизација сматра степеном развоја државе. Насупрот томе, црква се узима за традиционалну институцију, а њено деловање за статично, што је на, први поглед, у супротности са процесом урбанизације. Међутим, чињенице говоре да је црквени посед имао значајног удела у процесу урбанизације средњовековне Србије, о чему се говори у раду.

Кључне речи: *црквени посед, средњовековна Србија, урбанизација, тргови, насеља, градови*

Урбанизација средњовековне Србије је процес који се одвијао узлазно од времена Стефана Немање до пада под турску власт. Писани извори о времену пре владавине Стефана Немање су малобројни и сиромашни подацима, због чега се о урбанизацији не може пуно рећи, али је познато да су се Срби и други Јужни Словени још током раног средњег века већ били населили у некадашње градове Римског царства. Најбољи примери су словенска имена појединих градова (Београд, Браничево и др.) уместо ранијих античких (Сингидунум, Виминацијум) или промена имена у складу са правилима словенских језика (Арса – Раса).¹ Процес урбанизације је текао некад спорије, а некад брже у зависности од бројних фактора. Најзначајнији међу њима су, свакако, привредна и политичка ситуација, који су били у корелацији: када су политичке прилике биле повољне и није било ратова и разарања, онда треба очекивати да је и привреда давала боље резултате. Развој привреде доводио је до повећане урбанизације,

1 ВИИНЈ I, 55, 61, 66, 67 и даље по регистру; Новаковић 2003², 84–90.

јер је град место где се обавља(ла) неаграрна делатност. Иако је овакво мишљење засновано на искуству и логици, оно се не може увек применити на простору средњовековне Србије, јер имамо помало парадоксалну ситуацију да је процес урбанизације био највећи у првој половини XV века, у времену сталних турских напада и опште несигурности. Општи закључак је да је Србија била најурбанизованија у политички најтежем тренутку – када је пала под турску власт, што је у нескладу.²

Иако се на процес урбанизације може гледати са различитих аспеката (демографски, социо–економски, социо–културни, просторно–физички),³ за потребе рада ћемо прихватити класичну дефиницију, која урбанизацију описује као процес који карактерише природни или механички прираштај становништва у насељима неаграрног типа.⁴ Ово доводи до раста постојећих насеља, али и до појаве нових, трансформације постојећих и све већој усмерености ка неаграрној привреди: трговини, занатству, рударству, услугама. Овај процес захвата читаво друштво, а не само насеља у којима су промене очигледне и највидљивије. Промене се дешавају и видљиве су и на оним насељима која по својој форми не припадају урбаним.⁵ И управо у таквим насељима је и започео процес урбанизације у средњовековној Србији, због чега урбанизацију можемо посматрати и као преображај сеоског у градско становништво. С обзиром да су градска насеља на простору средњовековне Србије и централног Балкана у највећој мери била уништена и запуштена и да су их Словени и Срби у прво време избегавали, у њима није постојао урбани живот.⁶ Ако су поједина градска насеља и преживела бројне најезде, начин живота становника који су остали да живе у њима више је личио на сеоски него на градски. Познато је да је процес деурбанизације и рурализације након најезде варавара захватио и већину градских насеља и у Западној Европи. Градови не само да су се смањили, већ се и у унутрашњости зидова појединих насеља почиње обрађивати земљиште на којима су некада биле куће.

Од оваквих примера су изузети градови у Приморју који су опстали захваљујући чврстим зидовима и, пре свега, мору. Слична ситуација је била и са градовима у Приморју српских земаља у којима се задржало старо романизовно становништво, које је живело другачијим животом у односу на оно унутрашњости Балкана, њима „...је море омогућавало да живе“, како каже Константин VII Порфирогенит.⁷ Питање карактера „насељених градова“ Константина Порфирогенита је још увек отворено и због недостатка извора о њима се (за сада) не може више рећи.⁸

Процес урбанизације започео је са почецима цивилизације и појавом првих градова, али у савременој науци, пре свега социологији, овај процес се, неоправдано, везује за време након индустријских револуција.⁹ За разлику од овога у историјској литератури на урбанизацију се гледа као на процес присутан у свим временским раздобљима, у континуитету или дисконтинуитету и може се пратити у оба смера: као развој, напредак урбанизације и деурбанизација, односно рурализација.¹⁰ У ком смеру ће се одвијати урбанизација и како ће тећи зависи од много фактора. Због тога је у науци прихваћено да се „процес урбанизације не може лишити историјско–временске

2 Спремић 1994, 713.

3 Lukić, Pečujlić 1982, 717.

4 Todorović 1965, 53.

5 Mimica, Bogdanović 2007, 644–645.

6 Вид. Калић 1992, 21–34.

7 ВИИИЈ II, 29.

8 Ђирковић 1998, 9–32.

9 Mimica, Bogdanović 2007, 645.

10 Мишић 2007, 119–120.

димензије“.¹¹ Још једно погрешно мишљење, присутно код лаика и настало са појавом хуманизма и рационализма и окретања човеку као „мерилу вредности“, је да је црква статична и конзервативна институција и да је као таква у супротности са развојем, па према томе и са урбанизацијом. По таквом схватању она је више ометала него доприносила урбанизацији. Ово не одговара истини, нарочито током средњег века, што се, такође, у литератури може видети. Познато је да обнова градова у Западној Европи добрим делом потекла из цркве, да су првообновљена градска насеља организована по принципу манастира и да се на њиховом челу налазио епископ.¹² Манастири су, такође, могли прерасти у град, или се око њих формирало насеље које је временом постало град, па на западу за њих постоји термин Kloster und Burg.¹³ Тек касније ће, развојем пре свега трговине, а затим и привреде, настати нова насеља, образована око властелиновог утврђења (бурга, одакле и термин буржоазија) у којима није било епископа. Значајан је допринос цркве и манастира урбаној обнови и на источној обали Јадранског мора.¹⁴

Иако је урбанизација на простору средњовековне Србије имала своје специфичности и разликовала се од процеса присутног у Западној Европи, уочавају се неке сличности, пре свега у погледу утицаја цркве. Наравно, и ово треба схватити условно, јер је црква у Србији организована тек радом Светог Саве почетком XIII века. Постојање и деловање црквене организације у српским земљама пре тог времена због недостатка извора није довољно разјашњено.¹⁵ Након добијања аутокефалности Српска православна црква била је организована у складу са специфичностима државе, од којих је најзначајнија карактеристика недостатак градова за смештај епископа у њима. Познато је да према црквеним канонима седиште епископије може бити само у граду да се епископово име и власт не би профанисали.¹⁶ Податак да је приликом организовања Српске православне цркве осам нових епископија било смештено у манастире и да је седиште само три епископије (и то већ постојеће – старе) било у градовима,¹⁷ јасно говори о степену урбанизованости код Срба на прелазу из XII у XIII век. Нови покушаји тумачења термина *кастро* *окобјевна* на поменута насеља гледају као на хришћанске градове, део хришћанске васељене у мору пагана, епископска седишта или црквена средишта,¹⁸ што се може довести у везу и сличи урбаној обнови у Западној Европи. Нестанак ових насеља у унутрашњости и недостатак извора ово питање оставља отвореним.

Процес урбанизације у унутрашњости српских средњовековних земаља можемо значајније пратити, као што је већ речено, од времена владавине Стефана Немање. Из тог времена сачувана су нам два акта: уговор са Дубровчанима из 1186. и Оснивачка повеља манастира Хиландара из 1198. године. Иако је за сачувану Оснивачку повељу манастира Студенице давно утврђено да је фалсификат из каснијег времена, верује се да је иста постојала, али са другачијим подацима.¹⁹ Треба претпоставити да су и други манастири из времена Стефана Немање имали своје повеље, бар они највећи ако не сви. Када ово сагледамо видимо да су манастирске повеље значајан део сачуваних аката и у њима треба тражити податке о степену урбанизације. Таква ситуација ће се

11 Todorović 1965, 53.

12 Антоновић 2003, 22–26; Pirrene 1974, 13–15; Mamford 2001, 260–298, Пеинтер 1997, 260.

13 Kostić 1973, 5.

14 Badurina 1978, 131–134; Badurina 1990.

15 Живковић 2004, 198.

16 Kurtscheid 1951, 107.

17 Јанковић 1985, 30.

18 Živković 2008, 9–28.

19 Ћирковић 1974, 311–319.

наставити кроз читав XIII и део XIV века. Недостатак других аката говори о значају манастирских поседа као власника повеља у којима се тражени подаци налазе.

Овим повељама манастирима су даривани поседи, пре свега земљишни и на селу, али је било и других врста прилога: људи, соли, новца, убирање разних врсти такси, ослобађање од појединих намета и др. На тај начин настајала су велика манастирска властелинства која су по својој структури била затворене економије способне да заокруже производни циклус.²⁰ Судајући према подацима очуваних повеља велике манастирске економије могле су функционисати без новца и, у извесном смислу, представљале су остатке старијег типа привређивања у коме су натурални елементи превлађивали.²¹ Образац њихове структуре потицао је с краја XII века,²² али се понављао и у повељама каснијих Немањића.²³ Временом је манастирски (црквени) посед прилично нарастао и заузимао је значајан удео у привреди Србије. Као што смо већ истакли, урбанизација је процес који је био у блиској вези са привредом, због чега треба очекивати и утицај црквеног поседа на ову људску делатност. Такође је истакнуто и то да развој урбанизације и привреде не мора увек бити у корелацији, иако је то најчешће, због чега се поставља питање: да ли постоји и какав је утицај црквеног поседа на процес урбанизације?

Сагледавајући пре свега манастирске повеље долазимо до закључка да утицај и допринос манастирских властелинстава процесу урбанизације средњовековне Србије може бити на два начина: *непосредан* – развојем насеља у којима се примењује неаграрни начин привређивања и *посредан* – утицајем на чиниоце који доприносе процесу урбанизације.

Непосредан утицај и допринос црквеног поседа процесу урбанизације огледа се кроз стварање урбаних насеља, односно насеља у којима рурални начин привређивања није преовладавајући. У средини каква је била Србија крајем XII века, усмерена углавном на пољопривреду, ова теза је у супротности како са постојећим стањем, тако и са карактером црквеног поседа, који је, пре свега, ако не и искључиво, рурални. До тог времена о Србији можемо говорити као пољопривредној земљи без јасних података о урбаним насељима. Она за која знамо да имају урбано наслеђе из ранијег периода²⁴ налазила су се на периферији српске државе или ван њених граница. У таквој средини, свестан економских прилика, Симеон Немања, монах на Светој гори, подиже манастир Хиландар и ствара му земљишни посед, у чијем средишту, у селу Горња (данас Велика) Хоча, формира трг.²⁵ Тргови су отворени тип насеља, слична постоје и у другим државама средњег века, у којима се одређеним интензитетом обављала трговачка размена. Временом је читаво насеље, а не само место у њему, почело да се назива трг, чиме се истицала његова посебност у односу на село, али и на град – утврђење без сталних становника или насеље настало унутар утврђених зидина или около њих. Трговачка размена која се обављала на тргу је била у складу са владаревом дозволом и присуством владаревих људи, који су убирали царину, тј. таксу на продату робу. Дозволом да се на црквеном властелинству отвори („држи“) трг владар је право убирања такси преносио на цркву, односно манастир. Тргом и манифестацијама на којим се продавала роба (панађур) управљао је иконом или игуман, што је владар формулисао

20 Зарковић 2015, 357–371.

21 Ћирковић 1997, 44.

22 Благојевић 1979, 129–166.

23 Зарковић 2015, 357–371.

24 Калић 1992, 21–34.

25 Мошин, Ћирковић, Синдик 2011, 67–69.

реченицом *игуман да је кефалија панађуру*.²⁶ Иако је термин кефалија узет у пренесеном значењу за старешину, сама његова употреба асоцира на урбано насеље, с обзиром да су ови чиновници најчешће довођени у везу са градом и градском управом, иако су имали и других функција.²⁷

Трг као насеље крајем XII и током XIII века је био смештен у селу, али стално присуство трговине у њему временом је стварало услове да прерасте у урбано. Да ли ће неко од насеља у којем се налазио манастирски трг прерасти у урбано зависило је од више фактора, пре свега од развоја неаграрних занимања, производње вишкова, географског положаја, политичких прилика и др.

На идеју да у оквиру манастирског властелинства формира трг Симеон Немања је могао доћи уочавајући предности пословања у оваквим насељима, која су већ постојала у Приморју и на западу српских земаља. Постојање тргова у овим областима забележено је већ у Немањиним уговорима са Дубровчанима из 1186. године где се помиње се трг Дријева на Неретви.²⁸ Добар пример су били и тргови соли у Приморју: познато је да је „кумерк солски“ – места на којима се продавала со, био утврђен још у давнини, а писмено је био потврђен у уговору између краља Уроша I и Дубровчана 23. августа 1254. године.²⁹ Идеја за подстицање трговине могла је доћи и из Западне Европе, нарочито из Француске, где су се на сличан начин – давањем повластица и гаранција од владара и властеле, фомиралли познати сајмови, који су допринели економском успону.³⁰ Симеон Немања је формирањем трга на манастирском имању желео да додатно обезбеди услове за живот манастира, што је била обавеза ктитора,³¹ али и да подстакне путовање трговаца у унутрашњост Србије. Развојем трговине развијала се држава, али и урбанизација.

Већ је речено да су и други манастири из времена Стефана Немање највероватније имали своје поседе, али подаци о томе, као ни њихове повеље, нису сачувани. За већину Немањиних задужбина пре Хиландара немамо података о поседима, осим делимично за Студеницу. Међутим, реконструкција студеничког поседа на основу посредних података не пружа целовиту слику о овом манастирском властелинству.³² Сачувани историјски извори дају исцрпне податке тек о манастирском поседу насталом у склопу Хиландара.³³ Посебан углед и положај који је овај манастир имао међу српским владарима, властелом и народом довели су до тога да је манастир имао један од највећих црквених поседа у средњовековној Србији, који се налазио на широком простору од полуострва Атос на југу до Поморавља на северу и од Подгорице у Зети до области Сера на истоку. У склопу овако великог и раштрканог поседа постојале су бројне, међусобно неповезане метохије и у њима више тргова. Хиландарски посед и његови тргови били су пример за друге манастире. Тргови створени на манастирским (црквеним) имањима нису сви имали исти развојни пут.

Горња (Велика) Хоча је била трг на црквеном поседу који се највише развио у процесу урбанизације, о чему сведочи и постојање великог броја цркава у овом месту –

26 Новаковић 1912, 620. О сличностима и разликама између тргова и панађура биће више речи ниже у тексту.

27 Благојевић 2001, 246–285.

28 Мошин, Ћирковић, Синдик 2011, 47.

29 Мошин, Ћирковић, Синдик 2011, 212–213; Ћирковић, Михаљчић 1999, 344–346.

30 Pirenne 1958, 83–88; Пеинтер 1997, 254–260.

31 Марковић 1925, 100–125; Троицки 1935.

32 Ћирковић 1974, 311–319.

33 Зарковић 2002.

данас их има укупно дванаест.³⁴ Ово насеље је било на добром путу да од сеоског трга прерасте у урбано место, али тај процес није доведен до краја. Један од разлога због чега прелазак Горње Хоче из сеоског у урбано насеље није завршен била је близина другог великог града (Призрена) и политичке и привредне прилике настале у другој половини XIV века када се привредна активност под притиском Турака лагано пренела на север државе.

Горња (Велика) Хоча и хиландарска метохија настала око ње били су пример за организовање осталих манастирских и црквених имања. Сви српски владари, осим Радослава, и бројна властела, руководећи се примером Симеона Немање приложили су дар манстиру Хиландару, стварајући на тај начин велики црквени посед на широком престору. Манастир Хиландар је брзо након смрти Симеона Немање од Стефана Немањића, касније прозваног Првовенчани, добио трг у близини Пећи, у месту Книнац. Локација овог трга није поуздано утврђена и везује се за неколико насеља: М. Живојиновић мисли да је трг био близу села Дрсник, док С. Младеновић, прихватајући мишљење М. Благојевића, сматра да се у почетку налазио у Клини, а да је за време Турака устаљен у селу Долац.³⁵ Сматрамо да је трг Книнац у време српске средњовековне државе био у селу Клинавац, данас спојено са Клином, а да је у време Турака пребачен у Долац. Несагласност око убијације трга Книнац може се довести у везу са несталношћу његове локације током средњег века, што се види из пресуде цара Стефана Душана донете на жалбу Хиландараца да им „властела и метохијски људи премештају трг“.³⁶ И овај трг није успео да прерасте у урбано насеље зато што се током постојања сусретао са разним проблемима, па чак и са премештањем од стране властеле. Близина Пећи је, такође, негативно утицала на његов развој.

С почетка XIII века је и трг манастира Жича, који је Стефан Првовенчани сместио у село Брестницу (данас Бресница) у долини Западне Мораве.³⁷ О животу овог трга нема података и сматра се да је имао слабији развој, највише због премештања седишта српске архиепископије из оближње Жиче у удаљени Пећ.

Током XIII века у честим сукобима уништена су бројна документа, па се не зна да ли су и синови Стефана Првовенчаног основали неки трг на црквеном поседу. Доласком на престо краља Милутина ситуација у држави се стабилизovala и поново имамо податке о трговима на црквеном поседу. Тако је манастир Светог Ђорђа Скоропостижног имао у склопу свог поседа трг, који се налазио у селу Брод (данас Македонски Брод) у Поречу, на реци Трески.³⁸

Манастир Хиландар са својим великим поседом имао је тргове и у другим местима широм Србије. Оно што се од краја XIII века и Милутинових освајања на југу уочава јесте смештај манастирских тргова у градове који су освојени или су се временом развили. Тако је Хиландар у Штипу, важном трговачком центру на путу за Цариград, располагао знатном имовином, поклоном протосеваста Хреље, између осталог и тргом. Иако је Штип био град устројен по византијским принципима, Хиландар је у њему имао паричка домаћинства, што говори да је и у градовима са дужом урбаном традицијом било становништва које се бавило земљорадњом. Тај податак сведочи и о томе да разлика у структури становништва између градова и тргова као урбаних насеља, с једне,

34 Зарковић 2013, 121-138.

35 Живојиновић 1998, 88; Благојевић 2006, 21; Младеновић 2013, 33, 97-98.

36 Новаковић 1912, 400; Korablev 1915, 460.

37 Мошин, Ћирковић, Синдик 2011, 91.

38 Мошин, Ћирковић, Синдик 2011, 325.

и села, с друге стране, није била велика, нарочито у времену неразвијене диференцијације унутар занимања.

Од времена краља Милутина Хиландар је добијао друге цркве са њиховим комплетним поседом, од којих су неке имале и тргове. Тако је хиландарски пирг Хрусија добио пре маја 1308. године Богородичину цркву у Скопљу звану Боришичина и са њом приход од трга.

У другој деценији XIV века имамо формирање још једног великог манастирског властелинства – бањског. Краљ Милутин је изградио манастир Светог Стефана у Бањској као гробну задужбину и обдарио га великим властелинством о чему је издао хрисовуљу 1314–1316. године. Манастиру је том приликом приложен комплекс у Плаву који је садржао село Крушево и у њему трг и Гусино с планином.³⁹ Село и данас постоји под истим именом и налази се источно од варошице Гусиње, на ушћу Врује у Ључу.⁴⁰ Трг у Крушеву није успео да се знатно развије, али је остао упамћен као место где се продавала манастирска риба из Плавског језера.

Манастиру Светог Стефана повељом је, поред трга у Крушеву приложен и „доходак“ са трга у Брскову у вредности од 200 перпера и рудник и топионица у месту Глуха Вас.⁴¹ Овај рудник и трг се налазио западно од Раса и био је најпознатији рудник гвожђа у средњовековној Србији. Данас је на том месту село Глухавица. Интересантно је да је манастиру приложено и село Копорићи, чији је ово први помен. У овом селу ће се касније развити рударска производња и настаће значајан рудник и рударски трг; три деценије касније у Копорићу је постојала и католичка парохија,⁴² а средином XIV века и ковница новца што говори о његовом убрзаном развоју. Василије Симић је сматрао да је Копорић био најизразитији рударски трг на Копаонику.⁴³

Прилози манастирима су настављени и у XIV веку, а све чешћи случај је било прилагање цркве од стране ктитора другом манастиру. Те цркве су се често налазиле у насељима, па су манастири на тај начин стицали поседе и у градовима. Краљ Душан је тако 1336/37. године приложио хиландарском пиргу Хрусија цркву Свете Богородице у Липљану са целокупним њеним поседом и свим правима.

Губитак територија на југу државе након битке на Марици довео је и до нове врсте прилога. Иако су црквена властелинства од њихове појаве имала разне врсте прилога, од губитка територија на југу и појаве несигурности због турских напада манастири све чешће добијају новчана давања. Тако је 1381. године Хиландар стекао преко манастира Светих Архангела из Леснова приход од злетовског трга у вредности од 100 перпера. Овај прилог није садржао трг, већ само део прихода од његовог закупа, који се у повељи назива *доходак тржњи*.⁴⁴

Хиландар је од кнеза Лазара добио доходак од Новог Брда, међутим услед доласка Турака је ускраћиван, због чега је деспот Стефан Лазаревић одредио да се манастиру од Новог Брда исплаћује доходак сваке године по 100 литара сребра.⁴⁵

Црква је давала допринос урбанизацији и посредно, тиме што се око ње и њених објеката, најчешће на црквеном поседу, окупљају људи разним поводима. Окупљања су често постала периодична и у појединим случајевима довела до

39 Ковачевић 1890, 5.

40 Топографска карта, Секција Иванград 4 (628–4), Р = 1:50 000.

41 Ковачевић 1890, 9; Зарковић 2007, 75.

42 А. Theiner 1863, 215; Ђирковић 1997а, 249.

43 Симић 1958, 375–381; Ђук 1989, 23–27.

44 Новаковић 1912, 454–455.

45 Новаковић 1912, 462.

формирања насеља урбаног усмерења. Потврда за ову тврдњу је насеље Будимља, у чијој је цркви Светог Ђорђа⁴⁶ 1220. године смештено седиште Будимљанске епархије, а која је у првом турском попису ових области из 1485. године забележена као „трг Будимља са 46 кућа“.⁴⁷ Пре овог турског пописа немамо података о постојању трга у овом месту, што не значи да га није било, штавише, нема сумње да је овај трг постојао и раније током XV века.⁴⁸ Постојање епископије у Будимљи довело је до прерастања села у трг.

На сличан начин настало је насеље Пећ – трг у Хвосну, данас град у северној Метохији. Место и трг је почело да се развија захваљујући близини седишта архиепископије. У њему је, осим архиепископије и касније патријаршије, своје поседе имао и манастир Хиландар. У повељи цара Душана од 2. маја 1355. (?) године Пећ се помиње као трг у коме је Хиландар имао своју кућу за одмор, стас земље, виноград и ступ земље са воћем.⁴⁹ Интересантно је да се у Милутиновој повељи цркви Светог Николе у Хвосну насталој око 1309. године помињу *градска воденишта* на Бистрици, мислећи на воденице Пећи, чиме се ово место назива градом.⁵⁰ Свакако се мисли на град као урбано средиште, а не утврђење.

За разлику од Пећи, који је новостворено насеље око седишта архиепископије, развој Липљана је текао другачијим путем. Овај стари град вуче корене из античког периода, али је временом више пута мењао положај и статус. Липљан је српској држави припојио Стефан Немања у периоду од 1180. до 1190. године, када се именом овог места означавао и предео Горње Ситнице.⁵¹ Од 1219/20. био је седиште епископије Српске православне цркве, која се касније називала Грачаничка и Новобрдска.⁵² Грачаница и њена епископија настају на темељима старије Липљанске епископије, односно античке Улпијане.⁵³ Формирањем Липљанске епископије у оквиру Српске православне цркве њено седиште смештено је у цркву на чијим је темељима краљ Милутин при крају своје владавине подигао манастир Грачаницу. Насеље Липљан је наставило да се развија на другом месту, удаљеном од некадашње Улпијане и цркве у којој је било седиште Липљанске епископије. То потврђује и податак да је у Липљану пре 1331. године била подигнута црква посвећена Вавдењу Пресвете Богородице, која је после 1336. године поклоњена хиландарском Спасовом пиргу.⁵⁴ Душан је Хрусијском пиргу покљонио цркву Пресвете Богородице у Липљану, а са њом је приложио и трг у овом месту и ступ земље који се налазио у близини цркве.⁵⁵ Чињеница да је хиландарски пирг добио трг у Липљану, а не панађур говори о томе да је постојала могућност сталног одржавања трговине, што је, с обзиром на географски положај, сасвим разумљиво. Настанак Липљана започео је подизањем цркве на раскршћу путева у чијој близини је почела да се обавља трговина и развија насеље. Душан је прилагањем трга Хрусијском пиргу поспешао даљи развој места, што се види из податка да је у време монахиње Евгеније

46 Стојановић 1927, 181, 186; Стојановић 1902, 5–6; Чанак Медић 1980, 21, 27–28.

47 Pulaha 1974, 73–74, 412.

48 Мишић 2010, 65.

49 Новаковић 1912, 431.

50 Miklosich 2006, 73; Новаковић 1912, 606.

51 Korablev 1915, 376; ИСН I, 258.

52 Присуство епископа и митрополита у појединим местима је такође значајно утицало на развој тих насеља, али то није предмет овог рада. Развој једног епископског седишта најбоље се види на примеру Раса. О томе вид. Калић 2013, 433–447.

53 Јанковић 1984, 27–37; Јанковић 1985, 27–30, 112–119, 185–187.

54 Живојиновић 1986, 59–82.

55 Ивановић 2014, 33–64; Новаковић 1912, 486.

(кнегиње Милице) одређивана међа суседном селу Коњуху. У размеђењу су учествовали, поред приштинског кефалије Бранка, и „стариници“ из жупе, међу којима су били Давид Хропина и Божик Добреновик из Липљана. Старинике је предводио иконом липљанске метохије Никодим.

Пример Липљана јасно говори о непосредном доприносу црквеног поседа урбанизацији средњовековне Србије. Посредни допринос се огледао одржавањем манифестација које су утицале на факторе које доприносе урбанизацији. У близини цркава и на манастирским поседима одржаване су манифестације чији економски карактер није био занемарљив. Окупљања око цркава и манастира, и још чешће у оближњим насељима, обављало се поводом манастирске славе, на манифестацији која се позајмљеницом из грчког језика називала панађур. Панађур је укључивао бденије уочи празника, свечану службу божију, литије, а био је праћен разноврсним привредним активностима и забавама.⁵⁶ Временом долази до терминолошког мешања и изједначавања панађура и трга. Манастир и црква могли су да имају више оваквих прослава током године, а као владарев прилог почели су да се појављују од времена краља Милутина, под утицајем византинизације, али су њихови корени много дубљи и везују се за обнову византијске власти на Балкану почетком XI века. Иако је панађур могао да постоји и пре него што о њему имамо података, тек када се владар одрекао такси и казни у корист цркве (манастира) и то забележио у повељи, он је добио на значају. Панађури, манастирске славе и друге прославе нису довели до стварања насеља, али су могли утицати на развој и уздизање постојећих и на тај начин посредно на урбанизацију.⁵⁷ Ове манифестације биле груписане у најважнијим градовима, пре свега у Призрену и Скопљу, али су постојале и у другим местима широм Србије. Почевши од краља Милутина панађур постаје редовни прилог у даривању цркве од стране владара. Осим такси и глоба, црква и манастир су добијали привилегован положај у продаји намирница, пре свега вина, хлеба и меса. Повећано присуство света, хране и пића на једном месту подстицало је потрошњу, а самим тим и производњу.⁵⁸

Панађур се први пут јавља као прилог краља Милутина манастиру Светог Ђорђа Скоропостижног код Скопља. Убрзо је панађур добио и манастир Грачаница, у чијој се повељи изједначава са тргом (*приложи краљевство ми трг панагире*).⁵⁹ Конструкција **трѣгъ панагирѣ** говори да су панађури одржавани на истим местима где и тргови, чиме њихов допринос развоју насеља добија на значају. У неким повељама Стефана Душана уместо панађура стоји синтагма *трѣгъ предъ празникомъ*... Тако је црква Светог Николе у Добрушти добила од овог владара „трѣгъ у Призрену предъ празникомъ светог Николе“, а манастир Светих Арханђела „трѣгъ предъ Спасовданемъ и други предъ Арханђеловданемъ“.⁶⁰ У Призрену је панађур имала и Богородица Љевишка на дан рођења Богородице 8. септембра.⁶¹ Често одржавање панађура у Призрену свакако је допринело његовом развоју. То што су поједине цркве и манастири панађур одржавали у овом граду, а не поред својих зидина, говори о важности насеља за економски успех ових манифестација. Смештајем панађура у насеље владар и ктитор су желели да обезбеде већи приход за манастир.

⁵⁶ Ћирковић, Михаљчић 1999, 488.

⁵⁷ Бојанин 2005, 139.

⁵⁸ Бојанин 2004, 267.

⁵⁹ Мошин, Ћирковић, Синдик 2011, 503.

⁶⁰ Новаковић 1912, 636.

⁶¹ Новаковић 1912, 640.

Панађур је био чест прилог и у повељама кнеза Лазара. Својој задужбини манастиру Раваници уступио је неколико панађура: на дан црквене славе „под манастиром“, петровдански панађур у Сталаћу, на дан пролећне свете Петке на Дунаву и два панађура на пролећни и јесењи празник светог Ђорђа у Подгорици у Мачви.⁶² На месту поред Дунава где се на дан пролећне свете Петке одржавао панађур настало је насеље које се назвало Петка. Долазак Турака прекинуо је даљи успон и овог места. Доделом више панађура у више различитих места кнез Лазар је доприносио развоју једног манастира, што је супротно од онога што је рађено у првој половини XIV века када је присуство више панађура у једном месту доприносило развоју тог насеља.

Значај панађура за трговину сведочи и податак забележен у дубровачким документима с почетка XV века. Четрнаестог јула 1408. године неки дубровачки трговац је боравио на панађуру у Пећи (*ad nundinas in Pechie*) што је јасно истакнуто.⁶³

Иако је панађур организован о црквеној / манастирској слави приходи од такси и казни, као и монополско продавање појединих производа нису уступани само цркви, већ су их могли добити (закупити) и поједина световна лица. Тако је деспот Ђурађ Бранковић приходе од трга у Дебрцу на Сави и панађура о празнику светог Пантелејмона уступио 1428/29. године челнику Радичу.⁶⁴

Манастир је панађур, трг и друге приходе могао да стекне и када би добио у посед други манастир или цркву. Тако је манастир Трескавац у околини Прилепа добио као метох цркву Светог Димитрија у овом граду са свим његовим поседима и са панађурем и са свим правима која му припадају.⁶⁵ Иако се из ове повеље не види када је одржаван панађур, из једне касније, којом Душан допуњује своју прву повељу, види се да је то било на дан светог Димитрија.⁶⁶ Био је то панађур који је дошао уз манастир Светог Димитрија, па се и славио тог дана, а не уз празник посвећен Богородици, којој је био посвећен манастир Трескавац. Из тога можемо закључити да су панађури готово увек били оног дана када се прослављала слава манастира. Поједини манастири могли су у свом поседу да имају друге манастире или цркве и у том случају могли су да добију и панађур посвећен том свецу, а неки манастири су могли одржавати и више панађура, од којих је један био посвећен манастирској слави.

Развојем привреде робованчани односи су све више смењивали натуралну размену, што је носило и промене у прилозима које су манастири добијали. Од средине XIV века уместо несигурних прихода од земље, тргова и панађура манастири почињу да добијају сигурне приходе у новцу. Прилагање новчаних прихода говори о одмаклом економском и урбаном развоју, а величина прилога о значају манастира и о степену развоја трга са кога се новац исплаћује. Истовремено, прилози у новцу, с обзиром да долазе са тргова, сведоче о узајамној вези трговине, економског и урбаног развоја, као и о позицији манастирских тргова у тој релацији. Манастир Светих Арханђела добио је оснивачком хрисовуљом доходак од призренске царине у висини од 1000 перпера годишње. Нешто ниже у повељи каже се да „што је *доходак од Латина*, да је цркви“, а да с тим нема посла ниједан кефалија.⁶⁷ Овде је садржана и стара одредба да је „игуман кефалија панађуру“, али се среће и податак о томе одакле долази приход који се са призренског трга даје цркви – од Латина. Термин Латин(и)(н) у средњовековним српским

62 Новаковић 1912, 770.

63 Јиречек 1990, 191.

64 Новаковић 1912, 335.

65 Новаковић 1912, 666.

66 Новаковић 1912, 671.

67 Мишић, Суботин Голубовић 2003, 100, р. 590–591; 112, р. 1067–1068.

текстовима имао је више значења, али је основно и најчешће значење трговац (као Сас – рудар или влах – сточар). У конкретном случају, у *Светоарханђеловској хрисовуљи*, Латинима су означавани трговци, који су очекивани на панађурима и трговима, од којих је долазио приход.

На исти начин је и црква Светог Николе у Добрушти добила од краља Душана око 1332. године годишњи доходак „од царине у Светом Спасу ... 150 перпера“.⁶⁸ Болница у Хиландару добила је од потомака Вука Бранковићи 15. октобра 1406. године 100 унчи са трга у Горњој Хочи.⁶⁹ Овај податак сведочи да размена на тргу није била занемарљива. Поређења ради, кнез Лазар је 1382. године приложио манастиру Дренчи 50 унчи сребра од новобрдског трга – најзначајнијег рударског трга у земљи.⁷⁰

Црквени посед је крајем XIV и у XV веку преживљавао исте проблеме као и сама држава. Тако је посед Велике Лавре у Србији бројао укупно 11 села, трг и пролазну царину. Последица честих ратова била је губитак појединихседа овог манастира, што је деспот Ђурађ 1430. године надокнадио приходом од новобрдске царине у висини од 80 литара сребра сваке године. Деспот Ђурађ је још једном, 1452. године, приложио манастиру приход од новобрдске царине, тада у висини од 120 литара сребра годишње као замену за изгубљена села и трг Паракин у којем се одржавао и манастирски панађур.⁷¹

Било је цркава и манастира који су због свог угледа обдаривани од владара, али њихов географски положај није био повољан за одржавање трговачких манифестација. Једно од таквих места је испосница Светог Петра у Кориши (Коришкој гори). Због угледа који је овај пустиножитељ уживао, цар Душан је његовој задужбини приложио „два трѣга прѣдъ праздникомъ Светаго Петра всако годиште“.⁷² Иако формулација може да заведе, овде се радило о трговима, а не панађуру.⁷³ Тргови су, највероватније, одржавани у Призрену, који је био близу испоснице, што се види још по неким одредбама из повеље. Овај пример показује и да су на развој појединих места утицале и цркве и манастири који се нису налазили у њима, већ у њиховој околини. Такође показује и значај и улогу Призрена као трговачког места у средњовековној Србији.

Освајање јужних делова српске државе од стране Турака довело је до померања средишта државе на север. То је носило и одређене промене у понашању трговаца. Наиме, они су се сада сусрели са проблемом преласка преко великих река, што раније није био случај у толикој мери. Једна од највећих река коју је требало прећи била је река Лим. На њој се налазио један од најстаријих познатих манастира, а који је имао значајно место на путу из Приморја у Србију. Био је то манастир Светог Петра „на Лиму“ у селу Прушка Вас, подигнут од стране кнеза Мирослава. Привлачан за посете трговаца постао је изградњом моста преко Лима, одакле је наплаћивао мостарину, и пресељењем седишта Хумске епископије, које је било после 1252. године.⁷⁴ Мост и приход са њега манастиру је, обнављајући украдену повељу, потврдио и краљ Урош I заједно са

68 Новаковић 1912, 718; Korablev 1915, 477.

69 Сто унчи је према приштинској мери око 2,9 kg сребра (100 x 28,8 gr = 2,880 kg).

70 Младеновић 2003, 181, р. 48; Новаковић 1912, 764.

71 Новаковић 1912, 502, 504.

72 Новаковић 1912, 434; Мишић 1993, 121–133; Мишић 1989, 39–54.

73 Зарковић 2017, 214–215.

74 Мишић 1996, 127.

архиепископом Арсенијем.⁷⁵ Повељом хумској епископији приход од мостарине манастира Светог Петра на Лиму смањен је на пола.⁷⁶

Значај мостова и прелаза преко река за развој насеља види се и на другим примерима. Један од њих је Пријепоље – насеље које се рано формирало као трг манастира Милешева. Манастир је положај караванске станице задржао и по доласку Турака, а изгледа да су монаси имали обавезу превозења преко реке, па су они, да би се ослободили те обавезе, подигли мост и сами га одржавали, како се види из пописа херцеговачког санцака из 1585. године. У његовој околини одржавао се панађур два пута годишње и трг које је посеђивао велики број људи и трговаца, па су често страдали засади на манастирским имањима. Монаси су се поводом овога у XVII веку жалили и султан им је преместио трг у Пријепоље, а панађур у село Правошево.⁷⁷

Монаси Доротеј и син му Данило подигли су манастир Дренчу и за то добили одобрење од кнеза Лазар и патријарха Спиридона. Манастир Дренча налази се у близини села Дренче, око 4 km северно од Александровца и приликом оснивања добио велики посед, између осталог и трг који се налазио у старој жули Загрлати.⁷⁸ Име трга се не помиње, али се наводи да је био на самој реци Морави, због чега је манастир добио и брод преко ове реке. Иако нема наговештаја где је могао бити поменути трг, због постојања брода сматра се да је то могло бити на Јужној Морави код Ђуниса, где се и данас налази најповољнији прелаз преко Мораве, на улазу у Сталаћку клисуру.⁷⁹ Значај прелаза преко река види се и по томе што једини панађур који је Раваница добила од кнеза Лазара, а који се није налазио на реци, био је онај који се одржавао о Спасовдану под самим манастиром.

Величина црквеног поседа у средњовековној Србији била је прилична. У складу са тим био је и допринос процесу урбанизације. Поуздано се може тврдити да крајем средњег века централне балканске области нису спадале у аграрно недовољно развијена подручја. Биле су у стању да прехране хиљаде људи запослених у рударству и потпуно одвојених од производње намирница.⁸⁰ Са друге стране познато је да је рударство било најважнија привредна грана у Србији, која је највише допринела урбаном развоју. Највећа урбана места у средњовековној Србији су у уској вези са рударством. Дајући допринос исхрани становништва тих насеља, сеоски црквени посед је давао допринос урбанизацији. Постоји еволуција црквених властелинастава, али нам није најбоље позната. Из повеља XV века види се да су манастири склони да замене своја села за сталне годишње приходе од рудника. Ово нарочито важи за светогорске манастире који су били прилично удаљени од својих поседа.

Црквени посед није у тој мери као рударство могао дати допринос урбанизацији, али није ни занемарљив. Допринос црквеног поседа је био, поред суделовања у исхрани градског становништва, како у настанку нових насеља, тако и у одржавању разних манифестација, које су на свој начин утицале на даљи развој насеља у којима су се одржавале. Тргови на манастирским имањима нису имали равномеран развој, а највише су се истакли Горња Хоча и Пријепоље, али и насеља настала у близини појединих цркава: Пећ, Липљан. Значајан утицај црквени посед је имао и на

75 Korablev 1915, 379, p. 58–60.

76 Томовић 2003, 53.

77 Бојанић 1979, 97–99; Spaho 1980, 370–371.

78 Младеновић 2003, 181, p. 45; Новаковић 1912, 764. О поседу манастира Дренче: Крстић 2006, 123–131; Веселиновић 1987, 43–73; Динић 1978, 84–112.

79 Мишић, 2010, 297.

80 Ћирковић 1997б, 63.

градове Скопље и нарочито Призрен, у којима је било бројних црквених тргова и панађура. Допринос урбанизацији давали су и „манастирски људи“ који су се налазили у градовима, а који су обављали разне делатности, које, свакако, нису биле аграрног карактера. Приходи манастира од уступљених такси и казни на трговима и панађурима, такође су доприносили развоју места у којима су убирани. Новчани прилози са тргова уступљени манастирима, осим што сведоче о одмаклој фази робно-новчаних односа, говоре и о узајамној вези трговине, економског и урбаног развоја, као и позицији манастирских тргова у процесу урбанизације. Ови прилози даривани цркви нису уступани са манастирских поседа, али јесу из урбаних насеља, чиме се посредно утицало на њихов развој, самим тим и на урбанизацију. Уступањем новчаних прилога доприносило се и развоју трговине, која је, опет, утицала на даљи економски и урбани развој. Тако треба схватити и трговачке повластице које су владари уступали црквама и манастирима. Овим се не исцрпљују сви видови утицаја и доприноса цркве и манастира урбанизацији средњовековне Србије, акценат се ставља пре свега на економску позадину тих односа, оличених у црквеном поседу, који је најчешће и у највећој мери, али не и обавезно, био земљишни. То није сметало да се у њему јаве урбани елементи који су непосредно и посредно утицали на процес урбанизације средњовековне Србије.

Извори

ВИИНЈ I (1955): *Византијски извори за историју народа Југославије*. том I, Београд: Византолошки институт САНУ.

ВИИНЈ II (1959): *Византијски извори за историју народа Југославије*. том II, Београд: Византолошки институт САНУ.

Ивановић, М. (2014): „Хрисовуља краља Стефана Душана којом хиландарском пиргу Хрусији поклања Цркву Св. Богородице у Липљану“, у: *Стари српски архив*. 13, 33–64.

Ковачевић, Јб. (1890): „Светостефанска хрисовуља“, у: *Споменик*. IV, 1–30.

Korablev, B. (ed) (1915): „Actes de l'Athos V, Actes de Chilandar. Deuxième partie: Actes Slaves“, у: *Византијски временик*, 19, 369–568.

Kurtscheid, B. (1951): *Historia iuris canonici: ab ecclesiae foundatione usque ad Gratianum: ad usum scholarium. Historia institutorum*. Romae: Officium Libri Catholici.

Miklosich, F. (2006³): *Monumenta serbica spectantia historiam Serbiae Bosnae Ragusii*. Београд: Српска школска књига, Филозофски факултет.

Мишић, С. (1993): „Повеља цара Стефана Душана Манастиру Светог Петра Коришког из 1355. године“, у: *Историјски гласник*. 1–2, 121–133.

Мишић, С, Суботин Голубовић, Т. (2003): *Светоарханђеловска хрисовуља*. Београд: Историјски институт.

Младеновић, А. (2003): *Повеље кнеза Лазара*. Београд: Чигоја штампа.

Мошин, В, Ћирковић, С, Синдик, Д. (прир) (2001): *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама Србије, Босне и Дубровника*. књ. I, Београд: Историјски институт.

Новаковић, С. (1912): *Законски споменици српских држава средњег века*, Београд: Српска краљевска академија.

Pulaha, S. (1974): *Defteri i regjistrimit të Sandxakut të Shkodrës i vitit 1485*. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, Instituti i Historisë.

Стојановић, Јб. (1902): *Стари српски записи и натписи*. књ. I, Београд: Српска краљевска академија.

Стојановић, Љ. (1927): *Стари српски родослови и летописи*. Београд: Српска краљевска академија.

Theiner, A. (1863): *Vetera monumenta Slavorum meridionalium, historiam illustrantia, maximam partem nondum edita ex tabulis Vaticanis, deprompta et collecta*. Tomus 1, ab. Augustino Theiner, Zagrebiae: Academia scientiarum et atrium Slavorum meridionalium.

Литература

Антоновић, М. (2003): *Град и жупа у зетском приморју и северној Албанији у XIV и XV веку*. Београд: Историјски институт.

Badurina, A. (1978): „Uloga samostana u urbanizaciji jadranske obale“, *Peristil, zbornik radova iz povijesti umjetnosti*, vol. 21, no. 1, 131–134.

Badurina, A. (1990): *Uloga franjevačkih samostana u urbanizaciji dubrovačkog područja*, Zagreb: Institut za povijesne znanosti Univerziteta u Zagrebu – Odjel za povijest umjetnosti, Kršćanska sadašnjost.

Благојевић, М. (2001): *Државна управа у српским средњовековним земљама*. Београд: Службени лист СРЈ.

Благојевић, М. (1979): „Закон светог Симеона и светог Саве“, у: *Сава Немањић – Свети Сава, историја и предање*. Београд: САНУ, 129–136.

Благојевић, М. (2006): *Поседи манастира Хиландара на Косову и Метохији (XII–XV век)*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Бојанин, С. (2005): *Забаве и светковине у средњовековној Србији, од XII краја до краја XV века*. Београд: Историјски институт.

Бојанин, С. (2004): „Средњовековна светковина између приватног и јавног“, у: *Приватни живот у српским земљама средњег века*. Београд: Clío, 246–279.

Бојанић, Д. (1979): „Два прилога историји Пријепоља и његове шире околине у XVII веку – I О тргу и саборима код манастира Милешеве“, у: *Симпозијум Сеоски дани Сретена Вукосављевића*. VII, 97–103.

Веселиновић, А. (1987): „Североисточна Србија у средњем веку“, у: *Историјски гласник*. 1–2, 43–73.

Динић, М. (1978): „Браничево у средњем веку“, у: М. Динић, *Српске земље у средњем веку*. Београд: Српска књижевна задруга, 84–112.

Живојиновић, М. (1998): „Властелинство манастира Хиландара у средњем веку“, у: *Манастир Хиландар*. Београд: Галерија САНУ, 71–90.

Живојиновић, М. (1986): „Хиландар и пирг у Хрусији“, у: *Хиландарски зборник*. 6, 59–82.

Živković, T. (2008): „Constantine Porphyrogenitus` Kastrā oikoumena in the Southern Slavs Principalities“, у: *Историјски часопис*, 57, 9–28.

Живковић, Т. (2004): *Црквена организација у српским земљама (рани средњи век)*, Београд: Историјски институт, Службени гласник.

Зарковић, Б. (2013): „Велика Хоча и зачеци црквеног властелинаства у Метохији“, у: *Зборник радова Филозофског факултета Универзитета у Приштини*, год. 43, бр. 2, 121–138.

Зарковић, Б. (2007): „Светостефанска повеља као извор за историју рударства“, у: *Манастир Бањска и доба краља Милутина*. Ниш – Косовска Митровица – Манастир Бањска: Центар за црквене студије, Филозофски факултет Универзитета у Приштини, Манастир Бањска, 73–80.

Зарковић, Б. (2015): „Структура црквених поседа у средњовековној Србији“, у: *Црквене студије*, 12, 357-371.

Зарковић, Б. (2017): *Тргови и урбанизација Србије у средњем веку*. Косовска Митровица: Филозофски факултет Универзитета у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици.

Зарковић, Б. (2002): *Хотачка метохија. Први хиландарски посед у Србији*, Лепосавић – Косовска Митровица: Институт за српску културу, Филозофски факултет Универзитета у Приштини.

ИСН I (1981): *Историја српског народа*. књ. I, Београд: Српска књижевна задруга.

Јанковић, М. (1985): *Епископије и митрополије српске цркве у средњем веку*. Београд: Народна књига, Историјски институт.

Јанковић, М. (1984): „Липљанска епископија и Грачаничка митрополија“, у: *Историјски часопис*. XXIX–XXX, 27–37.

Јиречек, К. (1990): *Историја Срба*. књ. II, Београд: Змај.

Калић, Ј. (1992): „Словени и византијско урбано наслеђе“, у: *Социјална структура српских градских насеља (XII–XVIII век)*, Смедерево – Београд: Музеј у Смедереву, Одељење за историју Филозофског факултета, 21–34.

Калић, Ј. (2013): „Епископски градови Србије у средњем веку“, у: *Зборник радова Византолошког института*. L, 433–447.

Крстић, А. (2006): „Поседи манастира Дренче и Ждрела у Браничеву из времена кнеза Лазара“, у: *Историјски часопис*. LIII, 123–131.

Kostić, C. (1973): *Sociologija grada*. Београд: Centar za analizu i projektovanje prostornih sistema – ISPU.

Lukić, R. D; Pečujlić, M. (red) (1982): *Sociološki leksikon*. Београд: Savremena administracija.

Mamford, L. (2001): *Grad u istoriji, njegov postanak, njegov izgled, njegovo menjanje*. Београд: Book Marso.

Марковић, В. (1925): „Ктитори, њихове дужности и права“, у: *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, књ. 5, 100–125.

Mimica, A. Bogdanović, M. (prir) (2007): *Sociološki rečnik*. Београд: Zavod za udžbenike.

Мишић, С. (2007): „Градови и тргови горњег Полимља у средњем веку (проблем деурбанизације и урбанизације)“, у: *Милешевски записи*. бр. 7, 119–125.

Мишић, С. (ред) (2010): *Лексикон градова и тргова српских средњовековних земаља према писаним изворима*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Мишић, С. (1989): „Поседи манастира Светог Петра Коришког“, у: *Историјски гласник*. 1–2, 39–54.

Мишић, С. (1996): *Хумска земља у средњем веку*. Београд: DBR International Publishing.

Младеновић, С. (2013): *Крушевска Метохија. Хиландарски посед у Хвосну*. Ниш: Центар за црквене студије.

Новаковић, С. (1912): „Охридска епископија у почетку XI века. Хрисовуље цара Василија II 1019. и 1020. год“, у: С. Новаковић, *Списи из историјске географије*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 59–103.

Пеинтер, С. (1997): *Историја средњег века (284–1500)*, Београд: Clio.

Pirenne, H. (1958): *Privredna povijest evropskog zapada u srednjem vijeku*. Sarajevo: Veselin Masleša.

Pirrene, H. (1974³): *Medieval cities. Their origins and the revival of trade*. Princeton: Princeton University Press.

Симић, В. (1958): „Рејонизација и карактеристике средњовековне рударске делатности у области Копаоника“, у: *Весник Завода за геолошка и геофизичка истраживања*. 15, 375–381.

Spaho, F. (1980): „Nekoliko turskih dokumenata o manastiru Mileševo“, у: *Prilozi za orijentalnu filologiju*. 28–29, 370–371.

Спремић, М. (1994): *Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба*. Београд: СКЗ.

Todorović, A. (1965): *Uvod u sociologiju grada*. Београд: Vuk Karadžić.

Томовић, Г. (2003): „Жупа Љубовића“, у: *Краљ Владислав и Србија XIII века*. Београд: Историјски институт, 47–63.

Топографска карта, Секција Иванград 4 (628–4), Р = 1:50 000.

Троицки, С. (1935): *Ктиторско право у Византији и у Немањинској Србији*, Београд: Српска краљевска академија.

Ћирковић, С. (1997а): „Католичке парохије у средњовековној Србији“, у: С. Ћирковић, *Работници, војници, духовници. Друштва средњовековног Балкана*. Београд: Equilibrium, 240–258.

Ћирковић, С. (1998): „Насељени градови` Константина Порфирогенита и најстарија територијална организација“, у: *Зборник радова Византолошког института*. год. 7, 9–32.

Ћирковић, С. (1997): „Натурална привреда и тржишна производња између XIII и XV столећа“, у: С. Ћирковић, *Работници, војници, духовници. Друштва средњовековног Балкана*. Београд: Equilibrium, 37–46.

Ћирковић, С. (1997в): „Производња, занат и техника у Србији средњег века“, у: С. Ћирковић, *Работници, војници, духовници. Друштва средњовековног Балкана*. Београд: Equilibrium, 56–78.

Ћирковић, С. (1974): „Студеничка повеља и студеничко властелинство“, у: *Зборник радова Филозофског факултета*, 12–1, 311–319.

Ћирковић, С, Михаљчић, Р. (прир) (1999): *Лексикон српског средњег века*. Београд: Knowledge.

Ћук, Р. (1989): „Прилог проучавања рударства на Копаонику у средњем веку“, у: *Историјски гласник*. 1–2, 23–27.

Чанак Медић, М. (1980): „Етапе у изградњи Ђурђевих Ступова у Будимљи“, у: *Зограф*. 11, 27–28.

THE CONTRIBUTION OF CHURCH ESTATE TO THE URBANIZATION OF MEDIEVAL SERBIA

The appearance of church seigniorities in medieval Serbia may be followed from the time of Simeon (Stefan) Nemanja. This is certified by the Foundation Chart of the monastery of Hilandar, when this monastery got the estate in the surrounding of Prizren. Soon the Chart of Stefan the First Crowned followed, and other rulers of Serbia by which the previous ones were confirmed, and new ones were given. Numerous contributions made church estate during the existence of medieval Serbian state enlarge a lot, and it had different aspects. The most numerous were land estates, but there were donations of people in towns including cessions of rights, and incomes. Certainly, the greatest contribution to the urbanization was the formation of market places – settlements which appear in villages at church estates which, by the time, thanks to the economy which is more and more non-agrarian, try to become urban.

The urbanization of medieval Serbia is the process which was being manifested in different ways, directions, intensity, and character. It got involved the whole country, and all settlements, not only urban ones. In science urbanization is considered as the degree of state development. Contrary to that, church is taken as traditional institution, and its action as static one, which is at first sight, in contradiction with the urbanization process. Nevertheless, the facts say that church estate had a great share in the urbanization process in medieval Serbia.

The contribution of church estate in the urbanization process of medieval Serbia may be followed in two ways: direct, and indirect. The direct contribution is characterized in settlements formation in which non-agrarian economy takes more space, and tries to be dominant. Such settlements were market places, which are to be encountered in monasteries' estates from the time of Stefan Nemanja, and building of the monastery of Hilandar. This monastery, bearing in mind the size, and scattering of the estate, had many market places. Whether some church/monastery market place would have bigger or lower development depended on many factors: vicinity of other urban centre, natural conditions, geographic position, economic activity, political circumstances etc.

The greatest urban development among Hilandar's market places had Gornja (today Velika) Hoča, which was evidenced by a large number of churches – twelve. Unfortunately, this market place could not develop into a significant urban centre due to many reasons. Some of them are the following: the vicinity of Prizren, and unfavourable political circumstances after Maritsa's battle in 1371. Prijepolje experienced a significant development, but it cannot be said for this market place to have belonged only to the monastery of Mileševa, but it was developed as caravan station as well – the place where caravans were transshipping their goods. The development is due to geographic position on the way to the northern Serbia, which became actual after the breakthrough of Turks in southern parts of Serbian countries.

„Guilt“ for weaker development of church market places is to be found in the behaviour of rulers who, wishing to ensure greater contribution to monastery/church, give them market places in the existent urban centres (Prizren, Skoplje, Štip etc.) where the concentration of people is greater, so that they neglect settlements within church estate.

The indirect contribution to the urbanization is characterized by the support of some economic activities, which indirectly contribute to the urbanization process. These are, first of all, activities contributing to the commerce development, which have impact on the economy development, and engagement of people in non-agrarian professions. The most important activity which was developed within church estate was the hold of panadjur (village fair) – holy day on church/monastery.

The contribution of church estate to the urban development of medieval Serbia is important, and larger from the foundation, and “hold” of market places, and village fairs hold on temple’s holy day. Unfortunately, the invasion of Turks from the second half of the 14th century not only did it interrupt of the urban development, but it destroyed some documents speaking on that as well.

Владета Петровић

Историјски институт, Београд – Србија

e-mail: vladeta.petrovic@iib.ac.rs

СРПСКИ СРЕДЊОВЕКОВНИ ГРАД И МАНАСТИР: ПРИХОДИ ОД ТРГОВИНЕ И РУДАРСТВА И ЦРКВЕНА ИМОВИНА У УРБАНИМ НАСЕЉИМА (13. – 15. ВЕК)*

Апстракт: У раду се говори о вези између манастира и градских насеља у српским средњовековним земљама. У средњем веку, манастири су представљали не само верска и културна средишта српске државе, већ и значајне чиниоце у привредном животу. Они су располагали имовином, приходима и имунитетним правима, који су им додељивани у тренутку оснивања, као и каснијим прилозима. Део ове имовине и прихода био је везан за српске средњовековне градове. Ту убрајамо куће, дворове, стасове; приходе од рудника; права на приходе од сајмова и пазарних дана; цркве у граду са њиховим приходима. Манастири су, уз објекте и парцеле, добијали као прилог и људе који су настањени у градовима (тј. приходе од њих).

Кључне речи: средњи век, Србија, манастири, средњовековни град, рударство, трговина.

У средњем веку, манастири су представљали не само верска и културна средишта српске државе, већ и значајне чиниоце у привредном животу. Они су располагали имовином, приходима и имунитетним правима, које су им додељивани у тренутку оснивања, као и каснијим прилозима.

Као и у другим европским државама, у средњем веку Црква је и у Србији била поседник земље. Велики земљишни поседи потицали су од дарова које су јој чинили владари, властела и друга побожна приватна лица. Ти поклони нису чињени цркви као јединственој заједници, него појединим црквама и манастирима. Те цркве и манастири били су правна лица и као такви велепоседници. Црквама и манастирима гарантовано је потпуно право својине на земљу. Ту неприкосновеност црквене имовине потврђују хрисовуље издате црквама и манастирима.¹

Црквене земље су уживале економски имунитет. Од 1300. године традиционално набрајање ослобађања од различитих радних и фискалних обавеза

* Рад је настао као резултат истраживања на пројектима Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије Етногенеза Срба у средњем веку: *Упоредна анализа историјско-културног наслеђа, генетичког материјала и предмета материјалне културе са аспекта аналитичке хемије* (ев. бр. ИИИ 47025) и *Насеља становништва српских земаља у позном средњем веку (14–15. век)* (ев. бр. 177010). У питању је проширени и допуњени текст излагања презентованог на 13. Међународној конференцији о урбаној историји „Reinterpreting cities“, одржаној 2016. године у Хелсинкију.

¹ Тарановски 1996, 129-130; Острогорски 1969, 405-479.

допуњује се, а понекад и замењује општом формулом: *да је слободно од свих работа краљевства ми малих и великих* а та општа формула унета је и у Душанов законик. Уз економски имунитет додељиван је и судски а са њим и приходи који су потицали од патримонијалног суда. То су биле различите и многобројне јавне глобе, које су сачињавале већи део кривичних казни, а које је држава уступала цркви уз додељено јој право суда. За њихово наплаћивање били су установљени посебни црквени глобари.²

Део манастирске имовине и прихода био је везан за српске средњовековне градове. Развој овог облика насеља код Срба почиње веома рано. Најранији писани подаци о српским градовима потичу из 9. века.³ Процеси урбанизације достижу врхунац у првој половини 15. века, када се на простору српске средњовековне државе јасно издвајају и паралелно постоје различити типови градова. У периоду који је претходио успостављању самосталне српске архиепископије, поједини градски центри су били уједно и седишта епископија. То је био случај и са првом немањинском престоницом Расом, у чијој се цркви Св. Петра и Павла налазила катедра рашких епископа. Са ширењем српске државе у њен састав улазе стара византијска црквена седишта као што су Призрен, Скопље и Ниш. С друге стране, српски приморски градови, међу којима су најзначајнији били Бар, Скадар, Котор и Будва, имали су већинско римокатоличко становништво и уједно су били седишта надбискупије (Бар) и бискупија.⁴

На ову двоструку црквену традицију: латинску у српском Приморју и византијску у Рашкој, српска држава се ослањала све до Стефана Немање и ослобођења од врховне византијске власти. Пресудан догађај у историји српске цркве и историји свих територија на којима су живели Срби било је оснивање српске архиепископије. Тада је у српској држави формиран јединствен црквени оквир на темељу православних рашких традиција. Тада су основане и нове епископије: две у Приморју – хумска и зетска, и у унутрашњости Србије шест – жичка, хвостанска, будимљанска, дабарска, моравичка и топличка.⁵ Устаљен је обичај да су епископска седишта повезана са манастирима изван градова. Свети Сава, као писац трију манастирских типика и старешина првог важнијег манастира Студенице везује српско монаштво за традиције византијског монаштва. Од њега потичу типичке одлике старог монаштва, као и настојања у све бројнијим манастирским братствима за аскезом и подвизима. С тим у вези је и традиција оснивања манастира, па и најзначајнијих владарских задужбина, на местима удаљеним од насеља.⁶ Као што се наводи у житију краља Стефана Дечанског, његова задужбина Дечани је саграђена на „страшном месту, које није могло бити ништа друго него дом Божји“.⁷

Наведена пракса није искључивала постојање одређеног броја манастира у већим градским центрима, као што је био случај са престоницом Београдом. У опису овог града, Константин Филозоф наводи велики манастир посвећен Успењу Пресвете Богородице, у коме је било седиште београдске митрополије. Њему су припадали

2 О имунитетним правима са старијом литературом видети:Ивановић, 2017, 49-83.

3 У Ајнхардовим франачким *Аналима* се помиње град (*civitas*) једног од српских првака. Ова вест се односи на устанак посавских Словена из 822. године и представља најранији помен једног српског града (Живковић 2004, 146-147). Најновија истраживања времена настанка *Анала франачког краљевства* указује на могућност да је Ајнхард око 805. године сачинио верзију *Анала* од 741. до 805. године, коју је надаље проширивао све до 829. године, али увек са годину дана “закашњења” у односу на описане догађаје (Живковић 2010, 54).

4 Петровић 2014б, 122.

5 Коматина 2016, 286.

6 Марковић 2002, 143.

7 Цамблак 1989, 65.

многобројни земљишни поседи и села, као и рудник Рудишта у близини Београда.⁸ С друге стране, иако не постоје директни писани подаци о постојању мањих православних манастирских целина у оквиру градова, није искључено да су неки од многобројних материјалних остатака сакралних објеката пронађених у мањим урбаним насељима припадали и неком мањем манастирском комплексу.

Истовремено, писани извори бележе монахе у градовима. Они долазе код владара ради обављања различитих послова за своја братства или регулисања положаја својих манастира. Тако су тим поводом посетили: Призрен старац Григорије из манастира Светог Петра Коришког, Струмицу игуман Хиландара Сава, Приштину посланик Хиландара старац Геврасије, Смедерево посланик Лавре Светог Атанасија старац Антоније. Из наведених разлога, монаси са Свете горе посећују, поред владарских резиденција у градовима, и дворове у Сврчину и Штимљу.⁹

Упркос физичкој издвојености највећих православних манастира, који су оснивани на местима посебно подобним за подвижнички живот, њихова веза са градом је била стална и чврста. Она се односила на манастирску имовину, приходе и имунитетна права у градовима, који су им додељивани у тренутку оснивања, као и каснијим прилозима.

Од непокретне имовине, манастири су у градовима поседовали куће и дворове. У самим изворима не налазимо прецизније објашњење термина кућа, тако да често није јасно да ли се ради о непокретностима, или кућама као пореским јединицама. Поред кућа манастири су добијали и дворове и палате. Термин двор, се јавља у различитим исправама, а његово значење тумаче на различите начине: као кућа, домаћинство (кућа и земљиште) или комад земље.¹⁰ Најилустративнији пример даровања градских кућа и парцела једном манастиру је повеља краља Милутина манастиру Светог Ђорђа код Скопља. У њој је забележено да су манастиру припали дворови, куће, рпенија у самом граду и уз градске зидине. Манастир је такође добио и хртати пирг испред палате, који је служио као сокница. Поред поклоњених непокретности, које је краљ откупио од приватних лица за манастир, он је манастиру саградио палату и двор.¹¹

Други пример је повеља цара Душана из 1348. године којом је даровао своју задужбину манастир Светих Арханђела код Призрена. Цар је овим актом приложио манастиру низ дарова у самом граду и његовој непосредној близини. Манастир је у градском подграђу добио двор. Такође, цар је приложио и кућу у граду Скадру, коју је купила краљица Јелена.¹² Сачувани су подаци у повељама цара Душана говоре да су светогорски манастири поседовали бројне куће у граду Серу.¹³

Манастири не само да су добијали куће у градовима, већ су их и куповали. Тако је манастир Светог Павла на Атосу купио од Радосаве, жене Радоње Мирковића, кућу у Трепчи 1438. године.¹⁴

Поред различитих објеката и парцела у градовима, манастири су добијали и појединце, са кућама или породицама, тј. приходе од њих. Овим људима се најчешће наводе имена у самим повељама. Још је Стефан Немања, у монаштву Симеон, даровао

8 Константин Филозоф 1875, 287; Калић-Мијушковић 1967, 91-92.

9 Новаковић 1912, 397-398, 405-406, 412-413, 437-439, 453-455, 459-460, 502-504.

10 Бубало 2004, 148-149.

11 Соловјев 1926, 70-74; Мошин, Ћирковић и Синдик 2011, 317-323.

12 Мишић и Суботин-Голубовић 2003, 90.

13 Ферјанчић 1994, 109-111.

14 Стојановић 1890, 52.

1199. манастиру Хиландару парике у Призрену.¹⁵ У време док је био краљ, Душан је Хиландару поклонио Јерменина Бале Екса са децом, који је живео у граду Струмици. Истом манастиру он је потврдио прилог од 50 кућа у граду Штипу, које је приложио протосеаст Хреља, заједно са својом задужбином црквом Светих Арханђела у Штипу. У једној од повеља, које се односе на Хрељине прилоге, наводе се као прилог и имена 50 људи у штиском подграђу. Међу њима се наводе и занатлије као што су: Никола зидар, ковачи Ђерђо и Братило, Ђерђо златар, Никола цегар, Стрезо клобучар.¹⁶ Поименичан попис већег броја градских становника који су даровани манастиру налазимо и у повељи цара Душана манастиру Светих Арханђела. Међу њима се помиње и ковач Рудл, који је манастиру приложен заједно са његовом топионицом, која се налазила у близини града, ковачем Смилом и дажбинама које је до тада плаћао владаревој благајни.¹⁷

Са даровањем становника градова наставља се и у каснијем периоду. Кнез Лазар је приложио својој задужбини Раваници човека Богосава са опћином у Смедереву, а монахиња Јевгенија (кнегиња Милица) манастиру Светог Пантелејмона на Атосу човека Станка у Сталаћу, кућу и човека Радослава Бугарина у Крушевцу, кућу Вукоте Богдасевића, са свом баштином и два човека Радослава и Добромира у граду Светог Прокопија, кућу и два човека Костадина и Дражуја у Лесковцу, кућу Мартина Врље и Дафину са мужем у Новом Брду.¹⁸

Веома су бројни случајеви у којима су манастири добијали цркве заједно са свим њиховим поседима – метосима, који су могли да се састоје од села, обрадивог земљишта, различитих земљишних парцеле и зграда, привредних објекта (воденице, пећи). Неке од ових цркава су имале и себи подложне људе. Међу њима било је и градских цркви. У повељама манастиру Хиландару поменуте су: цркве Светог Јована Крститеља, Светих Арханђела и Светог Николе у Штипу, црква Светог Димитрија у Призрену, Богородичина црква у Просеку, црква Светог Николе у Серу и црква Свете Тројице у Солуну.¹⁹ Поред цркава приложених манастиру Хиландару знамо и да су цркве Светог Георгија, Свете Богородице и Светог Илије у Скопљу дароване манастиру Светог Ђорђа, црква Светог Димитрија под градом Звечаном дарована је манастиру Светог Стефана у Бањској, цркве Светог Спаса, Светог Николе и Светог Стефана у Призрену дароване су манастиру Светих Арханђела.²⁰

У другој половини 14. и првој половини 15. века, једна од најважнијих привредних грана у Србији постаје рударство. Тада Србија и Босна дају највећи део европског сребра.²¹ Истовремено, у сачуваним повељама може се уочити и све већи број прилога који су повезани са рударством и производњом племенитих метала. Најранији подаци о томе су сачувани за оснивање манастира Светог Стефана у Бањској. Том приликом је краљ Милутин поклонио манастиру све рудокопе на планини Рогозни и Чемерном. Истом манастиру су додељени и приходи од Брскова, најстаријег рударског града у држави Немањића, који су износили 200 перпера. Такође, сви владарски приходи од Глухе Васи, рудника са топионицама, припали су манастиру Светог Стефана.²²

15 Мошин, Ћирковић и Синдик 2011, 69.

16 Фостиков 2014, 99-100; Петровић 2014а, 9, 16; Ферјанчић 1992, 51-65, 59-62.

17 Мишић и Суботин-Голубовић 2003, 109.

18 Младеновић 2003, 53; Младеновић 2007, 295; Ферјанчић 1992, 63.

19 Новаковић 1912, 305-306, 421-422, 455.

20 Соловјев 1926, 72-73; Мошин, Ћирковић и Синдик, 2011, 319, 321, 325; Мишић и Суботин-Голубовић 2003, 89-90.

21 Kovačević Kojić 1960, 248-258; Garić Petrović Petrović 2010, 33.

22 Мошин, Ћирковић и Синдик 2011, 468.

Годишњи прилози у сребру постају све чешћи од краја 14. века. Кнез Лазар додељује сребро из Новог Брда. Године 1381. приложио је манастиру Светог Атанасија на Атосу 34 килограма и Раваници 52 килограма сребра. Годину дана касније манастир Дренча добија повељу којом јој је одређен годишњи приход од око 16 килограма сребра.²³ Деспот Стефан доделио је манастиру Хиландару годишњи приход од око 34 килограма сребра уз објашњење да не жели да овај манастир буде ускраћен новобрдског обиља. Исти владар је одредио да се манастирима Ватопеду и Светом Атанасију годишње шаље по 20 килограма сребра.²⁴

Наведени дарови потицали су од владарских прихода од царина сакупљаних у Новом Брду. Царина је била један од владарских резервата и представљала је највећи део прихода који се сливао у владареву благајну. Царине су спадале у регално право владара, па је сав приход од царине на трговима и рудницима припадао њему. Ово право често је давано у закуп тзв. цариницима. Поред царина и урбуре (десетина или осмина ископане руде), цариници су узимали под закуп приходе од ковница новца које су постојале у свим већим градовима и рудницима (Ново Брдо, Сребреница, Рудник, Призрен, Приштина, Плана, Трепча, Рудишта, Смедерево).²⁵

Поред владара, као велики дародавци јављају се и крупна властела, као и појединци укључени на различите начине у рударске послове. Део српске властеле почиње да се бави рударством, што је био случај и у осталим деловима Европе. Велики челник Радич, као један од најзначајнијих пословних људи у Деспотовини, располагао је не само великом имовином, коју је чинило око седамдесет села, заселака, селишта и тргова, као и град Купиник, већ је био укључен и у послове везане за рударство. Тако је поседовао „делове” у рудницима код Новог Брда и на Руднику, можда и на подручју Беласице. Ту је имао и своје „куће” и друге зграде. Захваљујући великом богатству постао је ктитор манастира Благовештења на реци Грабовничници и манастира Св. Ђорђа у Враћевшници, као и „други” ктитор манастира Кастамонита на Светој гори. Поклањао је своја села и давао новчане прилоге манастиру Ватопеду и манастиру Светог Павла на Светој гори. Из повеље издате 1430. или 1431. године манастиру Кастамониту сазнајемо да је челник овом светогорском манастиру и манастиру Враћевшници даровао рударске делове које је имао у Руднику, као и коло које је саградио у свом селу Каменици. У другој повељи истом манастиру, челник Радич је приложио и царину и делове у рударским градовима Новом Брду и Руднику.²⁶

До развоја српског рударства манастирске економије су представљале остатке старијег типа привређивања у коме су преовлађивали натурални елементи. Према Душановом законiku као опште правило прописано је да 1000 кућа храни 50 монаха.²⁷ Повећање количине племенитих метала у оптицају омогућило је преиначење натуралних прихода манастира, пре свега различитих десетака, у новчане или противвредности изражене у одређеној количини злата или сребра. Тако је цар Душан десетак који је доделио манастиру Хиландару приликом посете Атосу 1348, заменио за количину сребра из Новог Брда у вредности од 4000 перпера. Истом приликом, цар је доделио Хиландару и соће (дажбина која је припадала владару а наплаћивана је од села) од манастирских села у новчаном еквиваленту од 2000 перпера.²⁸

23 Младеновић 2003, 54, 94, 113, 172, 181.

24 Младеновић 2007, 185, 260, 372.

25 Веселиновић 1984, 16-17.

26 Петровић 2015, 293.

27 Ђирковић 1997, 44-45.

28 Новаковић 1912, 419-420.

Један део манастирских прихода био је везан за трговину. Манастири су располагали трговима као врстом урбаних насеља чији је настанак и развој био везан за трговину. Такође, они су убирали и приходе од појединих пазарних дана или панађура у одређеним градовима. Као што је већ поменуто, у питању је био владарски резерват – царина, тј. приход од промета робе на трговима и износио је једну десетину вредности продате робе. Поред ових царина, постојале су и транзитне царине, које су наплаћиване за робу која је увожена или извозена из Србије. Наплаћивање царина српски владари су давали под закуп. Цариници нису били обични владареви чиновници, убирачи царина, већ њени закупци. Поред организације царина, цариници су обављали и друге функције – контролисали су трговце и караване у вези са плаћањем царина.²⁹

Пракса додељивања трговачких насеља почиње још од оснивања манастира Хиландара коме је Стефан Немања доделио трг Книнац. Даровање истог трга потврдили су Стефан Првовенчани и краљ Милутин.³⁰ Стефан Душан приложио је Хиландару трг у Штипу.³¹ Нешто чешће даровање малих трговачких центара почеће у другој половини 14. века, када долази до гранања мреже овог типа насеља. Тада у Србији, као и у другим деловима Европе, долази до новог таласа урбанизације захваљујући развоју локалне трговине. Ова нова мала насеља настају у подножју тврђава, на раскрсницама путева, око караванских станица и на месту повремених сајмова (панађура).³²

У деветој деценији 14. века, кнез Лазар је приложио Великој лаври Светог Атанасија трг Паракинов Брод (данашњи град Параћин) а Раваници трг Суботицу.³³ Нешто касније, монахиња Јевгенија је манастиру Светог Пантелејмона приложила трг Копорић у рудоносној области Копаоника.³⁴

Посебно велики приходи убирани су на једнодневним, или чешће вишедневним сајмовима. Краљ Милутин одредио је да се у Скопљу 8. новембра сваке године одржава сајам, који је трајао осам дана и на коме је могло да се продаје само уз дозволу игумана манастира Светог Ђорђа. Свако ко би прекршио ову наредбу плаћао је новчану казну а манастир му је одузимао робу. Сви приходи од овог сајма су припадали самом манастиру изузев вражде од које је манастир добијао половину.³⁵ Манастиру Светих Арханђела код Призрена припадали су приходи од два сајма који се одржавани пред Спасовдан и пред Аранђеловдан.³⁶

И у каснијем периоду често је даривање прихода од панађура. Кнез Лазар додељује Раваници приходе од панађура који се одржавао пред Петровдан у граду Сталаћу, панађура пред Спасовдан пред самим манастиром, као и два панађура у Мачви – пред пролетњег и јесењег Светог Ђорђа.³⁷

Приходи од трговине могли су могли представљати одређену годишњу суму новца, као што је био случај са Среским тргом, од кога је краљица Јелена одредила да се годишње издваја 100 перпера за манастир Светог Николе на Врањини.³⁸ Константин

Детаљно о даровима у новцу цара Душана светогорским манастирима видети: Кораћ 1991, 5-18.

29 Веселиновић 1984, 16-17.

30 Мошин, Ћирковић и Синдик 2011, 91.

31 Исто, 383.

32 Петровић 2014б, 237-236.

33 Младеновић 2003, 20, 53.

34 Младеновић 2007, 295.

35 Соловјев 1926, 72, 80-81; Мошин, Ћирковић и Синдик 2011, 319, 320, 328.

36 Мишић и Суботин-Голубовић 2003, 100, 112.

37 Младеновић 2003, 54, 94, 113.

38 Мошин, Ћирковић и Синдик 2011, 261.

Дејановић је приликом потврде Хиландару поседа над манастиром Лесново, одредио да се овом потоњем додели 100 перпера од злетовског трга.³⁹

Поред православних манастира, на територији српске средњовековне државе постојао је и низ римокатоличких самостана. Слобода култа и изградње црква католичком становништву је била присутна, како у Приморју, тако и у унутрашњости. Приморски градови и њихове црквене организације биле су под заштитом српских владара а римокатолички самостани су, као и православни манастири, добијали поседе и приходе. Сачуване су повеље за манастир Богородице Ратачке а позната је и повеља бискупији Кроје, али је њена аутентичност сумњива. Затим знамо за повељу цркви светог Николе у Барију. Чак су и дубровачке редовнице уживале Душанов дар од *кумерка солског*.⁴⁰

О односу између једног римокатоличког самостана и трга у његовој непосредној близини можда су најилустративнији подаци везани за опатију и трг Свети Срђ на Бојани. Трг са царинарницом се налазио покрај саме опатије, као и истоимено село. Опатија је имала своју територију. Опат самостана уједно је био и сеоски главар.⁴¹ За време српске власти опатија је имала бројне привилегије: био је један од четири трга на којим је продавана со на простору од Неретве до Бојане;⁴² приходи од царине на Светом Срђу; приходи од пловидбе Бојаном, као и приходи од сваке дубровачке лађе која пристане уз обалу поред самостана; занимљиво је истаћи да је за време млетачке власти приход од царине од трга износио 18 перпера, док је приход од крчме износио 320 перпера.⁴³

Литература

Бубало, Ђ. 2004. *Српски номици*. Београд: Византолошки институт Српске академије науке и уметности.

Веселиновић, А. 1984. Царински систем у Србији у доба Деспотовине. *Историјски гласник* 1-2: 7-38.

Garić Petrović, G., and V. Petrović. 2010. Human Capital and Serbian Mining: Historical Perspective. У *Mining in the Central Europe Trough History*, eds. Engel, J., M. Grujić, and P. Rybar, 31-39. Belgrade: University of Belgrade, Faculty of Mining and Geology, Department of Mining, and Košice: Technical university of Košice, BERG faculty, Institut of Geotourism.

Живковић, Т. 2004. *Црквена организацијау српским земљама (рани средњи век)*. Београд: Историјски институт.

Живковић, Т. 2010. The 'Original' and the 'Revised' Annales Regni Francorum. *Историјски часопис* 59: 9-58.

Ивановић, М. 2017. Развој институције имунитета у средњовековној српској држави до краја владавине краља Милутина. *Историјски часопис* 66: 49-83.

Калић-Мијушковић, Ј. 1967. *Београд у средњем веку*. Београд: Српска књижевна задруга.

39 Новаковић 1912, 454.

40 Ђирковић 1997, 256-257.

41 Спремић 2005, 154.

42 Спремић 2005, 152.

43 Спремић 2005, 162.

Kovačević Kojić, D. 1960. Dans la Serbie et la Bosnie médiévales: Les mines d'or et d'argent. *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 15 (2): 248-258.

Коматина, И. 2016. *Црква и држава у српским земљама од XI до XIII века*. Београд: Историјски институт.

Константин Филозоф, 1875. Живот Стефана Лазаревића деспота српског. *Гласник СУД* 42: 223-328.

Кораћ, Д. 1991. Новчани дарови Стефана Душана светогорским манастирима, *Историјски часопис* 38: 5-18.

Марковић, В. 2002. *Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији*. Београд: Арс Либри.

Мишић, С., и Т. Суботин-Голубовић. 2003. *Светоарханђеловска хрисовуља*. Београд: Историјски институт.

Младеновић, А. 2003. *Повеље кнеза Лазара*. Београд: Чигоја штампа.

Младеновић, А. 2007. *Повеље и писма деспота Стефана*. Београд: Чигоја штампа.

Мошин, В., С. Ћирковић, и Д. Синдик. 2011. *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама Србије, Босне и Дубровника*. Књ. I. Београд: Историјски институт.

Новаковић, С. 1912. *Законски споменици српских држава средњег века*. Београд: СКА.

Острогорски, Г. 1969. *О византијском феудализму*. Београд: Просвета.

Петровић, В. 2014а. Две хрисовуље краља Стефана Душана којима потврђује Хрељине прилоге манастиру Хиландару у Штипу и Струмици. *Стари српски архив* 13: 3-32.

Петровић, В. 2014б. *Друштвена и просторна структура српских градских насеља у позном средњем веку*. Докторска дисертација, Филозофски факултет Универзитета у Београду.

Петровић, В. 2015. Рударски предузетници као приложници и задужбинари. *Зборник радова у част академику Десанки Ковачевић Кojiћ*, ур. Мирјанић, Д., и Ђ. Тошић, 289-298. Бања Лука: Академија наука и умјетности Републике Српске.

Соловјев, А. 1926. *Одабрани споменици српског права (од краја XII до краја XV века)*. Београд: Издавачка књижарница Геце Кона.

Спремић, М. 2005. *Прекинут успон: српске земље у позном средњем веку*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Стојановић, Љ. 1890. Стари српски хрисовуљи, акти, биографије, летописи, типичи, поменици, записи и др, *Споменик СКА* 3: 1-226.

Тарановски, Т. 1996. *Историја српског права у Немањинској држави*. Београд: Службени лист Савезне Републике Југославије.

Ћирковић, С. 1997. *Работници, војници, духовници. Друштва средњовековног Балкана*. Београд: Equilibrium.

Ферјанчић, Б. 1992. Манастирски људи у византијском и српском граду. *Социјална структура српских градских насеља*, ур. Калић, Ј., и М. Чоловић, 51-65. Смедерево: Музеј у Смедереву; Београд: Одељење за историју Филозофског факултета.

Ферјанчић, Б. 1994. *Византијски и српски Сер у XIV столећу*. Београд: САНУ.

Фостиков, А. 2014. Збирна повеља краља Милутина и Стефана Душана Хиландару. *Стари српски архив* 13: 79-142.

Цамблак, Г. 1989. *Књижевни рад у Србији*. Београд: Просвета и Српска књижевна задруга.

**SERBIAN MEDIEVAL TOWN AND MONASTERY:
MONASTIC TRADE AND MINING INCOMES AND CHURCH PROPERTIES
IN URBAN SETTLEMENTS (XIII – XV CENTURIES)**

During the Middle Ages, monasteries represented not only religious and cultural centres in Serbia but also significant factors in economic life. They had estates, incomes and immunity rights assigned at the time of establishment, as well as subsequent donations. Medieval charters and documents show that a part of these properties and revenues was related to the Serbian medieval cities and towns. These properties consisted of houses, palaces, *stases*; revenues from mining; rights to revenues from trade fairs and market days; town churches with their properties and incomes. Monasteries were also given certain people residing in cities (i.e. income from them).

Revenues from trading during market days, with land estates, represented the economic basis of almost all monastic communities. Monasteries, whose founders were rulers had income from some major fairs in cities like Prizren and Skopje, while the smaller monasteries were granted local markets. Some of these small settlements gradually developed into towns.

During the 14th and 15th centuries mining became one of the basic production activities in the Serbian areas of the Balkans. A part of revenues from mining and related industries, especially those from Novo Brdo, the largest Serbian mining town, was granted to the most important monasteries in Serbia and Mount Athos.

Beside rulers, individuals and groups involved in mining operations were also founders and donors of some monasteries. During the 15th century a part of the Serbian nobility was engaged in mining, as was the case in other parts of Europe. One of the most important entrepreneurs and leading church benefactors in Serbian Despotate was great *čelnik* Radič, who had vast estates and important shares in mining and smelting plants. On the other hand, a significant number of Catholics, mainly tradesmen from Adriatic, supported and donated Catholic churches and monasteries in cities like Novo Brdo, Rudnik and Srebrenica.

Миломир Максимовић

Филозофски факултет Универзитета у Београду – Србија

e-mail: milomir.maksimovic84@gmail.com

МИЛЕШЕВСКИ ВЛАСИ (XIII – XV ВЕК)

Апстракт: Предмет рада је становништво са влашким статусом које је живело на властелинству Милешеве, једног од најважнијих манастира средњовековне Србије. Положај зависног становништва Милешеве био је регулисан Законом Светог Саве, који је, уз Закон Светог Симеона, служио као модел по коме су организована властелинства манастира који су владари из династије Немањић касније оснивали. Аутор је настојао да обједини сачуване информације о милешевским Власима од њихових првих помена у српским и дубровачким изворима 13. века до пописа насталог 1475-1477. године, након османског освајања подручја у коме су живели, и сазнања која о овој влашкој скупини постоје у домаћој историографији и пружи што потпунију слику о становништву са влашким статусом.

Кључне речи: Власи, манастир Милешева, властелинство, повеља, Свети Сава, караванска трговина, Полимље, Србија, Османско царство

У периоду од 2017. до 2019. године у Србији ће бити обележена два важна јубилеја, изузетно значајна за политички, верски и културни идентитет српског народа – осам векова од крунисања Стефана Првовенчаног (1217-2017) и осам векова од аутокефалности Српске цркве (1219-2019). Уколико се прихвати тврдња милешевских монаха, очувана у њиховој молби руском цару од 7.октобра 1652. године, да је храм подигнут 6727. године од стварања света (по нашем рачунању времена реч је о периоду између 1.септембра 1218. и 31. августа 1219.), на поменута два јубилеја би требало добати и трећи – осам векова од оснивања манастира Милешеве, центра чији је значај за српску културу и духовност у том периоду немерљив.¹

По угледу на оснивача светородне династије, великог жупана Стефана Немању (Св.Симеона Мироточивог) и његови потомци су подизали велелепне задужбине, које су богато обдаривали селима, планинама и пашњацима, рибањацима, пчелињацима и зависним становницима – ратарима, рибарима, пчеларима, као и професионалним сточарима – Власима.² Манастир Милешеву основао је Владислав, унук Стефана Немање, у доба док је још увек био принц. Значај манастира порастао је када је његов ктитор постао краљ (од 1234. године), а нарочито од како је, након преноса тела првог

¹ Димитријевић 1922, 159.

² Иза династије Немањић остао је велики број задужбина – Ђурђеви ступови, Студеница, Хиландар, Жича, Милешева, Сопоћани, Градац, Бањска, Грачаница, Дечани, Светих архангела код Призрена итд. Неке оснивачке повеље успеле су да одоле зубу времена и да, у оригиналном облику или у препису, дочекају истраживаче. Нажалост текст многих је само фрагментарно познат, а највећем броју случајева заувек изгубљен. Види: Зборник 2011, 62, 91, 92, 94, 169, 465–468, 502; Ивић – Грковић 1976, 134, 271, 307; Светоарханђеловска хрисовуља, 131 – 138. О посебном значају краљевских манастира у средњовековној Србији види: Копривица 2017, 147–163.

српског архиепископа и Владислављевог стрица – Саве Немањића – из Трнова у Србију (1236), постао центар култа овог светитеља.³ Стога је разумљиво што је велики број научних дела посвећен разним аспектима историје Милешеве.⁴ Предмет овог рада је влашко становништво на простору милешевског властелинства – тема која до сада углавном обрађиванау оквиру историјата караванске трговине у Полимљу, укупне демографске слике Полимља, историје Пријепоља, самог манастирског властелинства и ономастичке анализе информација коју пружају османски извори.⁵

Повеља краља Владислава његовој задужбини, манастиру Милешева, нажалост није сачувана. Ипак, немамо разлога да сумњамо у њено некадашње постојање. Сведочанство о њеном постојању очувано је у једном другом српском средњовековном документу – реч је о повељи краља Уроша манастиру Светог Николе у Хвостну, из 1276/7.године, којом оснива манастир Светог Николе у Хвосну и поклања га манастиру Милешева као подручну цркву.⁶ У тексту се помиње да је краљ Владислав обдарио манастир *селима и Власима*.⁷ То је први помен милешевских Влаха у сачуваним српским дипломатичким изворима, али и посредно сведочанство да је Влаха на властелинству овог манастира било још у време његове краткотрајне владавине (1234-1243), а можда и у време подизања манастира, док је Владислав још био принц. На основу начина на који је изложено прилагање влашког становништва задужбинама чије су оснивачке повеље сачуване, а које су хронолошки најближе оснивању Милешеве – прве Жичке повеље краља Стефана Првовенчаног (1219/1220) и повеља краља Уроша манастирима Свете Богородице Стонске (око 1252. године) и Светих Апостола Петра и Павла (настала између 1254. и 1263. године) – можемо са сигурношћу да кажемо да су и у изгубљеној

3 Петковић 1987, 2–5.

4 Значајно је поменути монографију Светозара Радојчића, као и неколико научних скупова посвећених самом манастиру, ктитору и сродним темама - Милешева у историји српског народа (1985), Краљ Владислав и Србија 13. века (2000) и Осам векова манастира Милешеве (2012). Види: Радојчић 1963; Ђурић 1987; Живковић 2003; Мићевић 2013.

5 Јиречек 1959, 195–201; Динић 1978, 305–330; Благојевић 1976, 225–234; Ћирковић 1976, Петровић 1981, 211–224; Зиројевић – Влаховић 1981, 185 – 191; Зиројевић 1987, 75–78; Зиројевић – Влаховић 1988, 127–135; Мишић 2012, 111–131; Јовановић 2013, 61–78; Томовић 2013, 61–78.

6 Душан Синдик је сматрао да је повеља издата после 1. септембра 1276. године, када је краљ Урош збачен са престола, а пре 1. маја 1277. године, када је краљ Урош преминуо. Зборник 2011, 249–251.

7 Термин Влах у раном средњем веку означавао је романизоване староседеоце који су успели да преживе Велику сеобу народа и опстану у планинским и приморским пределима Балкана, бавећи се углавном сточарством и караванском трговином. Интегрисање Влаха у српско друштво било је дуготрајан и неуједначен процес. Појам Влах у 14. и 15. веку на простору Србије означава пре свега друштвену и правну категорију, због чега се у домаћој историографији често пише малим словом – влах. Ипак, како је међу поменутом друштвеном категоријом сточара било и даље етничких Влаха, истраживачи практикују да у ситуацијама када се говори уопштено о овом становништву пишу Влах (влах), што уме да изазове конфузију код читаоца. Стога смо се ми определили за велико слово тамо где није јасно који је степен интеграције и србизације овог становништва, а мало за помене где је јасније да се ради о друштвеној категорији – што нарочито важи за османски период када *влашки статус* добија и велики број ранијих земљорадника. За формирање научних сазнања о Власима важно је поменути следеће радове: Јиречек 1959, 193–204; Новаковић 1965, 29–53; Динић 1978, 305–330; Ковачевић 1963, 121–139; Филиповић 1963а, 9–14; Филиповић 1963б, 45–112; Ђурђев 1973, 143–169; Ковачевић–Кojiћ 1983, 79–85; Filipović 1983, 139–148; Klaić 1983, 107–113; Božić 1983, 93–107; Mirdita 2004; Winnifrih 1987. О овој теми велики број радова написали су историчари Богумил Храбак и Есад Куртовић. У протеклој деценији два научна часописа – један српски – Браничевски гласник 7, и један пољски – Balcanica Posnaniensia XXII/1. IusValachicum I, посветила су по цео један број радовима влашкој проблематици..

даровници поименце наведене старешине скупина и самих домаћинстава.⁸ На првом месту је био наведен најугледни члан влашке скупине, можда и са титулом кнеза – попут кнеза Грда, старешине Влаха на Жичком властелинству.⁹ Ни у овом тексту, као ни у тексту горепоменутих хрисовуља, Власи вероватно нису наведени са територијом на којој бораве, јер је то једна од карактеристика српских повеља 13. века.¹⁰

Требало би овде рећи неколико речи о и самом властелинству Милешеве. Његово језгро се, природно, налазило у непосредном окружењу манастира – османисткиња Олга Зиројевић, истражујући турска документа 15. и 16. века, утврдила је да је свакако обухватало села Седобро, Косатица, Ивање и Црна Стена.¹¹ Ту бисмо свакако морали додати и простор Пријепоља, које се јавља као манастирски трг 1343. године, као и оближни град Милешевац, у коме су монаси и мастирски људи могли наћи заштиту у случају опасности.¹² Краљ Урош је, као што смо поменули, милешевском властелинству придодao манастир Светог Николе у Хвосну са метохом који се налазио на десној обали Пећке Бистрице, обухватајући планину Копривник и њену околину.¹³ Између поменутог метоха и Милешеве посведочени су бројни поседи других српских манастира у 13. и 14. веку – Дечана, Бањске, Светих Архангела и Будимљанске епископије у Горњем Полимљу, Жичке и Хумске епископије, као и манастира Свете Богородице Бистричке у Средњем Полимљу.¹⁴ Почетком 15. века деспот Стефан Лазаревић дарује Милешеви пет села у Моравици – два Гутља, Храсно Поље, Шемгоњ и Рупељево.¹⁵ Нажалост, то су сви подаци о простирању манастирског властелинства којима располажемо (види карту бр.1.)

Следећи помен милешевских Влаха у српским дипломатичким изворима налазимо у хрисовуљи краља Милутина манастиру Св. Ђорђа код Скопља (1299/1300. године). У делу текста у коме се уређује живот влашког становништва на манастирском властелинству каже се да за њега важи *Закон Светога Симеона и Светога Саве, што и милешевским Власима и студеничким*.¹⁶ Милош Благојевић је указао да су одредбе које су регулисале правни положај зависног становништва на манастирским властелинствима Студенице (*Закон Светога Симеона*) и Милешеве (*Закон Светога Саве*) биле биле модел за уређивање властелинстава других манастира, на просторима који су касније ушли у државу Немањића.¹⁷ Дакле, *Закон Светога Саве* прописивао је положај и милешевских Влаха. Сава Немањић – у време основања Милешеве први

8 Упореди: Зборник 2011, 89–92; 195–198; 225–231.

9 Грд је први влашки кнез који се помиње у изворима који се односе на територију средњовековне Србије: Зборник 2011, 91. Детаљније о влашким старешинама – кнезовима и примићурима: Благојевић 2005, 43–77.

10 Упореди: Зборник 2011, 89–92; 195–198; 225–231; 277–280.

11 Зиројевић 1987, 75–78.

12 Динић 1978, 308; Благојевић 1976, 228, 229.

13 Зборник 2011, 249–251; За убицање метоха Светог Николе у Хвосну види: Томовић 2013, 64 (са старијом литературом). Гордана Томовић је за топониме Стлп (Стуб) на десној обали Пећке Бистрице и Велики и Мали Штупељ на левој обали исте реке сматрала да представљају дублете, при чему је Штупељ облик који сведочи о присуству романског становништва на овом простору, које је назив Стлп прилагодила свом говору. Класични филолог Александар Лома нам је сугерисао да је ова теза неодржива, на чему му захваљујемо, јер би нас то одвело на погрешан траг.

14 Мишић 2012а, 117–120. Своје метохе свакако су имали и Будимљанска епископија у Горњем Полимљу и манастир Давидовица у Средњем Полимљу.

15 Младеновић 2007, 361–363. Реч је о селима која су се налазила на подручју данашње општине Пожега.

16 Зборник 2011, 328.

17 Благојевић 1976, 229–233; Благојевић 2004, 191 – 247.

српски архиепископ, свакако је дао велики допринос изградњи и осликавању храма Вазнесења Христовог, и организовао уређење манастира, манастирског властелинства и обавеза потчињеног становништва.¹⁸ Ипак, када је реч о положају Влаха, ту је пре реч о позивању на давно уређене и добро познате друштвене односе који су наслеђени и овом приликом потврђени, него о иновацијама које су дело самог Саве.¹⁹

Законске норме о влашком становништву на манастирским поседима биле су груписане у скуп одредби познат под именом *Закон влахом*.²⁰ Поред обавеза дефинисаних *Законом Светога Симеона и Светога Саве*, влашко становништво на властелинству Св. Ђорђа морало је и да оре један дан бедбом, да жање и да припрема сено.²¹ Из текста хрисовуље је јасно да се поменуто није односило на милешевске Влахе, односно да они нису имали обавезу да ору један дан бедбом, да жању и да припремају сено (*сено да косе од круга воз*). Истраживачи су темељном анализом фрагментарних изворних података дошли до опште карактеристике положаја манастирских Влаха у 13. и (нарочито у) 14. веку, од којих је већина важиле и за оне на властелинству Милешеве. Поменућемо овде само најважније: Власи су се делили на *поклонице* – богатије и угледније, *војнике* и *ћелаторе* (*убоге*), који су били сиромашнији, и свакако најбројнији. Њихове обавезе одмеравање су давањем великог десетка или давањем малог десетка (уз извршавање разних работа). Велики десетак су плаћали поклоници, док су мали, прописан за скупину од око 50 домаћинстава, плаћали остали. Занимање које се најчешће повезује са Власима је напасање стоке. Ипак, морамо имати у виду да се тиме нису бавили сви житељи катунa, већ највише ћелатори (*убоги*), који су се, осим чувања оваца и друге стоке, бавили и стрижањем оваца, и прерадом манастирске вуне у тканине. Војници су, поред напасања и чувања пастуха, имали и друга задужења, бавили су се и поносом одн. транспортом робе – соли, житарица, вина, сира, разних потрепштина и игуманових ствари које су се носиле током његових путовања. У немирним временима ћелатори и војници морали су да штите овце, које су свакако чиниле највећи део сточног фонда манастира.²² Познато је да је у првој половини 14. века – времена из кога потиче већина сачуваних одредби које регулишу положај Влаха – посведочена њихова територијализација, као и државна иницијатива која сведочи о намери да се повећа контрола над овим становништвом. Ту се истиче прописивање трасе којом су прогнали стоку ка пасиштима, одређивање међа њихових летишта и разних работа које су се у великом мери односиле на засељачене Влахе.²³ Међутим, морамо имати у виду да је положај Влаха Милешеве и Студенице одређен много пре ових процеса, и да су они стога били мање оптерећени работама – отуд и потреба дародавца да истакне работе које обавезују оне на властелинству Св. Ђорђа 1299/1300. године, али очигледно не важе за Влахе Студенице и Милешеве. Дакле,

18 Петковић 1987, 1–8.

19 Благојевић 1976, 231.

20 У средњовековним дипломатичким изворима законске одредбе о самим власима чиниле су тзв. *Закон влахом*. Помене овог закона налазимо у садржајима три манастирске повеље из 14. века: Светостефанској (Бањској) хрисовуљи краља Милутина (1313-1316), исправи којом Стефан Душан поклања Хиландару цркву светог Николе у Врању (1343-1345), и Светоарханђеловској хрисовуљи истог владара, настала око 1348. године. Види: Михаљчић 2006, 41, 42, 103, 104, 128, 131, 190 – 192; Благојевић 1976, 229, 230; Благојевић 2004, 215 – 235; Мишић 2010, 36–48; Шаркић 2010, 37–43.

21 Зборник 2011, 328.

22 Благојевић 2004, 229, 230; Мишић 2010, 36–48; Шаркић 2010, 37–43.

23 Мишић 2010, 36–48. О територијализацији Влаха, пре свега у дубровачком залеђу види: Ковачевић-Којић 1963, 123-139; Ђурђевић 196, 143-169.

влашко становништво потчињено Студеници и Милешеви имало је у то време бољи положај од оних потчињених Св.Ђорђу код Скопља, и још увек је живело у складу са древним правима и обавезама дефинисаним много пре првих Немањића.

Милешевске Влахе налазимо и у дубровачким изворима које сведоче о развоју дубровачке караванске трговине у другој половини 13. века.²⁴ Владимир Гостимири, Влах Милешева (*Vladimirus Gostimiri Blacus Milesceue*), склопио је уговор са двојицом Дубровчана 15. јула 1280. године да им однесе вино и другу робу у Брсково, у то време највећи привредни центар Србије.²⁵ То је први помен неког Влаха за кога се изричито помиње да припада манастиру Милешеви у сачуваним документима уопште. Две године раније, 28. септембра 1278. године, у кодексу из времена дубровачког кнеза Марка Гена забележен је уговор о закупу између Дубровчанина Пасква Пикulareвића (*Pasqua de Resugario*) и Влаха Владимира Гостинића. Поменути Дубровчанин је изнајмио 150 коња за пут до Брскова, по цени од 28 гроша по коњу за цео пут. Половина новца требало је да буде исплаћена у граду по Св. Срђем, а половина након доласка у Брсково.²⁶ Ђурђица Петровић је скренула пажњу да су Владимир Гостимири и Владимир Гостинић иста личност, као и да се Владимир и његов брат Миле у дубровачким изворима помињу и две године касније. Тада су позајмили 12 гроша од кројача Драгине, који је такође имао пословне везе са Брском, уз рок од мало више од месец дана да врате дуг.²⁷ Заиста, пословна активност Влаха истог имена – и, услед различитог читања, сличног презимена – присутна у кратком временском распону од 1278. до 1282. године на простору између Дубровника и Брскова – привредног центра не много удаљеног од Милешева и који је се може повезати са свим његовим поменути деловањем – и највише од свега број од 150 коња које је у једном тренутку изнајмио Дубровчанима, који је у 13. веку, пре процеса гранања влашких катуна, пре могао да припада манастиру са великим властелинством и сточним фондом, него некој другој влашкој скупини, аргументи су који указују да је реч

24 Михаило Динић је одавно истакао значај влашких поносника за дубровачку караванску трговину. Власи су, као власници коња и других товарних животиња, и добри познаваоци путева, били главни посредници у трговини између Дубровника и других приморских градова и унутрашњости Балкана. Стога су били један од најважнијих фактора за привредни успон Србије и Босне у 14. и 15. веку. Види: Динић 1978, 305–330.

25 "Die XV iulii (1280) coram domino comite et iuratis iudicibus Dimitrio de Mençe et Martolo de Zereua. Vladimirus Gostimiri, Blacus Milesceue, fuit in concordia cum Michaela Georgii de Disiça et cum Pancraccio de Cresello, videlicet quod ipse promisit portare vinum et mercationes eorum in Brescoam et accepit super se, quod salvabit eos et mercationes eorum a robatoribus et latronis." Понао није реализован јер две стране нису успеле да се договоре (*Cancellatum quia non fuerunt concords*). Чремошник 1932, 33. Константин Јиречек је његово име у истом документу рашчитао као *Vladimirus Gosamiri*. Такође је написао да се ради о 1278, а не о 1280. години. Међутим, како је прво излагао детаље из уговора од 28. септембра 1278, а следећи помен Влаха навео у уговору од 15. јула 1278, јасно је да је реч о малом пропусту великог научника. Упореди: Јиречек 1959, 201; Чремошник 1932, 33. Овде би требало скренути пажњу и на то да се у првој Жичкој хрисовуљи међу Власима помиње име Гостимир, па је готово сигурно да *Gostimiri* представља патроним милешевског Влаха пола века касније, без обзира да ли је реч о потомку жичког Влаха или не. Види: Зборник 2011, 91.

26 Јиречек 1959, 200, 201. О обнови рударства и значају Брскова за привредни успон Србије у 13. веку види: Њук 2003, 99–107.

27 К. Јиречек, пишући о првим сачуваним уговорим између Влаха и Дубровчана, није видео везу између два поменута уговора, односно два Владимира, што се јасно види из његовог излагања. Упореди: Јиречек 1959, 200, 201; Петровић 1980, 158. Гордана Томовић се држала Јиречековог датирања уговора (28. септембар 1278. и 15. јул 1278.), али је прихватила мишљење Ђ. Петровић да се у уговорима помиње исти Влах. Види: Томовић 2013, 66.

о истом Влаху манастира Милешеве.²⁸ Намеће се закључак да су се Власи Милешеве врло рано укључили у дубровачку караванску трговину, што је свакако била последица близине Брскова, затим манастирског властелинства богатог стоком – о чему несумњиво сведочи чињеница о великом броју коња који је одједном издвојен из манастирске економије приликом изнајмљивања, и наравно, бројности припадника влашке скупине и њихове способности да узму учешће у таквој врсти посла. Напомињемо овде, као куриозитет, да је поменути уговор између милешевских Влаха и дубровачких трговаца од 28. септембра 1278. године најстари уговор о караванској трговини који је забележен у сачуваним изворима, што значи да је привредни успон Србије у 13. веку директно повезан са овом влашком скупинам.²⁹ Михаило Динић је пре осам деценија констатовао да су Власи који склапају велике, уносне и одговорне послове били "славни људи своје врсте". Често старешине влашких скупина, својим новцем и положајем у друштву гарантовали су успешно обављање посла и сносили санкције уколико нешто крене по злу.³⁰ Влах Владимир је – судећи по уговорима које је склапао – како због одговорности коју је преузимао, тако и због уговореног добитка – 390 перпера била је велика сума 1278. године – заиста спадао у богате и утицајне људе у свом окружењу, и највероватније се ради о старешини влашке скупине на властелинству Милешеве, или пак члану неке старешинске породице.³¹ Такође, он је доказ постојања друштвеног раслојавања у оквиру милешевских Влаха, и гледано терминологијом српске дипломатике 13. и 14. века, могли бисмо га сврстати у *поклонице*.

У првој половини 14. века долази до опадања привредног значаја Брскова, што је делом било последица померања тежишта караванске трговине у долину Лима. Ту долази до формирања новог центра – Пријепоља, које се 1343. године први пут јавља у историјским изворима као трг манастира Милешеве.³² Овај помен сачуван је у уговору о транспорту 100 тона соли склопљеног између дубровачких трговаца и влашких поносника – али овај пут не Влаха Милешеве, већ Влаха Бурмаза. У наредних деценијама сачуван је велики број уговора који сведоче о караванима које су за одредиште имала све већи број трговачких станица у Полимљу – од којих је најзначајнија била Пријепоље.³³ Међу влашким поносницима помињу се најчешће

28 Катун је у средњем веку био основна јединица сточарског друштва. Чланови катуна живели су између зимовишта и летишта. На челу катуна налазиле су се старешине – катунари, примиђури и кнезови. Катунар је старешина катуна у чијим рукама се налазила влашка сточарска производња. Види: Филиповић, 1963, 84-91; Ковачевић-Којић 1963, 123-139; Ђурђевић 1973, 162-167; Храбак 1997, 139-159.

29 Јиречек 1959, исто; Ђ. Петровић је прва која је истакла везу Милешеве са почецима караванске трговине између Дубровника и Србије: Петровић 1980, 158, 159.

30 Динић 1978, 319-328.

31 Ђ. Петровић је израчунала да је поменути Влах на име изнајмљивања 150 коња по цени од 28 гроша по коњу добио укупно 390 перпера по успешном окончању посла. Види: Петровић 1980, 158.

32 "Forum Millesseva in loco dicto Pripolie..." Динић 1978, 308, напомена бр. 12.

33 Петровић 1980, 159-164; Ђук 1996, 19; Током 14 века трговачки путеви који су водили кроз Полимље добијали су све већи значај. Ова област била је повезана са важнијим саобраћајницама – *via Drinae* и *via Jesera* – које су биле од виталног значаја за привреду Полимља, и саме Србије. Види: Шкриванић 1974, 43, 44, 65, 66. Прве три деценије током којих пратимо развој Пријепоља главна роба коју каравани транспортују је со, због чега је Сима Ћирковић сматрао да је трговина сољу била једна од привилегија манастирског трга, и добар извор прихода за манастирску благајну. Види: Петровић 1980, 163, 164; Ћирковић 1976, 217.

Бурмази, Угарци, Малешевци, Дробњаци, али не и милешевски Власи.³⁴ Дакле, судећи по сачуваним изворима, они који су у другој половини 13. века били једни од главних покретача трговине између Дубровника и Србије, у 14. и 15. веку у тој трговини не учествују, иако се центар трговачког промета изместио на простор властелинства коме они припадају. У изворима дубровачки изворима не помињу се више ни Власи манастира Мораче, који су такође поменути 1278. године.³⁵ Дакле, крајем 13. или током прве половине 14. века краљевски Власи, а не више манастирски, имали су примат у преносу робе од Дубровника до Полимља.³⁶

Тешко је дати адекватно објашњење за то, но ипак ћемо понудити неколико разлога којима би се дало објаснити одсуство милешевских Влаха у дубровачкој грађи. Главна транспортна обавеза манастирских Влаха била је усмерена на манастирске потребе – на пренос соли и других потрепштина потребних властелинству, манастирском братству и самом игуману, као што је већ поменуто у овом раду. Дакле, манастирски Власи морали су прво да испуне обавезе према манастиру, па тек онда имају могућност да се укључе у трговачке послове. Раније смо такође изнели и став је да је током друге половине 13. века морало доћи и до друштвеног раслојавања код милешевских Влаха. То је, за оне најуспешније у трговини, могло довести и до промене њиховог статуса. Извесни *Milaticus di Millexeva* продао је 1313. године свог коња у Дубровнику за 10 перпера.³⁷ У документу се не наглашава да је Влах, као у случају раније поменутог Владимира. Ипак, његов боравак у граду под Светим Срђем указује на постојање индивидуалног пословања код људи на милешевском властелинству, а као што смо видели, једина категорија са милешевског властелинства за коју смо у претходном периоду имали доказ да се бавила трговином су Власи.³⁸ Од средине 14. века појављују се домаћи трговци у Пријепољу, али ми ништа не знамо о њиховом пореклу.³⁹ Поред тога, морамо имати у виду и да поносници који су у 14. и 15. веку склапали уговоре у Дубровнику углавном нису ишли даље од долине Лима. У Пријепољу се претоварала роба коју су други поносници у договору са трговцима терали даље – ка Руднику, ка Сребреници, ка Новом Брду итд.⁴⁰ Извори који сведоче о

34 О Бурмазима, Угарцима, Дробњацима и Малешевцима у средњовековној трговини на простору Полимља види: Динић 1978, 307–328; Петровић 1980, 162, 163; Маловић–Ђукић 1997, 25–33; Маловић–Ђукић 2001, 117–127; Пекић 2016, 401–417; Пекић 2016, 21–51. Франческо Крота из Бергама жалио се 1. септембра 1423. у Дубровнику да је *Raduoi Boxich Drobgnach morolachum de Perogole*, старешина каравана, крив због нестанка неких његових ствари. Види: Ћирковић 1976, 216. Богумил Храбак сматрао је да поносник Херак Милошевић, који је 1416. Године преносио робу до Борача, има неке везе са Милешевом. Међутим, ипак је реч о знаменитом крамару и поноснику Хераку Милошевићу из Влаха Малешеваца. Упореди: Храбак 1980, 252; Пекић 2016, 409.

35 “*Petrus filius Peruosclavi Blacusmonasterij de Moraça...*” У дубровачким изворима 13. века помињу се и “људи манастира Студенице”, за које се не каже изричито да су Власи. Види: Јиречек 1959, 195.

36 Детаљније о Власима који су били директно потчињени српским краљевима види: Максимовић 2017, 401–416.

37 Ћирковић 1976, 217.

38 Ђ. Петровић је управо активност милешевских Влаха и њихову социјалну диференцијацију довела у везу са настанком и прерастањем локалног трга у један центар ширег значаја. Види: Петровић 1980, 158.

39 Богумил Храбак је показао да недуго након првих помена Пријепоља у изворима се појављују преијепољски трговци који долазе у Дубровник како би узели кредит. Види: Храбак 1980, 237, 238.

40 Динић 1978, 306, 307.

путовању каравана након Полимља изузетно су ретки. Милешевски Власи вероватно су били ти који су преузимали робу од Пријепоља и других караванских станица у Полимљу. Поставља се и питање – да ли су Власи Милешеве, односно Власи–војници међу њима – могли да задовоље потребе наглог развоја караванске трговине у Полимљу у 14. веку? Укључвање других, различитих влашких скупина које су живеље ближе Дубровнику, у захуктали трговачки промет указује да нису, и да је то један од разлога због којих су своју делатност усмерили ка оним просторима које дубровачка средњовековна архивска грађа не осветљава.

У другој половини 14. века долази до крупних политичких промена у Полимљу – Милешева се прво нашла под контролом обласних господара из великашке породице Војиновић, а расапом Николе Алтомановића 1373. године Милешева припада бану Твртку Котроманићу.⁴¹ Тиме је манастирско властелинство постало део пограничног подручја између Србије и Босне. Мавро Орбин, писац знаменитог "Краљевства Словена", помиње да је Твртко покорио више од сто влашких катунa на простору између манастира Милешеве и дубровачких и которских међа – реч је о простору освојеном од Алтомановића – након чега се крунисао, узевши име Стефан Мирча.⁴² Већ крајем наредне деценије осећало се турско присуство на овом простору – реч је свакако о акинџијским пљачкашким упадима који су претходили великим походима османске војске, уносећи немир и пометњу у подручјима које су били мета напада.⁴³ Део влашког становништва Полимља јеу време продора Османлија крајем 14.века побегло у Далматинску Загору. Одатле су се неки од њих касније преселили у Лику.⁴⁴ Но ипак манастирско властелинство опстало је упркос поменутиим недаћама – забележено је да је 1398.године 5.000 овнова потерано из манастира Милешева пут Дубровника, и то у једном маху.⁴⁵ Та драгоценa информација сведочи да о оновременој економској моћи манастира, а посредно указује и на присуство Влаха који су се о овцама старали, вероватно и спроводили до Дубровника.

Деспот Стефан Лазаревић издао је повељу манастиру Милешеви око 1413. године, приложивши манастиру пет села која су се налазила на његовој територији, у Моравици. Уочава се одсуство потврђивања старијих манастирских поседа, људи (између осталих и Влаха) и привилегија, што би било у духу српске дипломатичке владарске традиције.⁴⁶ Највероватнији разлог за то била је чињеница да се манастир, као и највећи део његовог властелинства, налазио на територији којом је владао војвода Сандаљ Хранић Косача, његов савезник.⁴⁷ Из овога би следило да се највећи део зависног становништва потчињеног Милешеви налазио под контролом породице Косача. Њихова власт над овим подручјем завршила се османским освајањем. У Врхобрезничком летопису, насталом у близини милешевског властелинства, забележено

41 Ћирковић 1964а, 134, 135. У првој деценији босанске власти долази и до осамостаљивања трга Пријепоља, које више није било део манастирског властелинства. Види:Петровић 1980, 166.

42 Орбин 2006, 151.

43 У периоду од 1388-1390 у дубровачким уговорима се упозорава на опасност од Турака. Види: Петровић 1980, 166.

44 Богумила Храбака је до оваквог закључка дошао истражујући архивску грађу сачувану у градовима на Јадранском приморју. Храбак 1997, 167.

45 Забележено 8. октобра 1398. године: Николић 1989, 164.

46 Младеновић 2007, 361-363.

47 Постоји могућност и да је граница између Тврткове и Лазареве државе у средњем Полимљу 1373. године прављена тако да цело дотадашње властелинство манастира Милешеве буде под контролом босанског бана. О граници између Државе српских деспота и Босне у Полимљу види: Мишић 2012 г, 70 –75.

је да су Турци у новембру 1459. године пљачкали и спалили Милешеву.⁴⁸ Четири године касније (1463) записано је у истом летопису да су Османије поразиле војску херцега Стјепана Вукчића Косаче на реци Брезници, притоци Њехотине.⁴⁹ Милешевко властелинство, и Власи на њему, морали су осетити последице поменутих турских напада на херцегове земље, окончаних најкасније 1465. године.⁵⁰



Композиција Христовог рођења на северном поткуполном делу храма Вазнесења Господњег манастира Милешеве – детаљ који показује фрагментарну представу пастира (цртеж Бранислава Живковића)⁵¹

48 Стојановић 1927, 244. И према другим изворима турска опасност у земљама херцега Стјепана трајала је од октобра до средине децембра исте године. Види: Ћирковић 1964б, 250–254.

49 Стојановић 1927, 245.

50 Ћирковић 1987, 142.

51 Живковић 1992, 18.

Прве потпуније информације о власима који су настањивали ширу околину манастира Милешеве налазимо тек у време османских освајања земаља Косача, у другој половини 15. века. Сумарни попис Босанског санџака настао је неколико година након пропасти средњовековне босанске државе. У дефтеру из 1468/69. године на једном месту наведен је број влашких домова у целом вилајету Херсек – укупано 4.616. Пописано је и 998 неожењених мушкараца. Укупан приход од влаха у поменутом вилајету износио је 763.780 акчи.⁵² Детаљније податке о насељима и становништву Полимља садржи дефтер познат под називом *Поименични попис санџака вилајета Херцеговина*. Овај детаљни попис започет је 1475, а завршен до краја 1477.⁵³ Власи Херцеговачког санџака пописани су у посебним, тзв. влашким нахијама, које су припадале царском хасу. Овде одмах морамо упозорити да је нахија пре свега фискална јединица, и да није, за разлику од жупе, територијално дефинисана.⁵⁴ Уочљиво је и то да нахије обухватају и насеља која раније нису била обухваћена жупском организацијом – насеља у планинским пределима, на вишој надморској висини. Израз *џемат* у дефтеру означава катун. Власи су били дужни да испуњавају уговорене војне обавезе, а заузврат били су ослобођени свих дажбина повезаних са земљорадњом и рајинским статусом.⁵⁵ Одредбама катуннаме из 1477. године власи у вилајету Херцеговина били су обавезни да од сваке куће, једном годишње, на Ђурђевдан, дају једну филурију (златник), једну овцу са јагњетом (или као противвредност за то, 12 акчи), једног овна (или 15 акчи). Даље, на сваког 50 кућа давали су два овна (или 60 акчи), један шатор (или 100 акчи). У случају рата сваких 10 кућа морало је да опреми једног коњаника, који учествује у походу. Власи су плаћали и нијабет, глобе за разне прекршаје, који је уписан на једном месту у дефтеру из 1475/77. године, за све скупине влаха. Ако би испунили све што је наведено, власи би били ослобођени свих других намета које је плаћала раја.⁵⁶ Анализом законских одредаба које су важиле за влахе Смедеревског санџака и оних у санџаку Херцеговина уочено је да су херцеговачки власи били у повољнијем положају.⁵⁷ Па ипак, на основу података из дефтера видимо да су се влашке скупине кретале у правцу севера, и територија Смедеревског санџака.⁵⁸ На челу великих влашких група, који су се

52 А. Аличић 2008, 67.

53 Оригинал дефтера чува се у Архиву Председништва Владе Турске, под бројем 05. У раду смо користили превод Ахмеда Аличића – Аличић 1985. Османски дефтера нам показују мноштво значајних информација за нашу тему: број влашких нахија, затим број џемата или катуна унутар њих, пописане влахе, њихове старешине, њихова зимовишта и летишта. Дефтери нам пружају могућност да покушамо проценити број становника по нахијама на основу података из пописа о броју старешина кућа (мушкараца), удовица и неожењених. О карактеристикама османских дефтера и методологији њиховог изучавања види: Миљковић 2013а, 13–24; Миљковић 2013б, 25–37.

54 Мишић 2012, 67.

55 Влашки статус је, управо због поменутих војних обавеза – пре свега одбране граничних подручја Османског царства – знатно проширен (Србија и Босна су погранична подручја између Османлија и Угарске), и датногимакојису били седелачко, земљорадничко становништво и нису били Власи раније у државним оквирима Србије и Босне. Стога ове влахе посматрамо као посебну друштвено–правну категорију у оквиру Османског царства: влахе–филурџије, и даље их у раду пишемо малим почетним словом.

56 *Kanuni i kanun-name* 1957, 12; А. Аличић 1985, 26.

57 Е. Миљковић – А. Крстић 2009, 307.

58 Посебан попис запустелих села и мезри у области Херцеговине указује на велике размере тог таласа сеобе. Наиме, у нахији Мостар убележено је 19, у нахији Гацко 11, у нахији Невесиње 4, у

састојали из бројних катуна одн. џемата, налазили су се влашки кнезови, који су били посредници између влаха и централне власти. Они су са представницима османске власти уговарали услове пресељења, утврђивали летишта и зимишта, помагали су приликом убирања влашких дажбина а уређивали су и односе унутар катуна.⁵⁹

Према дефтеру из 1475/7. године влашко становништво у околини манастира Милешева пописано је у 4 нахије: Милешеви, Љубовићи и Кукањ – за које се изричио каже да припадају Полимљу, и малој нахији Матаруга – која се помиње пред набрајање влаха нахије Кукањ, и простире се између нахија Милешева, Љубовића и Кукањ.⁶⁰ Власи Херцеговине уписани су у султанов хас, али приходи од глоба (нијабет) које им се наплаћују припадају херцеговачком санџак-бегу, и то не све, већ глобе које се односе само на влахе – филурџије Полимља.⁶¹ То значи да је Милешеви, као и другим манастирима на простору некадашње територије породице Косача, одузето влашко становништво које је раније живело на манастирским поседима, што се свакако одразило на манастирску економију.⁶² Манастир је изгубио и град Милешевац, који је запосела турска посада, а један од посадника био је извесни влах Исак. Његов тимар обухватао је три села у нахији Милешева: Милошев Дол (југоисточно од манастира, у долини реке Милешевке), Мијоску (на левој обали Лима, узводно од Пријепоља) и Карино (непознато).⁶³ Уочава се да је влашки кнез –Херак Вранеш – забележен у нахији Љубовића, док у три остале није.⁶⁴ Ипак, његово присуство осећало се и у у нахији

нахији Дубрава 16, у нахији Оногшт 13, а у нахији Почитељ 12 напуштених села и мезри. Види: Aličić 1985, 601-606; И влашко становништво са простора Сјенице се кретало ка северу: Мишић 2012в, 65, 69.

59 Миљковић–Бојанић 2004, 229; М. Благојевић је указао да је 1475-1477. године пописано 205 влашких џемата на подручју Херцеговоне, а свега 9 влашких кнезова, па тако у просеку на једног кнеза долази приближно 23 џемата: Благојевић 2005, 47. О влашким кнезовима и катунској организацији види и: Филиповић 1963, 84-91; Ковачевић-Којић 1963, 123-139; Ђурђевић 1963, 162-167; Filipović 1983, 140-142; Храбак, 1997, 139-159.

60 Нахија Кукањ: А. Aličić 1985, 31-35; Миљковић – Бојанић 2013в, 153,154; Миљковић 2009, 101 – 102; Нахија Милешева: А. Aličić 1985, 40-50; Зиројевић – Влаховић, 1981, 185 – 191; Зиројевић – Влаховић 1988, 127-135; Шантић 1988а, 155-172; Шантић 1988б, 137-153; Томовић 2013, 61-78. Нахија Љубовића: А. Aličić 1985, 50-54; Filipović 1983, 144-155; Hrabak 1955, 53 – 64; Тошић 1996, 101-113; Храбак 1997, 151, 154. Нахија Матаруга: А. Aličić 1985, 30-31; Петровић 1977, 97 – 117; Храбак 1997, 166. На основу пописаних зимовишта и летишта за Матаруге види се да је реч о местима са подручја Матаруга које се данас налазе западно и источно од планине Камена гора, односно са обе стране данашње србијанско-црногорске границе. Г. Томовић сматра да је нахија Милешева настала на простору на коме је се у време турског освајања налазила метохија манастира Милешева. Томовић 2013, 73.

61 Хас цара: А. Aličić 1985, 3-161; Хас мириливе одн. санџак-бега: А. Aličić 1985, 162 – 207. Глобе влаха Полимља вилајета Херсек помињу се на 164. страни.

62 То се уочава још у првом османском попису у коме се Милешева помиње (из 1468/9. године), где се јасно види да манастир више не располаже никаквим влашким становништвом. А. Aličić 2008, 62.

63 А. Aličić 1985, 582, 583. Тимар је делио са извесним Доганом из Тетова, који је такође био посадник. Састојао се од 3 села и 2 чифлука, са укупно 53 дома и 19 нежењених мушкараца. Доносио је приход од 2029 акчи. Види списак посадника Милешевца: А. Aličić 1985, 573-595.

64 Нахија Љубовића: А. Aličić 1985, 50-54; Џемат кнеза Херака: Aličić 1985, 53,54. Кнез је био у дугогодишњој служби херцеговачког санџак-бега, имао је везе на Порти и значајну политичку улогу у првим деценијама османске владавине – у његовом поседу налазили су се тимари, чифлуци, па чак на кратко и Требињска и Поповска нахија. Дубровачки извора нам кажу да се властела града под Св.Срђом односила према кнезу Хераку са поштовањем и уважавањем, као да је реч о неком од османских санџак-бегова. Чињеница да је 1477. године добио на уживање поседе

Милешева, где је (према дефтеру из 1468/9. године) уживао тимар који се састојао од села Сопотнице, јужно од манастира Милешеве.⁶⁵ Као што је већ поменуто, влашки кнезови увек се појављују на челу веће влашке скупине, састављених од низа катуна (џемата у осм. изворима). Стога можемо бити сигурни да је кнез Херак – један од најугледнијих влашких главара познатих из средњовековних извора уопште (13-15. века), био старешина не само влаха Љубовиђе, већ свих *влаха Полимља*, на чији посебан положај указује и издвајање прихода од глоба ове влашке групе за благајну санџак-бега.

У наставку рада ћемо се фокусирати на демографску анализу информација које нам дефтер даје о влашким катунима пописаним у четири горепоменуте нахије – Матаруге, Кукањ, Милешева и Љубовиђа.⁶⁶ У нахији Матаруга пописана су 3 катуна, у којима је било 97 породица (кућа) и 10 самаца, што значи да је, према примењеном методолошком образцу, у катуну укупно живело 495 влаха (табела бр.1).⁶⁷ У нахији Кукањ је било 6 катуна, са укупно 178 кућа и 26 пунолетних неожењених чланова, дакле око 916 становника са влашким статусом (табела бр.2).⁶⁸ У нахији Милешева пописано је 22 катуна, односно 416 кућа и 105 пунолетних неожењених мушкараца, што је свеукупно 2165 влаха (табела бр.3).⁶⁹ Влашка нахија бројала је 7 катуна, у којима је било укупно 220 кућа (75,9% везано за породицу Вранеш) и 28 неожењених мушкараца (60,7% везано за породицу Вранеш), што је чинило укупно 1.128 влаха (табела бр.4).⁷⁰ Највећи број становника са влашким статусом забележено је у нахији Милешева – 22 катуна, (2165 влаха), а најмање у нахији Матаруга – свега 3 катуна (495 влаха). *Власи Полимља* чинило је укупно 38 катуна, односно 4704 пописана становника са влашким статусом (према коришћеном демографском образцу) – дакле, реч је о великој влашкој скупини.

са укупним приходом 28.970 акчи годишње говори најбоље о томе где се Херак Вранеш налазио у османском феудалном систему. Издвајањем неких џемата из састава нахије Љубовиђе касније је настала нова нахија, која је добила име по породици Вранеш. Поред тога, о снази и утицају породице Вранеш у временима након кнеза Херака сведочи и активности кнеза Ђурђа Вранеша, Хераковог сина (или унука), који је упркос османским законима не само обновио, већ и проширио стари манастир Заступ (1537). Ђурађ је био и ангажован и у изради црквеног живописа и писања богослужбених књига, што говори да се радило о изузетној личности. Види: Filipović, 144-155; Hrabak 1955, 53 – 64; Тошић 1996, 101-113; Храбак 1997, 151, 154.

65 А. А. Алић 2008, 125. Данас истоимено село постоји изнад десне обале Лима, на планини Јадовник. Налази се у близини Милошевог Дола, које се помиње као тимар посадника Милешеве влаха Исака. Као што је забележено у попису, кнезу Хераку је тимар касније одузет због неодазивања на позив да се прикључи османској војни против Узун Хасана.

66 Постоје различита мишљења о проценама просечне величине куће у средњем веку. Према истраживањима професора Синише Мишића о насељености Полимља у средњем веку методолошки најприхватљивије решење је да је просечна величина породице на чијем челу се налазио мушкарац имала 5 чланова, док је просечна величина домаћинства на чијем челу се налазила удовица износила 2 и по члана. У османским пописима неожењеним ушкарци рачунају се као појединци (са коефицијентом 1). У овом раду држали смо се тог приступа. Види: Рашевић 2001, 425-430; Мишић 2012, 115, 116, 119.; Миљковић – Бојанић 1999, 160, 161. Миљковић 2005, 185-213.

67 Нахија Матаруга: А. Алић 1985, 30–31.

68 Нахија Кукањ: А. Алић 1985, 31–35.

69 Нахија Милешева: А. Алић 1985, 40–50.

70 Нахија Љубовиђа: А. Алић 1985, 50–54.

Назив катуна	Број кућа	Самци	Удовице	Број становника
Катун Доброја	47	4	/	239
Иљаша			/	
Драгића	20	3	/	103
	30	3	/	153
укупно: 3	97	10	/	495

Табела 1. Власи нахије Матаруге у попису Херцеговачког санџака

Назив катуна	Број кућа	Самци	Удовице	Број становника
Катун Цветка	27	3	/	138
Брајке			/	
Гојка	28	/	/	140
Иваниша	33	3	/	168
Витомира	31	4	/	159
Прибисава	19	2	/	97
	40	14	/	214
укупно:6	178	26	/	916

Табела 2. Власи нахије Кукањ у попису Херцеговачког санџака

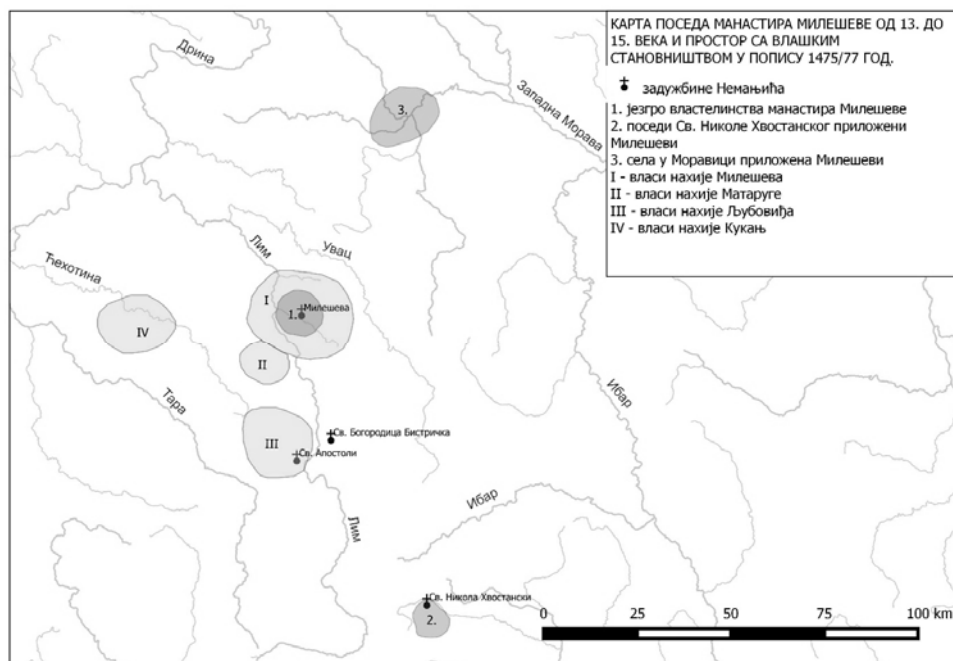
Назив катуна	Број кућа	Самци	Удовице	Број становника
Катун Крне	28	3	/	143
Иваниша	32	3	/	163
Вукмана	15	24	/	99
Радоја	27	4	/	139
Ђуке	7	/	/	35
Гојана	23	3	/	118
Вукосава	21	4	/	109
Вука	23	3	/	118
Добрича	16	1	/	81
Бранка	9	2	/	47
Годича	9	1	/	46
Вукоте	9	1	/	46
Хреље	12	9	/	69
Радоње	10	2	/	52
Радише	25	2	/	127
Радоње	10	2	/	52
Степана	16	4	/	84

Радича	46	14	/	244
Виђена	16	5	/	85
Хлапња	27	7	/	142
Добрића	17	5	/	90
Владислава	14	6	/	76
укупно:22	412	105	/	2165

Власи нахије Милешева у попису Херцеговачког санџака

Назив катунa	Број кућа	Самци	Удовице	Број становника
Катун Вука	35	4	/	179
Страхиње	17	5	/	90
Иваниша	24	5	/	125
Ђурђа	71	4	/	359
Степана	12	3	/	63
кнеза Херака	44	4	/	224
Крадислава	17	3	/	88
укупно:7	220	28	/	1128

Власи нахије Љубовића



Карта 1: Поседи манастира Милешеви од 13. до 15. века и простор са влашким становништвом у попису 1475/1477.године

Поставља се питање: у каквој су вези власи–филурџије кнеза Херака Вранеша са Власима манастира Милешеве? Раније смо поменули да сачувана османска изворна грађа указује да су се власи са простора нахија Мостар, Гацко, Невесиње, Дубрава, Оногошт и Почитељ и Сенице померали ка северу. Многи катунџи који су напустили своја ранија станишта задржали су се, бар привремено, у Полимљу. С друге стране, немамо разлога да сумњамо у присуство барем дела влашког становништва које је дуже живело на овом простору. Раније смо истакли да манастир Милешева није био једина задужбина Немањића у Средњем Полимљу – Власи потчињени манастиру Светих Апостола помињу се у повељи насталој између 1254. и 1263. године. Ни они, као ни Власи Милешеве, нису могли живети предалеко од манастира јер би то отежавало извршавање прописаних обавеза за манастирске Влахе. Власи потчињени Богородици Бистричкој не помињу се у сачуваној повељи краља Владислава.⁷¹ Не знамо ни да ли су манастири Давидовица и Заступ имали своје Влахе. Ђуро Тошић је сматрао да су власи који су пописани 1475/1477. године у нахији Љубовићи били присутни у околини Потарја дуже време, а затим су се, највероватније током 15. века, преселили у поређе Љубовиће.⁷² Матаруге се помињу први пут у дубровачким изворима 1318. године (Mataruch), што значи да нису били у то време Власи Милешеве, који се под тим именом помињу у дубровачким и српским изворима.⁷³ Потомке милешевских Влаха требало би стога тражити пре свега међу власима–филурџијама нахије Милешева.

Влашка нахија *Милешева* (други назив нахије *Островица и Поплатје*), пописана је са напоменом да припада *Полимљу*.⁷⁴ Г. Томовић сматра да је поменута нахија настала на простору на коме је се у време турског освајања налазила метохија манастира Милешеве.⁷⁵ Раније смо истакли да су у њој забележена 22 катунџа, 416 кућа и 105 пунолетних неожењених мушкараца, са укупно 2165 влаха – што је највећа концентрација влаха на простору Полимља. Милош Благојевић је пре неколико деценија упозорио на то да је број влашких катунџа (џемата) у нахији Милешева два пута већи од броја катунџа приложених манастирима Бањској и Дечанима у првој половини 14. века.⁷⁶ Међутим, властелинство Светих архангела код Призрена имало је 1348. године 8 влашких и 9 арбанашких катунџа – укупно 17.⁷⁷ С друге стране, морамо имати у виду и да се током 14. века, паралелно са интензивирањем караванске трговине, одвија и процес разгранавана катунџа.⁷⁸ Тиме, као и значајем манастира Милешеве за династију Немањић и Србију, може се објаснити бројност становништва са влашким статусом на повом подручју.⁷⁹

71 Зборник 2011, 230; Благојевић 2003, 7–25.

72 Тошић 1996, 103.

73 О Матаругама види: Петровић 1977, 97 – 117.

74 Гордана Томовић сматра да би Поплатје требало читати као Поблаће, које је и данас мањи предео у Полимљу.

75 Томовић 2013, 73

76 Бањска је имала 9 влашких катунџа, Дечани 8 влашких и један арбанашки, Св.архангели Благојевић 1976, 228,229.

77 Светоарханђеловска хрисовула, 52,53.

78 Гранање катунџа у дубровачком залеђу најдетаљније је до сада изложио Б.Храбак: Hrabak 1981, 181–201.

79 Раније је у раду наведено да се граница између Србије и Босне налазила у близини Милешеве. У време када се Милешевац и Ковин (изнад леве обале Лима, између села Цурово, Кучин и Избичањ) помињу као градови војводе, касније херцега Стјепана Вукчића Косаче, они свакако представљају погранична утврђења: Милешевац, ЛПТССЗ, 180 – 181 (Миљковић, Е.); Ковин ЛПТССЗ, 130 – 131 (Мишић, С.). Могуће је да су Власи, (одн. бар један део) на простору Средњег

У нахији Милешеви записано је да су џемати Крне, Иваниша и Радоње зимовали у Дренови (Вранови?), а летовали у месту званом Лука заједно са матарушким катунима.⁸⁰ Данас постоји село Дренова североисточно од Пријепоља, у подножју Златара. Ахмед Аличић је сматрао да Лука може бити Дуга Лука, данас засеок у селу Завинограђе, јужно од Пријепоља. С друге стране, Олга Зиројевић је Луку убицирала на простору села Дренова.⁸¹ Ипак, како су поменута места у долини Лима, а летишта су најчешће била у планинским пределима, пре ће бити да је реч о топониму Луке на простору од долине реке Грачанице, леве притоке Лима одн. места Житина ка Матаругама у пријепољском крају. Џемати Вукмана, Радоја, Дујке, Гојана, Вукосава и Вука зимовали су у месту Бистрица, а летовали у месту званом Јеленко.⁸² Данас постоји село Бистрицау долини истоимене реке северно од Пријепоља (општина Нова Варош). Јеленко је вероватно планински предео изнад Бистрице на простору Златара, где данас постоји Јеленков Дол.⁸³ Џемати Добрича и Бранка зимовали су у месту Долне Прнар, а летовали у месту Јагорје.⁸⁴ Долне Прнар, према Ферку Шантићу представља ниже делове села Хисарџика код Пријепоља, у подножју Милешевца.⁸⁵ Није нам познато где се Јагорје налазило – могуће да је у питању неки део планине Јадовник. Џемати Годича и Вукоте зимовали су у месту званом Дорћелићи и Бистрица, а летовали у месту званом Јеленко.⁸⁶ О Бистрици је већ било речи, као и Јеленку. Дорћелићи су можда топоним на простору Горње Бистрице, у близини Нове Вароши (Дрчелићи). Џемат Хреље зимовао је у разрушеном и напуштеном месту Јањина.⁸⁷ Мала је вероватноћа да је реч о неком насељу које се налазило у долини истоимене десне притоке Дрине. Пре ће бити да се ради о рушевинама манастира Јање, у долини Увца у селу Рутоши (општина Нова Варош), који је током османског периода био рушен.⁸⁸ На то упућује и чињеница да су у овом џемату пописани и Степко, Радоје и Радо као *синови попа*. Џемати Радише и Радоње зимовали су у местима: Избично, Жарухово и Кучине – то су данашња села Избичањ, Џурово и Кучин на левој обали Лима, а летовали у местима: Лешница, Бабино, као и у месту Јабука, што је представљало надокнаду за земље које су им одузете.⁸⁹ Није нам познато где се Лешница налазила (Аличић је сматрао да је то заселак Љешња у селу Међани југоисточно од манастира Милешеве), док су Бабино и Јабука данашња села Бабине (Горње и Доње Бабине) – северозападно од Пријепоља и Јабука – западно од Пријепоља, на истоименој висоравни. У дефтеру је забележено да су (горепоменути) џемати Крне и Иваниша такође уживали наведене "земље" – претпостављамо да се овде мисли на летња пасишта. Џемат Степана, сина Скоровоја Вокшића и Дробњака зимовао је у Звизду, а летовао у месту Хранче.⁹⁰ Звизд је данашње

Полимља и пре османских освајања имали улогу да чувају србијанско–босанску границу, јер су по попису из 1475/77. џемати Радише и Радоње имали зимовишта у Џурову, Избичњу и Кучину.

80 А. Аличић 1985, 40, 41; Шантић 1988а, 156.

81 Зиројевић – Влаховић 1988, 130.

82 А. Аличић 1985, 41, 42, 43.

83 Шантић 1988а, 156.

84 А. Аличић 1985, 44.

85 Шантић 1988а, 156.

86 А. Аличић 1985, 44, 45.

87 А. Аличић 1985, 45.

88 Манастир Јања, са храмом посвећеним Св.Јоакиму и Ани, обновљен је 2008. године, и данас се налази у Милешевској епархији.

89 А. Аличић 1985, 45–47.

90 А. Аличић 1985, 47. Степан, сина Скрвоја (Скоровоја) је највероватније син Скоровоја Вокшића из Дробњака, познатог и из дубровачких извора. Маловић–Ђукић 2001, 124, 125.

село Звијезд, западно од Пријепоља а Хранче је данашње село Ранче, смештено на планиној висоравни западно од Пријепоља (у дубровачким изворима се помиње *Crance*).⁹¹ Џемати Радича и Виђена имали су зимска станишта у Јечмиште (непознато), Меруђе (непознато) и Куће (непознато), а летња у месту званом Шкрка.⁹² Постоји потес Шкрке изнад Златарског потока у близини нововарошког села Дражевићи, у подножју Златара. Џемат Хлапца зимовао је и летовало у местима Љуботара, Надбара и Земишље Планини.⁹³ Није нам познато где се налазе прва два поменути места, а Земишље Планини је вероватно био простор око Замишља, засеока пријепољског села Крњача, које се простире између врхова Клик (1366 м) и Главица (1318 м). Уочљиво да је су зимовиште и летиште наведени заједно, за разлику од претходних случајева где су јасно раздвојени. Очигледно су пасишта на поменутој планини била близу места у којима су зимовали. Каунару Добричу Радосавићу припадало је село Врбово – данас истоимено село северозападно од Пријепоља, које је било у тимару кадије нахије Милешеве. Добричевом џемату је припадао део села Врбова и део раније поменутог села Звизда, али нису нагасили да ли је реч о зимовишту или летишту. Вероватно је у Врбову, или у оближњим планинским пределима, било довољно места за напасане стоке током лета, а услови су можда дозвољавали боравак и преко зиме, или су зими боравили у Звизду.⁹⁴ За четрнаест домова џемата Владислава нису уписана ни летња ни зимска станишта.⁹⁵

Анализом података које нам османски дефтер даје о власима нахије Милешева дошли смо до закључка да су се њихова зимовишта налазила у пределима са нижом надморском висином, углавном у селима која су некада била део средњовековних жупа Црна Стена и Звијезд.⁹⁶ То значи да су њихова зимовишта већ дуже време била у сталним насељима. Летишта влашког становништва у османском периоду, а несумњиво и у време средњовековне Србије, налазила су се на обронцима планина које су окруживале поменуте жупе – пре свега Златара, Јадовника, Побигеника, Јабуке, Камене горе. Код појединих џемата нису убележена летишта, или су наведена заједно зимовишта и летишта – то нас наводи на помисао да је реч о старијем седелачком становништву или становништву које не зависи у толикој мери од сточарства. Присуство свештеника, ковача, кројача и професионалних свирача међу пописаним власима је драгоцен материјал за истраживање социјалне структуре влашког катунa у 15. веку. Антопонимичка анализа показује да су међу пописаним власима нахије Милешева најприсутнија словенска имена (око 75 %), затим следе романска (и друга несловенска и нехришћанска имена) имена – Херак, Селак, Радул, Алан, Богул, Лухћа, Кричак, Илавенда итд. (око 13%) и на крају хришћанска имена (око 12 %).⁹⁷ Видели смо да први по имену познати милешевски Влах такође носи словенско име Владимир, и словенски патроним Гостимири одн. Гостимирић. Присуство свештеника, затим присуство хришћанских имена и свега једног муслиманског, несумњиво сведоче о конфесији којој су припадници ових џемата припадали. Процес исламизације је био тек у зачетку. Ктиторска делатност једног од влашких старешина – Ђурђа Вранеша, сина влашког кнеза Херака, који је обнавио и проширио манастир Заступ упркос противљењу

91 У месту Хранче поменути Влах Дробњак Скоровој Вокшић напао је дубровачке трговце 1448. године: Ћук 1999, 62, напомена 37.

92 А. Алић 1985, 47, 48. Г. Томовић сматра да су се зимовишта ових џемата налазила на простору данашњих села Обарде и Стокуће, југозападно од Пријепоља. Томовић 2013, 75.

93 А. Алић 1985, 49.

94 А. Алић 1985, 49, 50.

95 Алић 1985, 50.

96 О поменутих жупама види: Мишић 2003, 80, 81.

97 Јовановић 2013, 15.

османских власти (1537), као и његова ангажованост ради израде црквеног живописа и писања богослужбених књига, сведоче да су влашке старешине баштинници и чувари средњовековне српске културе што је, поред доминантних словенских имена такође показатељ њихове србизације.

Извори и литература

Aličić 1985 – Aličić, A. (1985): *Poimenični popis sandžaka vilajeta Hercegovine*, Сарајево: Оријентални институт

Aličić 2008 – Aličić, A. (2008): *Sumarni popis sandžaka Bosna iz 1468/69. godine*, Mostar.

Благојевић 2003 – Благојевић, М. (2003): *О аграрним односима у Полимљу крајем XII и почетком XIII века*, у: Живковић, Т. (ур.) (2003): *Краљ Владислав и Србија XIII века. Научни скуп 15–16. новембар 2000.*, Београд : Историјски институт, 7–25.

Благојевић 2005 – Благојевић, М. (2005): *Влашки кнезови, примићури и челници у држави Немањића и Котроманића*, Споменица Милана Васића, Бања Лука, 43–77.

Благојевић 2001 – Благојевић, М. (2001): *Соће – основни порез средњовековне Србије*, Глас САНУ 390, 1–44.

Благојевић 2004 – Благојевић, М. (2004): "Закон Светога Симеона и Светога Саве", у: *Немањићи и Лазаревићи и српска средњовековна државност*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства., 191–247.

Благојевић 1976 – Благојевић, М. (1976): *О положају становништва пријеполског краја у доба Немањића*, Симпозијум Сеоски дани Сретена Вукосављевића III, Пријеполје, 225–234.

Bojanić 1974 – Bojanić, D.(1974): *Turski zakoni i zakonski propisi iz XV i XVI veka za Smedrevsku; Kruševačku i Vidinsku oblat*, Београд.

Winnifrith 1987 – Winnifrith, T. (1987): *The Vlachs. The History of a Balkan People*, London: Duckworth 1987.

Diaconescu 2015 – Diaconescu, M. (2015): *Census Valachorum in mid-16th century upper Hungary*, Balcanica Posnaniensia XXII/1. Ius Valachicum I, Poznań – Bucharest, 17–28.

Дерикоњић 2013 – Дерикоњић, С. (2013): *Савремено црквено грађитељство у милешевској епархији*, у: Мићевић, Ф. (ур) (2013): *Међународни научни скуп Осам векова манастира Милешева. Зборник радова II*, Пријеполје : Епархија милешевска: Манастир Милешева, 431–446.

Димитријевић 1922 – Димитријевић, С. (1922): *Грађа за српску историју из руских архива и библиотека*, Сарајево.

Динић 1978 – Динић, М. (1978), *Средњовековна дубровачка караванска трговина*, у: Ћирковић С. (ур) *Српске земље у средњем веку*, Београд: Српска књижевна задруга, 305–330.

Ђурђевић 1963 – Ђурђевић, Б. (1963): *Територијализација катунске организације до краја XV века*, у: Филиповић М.(ур.) Симпозијум о средњовековном катуну одржан 24. и 25. новембра 1961. године, Посебна издања, књ. II, Одељење историјско-филолошких наука, књ. I, Научно друштво СР БиХ, Сарајево, 143–169.

Ђурђевић 1984 – Ђурђевић, Б. (1984): *Постанак и развјатак брдских, црногорских и херцеговачких племена: одабрани радови*, Титоград.

Ђурић 1987 – Ђурић, В. (ур.) (1987): *Милешева у историји српског народа: међународни научни скуп поводом седам и по векова постојања*, јуни 1985, Београд: Српска академија наука и уметности.

Живковић 1992 – Живковић, Б. (1992): *Милешева : [цртежи фресака]*, Београд: Републички завод за заштиту споменика културе Србије.

Зборник 2011 – Мошин, В., Ђирковић, С., Синдик Д. (ур.) (2011) *Зборник средњовековних ћириличних повеља и писама Србије, Босне и Дубровника 1186–1321. године*, Београд.

Зиројевић 1974 – Зиројевић, О. (1974): *Турско војно уређење у Србији (1459–1683)*, Београд.

Зиројевић – Влаховић 1981 – Зиројевић, О. – Влаховић, П. (1981): *О насељима пријепољског краја у турском периоду и савременом добу*, Симпозијум Сеоски дани Сретена Вукосављевића VIII, Пријепоље, 185 – 191.

Зиројевић – Влаховић 1988 – Зиројевић, О. – Влаховић, П. (1988): *Пријепољски крај кроз турске изворе*, Симпозијум Сеоски дани Сретена Вукосављевића XII, Пријепоље, 127–135.

Зиројевић 1987 – Зиројевић, О. (1987): *Турски извори XV и XVI века о поседима манастира Милешева*, Зограф 18, 75–78.

Ивић – Грковић 1976 – Ивић, П. – Грковић, М. (1976): *Дечанске хрисовуље*, Нови Сад.

Јиречек 1959 – Јиречек, К. (1959): *Власи и Мавровласи у дубровачким споменицима*, Динић М. (ур.) *Зборник Константина Јиречека I*, Београд: Научно дело, 192–204.

Јовановић 2013 – Јовановић, Г. (2013): *Власи милешевски у попису санџака вилајета Херцеговина из 1477. године*, у: Мићевић, Ф. (ур.) (2013): *Међународни научни скуп Осам векова манастира Милешева. Зборник радова II*, Пријепоље: Епархија милешевска : Манастир Милешева, 61–78.

Kanuni i kanun-name 1957 – Ђурђев В., Filipović N., Hadžibegić N., Mujić M. i Šabanović H. (ур.) (1957): *Kanuni i kakun-name za za bosanski, hercegovački, zbornički, kliški, crnogorski i skadarski sandžak*, Sarajevo.

Klaić 1983 – Klaić, N. (1983): *Položaj Vlaha u XIV u XV stoljeću u hrvatskim zemljama prema štampanoj građi i novim podacima iz Zadarskog notarskog arhiva*, Radovi ANU BiH 73, Sarajevo, 107–113.

Ковачевић 1963 – Ковачевић, Д. (1963): *Средњовековни катун по дубровачким изворима*, у: Филиповић М.(ур.) *Симпозијум о средњовековном катуну одржан 24. и 25. новембра 1961. године*, Посебна издања, књ. II, Одељење историјско-филолошких наука, књ. I, Научно друштво СР БиХ, Сарајево, 121–139.

Ковачевић–Кojić 1983 – Kovačević–Kojić, D. (1983): *Učešće Vlaha u trgovinskoj razmjeni tokom XIV u XV vijeka*, Radovi ANU BiH 73, Sarajevo, 79–85.

Ковачевић 1890 – Ковачевић, Љ. (1890): *Светостефанска хрисовуља*, Споменик СКА 4, Београд.

Копривица 2017 – Копривица, М. (2017): *"Краљевски манастири" у средњовековној Србији*, у: Мишић, С. (ур.). *Српска краљевства у Средњем веку: зборник радова са међународног научног скупа Српска краљевства у средњем веку, одржаног од 15. до 17. септембра 2017. године у Краљеву, у част бележавања 800 година од крунисања Стефана Немањина (Првовенчаног)*. Београд: Центар за историјску географију и историјску демографију Филозофског факултета Универзитета; Нови Сад: Филозофски факултет, Одсек за историју; Ниш: Центар за византијско-словенске студије; Краљево: Град Краљево, 147–163.

ЛГТССЗ – Мишић С. (ур.) (2010): *Лексикон градова и тргова средњовековних српских земаља*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства .

Максимовић 2017 – Максимовић М. (2017): *Власи у склопу регалних права српских владара*, у: Мишић, С. (ур.). *Српска краљевства у Средњем веку: зборник радова са међународног научног скупа Српска краљевства у средњем веку, одржаног од 15. до 17. септембра 2017. године у Краљеву, у част обележавања 800 година од крунисања Стефана Немањина (Првовенчаног)*. Београд: Центар за историјску

географију и историјску демографију Филозофског факултета Универзитета; Нови Сад: Филозофски факултет, Одсек за историју; Ниш: Центар за византијско-словенске студије; Краљево: Град Краљево, 401-416.

Маловић-Ђукић 1997 – Маловић-Ђукић, М. (1997) *Дробњаци у караванској трговини Полимља у средњем веку*, Милешевски записи 2, 25-33.

Маловић-Ђукић 2001 – Маловић-Ђукић, М. (2001): *Дробњаци под турском влашћу у 15. веку*, Гласник Завичајног музеја 2 (2001), 117-127.

Марјановић-Душанић 2005 – Марјановић-Душанић С. (2005): *Повеља краља Стефана Душана о поклањању цркве Св. Николе у Врању манастиру Хиландару*, Стари српски архив 4, 68-88.

Mirdita 2004 – Mirdita Z. (2004): *Vlasi u historiografiji*, Zagreb.

Милосављевић 2010 – Милосављевић Д. (2010): *Изгубљена ризница манастира Милешево*, Београд: Службени гласник.

Миљковић – Крстић 2009 – Миљковић Е. – Крстић А. (2009): *Трагови српског средњовековног права у раним османским канунима и кануннамама*, у: *Средњовековно право у Срба у огледалу историјских извора: зборник радова са научног скупа одржаног 19-21. марта 2009*, Београд, 261-284.

Миљковић-Бојанић 2004 – Миљковић-Бојанић Е. (2004): *Смедеревски санџак (1476-1560): земља, насеља, становништво*, Београд: Службени гласник.

Миљковић 2005 – Миљковић Е. (2005): *Типологија сеоских насеља у првом веку османске владавине у српским земљама*, у: *Споменица Милана Васића, Бања Лука*, 185-213.

Миљковић 2007 – Миљковић Е. (2007): *Власи у домаћој историографији*, Браничевски гласник 7, Пожаревац, 5-22.

Миљковић 2009 – Миљковић Е. (2009):, *Пљевљскодруштво – проображај српског трга у османску касабу*, Историја Пљеваља, Пљевља, 91 – 129.

Миљковић 2013а – Миљковић Е. (2013): *Османске пописне књиге дефтери као извори за историјску демографију: могућности истраживања, тачност показатеља и методолошке недоумице*, у: *На раскршћу епоха: студије из историје српског народа под османском влашћу*, Ниш: Филозофски факултет, 13 – 24.

Миљковић 2013б – Миљковић Е. (2013): *О значају османских пописних књига као историјских извора – на примеру дефтера Смедеревског санџака*, у: *На раскршћу епоха: студије из историје српског народа под османском влашћу*, Ниш: Филозофски факултет, 25 – 43.

Миљковић 2013в – Миљковић Е. (2013):, *Пљевља и нахија Кукањ у другој половини XV века*, у: *На раскршћу епоха: студије из историје српског народа под османском влашћу*, Ниш: Филозофски факултет, 25 – 43.

Михаљчић 2006 – Михаљчић Р. (2006): *Закони у старим српским исправама: правни прописи, преводи, уводни текстови и објашњења*, Београд: САНУ.

Мишић 2003 – Мишић С. (2003): *Територијално-управна организација Полимља (XII-XIV век)*, у: *Живковић, Т. (ур.) (2003): Краљ Владислав и Србија XIII века. Научни скуп 15-16. новембар 2000.*, Београд : Историјски институт, 73-89.

Мишић 2010 – Мишић С. (2010): *Законске одредбе о Власима у повељама Немањића*, Браничевски гласник 7, 36-48.

Мишић 2012а – Мишић С. (2012): *Насељеност Полимља у средњем веку*, у: *Студије о средњовековном Полимљу*, Ниш: Филозофски факултет, 111-131.

Мишић 2012б – Мишић С. (2012): *Потарје у средњем веку*, у: *Студије о средњовековном Полимљу*, Ниш 2012,

Мишић 2012в – Мишић С. (2012): *Жупа и нахија Сенице у средњем веку*, у: *Студије о средњовековном Полимљу*, Ниш 2012, 59-70.

Мишић 2012г – Мишић С. (2012): *Границе земаља Косача у Полимљу*, у: Студије о средњовековном Полимљу, Ниш 2012, 70 – 77.

Младеновић 2007 – Младеновић А. (2007): *Повеље и писма деспота Стефана (1377-1427)*, Београд: Чигоја штампа.

Николајевић 1976 – Николајевић, И. (1976): *Пријепоље и околина у рановизантијско доба*, Симпозијум Сеоски дани Сретена Вукосављевића III, Пријепоље, 199-209.

Николић 1989 – Николић М. (1989): *Трговина у средњем веку*, у: *Историја Титовог Ужица I*, Т. Ужице, 164-167.

Новаковић 1965 – Новаковић С. (1965): *Село* (приредио С. Ћирковић), Београд: Српска књижевна задруга.

Орбин 2006 – Орбин М. (2006): *Краљевство Словена*, Зрењанин: Sezam Books.

Пекић 2016 – Пекић, Р. (2016): *Херак Милошевић – крамар Малешевац*, Зборник радова Филозофског факултета XLVI (1), Косовска Митровица, 401-417.

Pekić 2016 – Pekić R. (2016): *Maleševci in Bileća's Rudine*, Collection of papers of the Faculty of Philosophy of Priština, Vol. XLVI (3), 21-51.

Петковић 1987 – Петковић, С. (1987): *Настанак Милешева*, у: Ђурић, В. (ур.) (1987): *Милешева у историји српског народа: међународни научни скуп поводом седам и по векова постојања, јуни 1985*, Београд: Српска академија наука и уметности, 1-8.

Петровић 1977 – Петровић, Ђ. (1977): *Матаруге у касном средњем веку*, Гласник Цетињског музеја 10, 97 – 117.

Петровић 1981 – Петровић, Ђ. (1981): *Прилог познавању Пријепоља у касном средњем веку*, Симпозијум Сеоски дани Сретена Вукосављевића VIII, Пријепоље, 157 – 172;

Радојчић 1963 – Радојчић, С. (1963): *Милешева*, Београд: Српска књижевна задруга: Просвета.

Рашевић 2001 – Рашевић М. (2001): *Демографске прилике и становништво*, у: Мацура М. (ур.) *Насеља и становништво области Бранковића 1455*, Београд, 425-430.

Светоарханђеловска хрисовуља – Мишић С. –Суботин–Голубовић Т. (2003): *Светоарханђеловска хрисовуља*, Београд 2003.

Светостефанска хрисовуља 2011 – Трифуновић Ђ. (ур.) (2011): *Повеља краља Милутина манастиру Бањска – Светостефанска хрисовуља*, књ. 2. Фототипије издања и пратеће студије, Приштина: Музеј, Београд: Центар за очување Косова и Метохије Мнемосине: Београд: Службени гласник.

Стојановић 1927 – Стојановић, Љ. (1927): *Стари српски родослови и летописи*, Сремски Карловци.

Томовић 2013 – Томовић Г. (2013): *Манастир Милешева и манастирски трг Пријепоље у средњовековној трговини Полимља*, у: Мићевић, Ф. (ур.) (2013): *Међународни научни скуп Осам векова манастира Милешева. Зборник радова I*, Пријепоље: Епархија милешевска: Манастир Милешева, 61-78.

Тошић 1996 – Тошић, Ђ. (1996): *О влашкој скупини Вранеша у нахији Љубовића*, Милешевски записи 2, 101-113.

Филиповић 1963а – Филиповић М. (1963): *Катун у нашој историографији*, у: Филиповић М. (ур.) *Симпозијум о средњовековном катуну одржан 24. и 25. новембра 1961. године*, Посебна издања, књ. II, Одељење историјско-филолошких наука, књ. 1, Научно друштво СР БиХ, Сарајево, 9-14.

Филиповић 1963б – Филиповић М. (1963): *Структура и организација средњовековних катуна*, у: Филиповић М. (ур.) *Симпозијум о средњовековном катуну одржан 24. и 25. новембра 1961. године*, Посебна издања, књ. II, Одељење историјско-филолошких наука, књ. 1, Научно друштво СР БиХ, Сарајево, 45-112.

Filipović 1974 – Filipović N. (1974): *Vlasi i uspostava timarskog sistema u Hercegovini*, Godišnjak knjiga XII, Sarajevo, 127–220;

Filipović 1983 – Filipović N. (1983): *Islamizacija Vlaha u Bosni i Hercegovini u XV i XVI vijeku*, Radovi ANU BiH, knj. LXXIII, Sarajevo, 139–148.

Hrabak 1955 – Hrabak, B. (1955): *Herak Vraneš*, Godišnjak Istorijskog društva Bosne i Hercegovine 7, 53 – 64.

Храбак 1976 – Храбак Б. (1976): *Пословни људи Полимља (1350–1700)*, Симпозијум Сеоски дани Сретена Вукосављевића III, Пријепоље.

Храбак 1990 – Храбак Б. (1990): *Власи старинци и досељеници у Поречју Западне Мораве (до 1570. године)*, Зборник радова Народног музеја 20, Чачак, 5–46.

Храбак 1997 – Храбак Б. (1997): *Челници сточарских заједница у источној Херцеговини у XIII – XIV веку*, Зборник за историју БиХ, бр. 2, Београд, 139–172.

Hrabak 1981 – Hrabak B. (1981): *Razgranavanje katuna i stvaranje grupe katuna odnosno plemena u nekadašnjoj Hercegovini (XIII–XV vek)*, Predmet i metod izučavanja patrijarhalnih zajednica u Jugoslaviji, Podgorica, 181–201.

Ћирковић 1964а – Ћирковић С. (1964): *Историја срењовековне босанске државе*, Београд.

Ћирковић 1964б – Ћирковић С. (1964): *Херцег Стефан Вукчић Косача и његово доба*, Београд.

Ћирковић 1976 – Ћирковић С. (1976): *Пријепоље у средњем веку*, Симпозијум Сеоски дани Сретена Вукосављевића III, Пријепоље, 211–224.

Ћирковић 1987 – Ћирковић С. (1987): *Милешева и Босна*, у: Ђурић, В. (ур.) (1987): *Милешева у историји српског народа : међународни научни скуп поводом седам и по векова постојања, јуни 1985*, Београд : Српска академија наука и уметности, 137–143.

Ћук 1996 – Ћук, Р. (1996): *Караванске станице у Полимљу у средњем веку*, Милешевски записи 2, 7–24.

Ћук 1999 – Ћук, Р. (1999): *Пљевља и пљеваљски крај у дубровачкој архивској грађи*, Гласник Завичајног музеја Пљевља 1, Пљевља: Завичајни музеј Пљевља, 55–67.

Ћук 2003 – Ћук, Р. (2003): *Почеци рударства и привредни успон Србије*, у: Живковић, Т. (ур.) (2003): *Краљ Владислав и Србија XIII века. Научни скуп 15–16. новембар 2000.*, Београд : Историјски институт, 99–107.

Чремошник 1932 – Чремошник Г. (1932): *Канцеларијски и нотарски списи (1278–1301)*, Београд.

Шантић 1988а – Шантић, Ф. (1988): *Пријепољски крај по попису из 1477. и 1981. године*, Симпозијум Сеоски дани Сретена Вукосављевића XII, Пријепоље, 155–172.

Шантић 1988б – Шантић, Ф. (1988): *Пријепоље у другој половини 15. века – становништво и привреда*, Симпозијум Сеоски дани Сретена Вукосављевића XII, Пријепоље, 137–153.

Шаркић 2010 – Шаркић С. (2010): *Правни положај Влаха и отрока у средњовековној Србији*, Зборник радова Правног факултета 44/3, 37–51.

Шкриванић 1974 – Шкриванић Г. (1974): *Путеви у средњовековној Србији*, Београд.

VLACHS OF THE MILEŠEVA MONASTERY (13TH–15TH CENTURY)

King Vladislav, by looking up to his father and grandfather, founded an endowment – the Mileševa Monastery, which he bestowed with land estates and dependent population: farmers and herdsmen (Vlachs). Even though the founding charter of the monastery is not extant, Vlachs of the Mileševa Monastery are familiar to us through other 13th and 14th century documents – both of Serbian and Dubrovnik provenance. The status of Vlachs on the estates of the Mileševa Monastery was defined by the “Canon of Saint Sava”. This “canon”, that is to say a collection of legal norms was similar to the “Canon of Saint Simeon” which regulated the status of Vlachs and other subject population on the estates of the Studenica Monastery. These laws were actually also used for regulating the status of subject population on the estates of future endowments, and thus memory of them remains preserved in history. Vlachs subject to the Studenica Monastery and to the Mileševa Monastery had better status (fewer duties) than those subject to the Monastery of St. George near Skopje in year 1299/1300, and they lived in accordance with the ancient norms and duties defined long before the first rulers of the Nemanjić dynasty. Vlachs of the Mileševa Monastery started taking part in caravan trade of Dubrovnik, from an early age. The trade was a main link between the Mediterranean and the inside of the Balkans and it was contributing to the economic development of medieval Serbia. In the period from 1278 until 1282, we find Vlach Vladimir Gostimiri who was doing business in the area between Dubrovnik, Brskovo and Polimlje. In the 14th century, Monastery Vlachs were no longer mentioned in the caravan trade, and neither are Vlachs of other monasteries. Their place was taken by those who were directly subject to the King. That could be due to multiple factors – the change of status of those taking part in trade activities, the structure of Vlach katuns in which there were not enough Vlachs soldiers required for the needs of the developing trade, or difference in status of Vlachs under the King’s rule in comparison to those on monastery estates. The Mileševa Monastery fell to the Turkish rule in 1465, at the latest. After that the Monastery was left without its Vlachs as they became a part of sultan’s hassa, and the revenue from various law violations (niyabet) committed by them (Vlachs of Polimlje) belonged to the sanjak-bey. According to the 1475/1477. census there were four nahias inhabited by Vlachs-filurdzijas in the Central Polimlje region: Mileševa, Ljubovidja, Mataruge and Kukanj. It was a unique Vlach community headed by knez Herak Vranes, one of the most respected Vlach lords ever recorded. He was very close to the Ottoman authorities. He had 38 katuns under his rule, that is to say around 4704 registered Vlachs (according to the demographic formula used in the paper). The highest number of Vlachs was registered in the Mileševa nahia – 22 katuns, that is to say 2165 Vlachs, according to the formula used. The lowest number of Vlachs was registered in the Mataruga nahia – a mere total of 3 katuns, which, according to the formula used, amounts to 495 Vlachs. According to the Ottoman sources, the Vlach population was moving northwards, so we can’t be sure what proportion of these Vlachs are descendants of the old monasteries of Mileševa. The descendants of the old Vlachs were certainly most numerous in the areas around the monasteries (Mileševa nahia). The presence of a priest, a smith, a tailor and professional musicians among the registered Vlachs is a precious material for research of the social structure of Vlach katuns in the 15th century. Anthroponymic analysis in Mileševanahia shows that among the registered Vlachs, the most common names are of Slavic origin (around 75%), followed by Romanic (and other non-Slavic and non-Christian) names – Herak, Selak, Radul, Alan, Bogul, Luhća, Kričak, Ilavenda etc. (around 13%) and in the end the Christian names (around 12%). We saw that the first Vlach from Mileševa known by name bears a Slavic name Vladimir and a Slavic patronymic

Gostimiri, i.e. Gostimirić. The presence of a priest, then the presence of Christian names, and the presence of just a single Muslim name, undoubtedly testifies about the religious denomination to which the members of this cemaat belonged. The islamization process had just begun. Endowment activities of one of the Vlach lords – Djuradj Vranes, son of Vlach knez Herak who restored the Zastup Monastery despite the disapproval for the Ottoman authorities (1537), as well as his engagement in the advancement of fresco painting and compiling of liturgical books testifies that the Vlach lords were the heirs and keepers of the medieval Serbian culture, which alongside their Slavic names is an indicator of their Serbization.

Изабела Лис-Вјелгош

Универзитет Адам Мицкевич у Познању

Институт за словенску филологију, Познањ – Пољска

e-mail: liswielg@amu.edu.pl

ОБНОВЉЕНА ПЕЋКА ПАТРИЈАРШИЈА У СЛУЖБИ СРПСКЕ ТРАДИЦИЈЕ

Апстракт: У раду се разматра феномен обновљене Пећке патријаршије као један компактан и изванредан пројекат који је постао у служби православне српске вере и културно-друштвене традиције. У раду се представљају његови најважнији, суштински елементи, обраћа се посебна пажња, како на модел функционисања српске Цркве – почетно као архиепископије доцније као патријаршије, тако на њен историјски, политичко-еклезијални, културни и друштвени значај у контексту службе српске традиције. Овде се, пре свега, наглашава чињеница да је захваљујући обновљању Пећке патријаршије српска култура под турском окупацијом, у перманентној опасности и дефанзиви, испољила изузетан реконструкцијски и реорганизацијски потенцијал. Она се показала као непроменљива структура, доста трајна због дубоког и сталног односа према прошлости, а пре свега због високе способности за селекцију, реконструкцију и актуализацију тих елемената који су јасни знаци српског идентитета и припадности.

Кључне речи: Пећка патријаршија, обнова, турско доба, православна вера, српска традиција, култура, идентитет, припадност

О дугом и трагичном периоду окупације под Турцима писали су већ многи научници и експерти, стога и не ваља да се он у једном чланку веома широко или подробно описује. Међутим, потребно је навести општи контекст проблема турског ропства које је променило свет Јужних Словена у политичком, еклезијалном, културном и друштвеном аспект. Додуше, овај период се одређује и као доба поствизантијског православља, поствизантијске културе, књижевности и уметности, али ово време није пролазило у виду нормалне егзистенције и развоја словенских народа и њихових традиција.¹ Историју Словена под турском окупацијом отвара низ трагичних догађаја који је изазвао многе промене и последице, изродио катастрофално раположење. Након турске инвазије, многи градови, места, државе нестали су са политичке карте, пре свега је пао центар православне екумене, то јест Цариград (1453. године), раније и касније нестале су словенске државе – бугарска падом Великог Трнова (1393. године) и Видина (1396. године), српска пропашћу деспотовине са Смедеревом (1459. године), босанска (1463. године), херцеговачка (1482. године), црногорска (1499. године). Проблеми и турбуленције нису заобишле ни Свету Гору Атоску, код православне заједнице још увек је постојала свест неуспешне – никад неприхваћене – фирентинске уније (1439. године)

¹ Види нпр. Pfeilschifter 1913, 48-49; Деретић 2005, 128.

која је само довела до обнове сукоба између папства и представника готово свих центара Источне цркве; опште је било уверење да ће, са доласком седмог миленијума, ускоро доћи и крај света.

Следеће столеће није било лакше ни у овим, ни у свим другим погледима, пролазило је у још већем вихору историјских потреса и фундаменталних промена. У то време и Западна и Источна црква су преживљавале кризу, прва се борила са многим тешкоћама, пре свега са унутрашњим расколом (лутеранство, калвинизам, англиканство), што је изазвало неопisivу збрку у простору вере, ауторитета, власти, традиције и културе, док се ова друга борила за опстанак, није нормално функционисала, посебно после пада Цариграда (Другог Рима), укидања или привременог непостојања словенских Цркава на Балкану², а у великој мери, такође, због притиска империјалних аспирација Москве да ова буде центар православног света, да постане Трећи и Последњи Рим.³

Последице свих тих догађаја изразито су се огледале у шеснаестом и седамнаестом столећу, када су оне у неком смислу биле препреке за развој многих идеја, пројеката и институција, када су често угрожавале политичке, еклезијалне и културне традиције, а уједно су на одређени начин биле значајне, јер су и поред свега подстицале понеке озбиљне процесе и односе према ондашњем компликованом положају.

Истина, шеснаесто столеће за јужнословенске народе, укључујући и Србе, било је јако тешко време, неки научници просто говоре о стању застоја или замирања верског, црквеног, културног и друштвеног живота, али, како се чини, такво мишљење није сасвим тачно, а као доказ може послужити обнова Пећке патријаршије 1557. године која је преокренула ову збиља безнадежну ситуацију, довела до изванредног, за та времена, препорода културе и уметности. Може се рећи да је ова реституција удахнула нов живот српској заједници, јер је она поново постала њено духовно, еклезијално, културно, уметничко и друштвено средиште. Треба нагласити да је обнова патријаршије била могућа, како због стицаја повољних околности, тако због непрестаног, истрајног настојања српских црквених јерарха: „Српско је свештенство већ и пре тога осећало, да би самостална црквена организација, која је укинута после пропасти деспотовине, била врло моћно оружје у борби за национално одржање. Оно је стога већ и раније покушавало да обнови самосталну српску цркву, која је, после свог укидања, по својој прилици била потчињена охридској архиепископији”⁴. Ефекат следећих турских похода и ратних освајања је био такав да српске земље нису више биле погранични појас – подручје ужасних ратних операција, што је Србима омогућило предузимање различитих корака да се остваре планови и покрену неки пројекти. У овим околностима добила је на значају макар и побуна смедеревског епископа Павла против Охридске архиепископије тридесетих и четрдесетих година шеснаестог века, која, додуше, још није имала успеха,

2 У случају Српске Цркве није тачно познато да ли је она постојала или не, свакако после смрти Арсенија II није био изабран нови патријарх, шта такође није јасно. Према већини научника, патријаршија је у овом периоду ипак постојала – „Пећка патријаршија је надживела српску средњовековну државу. У првим деценијама турског ропства није било објективних могућности за одржавање црквених сабора који би бирали патријархе, али је у Цркви и народу остала присутна свест о духовном јединству патријаршије. Патријаршија званично од стране турске власти није укинута, или о томе не постоји никакав писани докуменат” – Ћирковић, Михаљчић 1999, 511; види још: Руварац 1863, 240-251; Грујић, 1989, 34; Стојановић 1923, 122; Радонић 1950, 156; Чубриловић 1960, 164.

3 Види нпр. чланке А. Наумова у збирци: Czykwin, Kierdelewicz 2010, 63-67; 147-152; 337-341; 346-348.

4 Станојевић 1993 (1926), 254.

али ипак је некако започела стицање самосталне црквене организације, пре свега подстицала је на рад, оживила свест српске заједнице, а чини се да је и у неком смислу променила став турске власти. У ово време, Турцима је било од интереса да обезбеде коректне односе са православним Србима, стога су прихватили да буде корисно дозволити неку ограничену слободу делања, на крају крајева функционисања обновљене Пећке патријаршије са којом почиње ново доба у српској историји, култури и уметности.⁵ Наравно, у том погледу од извесног значаја је била улога везира Мехмед-паше Соколовића, иако није до краја познато од кога је потекла идеја компромисне обнове, можда је иницијатива потекла од Макарија, сматраног за везириновог брата, који је постао први пећки патријарх. Компромис који је довео до обнове српске црквене организације, тада једине институције код Срба, отворио је нове могућности и перспективе, штавише, он је имао одређене димензије, јер како се ускоро показало оснажио је идеју о слободи, учврстио историјску и културну свест, служио друштвеној интеграцији и идентитету; „Та погодба била је врло повољна по српски народ и имала је великих и добрих последица у будућности/.../ Организација обновљене српске патријаршије обухватила је, са незнатним изузетком, све српске земље. То је, све до најновијег доба, једина организација код Срба, која је обухватила готово целокупан народ”⁶. Дакле, од тада је Црква преузела одговорност да сачува српски народ и његове традиције, историјско-културно наслеђе; од тада је њена дужност служба српској традицији.

Тема обнове Пећке патријаршије је веома обимна и у науци више пута расправљана, због тога није могуће да се она у границама једног чланка целокупно опише. Није ни могуће да се опишу све области, како црквене, тако и културне, књижевне и уметничке делатности под окриљем обновљене патријаршије. Ипак, треба да се представе бар најважнији, суштински елементи овог изванредног и непролазног пројекта. Дакле, потребно је обратити пажњу, како на модел функционисања српске Цркве – почетно као архиепископије доцније као патријаршије, тако на њен историјски, политичко-еклезиијални, културни и друштвени значај у контексту службе српске традиције.⁷

Српска православна црква има своје очигледне корене у светосавској традицији, од Немањинског доба она је заједно са државом била институција од фундаменталног значаја. У њеној историји преломна тачка је било добијање аутономије (канонског статуса аутокефалности) 1219. године, што се десило захваљујући светоме Сави који је – како наглашава Радослав Грујић – „својим пажљивим, разборитим и неуморним радом извео Српску цркву из непрестаног лутања од Истока – Западу и од Запада – Истоку; усталио је и коначно утврдио Православље међу Србима у држави Немањина; а ударивши здрав основ уређењу црквеном, учинио је Цркву врло снажним чиниоцем у развоју српске државне моћи. Српска црква и држава бежу од тада увек у најлепшој и најтежњој вези, радећи удруженим силама на народној просвети и напретку”⁸. Са развојем српске државе и повећавањем њене територије, проширивала се и јурисдикција српске архиепископије која је 1346. године проглашена патријаршијом.⁹

5 Види нпр. Кашић 1969, 143-144.

6 Станојевић, 1993 (1926), 253.

7 Види ово питање нпр. у контексту српске књижевности седамнаестог столећа – Lis-Wielgosz 2013.

8 Грујић 1989, 19-20.

9 „Постанак патријаршије у Србији уследио је после знатних територијалних проширења српске државе у време краља Стефана Душана. У границама Србије, а самим тим и Српске

Према томе историја Српске православне цркве тече у два периода: од постанка архиепископије 1219. године до проглашења патријаршије 1346. године и од обнове патријаршије 1557. године до њеног укидања 1766. године.¹⁰

У почетној фази Српска црква споља је функционисала у складу са црквеним поретком заснованом на пет помесних патријаршија¹¹, унутар по учвршћеном правилу власти и пракси дијархије, то јест хармоничног односа црквено-државне власти (тзв. симфоније двеју власти). Заједнички са државом стварала је сакрални поредак, била је интегрални део византијско-словенске екумене. У следећем, тј. поствизантијском периоду она се налазила између различитих традиција – Истока и Запада, утицаја трију црквених институција – Старог или Првог Рима, Другог Рима (Цариграда) и Трећег Рима (Москве), и упркос свим препрекама, неповољним околностима, притисцима са више страна и центара, као једина српска организација преузела је на себе историјску мисију заштите српског идентитета и припадности, подржавања културно-друштвене традиције.

Обнова патријаршије показала се као преломни моменат у историји српске заједнице, она је са једне стране била ново отварање, време релативно коректних и мирних односа са турском влашћу¹², са друге стране, донела је неку врсту трансформације система чији је темељ до тада била идеја дијархије, формула истовремено постојећих, функционишућих у узајамној симфонији двеју власти – црквене и државне. Може се рећи да је промена у том оквиру изазвала и померање других системских елемената, ипак није дошло до кршења културне структуре као целине.¹³ Српска православна црква као битан фактор који је формирао српско осећање

цркве, нашле су се нове области које су припадале Византији, односно Цариградској патријаршији. Под српском влашћу нашле су се и такве црквене јединице каква је Света Гора и Охридска архиепископија. У новим околностима а по већ утврђеној пракси на Истоку, цара крунише патријарх. На тај начин се, поред територијалног, постизало духовно јединство и кохезија новостворене државне територије. Посматрано са аспекта канонско-црквеног права, уздизање архиепископије на степен патријаршије изведено је потпуно легално. Додуше, пристанак Цариградске патријаршије за то се није могао ни очекивати, с обзиром на фактичко стање које је настало после Душанових освајања на рачун Византије/.../ Неколико година после проглашења патријаршије, више из политичких разлога, Цариградска патријаршија (патријарх Калист) је око 1350. бацила анатему на патријаршију и Царство због *достојанства и градова*. Покушај измирења двеју патријаршија преухитрила је изненадна смрт првог патријарха (1354) и првог српског цара (1355). Нешто касније иницијатива за измирењем потекла је из Цариграда и тада се у Серу обрео патријарх Калист код удове царице Јелене. Калист је умро у Серу (1364). У време обласног господара у Серу деспота Јована Угљеше (1371) постигнуто је делимично помирење које се односило на цркву у Серској области. Коначно помирење постигнуто је тек 1375. године у време српског патријарха Саве IV (1354-1375) и кнеза Лазара Хребељановића. Овога пута одлучујућу улогу у помирењу одиграли су светогорски монаси на челу са српским монахом старцем Исаијом. Делегација Цариградске патријаршије дошла је у Призрен и на свечаној литургији прогласила помирење. Процес међусобног измирења убрзала је и надоласећа турска опасност која је претила уситњеним и разједињеним балканским државицама” – Ћирковић, Михаљчић 1999, 511; види још: Грујић 1989., 24-31; Битоски 1978, 69-80.

10 Види нпр.: Пузовић 2000; Пурковић 1976; Кашић 1969; Грујић 1989; Зеремски 1920; Слијепчевић 1991; Слијепчевић 1938; Веселиновић 2004; Дучић 2008; Руvaraц 1904.

11 Овај црквени поредак творе патријаршије: Римска, Цариградска, Александријска, Антиохијска и Јерусалимска; види нпр. Meyendorff 1989.

12 Види: Слијепчевић 1978, 301; Ћорковић 1929, 265.

13 У том случају, корисно може да буде структуралистичко препознавање проблема, разматрање система као структуре елемената у којем једна промена изазива другу промену

цилилизацијске припадности и етноконфесионалан идентитет (чији темељ је светосавски хоризонт значаја)¹⁴, у турско време као једина постојећа институција она је нарочито чувала – како каже Дорота Гил – ово што је у колективној свести укоренио свети Сава, тј. уверење о изузетности историје српске државе и народа.¹⁵ Сличног мишљења је Станоје Станојевић који истиче да је управо обновљена Пећка патријаршија у тешким историјско-политичким околностима успоставила, оживила црквено-државну традицију, чиме је у неку руку вратила српској заједници осећање достојанства и вредности, учврстила српски идентитет.¹⁶ Дакле, патријаршија се показала као центар подржавања и ревитализације онога што је Питрим Сорокин назвао „аспектом значења” који спаја сваки културно-друштвени систем.¹⁷ Српски систем сразмерно брзо је почео функционисати у облику специфичне културе памћења која се концентрисала око свог јединог центра – патријаршије одређиване као „држава у држави”¹⁸, „аутономна црквено-политичка установа српског народа”¹⁹, „теократска управа”²⁰ или „највиши облик етнархије у Османском царству”²¹. Ваља рећи да је феномен етнархије карактеристичан за целу ондашњу православну екумену под турском влашћу која није признавала разлику између етноса, нације и религије, сматрала све хришћане једном нацијом – православним миллетом чији је поглавар и представник био цариградски патријарх.²² Аналогну улогу и положај имао је у оквиру своје јурисдикције српски – пећки патријарх.²³

У великој мери границе јурисдикције српске патријаршије биле су одређене по етничком критеријуму – како каже С. Станојевић – „углавном према етнографским приликама/.../ [патријаршија] је обухватила само етнички чисто српске покрајине и готово цео српски народ”²⁴, што уз ојачану свест оживљене црквено-државне традиције, уз осећање православног и уједног националног – српског идентитета, започео је процес „етнизације религије”²⁵. Дакле, Пећка патријаршија показала се као главни и чврсти фактор етно-интеграције, уз то је јасно да „етнизација религије” није израз спонтаног стања једне угрожене заједнице, него је интенционалан процес започет и подстицан од црквене организације – „аутономне верско-националне целине у границама Турског царства”²⁶. Види се овде механизам инструментализације религије који је присутан у процесу, не само стварања, него реконструкције и афирмације српско-православног етноса; према Данијел Ервије-Леже, изузетна снага која спаја етнички и религиозни елемент произлази из тога да они творе друштвену везу чији је темељ

(види нпр. Леви-Строс 1989) или разматрање структуре уопште као система трансформације (види нпр. Piaget 1968). Дакле, реч је о могућности описа померања неких елемената система који је истовремено непомерљив као целина.

14 Види: Деретић 2005, 125.

15 Види: Gil 2005, 27.

16 Станојевић 1993 (1926), 253-256.

17 Sorokin, 1937, 93.

18 Тричковић 1980, 75; види Слијепчевић 1991, 307-308.

19 Новаковић 1906, 263-282.

20 Грујић 1989, 87.

21 Тричковић 1980, 76.

22 Види нпр. Papadakis 1999, 429-430.

23 Види: D. Gil 2005, 77; Тричковић 1980, 81; Мирковић 1965.

24 Станојевић 1993 (1926), 256; види Деретић 2005, 125; Слијепчевић 1993, 19.

25 Ђоко Слијепчевић говори о поређењу етноса – нације и вере, синонимизацији српства и православља – види Слијепчевић 1991, 461; види још Gil 2005, 35; Posern-Zieliński 2003.

26 Слијепчевић 1991, 461.

постулирана генеалогија – са једне стране натурализована (јер се односи на крв и земљу), са друге стране симболизована (јер се она ствара у верском односу на мит или причу о почетку).²⁷ Ваља подвући да је статус пећког патријарха био заснован на начелу преформулисане дијархије, он је спајао две власти, споља је био етнарх – политички и религиозни председник православне (српске) заједнице, унутра сматран за законитог наследника српских црквених и државних поглавара, углавном из Немањинке епохе; стога, он се у српској свести показивао и као супротстављан турском султану – иноверном, безбожном, паганском и нелегалном владоцу. У српским записима (који се могу третирали и као микро текстови) има многих доказа таквог става према турском султану, више пута се каже о царству безбожног султана, о варварском цару, злочестом цару (нпр. *въ царство безбожнааго цара Мѣратъ-бѣга турскаго// въ дни трыклетаго цара Палазита// царствующомъ варварскомъ царѣ// злочыствомлю тѣрчьскимъ царѣ Палазитѣ*)²⁸. Наравно, овај друштвени патријархов положај је био легитимисан помоћу баш оне постулиране генеалогije у односу на стару традицију дијархије симболизовану личностима великог жупана Стефана Немање и првог архиепископа Саве, а понекад и цара Душана.²⁹ Отуд су сасвим природни били називи пећког патријарха такви као учитељ и предводник, Савин наставник, управљајући српским престолом, супротставник агаренског цара итд., о чему сведоче, између осталог, српски записи у којим се каже нпр.: *правѣиомъ прѣстолъ срѣбскы прѣосвещенномъ архіепископѣ и ѣчителю и наставникѣ въсемъ Срѣблемъ и Болгаромъ и инимъ многимъ странамъ кѣр Іѣваннѣ пескомъ; прѣвосветителѣствеющѣ прѣстоломъ прѣваго прѣосвѣтителѣ Срѣблемъ Савы патріархѣ кѣр Палею; владающѣ срѣбскимъ прѣстоломъ архіепископѣ кѣр Палею; кѣр Палею, архіепископѣ въсѣхъ срѣбскихъ земль и поморскихъ, агаренскимъ же столѣмъ владѣщѣ сѣланѣмъ ѣхметѣмъ*.³⁰

Обновљена Пећка патријаршија обухватила је велики простор, етнички српске покрајине, о чему Станоје Станојевић каже да су онда „после много векова, Срби у Босни и у старој Рашкој, и Срби на Моришу и на Вардару, на Тимоку, Морави и у приморју опет осетили да су спојени, али не само у државној заједници, која је била туђа и која их је све подједнако тиштала, него и у заједници, која је била њихова рођена, у једној организацији, која је радила и бринула се за њих и пружала им духовне хране, наде и утехе”³¹. На тај начин, јурисдикцијски, патријаршија је знатно прекорачила своје старе границе, ове из Немањинког периода.³² У сфери њеног утицаја и под њеном влашћу је било, не само српско, него и бугарско, влашко, молдавско, далматинско и друго становништво, које је стварало мултиетничку, верску и културну заједницу. Ово је изванредан и уједно редак феномен, који се није сувише често разматрао, јер се обично истицало значење обнове једино за православне Србе; а само у неку руку имао је право Јован Деретић кад је у овом контексту излагао положај патријаршије и њеног становништва, говорећи да „њене границе нису биле повучене ни по политичким ни по

27 Harvieu-Léger 1993 (Harvieu-Léger 1999, 212); види Gil 2005, 35.

28 Стојановић 1902, 261, 356, 393, 399 (следећи пут као – 3 I исто са бројем); види Naumow 1998, 18.

29 Овај механизам се види у иконографији у композицијама Немањинког рода, на пример, у манастиру Ораховица, где се у једној реализацији из 1594. године српски родоначелник показује као етнарх; слично тако је у писмености, посебно у многим преписима *Душановог законика* из седамнаестог и осамнаестог столећа; види нпр. Gil 2005, 77-78.

30 3 I, 993, 1053, 1192, 1278.

31 Станојевић 1993 (1926), 256.

32 Чубриловић 1960, 174.

верским, него по етничким линијама. За православце унутар тих граница сматрало се тада да су Срби и они су сами тако осећали. Другим разлозима те границе се не могу објаснити³³. Наравно, основа таквог мишљења може да буде претерано излагање процеса дубоке „етнизације религије”, ипак, истинито је представљање Пећке патријаршије као институције која је онда обухватила скоро цео српски народ, чиме је и сама некако експонирала етнонационални профил ове заједнице.³⁴ И поред тога, треба узети у обзир да је на Балкану – како наглашава Милорад Екмечић – од продора Турака, вера (хришћанска православна) постала, такође, кључна одредница идентитета, понекад важнија од језика или етничког порекла.³⁵

Ваља пристати на чињеницу да су ондашње границе српске патријаршије биле изузетна појава, што је и подвукао Јован Деретић у констатацији да „ниједна српска политичка институција ни пре ни после тога није тако потпуно обухватила цео српски народ као што је то учинила Пећка патријаршија. Парадокс је да су Срби у тренутку када су изгубили све елементе државности, постигли политичко јединство какво никад нису имали. Наравно, то јединство било је мањкаво. Српска заједница постала је етноконфесионална, из ње су аутоматски испали сви они Срби који нису били припадници СПЦ, који су пригрлили другу веру. Црква је тако постала, не само духовна, него и политичка институција српског народа, наследница средњовековне државе и чувар њених традиција. Она је истовремено била политичка форма опстанка српског народа под турском влашћу”³⁶.

Јурисдикцијски опсег Пећке патријаршије – према Ђоку Слијепчевићу – огледа се, наравно, у званичној титулатури патријараха, која је од Макаријевог времена упућивала на врховну власт над различитим нацијама; има многих записа у којима се српски јерарх зове овако: *вѣсьмиѣ Срѣвлемѣ и Болгаром и ниниѣ многими странами; вѣсе срѣвскыѣ земли и поморскыѣ и северныѣ странами и прочиѣм; вѣѣмъ Срблемъ и поморскимъ странами и прочиѣхъ; и Българемъ и поморскимъ странами; вѣѣмъ Срблемъ Българомъ и западнаго поморіа и северниѣмъ странами; вѣѣхъ сервскіѣхъ ѿ подѣнавскихіѣхъ земляѣ; пекскаго, Сервскагоже, Болгарскаго, Западнаго Поморіа, Далмаціи, Босни, и овою странѣмъ Дѣнава и цѣлаго Ілѣирика патријархъ*).³⁷ Стога се види да је пећки патријарх као поглавар *пекске цркве* или *пекске глаголеме архиепископије*, непрестано биран од *сабора* а у турско време уз то сваки пут потврђиван посебним бератом³⁸, владао огромним и хетерогеним простором, уживајући велико поверење и поштовање код православног становништва без обзира на етницитет. Међутим, у свести српске заједнице, он је био, пре свега, фигура која је оличавала давну идеју дијархије, чувар српске црквено-државне и културне традиције, српско-православне припадности и идентитета.

Осим политичке и еклезијалне димензије, обнова Пећке патријаршије очигледно је имала велики утицај на српску културу и уметност; може се рећи да је у неку руку обнова синоним препорода који Јован Деретић отворено сматра „малом

33 Деретић 2005, 125.

34 Види нпр.: Станојевић 1993 (1926), 256; Веселиновић 1937, 289, 293. У питању су тада миграције српског становништва јер је то било доба сталних сеоба становништва које је бежало испред Турака и померало се у различитим правцима; види још једном Станојевић 1993 (1926), 247-249.

35 Види Екмечић 2008, 14-20, 23-24.

36 Деретић 2005, 125.

37 *З I, 993 З I, 589*; види: *З I, 688, 645, 1421*; Стојановић 1903, 2840; Стојановић 1923, 6312, 6316, 6341.

38 Види: Тричковић 1980, 62; Чубриловић 1960, 167-168.

националном ренесансом, која се осетила у свим областима културе па и у градитељству”³⁹. Несумњиво обнова патријаршије огледала се у свим могућим сферама црквеног, културног и друштвеног живота православних Срба, почев од административне структуре (успоставиле су се старе и постале нове епископије), архитектуре и градитељства (многи стари храмови су обновљени и саграђени нови, настале су нове манастирске целине од којих су најважнији овчарско-кабларски манастири груписани на подручју које се називало Малом Светом Гором), завршавајући на иконографији (реновиране су биле старе уметничке реализације, сликале су се нове фреске и иконе нпр. у Студеници, Грачаници, Морачи, Крупи, Пећи, Дечанима и другим манастирима; радили су тада истакнути уметници – сликари нпр. Лонгин Зограф, Теофан Митрофановић и други), па и на књижевности (стално су се развијале велике књижевне врсте као што су хагиографија и химнографија, о чему сведоче нпр. Пајсијеви и други текстови; настала су историографска и епистографска дела; непрестано су се преписивали и писали рукописи и рукописне књиге).⁴⁰ Вреди и мало експонирати значај саме рукописне делатности, не само због тога што је она била очигледан продужетак средњовековне српске (црквенословенске) традиције, него и зато што је она била израз једне изванредне мултиетничке комуникације, пример сарадње многих српских, бугарских, руских, влашко-молдавских, па и грчких (пре свега атонских) скрипторијума и књижевних школа. Јаке и трајне везе углавном међу манастирским средиштима које су биле у простору Пећке патријаршије и ван њега, служиле су кружењу рукописа и рукописних књига а уз то су омогућиле широку циркулацију културних идеја, тема, мотива, књижевних стратегија и конструкција. Од посебне важности су ове везе биле такође у сфери култа локалних (српских, словенских) и општехришћанских светаца.

Одувек су култови заузимали важно место у развоју духовне културе, на подручју Пећке патријаршије они су се укључили у широке токове црквеног, културног и друштвеног препорода; у духу етносимболистичких тумачења може се рећи и да су они чинили основ посебног идентитета православних Срба и других нација.⁴¹ Радослав Грујић објашњава феномен појачавања и ширења култа, повезујући га са стално растућом колективном свешћу, заједничким (културним) памћењем и делатношћу црквених свештеника, он онако просто каже: „у време обнављања Пећке Патријаршије и крвавих устанака за слободу скочила је необично високо верска, а с њом и тесно скопчана национална свест српска; јер што је тежим постајао живот под Турцима, све је милија бивала успомена на стари живот под народним владоцима. Стога оживеше старе и поникоше многе нове народне песме, у којима се славе и величају побожна и јуначка дела наших старих владалаца, властеле и првосвештеника. А народна Црква наша, која је увек предњачила народу у свима родољубивим делима, чинила је то исто на свој начин. – Она је, наиме, на свечаном богослужењу, у песмама и проповедима својим, и сама почела јаче да прославља оне владоце и архиепископе наше/.../ Представници Српске цркве поступили су тада врло мудро, што су веру и народни понос почели подржавати све чешћим и свечајним прослављањем народних светитеља и мученика /.../ – све од српске крви и племена”⁴². Чини се да ово неговање и ширење култа српских светитеља (пре свега Симеона, Саве, Стефана Дечанског, Лазара Хребелановића и других) у овим тешким турским временима није толико била

39 Деретић 2005, 128. У том контексту користи се и назив – доба друге патријаршије.

40 Види Суботин-Голубовић 1999, 48; Тричковић 1980; Деретић 2005, 128; Дероко 1953, 298-299; Петковић 1969, 192-196; Петковић 1965, 237-251; Јевтић 1987, 33, 55; Lis-Wielgosz 2013.

41 Види нпр. Smith 2009.

42 Грујић 1989, 93.

спонтана делатност патријаршије, него је оно било потпуно интенционалан пројекат подешен зарад чувања и подржавања српске политичке, црквене, културне и друштвене традиције, а такође колективног памћења, како у комуникативном, тако и културном регистру.⁴³

У закључку треба нагласити да је захваљујући обновљању Пећке патријаршије српска култура под турском окупацијом, у перманентној опасности и дефанзиви, испољила изузетан реконструкцијски и реорганизациски потенцијал. Она се показала као непроменљива структура, доста трајна због дубоког и сталног односа према прошлости, а пре свега због високе способности за селекцију, реконструкцију и актуализацију тих елемената који су јасни знаци српског идентитета и припадности. Реконструкција и актуализација прошлости показује потенцијал памћења ондашње српске културе која је постојала и функционисала као структура сачувана и трајна. У великој мери, захваљујући управо патријаршији, српска култура је до краја 17. а и почетка 18. века још увек функционисала у границама старог, традиционалног обрасца – модела од којег није одударала, како у генолошком, тако у идејном и идеолошком погледу; она се добро уклопила у српскословенску традицију, а шире и у црквенословенски систем културе. Штавише, у доба обнове патријаршије она је испољила изванредну трајност и потенцијал креације, што категорички пориче одавно понављано мишљење о њеном схематизму, формално-идејној крутости, бедном вегетирању и сл. У том времену, она је средњовековни систем који се још стално развијао и који је био способан за конзервирање старих и стварање нових идеја, топоса, конструкција, а пре свега за то да служи као носилац заједничких, друштвених представа, имажинација, као медијум традиција које су формирале идентитет српске духовно-културне нације. Наравно, овај феноменалан полет књижевности, културе и уметности јесте последњи процват у симболичном и традиционалном (према Баландијеровој концепцији традиционалистичком)⁴⁴ облику, а истовремено у извесном смислу он је био нови стадијум развоја, пре свега, због нове функције – концентрације на кодирању, очувању, служби српске традиције.

Литература

Асман Алаида (2002). *Рад на националном памћењу*. Београд: Библиотека XX век.

Asman Jan (2011). *Kultura pamćenja. Pismo, sećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama*. Београд: Prosveta.

Balandier Georges (1984). *Anthropologie politique*. Paris: Les Presses Universitaires de France.

Balandier Georges (1988). *Le désordre. Éloge du mouvement*. Paris: Fayard.

Тирковић Симе, Михаљчић Раде (1999) (прир.). *Лексикон српског средњег века*. Београд: Knowledge.

Деретић Јован (2005). *Културна историја Срба. Предавања*. Београд: Народна Књига-Алфа.

Дероко Александар (1953). *Монуменална и декоративна архитектура у средњовековној Србији*. Београд: Научна Књига.

43 О суштини комуникативног и културног памћења, шире о култури памћења види нпр. Асман 2011; Асман 2002.

44 Види Balandier 1984; Balandier 1988.

Дучић Нићифор (2008). *Историја српске православне цркве*. Гацко – Београд: Друштво за очување баштине Доб.

Екмечић Милорад (2008). *Дуго кретање између клања и орања. Историја Срба у Новом Веку (1492-1992)*. 2 изд. Београд: Завод за Уџбенике.

Posern-Zieliński Aleksander (2003) (red.). *Etniczność a religia*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Gil Dorota (2005). *Prawosławie. Historia. Naród. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Harvieu-Léger Daniele (1993). *La religion pour mémoire*. Paris: Le Cerf.

Harvieu-Léger Daniele (1999). *Religia jako pamięć*, przeł. M. Bielawska. Kraków: Nomos.

Грујић Радослав (1989). *Православна Српска Црква*. Крагујевац: Светлост.

Кашић Душан (1969). *Српска Црква под Турцима. Српска православна Црква 1219 – 1969. Споменица о 750-Годишњици Аутокефалности*. Београд: Издање Архијерејског Синода Српске Православне Цркве.

Леви-Строс Клод (1989). *Структурална антропологија*. Загреб: Стварност.

Lis-Wielgosz Izabela (2013). *O trwałości znaczeń. Siedemnastowieczna literatura serbska w służbie tradycji*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Meyendorff John (1989). *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450-680 A.D. (The Church in History)*. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, U.S.

Мирковић Мирко (1965). *Правни положај и карактер Српске цркве под турском влашћу (1459 - 1766)*. Београд: Завод за издавање уџбеника.

Новаковић Стојан (1906). *Туркско царство пред српски устанак*. Београд: Српска Књижевна Задруга.

Крсте Битоски (1978) (ред.). *Охридската Архиепископија. Охрид и Охридско низ историјата*, кн. 2. Скопје: Општинско собрание на град Охрид.

Eugeniusz Czykwin, Halina Kierdelewicz (2010) (red.). *O naszym Prawosławiu (Przegląd Prawosławny – wybór tekstów 1985-2010)*. Białystok: Fundacja im. Księcia Konstantego Ostrońskiego.

Naumow Aleksander (1998). *Berło innowiercy. Obraz kapłana, wodza, króla w kulturach słowiańskich*. red. T. Dąbek-Wirgowa, A. Z. Makowiecki. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Петковић Сретен (1965). *Зограф Георгије Митрофановић у Пећкој патријаршији 1619 – 1620*. Гласник музеја Косова и Метохије, IX. Приштина.

Pfeilschifter Georg (1913). *Die Balkanfrage in der Kirchengeschichte*. München: Günther.

Piaget Jean (1968). *Le structuralisme*. Paris: Presses Universitaires de France.

Papadakis Aristeides (1999). *Zarys dziejów Kościoła prawosławnego. Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*. red. K. i J. Leśniewscy. Lublin: Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska.

Петковић Сретен (1969). *Сликаство на подручју Пећке Патријаршије од средине XV века до 1690. Године. Српска Православна Црква 1219 – 1969. Споменица о 750-годишњици аутокефалности*. Београд: Издање Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве.

Пурковић Миодраг (1976). *Српски патријарси средњег века*. Диселдорф: Српска Православна Епархија Западноевропска.

Пузовић Предраг (2000). *Српска црква од светог Саве до укидања пећке патријаршије 1766. Године*. Српска православна црква. Прилози за историју 2. Београд.

Радонић Јован (1950). *Римска курија и јужнословенске земље*. Београд: Научна Књига.

Руварац Иларион (1868). *О каталозима пећских патриараха*. Гласник Српског ученог друштва, књ. VI, св. XXIII.

Руварац Димитрије (1904). *О укинућу пећске патријаршије и њеном наслеђу*. Сремски Карловци.

Слијепчевић Ђоко (1991). *Историја Српске Православне Цркве I*. Београд: БИГЗ.

Слијепчевић Ђоко (1933). *Пајсије. Архиепископ пећки и патријарх српски као јерарх и књижевни радник*. Богословље VIII. Београд.

Слијепчевић Ђоко (1938). *Укидање пећке патријаршије 1766*. Богословље XIII. Београд.

Smith Anthony (2009). *Ethno-symbolism and Nationalism. A Cultural Approach*. New York: Routledge.

Sorokin Pitrim (1937). *Social and Cultural Dynamics*. New York: American Book Company.

Станојевић Станоје (1993/ 1926). *Историја српског народа*, 3 изд.. Београд: Лута/ Издавачка књижарница Напредак.

Стојановић Љубомир (1923). *Српска црква од Арсенија II до Макарија*. Глас Српске Краљевске Академије, књ. CVI. Београд.

Стојановић Љубомир (1902). *Стари српски записи и натписи*. Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, књ. I. Београд: Државна Штампарија Краљевине Србије.

Стојановић Љубомир (1903). *Стари српски записи и натписи*. Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, књ. II. Београд: Државна Штампарија Краљевине Србије.

Стојановић Љубомир (1923). *Стари српски записи и натписи*. Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, књ. IV. Сремски Карловци: Српска Манастирска Штампарија.

Суботин-Голубовић Татјана (1999). *Српско рукописно наслеђе од 1557. године до средине XVII века*. Посебна издања књ. DCXL. Одељење језика и књижевности књ. 51. Београд: САНУ.

Тричковић Радмила (1980). *Српска црква средином XVII века*, Глас САНУ СССРХ, Одељење историјских наука, књ. 2. Београд.

Веселиновић Рајко (2004). *Историја српске Православне Цркве са народном историјом I (1219-1766)*. Београд: Свети Архијерејски Синод СПЦ.

Веселиновић Рајко (1937). *Стање српске Цркве од пада српских држава под турску управу до обновљења под патријархом Макаријем*. Богословље, год. XII, св. 3-4, Београд.

Јевтић Атанасије (1987) (прир.). *Задужбине Косова. Споменници и знамења Српског народа*. Призрен-Београд: Епархија Рашко-Призренска.

Зеремски Иларион (1920). *Српска патријаршија од 1557-1592*. Гласник Српске православне патријаршије 17.

Ђоровић Владимир (1929). *Мехмед-паша Соколовић. Народна енциклопедија СХС*, књ. IV. Загреб: Библиографски завод.

Чубриловић Васа (1960). *Српска православна Црква под Турцима од XV до XIX века*. Зборник Филозофског Факултета, књ. V-1. Београд: Научна књига.

**THE RENEWED PATRIARCHY IN PEĆ
IN THE SERVICE OF SERBIAN TRADITION**

In the article, a problem of the renewed Patriarchy in Peć is discussed not so much from the historical and ecclesial perspective, but rather from the cultural and social point of view what makes it a multidimensional phenomenon which might be conceived especially as a consistent and unique project established in the service of Serbian tradition in order to maintain it in its unchanged medieval form. Due to this, the most essential features of the commented phenomenon are exposed as well as a model of functioning of Serbian Orthodox Church – initially as the archbishopric and next as the patriarchy along with its influence on historical, political, ecclesial, cultural and social reality in the period of Turkish occupation. The renewed patriarchy's contribution in the work of intensification of Serbian historical consciousness and in the codification of cultural memory is also emphasized to illuminate its extra-ordinary commitment to the forming of the genuine profile of literature and arts. What is more, a special potential of the aforementioned ideal and ideological carriers is highlighted in order to accentuate their ability to selection, reconstruction, reorganization and actualization of those cultural components which might be called identification and affiliation marks constructing peculiar signatures of the cultural system.

ПЛѢТЬ ВЪ СЪРОУЖНІИ. УНИЧТОЖИ
ЮЩЕГО УЩЕ ПЛОДЪ ЖАЮЩЕ ВРАГА :
И НЫ ГЛА. И. СЛЛМ ГЛА НА :

1. **П**още се бранъ плътьскыи.
 пощныи сядоуи. разрѣ
 шилъ еси еси воуъ беззаконни.
 развѣдъ еси трѣтьи.
 пощныи хрѣстии еси
 ни беззаконно развѣдъ еси.
 даа нъ алауушии хрѣсти.
 нищенни агни еси еси еси.
 даа приеми еси хрѣстии.
 сла. ни нъ. бо. гла. н

нѣмъ дѣе слово удержн. бѣ вышѣ
наго мѣстнаго нѣстнаго мѣстнаго
прѣ. вѣрѣ. гла. ж. нѣсѣ вращив
ца твоего шѣсѣ твоего шѣсѣ
нѣстнаго мѣстнаго нѣстнаго
попрѣляжѣ. тѣра. вѣсѣ на гла. н.
сѣмѣло. рѣцѣю по дѣшнѣ

Тридѣти ѿчисти мѧ се раи
мѧ стнни мѧ и щедротѧ мѧ
помишля. и стрѣгоу щени
ѡбѧ мѧ ѡбещѧшего вѧ годѧ мѧ



III

Радивој Радић

Универзитет у Београду, Филозофски факултет, Београд – Србија
e-mail: rradic@f.bg.ac.rs

СВЕТА ГОРА И ХИЛАНДАР У СТАРИМ СРПСКИМ ЗАПИСИМА ИЗ ВОЈВОДИНЕ

Апстракт: У старим српским записима из Војводине, шестомној едисији која садржи преко десет хиљада оваквих текстова, састављених у раздобљу од XVI до XX века, Света Гора се помиње три пута, а манастир Хиландар, такође, у три наврата. Реч је, у збиру, заправо о четири записа. У једном се помиње само Света Гора, у два заједно Света Гора и Хиландар, док се у четвртном помиње једино Хиландар. Сва четири записа потичу из XVIII века. Осим сасвим уопштене белешке о оснивању Хиландара и његовим оснивачима Стефану Немањи и Светом Сави, остали записи се углавном односе на посете духовника и поклањање књига.

Кључне речи: Света Гора, записи, Хиландар, XVIII век, Војводина, књиге, монаси.

Настали у племенитом настојању да се од заборава отргну неки догађаји, почев од оних светскоисторијског значаја до неких који се често тичу само анонимних појединаца и њиховог приватног живота, записи су се развили у особен род старе српске књижевности. Под *записом* се подразумева чешће краћа, него дужа целовита белешка, на белинама рукописа, на маргини, на крају рукописне књиге, на њезиним неисписаним листовима, или на унутрашњој страни увеза.¹ Премда се срећу још у Мирослављевом јеванђељу, најстаријем рукопису српске редакције из друге половине XII века, ваља нагласити да се релативно мали део записа односи на средњи век, али се временом њихов број осетно повећава.² После замирања српске хагиографске литературе, записи су постали особен израз не толико уметничког надахнућа, колико жеље и потребе да се нешто саопшти и сачува од заборава. Овакве језгровите белешке су добиле на замаху и постале веома раширен начин саопштавања нарочито после пада наших средњовековних држава под власт Османлија у XV столећу. Сматра се да је од око двадесетак хиљада записа, насталих у периоду од XII до XIX века, највећи део забележен управо под влашћу Турака.³ Отуда се са пуно разлога може устврдити да су стари српски записи превасходно литература турског доба.⁴ Међутим, не треба сметнути с ума чињеницу да су састављачи записа врло често непознати и полуписмени људи који се с разлогом не могу убројати међу књижевне ствараоце.⁵

1 Ћирковић – Михаљчић 1999, 217–219.

2 Трифуновић 1990², 78–91.

3 Вукићевић 1901, 289–348; Стојановић 1902–1926, I–VI; Шекуларац 1994; Ћоровић 1997.

4 Ћирковић – Михаљчић 1999, 217.

5 Летић 2009, 114.

Када је реч о овој врсти старе српске књижевности,⁶ неопходно је истаћи да су записе уносили сами не само преписивачи него и читаоци. То су каткада подаци о смрти владара или високих црквених достојанственика, понекад су то напомене редакторског карактера, које је прибележио преписивач, а у појединим случајевима могу бити изливи расположења које је записао преписивач или читаоц. Записи су веома драгоцени за науку јер нам казују о месту и времену када је књига писана, коме је припадала, од кога и пошто је купљена, те ко ју је читао. Они, дакле, служе као значајан историјски извор и драгоцен подлога за читав низ језичких студија.⁷ Не треба губити из вида ни својеврсну поетску димензију записа, то јест песнички ритам и слике који поједине вести издижу на ниво универзалног доживљаја света.⁸

Уколико се говори о изворној вредности записа као својеврсних аутобиографских извора, применљиви су критеријуми који иначе важе за наративне источнике. Међутим, никако не би требало губити из вида чињеницу да су многи записи подложни монашкој фрезеологији, будући да су њихови састављачи најчешће црквена лица. С тим у вези треба напоменути да је велики број записа уобличен према утврђеним обрасцима. Управо због тих утврђених образаца и монашке фразеологије записи су оптерећени општим местима и реченичким формулама које се понављају.⁹ Добро је познато да су подробније личне исповести и аутобиографски искази неспојиви са монашком скромношћу. Монаси-писци су се затварали у љуштуру готово потпуне анонимности, која подразумева да је састављач записа само инструмент божје воље, и као такав потпуно занемарљив, а да су му индивидуалност и самосвојност угушени.¹⁰ Упркос томе, управо записи могу послужити као нека врста „пулсирања јавног мњења“ у јединственој православној заједници уклопљеној у огромни механизам Османског царства јер састављачи записа не ретко дају себи одушка и бележе оно што их тишти, а то су у највећем броју случајева јадиковке и нетрпељивост према Турцима који су их покорили.¹¹

Међутим, записи су као књижевни жанр надживели турско време и наставили су да постоје и каснијем времену. Тако, на пример, у шестомој збирци старих српских натписа из Војводине које је сакупио и обрадио Петар Момировић, која је у Новом Саду објављивана од 1993. до 2004. године, а која обухвата 10141 запис, најстарији су из првих деценија XVI века, тачније из 1528. године, а најмлађи сежу чак до нашег времена.¹² Као својеврстан куриозум треба навести да су у наведену збирку укључени и записи из 1980, 1981, 1984. и 1985. године. Ови бревилеквентни и занимљиви подаци су јасно и недвосмислено сведочанство да и данашњи људи имају разумљиву потребу да неки податак или тренутак не препусте заборава него га сачувају. Ваља нагласити да су књиге на којима су састављани стари српски записи у Војводини највећим делом штампане у Москви, а затим Бечу, Венецији, Кијеву, односно Кијевско-печерској Лаври. У питању су, наравно, важна интелектуална средишта према којима су Срби били окренути у периоду од XVI до XIX столећа.

У старим српским записима из Војводине Света Гора се помиње три пута, а манастир Хиландар, такође, у три наврата. Реч је, у збиру, заправо о четири записа. У

6 Павић 1986, 9 сл.

7 RKT 1985, 884–885.

8 Панић Суреџ 1960; Трифуновић 1962.

9 Михаљчић 1996, 33–47; Михаљчић 2001, 87–105.

10 Ключевский 1871, 431–435.

11 Радић 2008а, 53–72.

12 Момировић 1993–2004, I–VI.

једном се помиње само Света Гора, у два заједно Света Гора и Хиландар, док се у четвртом помиње једино Хиландар. Сва четири записа потичу из XVIII века.

Хронолошки гледано, први запис је из 1709. године. У питању је белешка на доњим маргинама с почетка редовног текста књиге Јефрема Сирина, штампане вероватно у Москви 1667. године, која се налази у манастиру Раваница Врдник.¹³ Остало је записано „Ову свету и душекорисну књигу која се зове Ефрем донесе од Свете Горе Атонске отац Григорије јеромонах, а по смрти његовој, по плоти брат његов проигуман Филимон, јеросхимник (манастира Врдник) предаде је цркви Раванице и светом кнезу Лазару на службу и братији да је на душевну корист прочитају и да нико не сме да је отуђи од горепоменути обитељи. Ово је било месеца маја лета 1709“.¹⁴ Узгред, у старим српским записима се веома често говори о купљеним и(ли) дарованим књигама.¹⁵

Други запис је састављен око 1743. године и потиче из Српског Итебеја, места које се налази 36 км североисточно од Зрењанина.¹⁶ У питању је кратак текст прибележен на другом доњем предлисту Минеја за јануар који је штампан у Москви 1741. године. Може се прочитати следеће: „У Светој Гори манастир Хиландар су направили Свети Симеон Немања и његов син Сава године од Адама ... (ту није могуће прочитати датум ..)“.¹⁷ Посреди је једноставна и општепозната историјска чињеница, а, наравно, ради се о 1198. години.¹⁸

Трећи запис потиче из 1763. године, а реч је о тексту на горњем предлисту Службеника, публикованог у Москви 1760. године, који се налази у манастиру Раваница Врдник. Именом непознати духовник је забележио: „Дана 3. марта 1763 године из Свете Горе Атонске, из манастира Хиландара дошао нам је у посету честити отац Дамјан монах Матејевић, старешина хофлага, пострижник из исте свете претходно речене обитељи и многају му лета за посету његову“.¹⁹

Четврти запис је из 1788. године, а сачуван је на доњем предлисту Пролога за септембар, октобар и новембар, штампаног у Москви 1747. године. Књига се чува у Долову, селу у Банату које је удаљено 21 км од Панчева.²⁰ Остало је забележено: „Писах Хрисанд јеромонах проигуман царске и патријаршијске ставропигијске лавре зване Хиландар која се налази у Светој Гори Атонској 16. априла 1788. године у Београду када цео Београд... из Турчина (?) и велика глад је била“.²¹ У завршном делу записа, очигледно, недостаје неколико речи. Састављач је уместо правилног назива Хиландар, забележио погрешно Хилендар, што је омашка која се може чути и прочитати и у наше време.

Осим сасвим уопштене белешке о оснивању Хиландара и његовим оснивачима Стефану Немањи и Светом Сави, остале вести се односе на сасвим „мале“ историје јер говоре о посетама духовника и поклањању књига. У једном запису, који је на појединим местима истрвен и не може се прочитати у потпуности, наговештена су збивања од

13 ЕП 2002, I, 408.

14 Момировић 1993, 27–28 бр. 111.

15 Радић 2008а, 57–63, 66.

16 ЕП 2002, III, 1834.

17 Момировић 2001, 40 бр. 8404.

18 ЕП 2002, III, 2010.

19 Момировић 1993, 254 бр.1239. Овде извесну недоумицу уноси реч *хофлаг*. Дозвољено је претпоставити да је посреди немачка реч, унеколико извитоперена, која у овоме контексту означава неку од манастирских дужности.

20 ЕП 2002, I, 566.

21 Момировић 1995, 51 бр. 2457.

ширег историјског значаја до којих је дошло 1788. године. Помиње се да је тада била и „велика глад“, што је податак који потврђују и други оновремени извори.²²

Стари српски записи су подесни за разне врсте квантификација из којих се могу извести занимљиви закључци.

Тако се, на пример, у старим српским записима из Војводине, у шестотомној збирци коју је прикупио Петар Момировић, од градова најчешће помињу Москва (у 79 записа), затим Беч (32), Будим (12), Кијев, тј. Кијевопечерска Лавра (4 пута), док се Цариград готово уопште не помиње. Наведеним бројкама би се с разлогом придодати стари српски записи са простора Војводине и, шире, Славоније и Лике, које је у свој корпус уврстио Љубомир Стојановић (Москва 12, а Беч 36 пута), па на тај начин постаје врло јасно да Москва и Беч убедљиво предњаче над осталим центрима. Добро је познато да се почев од касног средњег века и наилазак туркократије српски етнички корпус знатним делом померао према северу, а то померање се у таласима наставило и касније.

На другој страни, у старим српским записима насталим на простору јужно од Саве и Дунава, за исти период (XVI–XIX век), Цариград се помиње 57 пута, Москва 46 пута, Беч 26 пута. Наведени поредак не треба да изненађује јер је Цариград ипак био престоница Османског царства које је чврсто држало Балканско полуострво. Упадљиво је, међутим, да су и тада српских духовни и интелектуални кругови са подручја под турском влашћу били упрти према Москви (нарочито!) и према Бечу.

Извори

Вукићевић, М. (1901): *Из старих Србуља*, Гласник Земаљског музеја у Босни и Херцеговини 13 (1901) 289–348.

Момировић, Петар (1993–2004): *Стари српски записи и натписи из Војводине*, I–VI, Нови Сад: Матица српска – Покрајински завод за заштиту споменика културе Војводине.

Стојановић, Љубомир (1902–1926): *Стари српски записи и натписи*, I–VI, Београд – Сремски Карловци: Српска краљевска академија (репринт: Београд 1982 – 1988: Српска академија наука и уметности, Народна библиотека Србије, Матица српска).

Ђоровић, Владимир (1997): *Стари српски записи и натписи*, прикупио и поправио Владимир Ђоровић, припремио за штампу, поговор и допуне написао Раде Михаљчић, Београд: Пешић и синови.

Шекуларец, Б. (1994): *Трагови прошлости Црне Горе: средњовјековни натписи и записи у Црној Гори, крај VIII – почетак XVI вијека*, Цетиње: Историјски институт Црне Горе Подгорица, Државни архив Црне Горе Цетиње, Штампарија „Обод“ Цетиње.

Литература

ЕП (2002): *Енциклопедија православља*, књ. I–II–III, Београд: Савремена администрација.

ИСН (1986): *Историја српског народа*, Четврта књига. Први том (Срби у XVIII веку), написали Р. Самарцић и др., Београд: Српска књижевна задруга.

Ключевский, В. О. (1871): *Древнерусския жития святых как исторический источник*, Москва (репринт: Farnborough 1969): Издание К. Солдатенкова.

22 ИСН 1986, IV–1, 379.

Летић, Бранко (2009): „*Стари српски записи и натписи*“ Љ. Стојановића у савременом културном и књижевном контексту, У огледалу духовном (огледи из старе српске књижевности), Пале: Српско просвјетно и културно Друштво „Просвјета“.

Михаљчић, Раде (1996): *Изворна вредност записа и натписа*, Право и лажно народно песништво (Научни скуп, Деспотовац, 26–27. август 1995), Деспотовац: Народна библиотека „Ресавска школа“.

Михаљчић, Раде (2001): *Изворна вредност старе српске грађе*, Сабрана дела V, Београд: Српска школска књига – Knowledge.

Павић, Милорад (1986): *Стари српски записи и натписи*, Стара српска књижевност у 24 књиге, књ. 19, приредио Милорад Павић, Београд: Просвета – Српска књижевна задруга.

Панић Суреп, Милорад (1960): *Кад су живи завидели мртвима*, Београд: Српска књижевна задруга.

Радић, Радивој (2008): *Босна и Херцеговина у старим српским записима и натписима из Војводине*, Научни скупови, књ. 9, том I, Наука, култура и идеологија, Зборник радова са научног скупа (Бањалука, 12–13. децембар 2008), Бањалука 2008, 263–270: Филозофски факултет у Бањој Луци.

Радић, Радивој (2008а): *Историјска вредност записа у манастиру Света Тројица код Пљеваља*, Новопазарски зборник 31 (2008) 53–72: Музеј „Рас“, Нови Пазар.

Радић, Радивој (2013): *Бугарска и Бугари у старим српским записима из Војводине, Българско средновековие: общество, власт, история* (Сборник в чест на проф. д-р Милияна Каймакамова, Съставители: Г. Н. Николов – А. Николов), София 2013, 130–136: Унивезитетско издателство „Св. Климент Охридски“.

RKT (1985): *Rečnik književnih termina*, ured. D. Živković, Beograd: Nolit.

Трифуновић, Ђорђе (1990²): *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*. Београд: Нолит.

Трифуновић, Ђорђе (1962): *Из тмине појање*, Београд: Нолит.

Ћирковић, Сима – Михаљчић, Раде (1999): *Лексикон српског средњег века*. Београд: Knowledge.

**MOUNT ATHOS AND HILANDAR IN OLD SERBIAN
INSCRIPTIONS FROM VOJVODINA**

The old Serbian inscriptions from Vojvodina, the six-volume edition consisting of over ten thousand such texts, collected in the period from the 16th to the 20th century, Mount Athos is mentioned three times, and Monastery Hilandar is also mentioned on three occasions. In fact, they are combined mentioned in four different inscriptions. One only mentions Mount Athos, two inscriptions mention both Mount Athos and Hilandar, while the fourth only mentions Hilandar. All four inscriptions date from the 18th century. Besides the general remark on the founding of the Monastery Hilandar and its founders, Stefan Nemanja and St. Sava, the other inscriptions mostly describe various visits by spiritual leaders and book donations. The old Serbian inscriptions are suitable for various forms of quantifications that could bring about very interesting conclusions. Thus, for example, cities most frequently mentioned in the old Serbian inscriptions from Vojvodina are Moscow, then Vienna, Buda and Kyiv, while Constantinople is almost not mentioned at all. On the other hand, Constantinople is the most mentioned city in the old Serbian inscriptions created in the regions south from the Sava and the Danube rivers during the same period (16th to 19th centuries), only then followed by Moscow and Vienna.

Димитър Пеев

Humboldt Universität zu Berlin/Софийски университет „Св. Климент Охридски“

e-mail: dimitter@yahoo.com

РАЗДЕЛЯНЕТО НА ХИЛЕНДАРСКАТА ЧАСТИЦА ОТ СВЕТИЯ КРЪСТ ОТ 1767 Г. В СВЕТЛИНАТА НА НОВИ ДОКУМЕНТИ

Резюме: В статията се разглеждат четири документа от XVIII в., свързани с разделянето на хилендарската частица от Кръста Господен от 1767 г. Идентифицирани са различните исторически личности участници в процеса и на базата на тези документи е реконструиран хода на събитията от края на 1767 и началото на 1768, свързани с разделянето на светинята.

Ключови думи: Хилендарски манастир, XVIII век – документи, Света Гора: игумени, Теодосий мних, св. Сава Сръбски, преп. Паисий Хилендарски.

В сръбския светогорски манастир Хилендар се пази една доста голяма част от Кръста Господен. По описание светинята е дълга ок. 40 см. В момента тя се изнася за поклонение само на Кръстовден. Тя е дарена лично на св. Сава заедно с други мощи и свети предмети от никейския император Йоан III Дука Ватаци¹, когато на връщане от първото си пътуване по светите земи през 1229 г. св. Сава се отбива при него. Тази история със съответното позоваване на житието на светеца е разказана също и в док. 1767/1 от 21.09.1767 г. от архива на Хилендарския манастир. Документът представлява въззвание до светските общини за даряване на средства за манастира във връзка с двойното вдигане на данъците от страна на турската власт:

... ѿкѣдѣ же ѿное ѿтноѣ и животворѣщее древо крѣта]нѣ во стѣн сѣй предѣ рѣченнои ѿбителн ѿбрѣтѣет са, ѿвное и достовѣрное свидѣ[тельство] Пишетъ во вѣ житїи стѣго сѣввы сѣрбскаго, ѿже ѣсть ктїторъ и ѿснователь воспоманѣтаго мнѣтира: котороѣ его житїе во многнхъ рѣкописныхъ книгахъ ѿбрѣтѣет са. а наипаче во единой [в]ѣтхокожанной² ѿже вѣ постницѣ его неисходна пребываетъ, пространнѣе прѣтихъ повѣствѣетъ, сїце пишѣщий: Во она времена вѣ наже ѿбдержѣхъ венетїане цѣнградѣ, стѣи сѣвва ѿдыи на поклонѣнїе стѣго бжїа грѣба: во вѣращенїи своемъ, поїде на востокъ, во же посѣтити бж҃гочестїивншаго црѣа грѣскаго ѿѡанна ватѣца, понѣже бѣхъ сродницы, и да оутѣшитъ его ѿ приключившей са ему скорби црѣвующаго ради града. и сказа ему како имѣетъ желанїе да соберѣтъ мѡшцы стѣихъ, же ѿзоставити тѣла во своемъ монастырѣ хїландарѣ. вложи бѣ вѣ срѣце црѣю: первое за бж҃гоговѣнїе же имѣаше ко стѣомъ, второе же за союзъ сродства междѣ ѿма бывшаго, подарова вѣ сѣи частовоспоминѣемый мнѣтирь великое сїе сокровище прѣтнѣи и животворѣщїи крѣтъ, вѣрнѣе тогѡ своимъ ѿнеѣти сѣввѣ стѣомъ, вкѣпѣ же сѣ нимъ, и ѿныа многѣа стѣла мѡшцы, сѣ црѣкии своимъ хрїсѡвѣан. ...

1 Теодосије, 277.

2 Оставено е празно място за „в“-то, вероятно е трябвало да се нанесе с червенослов.

Пак според същия документ царският хрисовул, удостоверяващ дарението, изгаря в големия пожар през 1722 г.:

... Но въ лѣто .дѣукв. ѿца ісуса є: по дѣйствию и начало злобнаго врага, възже са огнь въ томъ мѣтырьѣ, ѿкоже всѣмъ єсть извѣстно: прѣжде же сего мѣло днѣй, архіерей нѣкѣи ѿ сѣрѣи пришедъ на поклонѣніе стѣхъ монастырей, прѣиде и въ сѣи мѣтырь хиландарь, и поклонивъ са ѿтнѣмъ крѣъ со бѣгоговѣннемъ: понскавъ же и хрисовалъ црѣвъ да видѣтъ. и даде ємъ тогда бывшій скевофілака: архіерей же не прѣте сего въ тѣи чѣсъ, но испросивъ оу скевофілаки вѣмѣла на ѡпаснѣишее прогледѣніе. по томъ же ключи са понти ємъ дѣломъ въ карей ѡставивъ хрисовалъ заключѣнъ во своѣи кѣлїи: в тѣже вѣмѣла приавѣи са и възженіе ѡгна [и пож]же[в]сеа, и изгоре полъ мѣтыра со всѣмъ, и іерархова кѣлїа, в нейже заключѣнъ хрисовалъ ...

И пак там разбираме, че е взето решение да се раздели светинята на две, като при това едната част трябва да стои неизменно в манастира, а другата да пътува с определени монаси по света с цел поклонение и събиране на милостиня:

... оуѣсгвѣниша во и дадѣнїа и лихвы, и сего радн ѡвѣтѣютъ са во великомъ стенанїи. ѿ чегѡ бѣдствѣетъ(!) црѣкѣи и славный мѣтырь хиландарь: За кое ѣстое ѡбщнмъ совѣтомъ в ѿ нецѣ постѣщїи са ѡцѣи, моленю посналютъ радн мѣтѣи и поощ[и] чѣстн]ѣишаго ѡца архімандрїта своего гдѣна єлисеа, и ѿтнѣмъ ѡца проигрѣмена крѣъ стѣфана, ѿко перв[.....]поттѣ]нїхъ во своѣи ѿмѣ ѡбїтели, со двѣжїион ѣ. и радн ѡсїенїа дїшъ, и тѣлѣсъ , и поттѣннїхъ до[.....], вкѣпѣ ж[.....] поощтвѡканїа радн стѣго монастырѣа своего дѣша ѿмѣ великое и прѣдївное со[.....] животворѣщее дрѣво крѣта гдѣна: на нецѣже хрѣтѡсъ бѣтъ нашъ пригвѡждъ са, пролїа всѣтѣю [.....]шю крѣ[въ св]ѣю за спасѣніе мїра, єгѡже досѣлѣ не изношѣхъ вѡнъ из своего монастырѣа никогдѣ [.....]їа стра[.....] и многѣмъ нѣжда надлежѣла. ѡкѣдѣ же ѡное ѿтнѣе и животворѣщее дрѣво крѣ[та] нъ во стѣи сѣи прѣдѣ рѣченнои ѡбїтели ѡвѣтѣетъ са, ѿвное и достѡвѣрное свѣдѣ[тельство] ...³

С разделянето на частта от св. Кръст в архива на Хилендар са свързани още три документа: **1)** № 1767/9 – решение на манастирския събор за разделяне на частицата от св. Кръст; **2)** № 1768/17 – документ, урегулиращ разпределянето и използването на отронилите се при разделянето на две на частицата от Светия Кръст парченца между членовете на манастирското настоятелство; **3)** № 1793/3 – бележка от Теодосий Грешни до някой си *господинъ архимандритъ*. Последният документ е без дата и е заведен грешно под годината 1793⁴.

От особен интерес са първият и третият документ.

В решението се казва, че настоятелите на Хилендарската света обител и цялата *во Христѣ братия* решават да разделят немалката частица от св. Кръст, притежание на манастира от древни времена, на две, като едната част стои неизменно в манастира, а другата, поради изпадането на последния в голяма нужда, да бъде носена от определени братя по света за събиране на милостиня. Документът е с дата 29.09.1767 г. Небезинтересни са положените под документа подписи:

+ хилендарске ѡбїтели Ігѣмѣнъ макаріи со братїюмъ

+ єлїсей ѿрхїмѣдрїтъ хилендарски недѡстѡи ~

3 Пълният текст на документа вж. у Пеев 2017, 183–186.

4 Пълният текст на трите документа вж. у Пеев 2017, 187–190, както и цитираната там библиография.

+ ο σκαιοφύλαξ του χιλανταρήου βυσσαρίον; + - προηγούμενος νικιφόρος	
+ прои́гъменъ мѣртинъ	παίσιν προιγμένῃ
+ тѣмѣтен прои́гъменъ	герасіѣмъ прои́гъмѣ
+ προηγούμενος νικόλαος	προηγούμενος στέφανος
+	захарїѣ ієролѣ · прѣхоръ ієрѣѣ
+ іωάκїмъ ієролѣ	

Всички те са положени лично. На първо място виждаме подписа на игумена, тогава Макарий, след него е хилендарският архимандрит Елисей, след което е подписът на скевофилакса, следван от подписите на изтъкнатите проигумени⁵, общо 6 на брой, и подписите на трима йеромонаси. Това всъщност трябва да е съставът на манастирския събор. Според руския пътешественик Василий Григорович Барски, пътувал по Света Гора в средата на XVIII в., игуменството в Светогорските манастири е имало номинален и краткосрочен характер (един монах е можел да остане игумен максимум ок. 1 година, а понякога не повече от 2-3 месеца) и е служело за набавяне на средства в тежката икономическа ситуация, в която са се намирали манастирите. При това далеч по-важен е бил институтът на проигумените, чиито най-изтъкнати представители са били избирани за скевофилакси и членове на манастирския събор⁶. От друга страна обаче през 1761 година в Сремски Карловци умира Хилендарският архимандрит Герасим, чието игуменство можем да проследим по документи още от 40-те години на XVIII в.⁷ Веднага след него през 1761 г. хилендарски архимандрит става монах Елисей, когото виждаме в тази му роля и в нашия документ шест години по-късно. Всъщност противоречие между данните на Барски и цитираните документи няма: през втората половина на XVIII в. на Света Гора се наблюдава своеобразно дублиране на игуменската институция. От една страна имаме игумен по чина, описан от Барски, а от друга имаме дългосрочен игумен, който обикновено в документите бива наричан „архимандрит“. И м. Герасим и м. Елисей в запазените документи се срещат изключително с титлата „архимандрит“ и никога с титлата „игумен“⁸, като и двете принципно означават „ръководител на манастир“. Тази ситуация на двойно игуменство се потвърждава от редица документи, както и от хилендарската и зографската кондики – и двете от XVIII в.⁹ С други думи в разглежданото от нас решение е отразена точно тази ситуация: на първо място почетно се е подписал игуменът с цялото братство, след него архимандритът, т.е. постоянният игумен, след това скевофилакът, който е държал икономическата власт в манастира и след тях проигумените и останалите членове на манастирския събор.

В горната част на обсъждания от нас документ се виждат два гръцки монокондилни подписа:

¹⁰ + Ὁ π(α)τρίάρχ(ης) πρ(ό)ν) Ἀλεξανδρεί(ας) Ματθαῖος ἐπιβεβαίωι :

5 На второ място сред проигумените е подписът на първия български модерен историк преп. Паисий Хилендарски.

6 Барски, 66–67.

7 ИМХ, 158–159, Медаковић 1974, 16.

8 Срв. споменаванията на архимандрити в редица документи от XVIII в. – Пеев 2017, 174, 182, 184, 188, 190.

9 Подробно по въпроса вж. Пеев 2017, 156–159.

10 За разчитането на подписите изказвам своята благодарност на колегите Д. Гетов и К. Мирчева, а също така и на директора на Института по гръцка палеография към Националната банка на

+ Ὁ πρῶ(η)ν Χαλεπίου Γεράσιμος παρὼν ++¹¹

Те са положени от двамата свидетели на съборното решение – александрийския патриарх Матей Псалт и Герасим, митрополит на Алепо. Матей Псалт е Александрийски патриарх от 1746 до 1766. Роден е на о-в Андрос. Замонашва се в манастира Кутлумуш на Атон, по-късно става Либийски митрополит и игумен на Манастира Златар във Влахия. Той подава оставка от Александрийския трон на 9 юни 1766 г. и се завръща в Кутлумуш, на който дарява цялото си лично богатство и полага усилия за възстановяването на изгорялото източното крило¹². Умира на 24 април 1775 г. Погребан е в Кутлумуш, за което свидетелства надгробен камък в северната част на католикона¹³. Другият свидетел на това важно за Хилендар решение е алепийският митрополит Герасим. Той е роден във Витиния през 1712 г. Почива през 1785 г. на Света гора в скита *Въведение Богородично* (Неа Скити) на манастира *Св. Павел*. Митрополит е на Алепо по време на патриаршеството на Силвестър Антиохийски (1724–1766)¹⁴. Както виждаме и двамата по това време вече са се оттеглили от поста си и са на Света Гора. Интересното в случая е, че решението за разделянето на една толкова важна светиня е изисквало и някаква по-висша санкция от тази на манастирския събор – в случая на (бивши) патриарх и митрополит.

Нека сега се обърнем към бележката на Теодосий Грешни. Тя носи неофициален характер и както казахме е без дата и без конкретно назован адресат. В хилендарския архив е заведена в папката за 1793, което, както ще стане ясно по-долу, трябва да се разглежда като грешка. До този момент, тя е привличана само като документ, свързан с автора на История славянобългарска, хилендарския проигумен Паисий, чието име е споменато вътре. Ще я цитираме цялата:

Всѣтнѣишій ѿ Ысокопреподобѣишій Господи ѿцѣ хѣтмѣдрї Мнѣлостивый мѡй бл҃гѡдѣтелъ· ѿцѣ пронгымѣ пайсіа послалѣ мнѣ нѣкой нзводъ своегѡ рскотворенїя, кой тавляеть ѡ раздѣленїи тѣнаго ѿ животворящаго дрѣва, егѡже ѿ преписѣ ѿ попрабѣи, ѿже обѡи, мѡи, ѿ егѡ кѣ вѣмъ послалѡ, развѣднѣи испытно, ако є за потребѣ, ѿ по согласїю всѣхъ прѡнстосѡ, тѡ вѣ чѣмъ прѣгрѣшкн вѣднѣи, попрабнѣише пошлѣи егѡ ко мнѣ да препишемъ на тѣсто, аще ли нѣсть по пронзволѣнїю всѣхъ, тѡ та да се всѣе не трѣдѣи, како ѿ до сѣ тѣто самъ мнѡго ^{коє} какоѡ написѣ, ѿ послѣ оу рабѡтѣ нїкакоѡхъ не пристѣю, Бгѣ вѣсть та не жалнѣмъ свѡга трѣдѣ тѣто є за обшчю ползѣ, обѣте за свѣкхъ потрѣ кшннѣи мѡгѣ, зѣщо истыннѡ стѣжѣи си до сѣлѡ сего радн Господнѣи нзволѣите собѡрно егѡ прочитати ѿ испрабнѣи, ѿ тако повелѣи ли да напишемъ єдѣи хрсѡвѣлецѣ всѣнтѣ за сѣ дѣло· ѿ напишнѣи патрїарховѡ ѿ владѣтнѣи нѣме на прѣннѣи ѿ мѣстѣ, подобѣи ѿ лѣто ѡ парѣннѣи¹⁵ мѡнастырскѡмъ, зѣщо та не знѣмъ· прѡ: ѡстѣю рабѣи ѿ пѡнѡжѣе Фѣѡ: Грѣш:

Обръщението Всѣтнѣишій ѿ Ысокопреподобѣишій Господи ѿцѣ хѣтмѣдрї Мнѣлостивый мѡй бл҃гѡдѣтелъ би трябвало да се отнася до хилендарския архимандрит Елисей, който, както изяснихме вече, поема неформалното игуменство в манастира след архимандрит Герасим и в качеството си на такъв подписва решението за разделянето на светинята. Самият факт, че е можело да се обърне човек към него без да назове името му, означава,

Гърция г-н А. Целикас и накрая, но не на последно място, на колегата Г. Банев, без помощта на които разчитането и идентификацията на свидетелите нямаше да бъде възможна.

11 *Патриарх бивши Александрийски Матей потвърждава. Бивши алепийски (митрополит) Герасим присъства.*

12 Πασχάλης 1901, 91

13 *Actes de Kutlumuş*, 262.

14 Κυριακωνάκης 2015, 39, Μαυράκης 1971, 331

15 От „парене“ *удвояване*, като се визира разделянето на частицата от св. Кръст.

че такъв архимандрит в манастира е имало само един. Типологически цитираното по-горе обръщение е равно на съвременното „отче игумене“. Какво ни дава основание да мислим, че бележката е писана именно до архимандрит Елисей и че се отнася до разделянето на частицата от Кръста Господен? Документът явно е бил придружителна бележка към друг документ, съставен от проигумен Паисий, вече споменатия автор на История славянобългарска, и редактиран от монах Теодосий. Последният изпраща заедно с цитираната по-горе бележка своята редакция, както и изходния документ, съставен от о. Паисий, на събора, за да бъде тя разгледана и утвърдена като официален документ. В края на бележката има пряко съотнасяне с решението за разделянето на светинята. Монах Теодосий моли съборните старци да поставят името на патриарха и митрополита на празните им места, както и датата на разделянето, защото той не ги знае. Комбинацията от патриарх и митрополит ни навежда на мисълта, че става дума именно за двамата свидетели на решението – александрийския патриарх Матей Псалт и алепийския митрополит Герасим¹⁶, което означава, че двата документа са в пряка зависимост един от друг. Възможно ли е монах Теодосий да не е бил в течение на манастирските дела и да пита за неща, които би трябвало да са известни в манастира? Според нас – да.

Теодосий Мних¹⁷ е един от изтъкнатите книжовници на XVIII в., от неговата ръка са писани изцяло или отчасти Хил. 520 (1767), Хил. 809 (1767), Хил. 789, Хил. 798 и Хил. 799 (и трите през 1769), и Хил. 811 (1771). Оставил е маргиналии в Хил. 277 (1768) и Хил. 301 (1766). Той е бил школуван книжовник, преписвач и редактор на службата за Петър Коришки (Хил. 505, 799), преписвач на житие на св. Сава Сръбски (Хил. 505, 509, 670, 787), похвално слово за св. Симеон и св. Сава (Хил. 505, 509, 787) и общи канони на св. Симеон и св. Сава (Хил. 375, 505)¹⁸. Според собствената си бележка в Хил. 301 той е *родом сербин из Кроацији*¹⁹. С други думи той е трябвало да придаде завършена литературна форма на *ръкотворението* на проигумен Паисия, но не е бил част от събора и съответно е могъл да не знае подробности от последните му решения. При това положение вече със сигурност можем да кажем, че документ 1793/3 от архива на Хилендар е възникнал непосредствено след решението за разделяне на частицата от Светия Кръст (док. 1767/9) и трябва да се датира в края на 1767 г., вероятно през м. октомври, както и, че е адресиран до архимандрит Елисей, неформалният тогава хилендарски игумен.

Нека се опитаме да възстановим хода и последователността на събитията около разделянето на рядката светиня. През 1766 г. турските власти вдигат двойно данъците на Светогорските манастири. През септември 1767 се стига до принципното решение да се раздели немалката част от Св. Кръст, дарена на св. Сава от византийския император Йоан III Дука Ватаци. Тъй като обаче хрисовулът, удостоверяващ автентичността на светинята, е изгорял в пожара от 1722, се налага да бъде изготвен нов документ, свидетелстващ за нейната истинност. Първоначалното решение е да се изготви едно възвание до *мирските общини и майсторите на руфети*, подписано от всички проистоси на Светогорските манастири – док. 1767/1 от 21.09.1767 г. Между другото обаче съборът явно успява да договори санкция за манастирското решение от

16 Според Сава Хилендарец Сръбската светогорска света обител получава по-късно и санкцията на вселения патриарх Михаил Хандзерис (1763–1768, 1773–1774), вж. ИМХ, 109.

17 За идентификацията на Теодосий Грешни от нашия документ с изтъкнатия хилендарски книжовник от XVIII в. Теодосий мних вж. Пеев 2017, 161–162 и цитираната там литература.

18 Богдановић 1978, 191, 192, 228, 266, 148.

19 Богдановић 1978, 130.

Александрийския патриарх Матей Псалт и алепийския митрополит Герасим. Самото решение е протоколирано на 29.09.1767 г. Новата ситуация изисква съответните промени във възванието към мирските общини, за което намираме свидетелства в док. 1793/3. Със изготвянето на новия документ (в бележката на Теодосий мних, наречен *хрисовулец*) е натоварен хилендарският проигумен и пръв български модерен историк отец Паисий. С редакцията и обработката на текста на проигумен Паисий е натоварен видният хилендарски книжовник Теодосий мних. От тази фаза на разделянето на светинята е оцеляла само бележката на Теодосий Грешни. След това Хилендарският манастир получава санкция от най-висша инстанция, а именно от вселенския патриарх Самуил Хандзерис (1763–1768, 1773–1774). Възванието вероятно е трябвало отново да бъде актуализирано. Дали е било актуализирано съвместното писание на проигумен Паисий и Теодосий мних или е било изготвено ново, остава неясно – нашето предположение се базира на логиката на предходните документи, тъй като за момента не е намерен документ директно потвърждаващ това наше допускане. Последно на 24.02.1768 г. бива изготвен документ, регламентиращ използването на отронилите се при разделянето на светинята частици от членовете на събора – док. 1768/17. Последният няма характера на решение, тъй като не носи никакви подписи.

И накрая, но не на последно място, ще си позволя да поставя няколко въпроса, излизайщи извън рамките на това проучване. Има ли други запазени документи от епохата свързани с процеса на разделяне на рядката светиня? Запазено ли е някакво средновековно копие от изгорелия през 1722 г. хрисовул на Йоан III Дука Ватаци или някакъв друго по-стар документ, позоваващ се на него? Има ли други документи и споменавания на светинята в средновековната и възрожденска книжовна традиция? Решаването на тези и други въпроси би проляло повече светлина върху историята на Светогорската сръбска света обител Хилендар и межкултурните връзки на Балканите в зората на Новото време.

Литература

Богдановић, Димитрије (1978): *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, Београд: Народна библиотека Србије.

Богдановић, Димитрије (1978a): *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Палеографски албум*, Београд: Народна библиотека Србије.

Медаковић, Дејан (1974): *Манастир Хиландар у XVIII веку*, Хиландарски зборник 3 (1974), 7–70.

Пеев, Димитър (2017): *Нови документи за хилендарския проигумен Паисий от втората половина на XVIII век*, Археографски прилози 39 (2017), 149–213.

Поленакловић, Харалампије (1966): *Неколико непознатих додатака о Паисију Хиландарском*, Хиландарски зборник 1 (1966), 171–181.

Фотић, Александар (2000): *Света Гора и Хиландар у Османском царству XV–XVIII век*, Београд: Балканолошки институт САНУ.

Πασχάλης, Δημήτριος (1901): *Ματθαῖος ὁ ἀνδρῖος, πάπας καὶ πατριάρχης Ἀλεξανδρείας καὶ πάσης γῆς Αἰγύπτου (1746–1767) : Βιογραφικὸν σχέδιον*, Ἐν Ἀθήναις 1901, Τυπογραφεῖον "Ἑστία".

Κυριακαντωνάκης, Ιωάννης (2015): *Η Ελληνική λογοισύνη της Κωνσταντινουπόλης. Απο τον Αλέξανδρο Μαυροκορδάτο εξ Απορρήτων (1636–1709) στον Μανουήλ Γεδεών (1851–1943). Προσωπογραφική θεώρηση*. Λημματολόγιο, Αθήνα: Κέντρο Μικρασιατικών Σπουδών.

Μαμαλάκης, Ιωάννης (1971): *Το Άγιον Όρος (Άθως) δια μέσου των αιώνων. ΕΜΣ - Μακεδονική Βιβλιοθήκη, αρ. 33*, Θεσσαλονίκη.

Извори

Барски *Странствования Василья Григоровича-Барскаго по святым местам Востока с 1723 по 1747 г. изданы Православным палестинским обществом по подлинной рукописи подъ редакциею Николая Барсукова*, Часть III, Санкт Петербург: Типография В. Киршбаума 1887. (Репринт: Москва: ИИПК „Ихтиос“ 2004.)

ИМХ Сава Хиландарац, *Историја манастира Хиландара. Успомена на седамстогодишњицу оснивања*, Приредио и поговор написао Томислав Јовановић, Београд: Народна библиотека Србије 1997.

Теодосије, *Житија*, приредио др. Димитрије Богдановић, Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 1988.

Хилендарска кондика *Хилендарска кондика от XVIII век*, Представена от Божидар Райков. Съставители: Божидар Райков, Александър Младенович, Боряна Христова, Нина Вутова, Светлана Иванова. Научен Редактор: Боряна Христова. Уредници: Елена Узунова, Лиляна Джурджич, София: Народна библиотека „Св. св. Кирил и Методий“ 1998.

Actes de Kutlumus Archives de l'Athos. II². Actes de Kutlumus. Nouvelle édition remaniée et augmantée par Paul Lemerle. Paris: P. Lethielleux 1988.

Димитар Пеев

**РАЗДЕЉИВАЊЕ ХИЛАНДАРСКЕ ЧЕСТИЦЕ ЧАСНОГ КРСТА 1767. ГОДИНЕ
У СВЕТЛУ НОВИХ ДОКУМЕНАТА**

У овом раду разматрају се четири документа из XVIII века повезаних са догађајем разделявања хиландарске светиње Крста Господњег 1767. године. Урађена је идентификација кључних историјских личности и на основу анализираних докумената реконструисано је време догађаја с краја 1767. и почетка 1768. године.

Гордана Гарић Петровић

Историјски институт, Београд – Србија

e-mail: gordana.garic.petrovic@iib.ac.rs

МИРСКО СВЕШТЕНСТВО БЕОГРАДСКЕ (СЕРВИЈСКЕ) ЕПАРХИЈЕ ОД 1718. ДО 1739. ГОДИНЕ

Апстракт: Тема рада су мирски свештеници у Београдској епархији у периоду аустријске управе централним деловима данашње Србије. Захваљујући изворима сачуваним у архиву Карловачке митрополије, а који се данас налазе у архивима САНУ у Сремским Карловцима и Београду, могуће је доћи до података о њиховом пореклу, имовини, приходима, породици, школовању, архијерејима који су их рукоположили, као и о обављању службе у парохији.

Кључне речи: Београдска епархија, Србија, српска црква, свештенство, Хабзбуршка монархија, 18. век

Увод

Београдска епископија је епархија са дугом традицијом која сеже дубоко у средњи век. Као једна од епископија обновљене Пећке патријаршије, она је опстала и под турском влашћу. У исто време она је имала ранг митрополије, као и већина епархија Српске православне цркве. Архијереји са седиштем у Београду носили су титулу почасних митрополита, која са собом није носила ширу јурисдикцију и посебна права у односу на остале епископе.¹

Пожаревачким миром 1718. године, Београдска митрополија, као и велики део централне Србије, ушли су у оквире Хабзбуршке монархије, у којој су остали све до потписивања Београдског мира 1739. године. Нове аустријске области јужно од Саве и Дунава у административном погледу биле су подељене између Краљевине Србије са седиштем у Београду и Земалске администрације у Темишвару.²

На новоосвојеном подручју формирана је нова српска архиепископија, а митрополит Мојсије Петровић, који је био београдски митрополит од 1713. године, потврђен је царском дипломом за архиепископа и митрополита, коме је потчињена и Ваљевска епископија. Две године касније у састав нове архиепископије ушле су Вршачка и Темишварска, а 1727. и Римничка епископија. Нова архиепископија, као и архиепископски чин митрополита Мојсија, добили су канонско признање од патријарха Мојсија Рајовића, који је тим поводом, уз сагласност Архијерејског сабора Пећке патријаршије, издао грамату 26. (15) августа 1721. године.³

¹ Гарић Петровић 2010, 267.

² Хабзбуршка монархија је тада освојила османски део Срема, Тамишки Банат, Малу Влашку до Алуте, северни део централне Србије и узак појас Босне уз реку Саву (Веселиновић 1994, 111).

³ Точанац 2007а, 203-205.

Новостворена архиепископија је добила назив Београдска митрополија због чега је Београдска епархија остала без свог устаљеног назива. Проблем је превазиђен увођењем у званичну употребу термина Сервијска епархија, који је остао у употреби до 1739. године, како у црквеним тако и у документима аустријске администрације. Након поновног пада Краљевине Србије под турску власт, престала је да постоји архиепископија са седиштем у Београду, а Београдској епархији је поново враћен стари назив митрополија.⁴

Београдска и Карловачка митрополија су де факто уједињене након смрти карловачког митрополита Вићентија Поповића, када је за заједничког митрополита изабран Мојсије Петровић. До формалног признања уједињења дошло је тек након избора Вићентија Јовановића за митрополита. Он је 1731. године био потврђен од стране Двора за архиепископа и митрополита карловачког и београдског и новоосвојених земаља.⁵

И без званичног признања, две епархије, Сремска и Сервијска од почетка 1726. године чиниле су архиепископску дијецезу. У исто време, свака од ових црквених области задржала је своју посебност, која се огледала у одвојеним епархијским управама у дворovima у Београду и Карловцима, посебним границама и различитој управној подели, у Сремској епархији на протопопијате, а у Београдској на егзархате.⁶

Из периода аустријске управе централном Србијом, који представља временски оквир рада, сачуван је значајан број извора, од којих су многи објављени. Нарочита заслуга на овом пољу припада Димитрију Руварцу.⁷ У проучавању Београдске епархије значајна је и грађа коју је објавио Гаврило Витковић, као и грађа коју је објавио Радослав Грујић у делу *Прилози за историју Србије у време аустријске окупације*.⁸

Објављивање извора о Београдској епархији настављено је у нешто мањем обиму и у каснијем периоду. Душан Поповић је објавио две збирке грађе о Београду, које су чинили документи настали у периоду између 1713. и 1739. године.⁹ Хабзбуршкој Краљевини Србији у времену од 1718. до 1739. године посвећена су и дела Драгољуба Павловића, Душана Поповића и Рајка Веселиновића.¹⁰ У новије време, обрађена је историја Ваљевске епархије у време хабзбуршке управе, као и поједина питања везана за аустријску Краљевину Србију и српску цркву на подручју данашње централне Србије.¹¹

Пажња историчара који су истраживали историју српског народа у Хабзбуршкој монархији у 18. веку, била је усмерена на питање српских привилегија и покушаја њиховог ограничавања од стране Двора¹², као и на делатност српских митрополита Мојсија Петровића¹³ и Вићентија Јовановића¹⁴.

4 Гарић Петровић 2010, 267-268.

5 Точанац 2007а, 207-210, 213-214.

6 Гарић Петровић 2010, 274-275.

7 Он је грађу о црквеној историји у почетку објављивао у издањима Српске краљевске академије, да би свој рад наставио у часописима *Српски Сион* и *Архив за историју Српске православне Карловачке митрополије* које је уређивао почетком 20. века. За ову тему је од прворазредног значаја збирка извора коју је издао у Споменику СКА под насловом *Београдска митрополија око 1735. године*, као и велики број појединачних извора, које је често објављивао као ситне прилоге.

8 Витковић 1884, 117-325; Грујић 1913, 84-208.

9 Поповић 1935, 13-282; Поповић и Богдановић, 1958.

10 Павловић 1901а; Павловић 1901б; Поповић, 1950; Веселиновић 1994.

11 Овим питањима се у новијој историографији баве Недељко Радосаљевић, Исидора Точанац, Милош Ђорђевић и Гордана Гарић Петровић.

12 О овом питању више: Радонић и Костић 1954.

13 Руварац 1898, 82 -200.

Тема овог рада је мирско свештенство Београдске епархије. Рад се заснива на необјављеној грађи из Архива САНУ у Сремским Карловцима и Архива САНУ у Београду, као и на објављеним изворима и литератури. Посебно значајан извор за проучавање свештенства Београдске епархије представљају извештаји канонских визитација обављених почетком четврте деценије 18. века.¹⁵

Порекло свештеника

Према подацима из црквених пописа обављених средином тридесетих година 18. века, највећи број парохијских свештеника у Београдској епархији је рођен изван подручја у коме су држали парохију.¹⁶ Од укупно 42 свештеника само је њих 14 рођено у централној Србији, доселило се 27, а за једног свештеника немамо податке о месту рођења. Наведени односи се битно не разликују ни када посматрамо поједине крајеве саме епархије.¹⁷

Свештеници и њихове породице досељавали су се у Београдску епархију из различитих области, како оних које су се налазиле у оквиру Хабзбуршке монархије, тако и оних које су биле под влашћу Турака. Од 27 досељених свештеника 13 их је досељено из других области под аустријском влашћу а 14 из Турске.

Највећи број свештеника који су у Београдску епископију дошли са севера рођени су у Срему, њих шест од укупно десет.¹⁸ Пресељење свештеника из Срема на подручје Београдске епархије било је у вези са доделом парохија у оквиру спојених дијецеза Сремске и Београдске епархије.¹⁹ У овом периоду није забележено кретање свештенства у супротном правцу.²⁰

Из других делова Карловачке митрополије свештеници су се досељавали у много мањем броју. О разлозима досељавања из ових области нема података у извештајима о визитацијама, али можемо претпоставити да су у вези са миграцијама једног дела српског становништва са подручја северне и централне Угарске ка југу које је највећим делом завршило своју сеобу на подручју Срема.²¹

14 Јакшић 1900; Руварац 1886.

15 Визитацијама из 1732, 1733, 1734. и 1735. године обухваћена су 42 свештеника у Београдској епархији. Подаци о пореклу се односе на њих и изнети су на основу извештаја које су објавили Д. Руварац и Г. Витковић (Руварац 1905а, 101-204; Витковић 1884, 117-325; Грујић 1913, 84-208).

16 У кратком периоду од 1718. до средине тридесетих година 18. века, број насељених места и домаћинстава у њима се повећао захваљујући великим миграцијама становништва ка опустелим пределима данашње централне Србије. Једним делом за ове миграције је везано и досељавање одређеног броја свештеника.

17 Слична ситуација је била и у остатку централне Србије. У Ваљевској епископији удео досељених свештеника у укупном броју парохијских свештеника је био 62% а у Кључу и Крајини 64 процента. Видети извештаје у: Руварац 1905, 154-200; Грујић 1913, 183-196.

18 Витковић 1884, 157, 184, 211, 218, 242, 250; Руварац 1905а, 117, 142-143, 147.

19 Примера ради 1727. године, митрополит је дао задатак протосинђелу Василију Димитријевићу да у договору са карловачким протом Живаном, пронађе доброг и вредног свештеника у Срему, кога би послао као пароха у Гроцку (АСАНУ, ИЗ 13173, (КИ бр. 1707)).

20 Од свих свештеника у Сремској епархији који су испитани 1732. године из централне Србије родом је био само нештински свештеник Јаков, који је у Срем дошао још као дете у време Бечког рата (Руварац 1913, 25).

21 О овим миграцијама сведоче и подаци о пореклу свештеника у сремској епархији. Преко 30 свештеника који су средином тридесетих година 18. века држали парохије у Срему рођени су у Бачкој, Сечујској, Будимској и Сигетско-печујској епархији. Већина њих је у Срем досељена још у дечачком добу, пре почетка школовања и рукополагања, а у периоду између Велике сеобе и

У источне делове централне Србије један део свештеника је прешао из Влашке. Тако су три свештеника у Пожаревачком егзархату била пореклом из Влашке.²² У осталим деловима Београдске епископије није било свештеника Влаха као ни у Ваљевској епархији. Знатно другачија слика била је у Кључу и Крајини где је 10 од 22 свештеника било родом из Каравлашке.²³

Најјача струја досељеника која је населила велики део Србије у 18. и 19. веку, била је динарска струја коју је чинило становништво из Херцеговине, Црне Горе са Брдима и црногорском Херцеговином, Сјенице и Пештери са новопазарским крајем.²⁴ Ово становништво је, у периоду који је тема овог рада, интензивно насељавало опустелу територију централне Србије, захваљујући чему је и дошло до извесног раста броја становника. Међутим, само је један мали део свештеника који је учествовао у овим миграционим кретањима доспео до Београдске епархије. У највећој мери они су се задржавали и насељавали у опустошеним дистриктима уз границу према Турској, и то у Рудничком, Крагујевачком и Јагодинском дистрикту, који су били део Ваљевске епископије.²⁵

У Београдској епархији су четири свештеника била родом из динарских крајева, и то из Подгорице, Дробњака и Херцеговине. Разлози за долазак на подручје под аустријском влашћу су били различити. Глад, турско насиље и намети су били још један веома важан разлог за сеобу свештеника али и целокупних насеља.²⁶

Становништво из области на југу, Косова, Метохије и Македоније²⁷ долазило је до централне Србије долинама Јужне и Велике Мораве. Насеља у Поморављу Велике Мораве населили су свештеници пореклом из наведених области.²⁸

Порекло свештеника у Београдској епархији

област	број свештеника
централна Србија	14
Срем и Бачка	14
Влашка	3
Херцеговина и Црна Гора	4
Косово и Метохија	4
Македонија	2

Школовање и припрема за свештенички позив

Главна сврха школа у првој половини 18. века, била је школовање више и ниже јерархије, као и будућих учитеља. Због тога није постојала разлика између садржаја и обима градива које је предавано у световним школама и оног кога су преносила духовна

почетка новог аустро-турског рата 1716. године (Руварац 1913, 12-13, 15-16, 20-21, 23, 25-36, 38, 42).

22 Витковић 1884, 158, 184.

23 Грујић 1913, 184, 188-191.

24 Цвијић 1922, 165.

25 Руварац 1905а, 181-183, 187-195; Радосављевић 1998, 25; Радосављевић 2003, 388-393; Радосављевић 1999, 53-55.

26 Руварац 1905а, 122, 143, 145, 182, 187-189, 195-196; Витковић 1884, 136, 149, 176, 230, 276.

27 У пописима се она наводи као Бугарска.

28 Руварац 1905а, 104, 106-107, 114, 116, 143; Витковић 1884, 139, 175.

лица, све до стасавања нове генерације учитеља пониклих у руско-словенским школама средином 18. века.

Школовање, као и ступање у јерархију, није било привилегија везана само за одређени слој становништва. У школе су подједнако одлазили синови свештеника као и синови сељака и занатлија. Са учењем се започињало најраније са навршених шест година а најчешће са десет. Дужина школовања зависила је од времена поласка у школу, и износила је од пет до петнаест година.²⁹

У овом периоду не можемо говорити о одређеном систему школовања нити о постојању правих школа изузев у појединим већим насељима. Свештеници су своја знања стицали, пре свега, у манастирима, али и код парохијских свештеника и световних учитеља.³⁰ Манастири у којима су школовани свештеници који су почетком тридесетих година 18. века држали парохије на подручју Београдске епархије били су Боговађа, Ковиле, Острог, Пећка патријаршија, Раваница, Ресава, Тушан, Војловица, Крушедол, Раковица и два каравлашка манастира.³¹

Школовање у манастиру подразумевало је за већину ђака учење код одређених чланова манастирског братства. Ученици су у манастирима живели више година за време којих су били део манастирске заједнице.³² За разлику од осталих манастира на овом црквеном подручју, у манастиру Винчи је постојала школа у којој је световни учитељ подучавао децу из околних села.³³

Уз већину парохијских храмова, такође, нису постојале школе те су свештеници ђаке углавном примали на учење у своју кућу, чиме су ови, на изванредан начин, постајали чланови свештениковог домаћинства.³⁴ Школске зграде су подизане у близини храмова. Тако су постојале школе уз храмове у Пожаревцу, Ваљеву, Београду, Гроцкој и Мајданпеку.³⁵

Школе су биле скромне грађевине, подизане у оквиру порте. У Пожаревцу се школа налазила при храму Св. Арханђела. То је била трошна зграда, прекривена ћерамидом, у којој се налазила просторија за учење са великим дрвеним столом и старим клупама. Уз учионицу је била соба са кухињом у којој је живео учитељ.³⁶

Још почетком треће деценије 18. века у Београду је постојала грчка школа у којој је учитељ био Грк Герасим. Он се у Београду налазио од 1721. до краја 1722. године.³⁷ Након Герасима у овој грчкој школи предавали су поп Константин и Никола

29 Грујић 1908, 2.

30 Иста ситуација је била и у Ваљевској епископији (Радосављевић 2000, 91-93).

31 Витковић 1884, 135-136, 148, 150-151, 236-237, 255-256, 270-271; Руварац 1905а, 104-105, 107, 112, 145.

32 Тако је за манастир Рукомију 1733. године забележено да има четири манастирска ђака. (Грујић 1913, 163).

33 Винчански учитељ Гаврило је живео у манастиру од кога је добијао плату чија висина није била утврђена, већ је зависила од могућности и воље братства. Настава је одржавана у посебној просторији у којој се налазио само један кревет са јастуком и ћебетом (Грујић 1913, 167-168).

34 Примера ради у дому Димитрија Милорадовића, свештеника у Каменову, живео је један ђак који је учио катизме (Витковић 1884, 148).

35 Витковић 1884, 236-237; Руварац 1905а, 102-103, 117.

36 У овој школи су се школовали Илија Димитријевић, свештеник у Бикотинцима и Стефан Аранитовић, свештеник у Пожаревцу, као и пожаревачки ђакони Василије и Стефан. Василије је након школовања, а пре рукополагања у чин ђакон, две године био помоћник учитеља Павла. Средином тридесетих година 18. века, ученици ове школе су били син клењског свештеника Петра Михаиловића и ћерка пожаревачког свештеника Лазара Јовановића (Витковић 1884, 128, 138, 155, 158-160; Руварац 1905а, 110, 114).

37 Касније је постао епископ у Драчу (Поповић 1950, 357).

Логиотат.³⁸ У Београду је будуће свештенике подучавао и даскал Стефан.³⁹ У Сремским Карловцима учитељ је био *московит* Василије.⁴⁰ Свештеници који су испитани још су учили и код учитеља Томе у Земуну, Саве у Варадинском Шанцу и Веселина у Чалми.⁴¹

Најзначајнији тренутак у школству био је отварање нове школе руског учитеља Максима Суворова. Он је у Београду отворио школу 2. фебруара 1727. године. Похађало ју је 50 ученика.⁴² Већ крајем исте године ова школа је премештена у Сремске Карловце.⁴³ Међу Суворовљевим ученицима био је и Петар Јовановић, свештеник у Параћину.⁴⁴

Један део ученика, који је имао могућности, одлазио је на обуку у епархијске центре, где су неке врсте школа држали митрополитови служитељи.⁴⁵ Забележено је да су будуће свештенике подучавали владика Никола Димитријевић док је овај био митрополитов егзарх на двору у Београду, као и егзарх Софроније.⁴⁶

До отварања руско-словенских школа, није постојала битна разлика у градиву које је предавано код световних учитеља, у манастирима или код свештеника. Тек са доласком Суворова и потоњих руских учитеља уводе се новине у предметима и начину учења. Будући свештеници су учили на стари начин који се састојао, пре свега, од учења наустнице (часловца) и псалтира. Ученици су учили градиво напамет. Процес учења је био дуготрајан а научено се лако заборављало. Знање које су стицали, пре свега, је зависило од знања које је имао учитељ. Често то знање није било завидно, нарочито што се тиче основа вере. Сва учитељска спрема у овом периоду се састојала скоро искључиво од знања читања, писања и појања црквених песама.⁴⁷

Будући свештеник започињао је своје школовање учењем слова, њиховог срицања у слоге а потом и у реченице. Слова су се учила из исписаних делова псалама и акатиста, јер су буквари били реткост. Након учења слова, прелазило се на учење молитава из часловца. И ове молитве су учене напамет, стога је часловац често називан и наустича.⁴⁸

Сваки ученик је морао, поред часловца, да изучи и псалтир. Обе књиге су учене напамет. Учење часова, јутрења, повечерја, полуноћнице, давало је свештеницима неопходно знање за обављање службе у парохији. Псалтир су ученици учили по катизмима. Уз то је свештеницима од велике помоћи био требник, који је већина њих поседовала. Непотпуно богословско знање свештеници су превазилазили читањем одређених делова требника.⁴⁹

38 Р. Грујић 1908, 26-27.

39 Руварац 1905а, 108, 175-177, 179; Витковић 1884, 143-144, 265-266.

40 Учитељ Василије, *московит*, у Карловце је дошао из Русије. Он је држао своју школу пре почетка Варадинског рата. Непосредно пре почетка рата или за време њега вратио се у своју земљу (Витковић 1884, 242-243, 260-261).

41 Витковић 1884, 211, 218-219; Руварац 1905а, 108.

42 Поповић 1950, 357-358.

43 Остојић 1905, 23.

44 Руварац 1905а, 106.

45 Тако су се код владике Николе Димитријевића, у време док је био митрополитов егзарх, школовала два свештеника, Јосиф Савић и Живота Илијевић, који су средином тридесетих година 18. века држали парохије у Пожаревцу и Вишњици (Гарић Петровић 2013а, 96).

46 Витковић 1884, 156-158.

47 Грујић 1908, 11.

48 Грујић 1908, 16-18; Грујић 1923, 29.

49 На питање испитивача која је форма венчања и приликом венчања шта говори у цркви, Јанко Стојановић, свештеник у Тргу је одговорио: „како дођу 8 цр'кв8 почнем чатити что е оуписато 8 књиги” (Руварац 1905а, 104-105).

Након учења псалтира и часловца већи део ученика је прелазео на читање молебана са акатистима и ту је завршавао своје школовање. Мањи број је даље учио октоих, а само неки су читали и друге богослужбене књиге. Учити ове књиге значило је прочитати их неколико пута. Углавном су ученици читали три до четири пута неке од наведених књига, мада је било оних који су истицали да су октоих прочитали и неколико десетина пута.⁵⁰

Као што је већ поменуто, учења основа вере готово да није било. Ретко су их и сами учитељи знали. Због тога већина свештеника, приликом испита, није знала седам светих тајни и десет божијих заповести. Приликом испита свештеници су показали слабо знање читања, писања и појања.⁵¹ Свештеници су се жалили испитивачима да никада нису учили оно што их питају а и да нису ни имали одакле. Већи део оних који су и знали свете тајне нису знали њихове форме.⁵²

Због показаног незнања на испитима које су обављали митрополитови егзарси приликом канонских визитација, у *Правила за свештенике*, која су објављена 1733. године, унета је посебна одредба којом је прописано шта све један свештеник мора да зна. Од сваког припадника јерархије захтевало се да на првом месту „...изучити и знаети наизустъ, десять заповѣдей Божіих в кратицѣ написанных, и десять заповѣдей црѣковных: три совѣты Евангеліа: седамъ таинъ новагѣ завѣта: и сих таинъ вещества и савершенія: три добрадѣтели глаголемыя Благословныя: четири добрадѣтели Евангелія: седамъ даровъ Духа светагѣ: девять плодовъ Духа светагѣ: седамъ дѣлъ милости тѣлеснїя: седамъ дѣлъ милости Духовныя: седамъ грѣховъ смертных: седамъ честныхъ добродѣтели: шесть грѣховъ воюющихъ противъ все Светагѣ духа...”⁵³

У циљу подучавања већ рукоположених свештеника основама вере, успостављена је посебна школа при резиденцији у Београду. У њу су одлазили свештеници по налогу митрополитових егзарха.⁵⁴ Главни циљ овог накнадног подучавања био је: „...вѣдѣватися уставъ и чинъ соборнїя церкви”.⁵⁵

Недостатак књига за веронауку, може да објасни веома низак ниво богословског знања које је показало свештенство приликом испитивања. Неки од свештеника су разлог за своје непознавање основа вере видели управо у томе што немају књиге из којих би могли да допуне своје скромно знање стечено у детињству и младости у манастирима, код парохијских свештеника или месних даскала.

Пошто нису имали катихизисе, свештеници су приликом визитације 1734. године преписивали од митрополитовог егзарха свете тајне и десет божијих заповести да би их научили за следећу визитацију.⁵⁶

Недостатак књига приморао је митрополита Мојсија Петровића, који је одмах по завршетку рата 1718. године започео рад на подизању нових школа, да моли од руског цара Петра Великог помоћ у књигама. Тако је митрополитов секретар Малаеско, поред богослужбених књига, у Србију донео 1723. године изванредан број веронаучних

50 Грујић 1913, 108.

51 Поповић 1950, 137-139.

52 Руварац 1905а, 107, 106; Витковић 1884, 148, 155-158.

53 АСАНУК, МП „Б”, 1732/58.

54 Грујић 1913, 107-110.

55 АСАНУК, МП „Б”, 1732/58.

56 Тако је Парељ, свештеник у Крушевици, који приликом испита 1730. године није знао ниједну свету тајну, изјавио да није имао одакле да их научи јер нема књигу. За недостатак књига и лоше показано знање, Арсеније, свештеник у Лесковцу, окривио је више црквене власти које не дају свештеницима књиге, већ их, по његовим речима, још и узимају (Руварац 1905а, 104-116, 145).

књига. Тада је за српске школе из Русије стигло 70 примерака књиге *Славенскаја граматица* Мелетија Смотрицког (у издању Ф. П. Поликарпова, Москва, 1721), 400 примерака *Первое учение отроком* Теофана Прокоповича (Санкт Петербург, 1722) и 10 примерака књиге *Лексикон славено-греко-латински* Ф. П. Поликарпова (московско издање из 1704. год.).⁵⁷ Један број уџбеника је стигао у Србију и преко руског учитеља Максима Суворова.

Упркос поменутој набавци уџбеника из Русије, као и штампању буквара у Римнику, број веронаучних књига који је пописан 1733. године био је веома мали јер су ове књиге морале да задовоље потребе целе Митрополије. Тако је од 373 примерка различитих књига забележених у Београдској епархији 1733. године, само осам школских књига⁵⁸, од тога шест десетословља (буквара, катихизиса), једно *Исповедање православне вере* и једна *Хришћанска наука*. Забележена десетословља су буквар Теофана Прокоповича.⁵⁹ Овај буквар је митрополит Мојсије Петровић штампао у Римнику на српском и румунском језику. Називан је још и катихизисом јер је један део градива био у виду питања и одговора, такође, један од наслова који је носио био је „Катихизисъ или краткое учение христіанское молодому отроку, въ разговорной формѣ“.⁶⁰

У Инструкцији свештенству архиђакона Викентија Стефановића, која је издата 1732. године за подручје карловачке архидијецезе, први пут се наводе наслови пет књига неопходних сваком свештенику. То су била руска издања Исповедања вере, Новога завета, Десетословља, Требника и Служебника.⁶¹

Школе и учитељи су финансирани на различите начине. Митрополит Вићентије Јовановић је почетком четврте деценије 18. века издржавао укупно 14 учитеља у својој архидијецези, од тога у Београдској епархији учитеље у београдској дворској и варошкој школи, као и учитеље у Гроцкој и Пожаревцу. Плата руског учитеља Максима Суворова, износила је 300 рубаља а према одлуци руског Светог синода, овај износ је требао да се сваке године издваја из руске државне благајне и шаље у Србију. Питање финансирања школа и учитеља, постављено је на Народно-црквеном сабору у Београду 1730. године. Како аустријске власти нису дозволиле расписивање неке врсте приреза, који би плаћали сви православни верници у Хабзбуршкој монархији, једино решење које је преостало било је ослањање на добровољне прилоге верника и њихова завештања. Због тога је 1733. године, митрополит Вићентије Јовановић издао упутство да се при сваком храму прилози сакупљају у посебне запечаћене школске кутије. Такве кутије су пролећа 1734. године, предате новоизабраним црквеним синовима у парохијама у околини Београда, који су добили задужење да прилоге сакупљају при храму и на вашарима.⁶²

57 Младеновић 2004-2005, 519-520.

58 Витковић 1884, 135-136, 158, 184, 270; Руварац 1905а, 162, 106.

59 Више о овом буквару видети: Кириловић 1955, 13-23.

60 Грујић 1908, 84; Остојић 1905, 40-41.

61 Поповић 1959, 355; Вукашиновић 2010, 252. У пенитенцијалним зборницима из ранијег периода забележено је да су свештеници били обавезни да имају апостол, јеванђеље, литургију, триод, номоканон, псалтир, октоих, господским празником службу и читања на поучавање људи (Копривица 2012, 274).

62 Дабић 2003, 35-37; Грујић 1908, 11-12, 36. Касније, у *Упутствима* издатим 11. октобра 1751, митрополит Павле Ненадовић уводи школску кутију за прилог у црквама, а избацује манастирске (пећку) (Вукашиновић 2010, 246).

Рукополагање

Након припреме за свештенички позив, која је започињала још у раном дечачком добу и трајала око десет година, кандидати за свештенике су ступали у јерархију. Поред основних услова за рукополагање, припадности православној вери и мушком полу, кандидати су морали да имају и одређене физичке особине, као и да испуњавају услове везане за добро име, духовни и породични живот.⁶³ У правилима за свештенике из 1732. године, наводи се, између осталог, да презвитери треба да буду: „трезвени, непияници, небїицы, несвадливы, несебѣугодающе, недерзи, независтливы, ненапрасливы, негнѣвливы, но кротки, несребролюбцы, нескверностежательни, но страннолюбиви, учителни Боголюбцы, праведни, воздержательни и весма чисти”.⁶⁴

Породица свештеника је морала да буде узор заједници и пример како се треба понашати у домаћем животу јер је свештеник, да би своје парохијане на прави начин водио, морао „первѣ свои домѣ добрѣ правити, чада имети въ послушанїи со всякою чистотою, и воспитовати ихъ ва страсѣ божїи”.⁶⁵

Увид у спремност сваког кандидата да поднесе обавезе и права која је носио свештенички позив, митрополит је стицао директно, завреме усменог испита самог кандидата, као и кроз сведочење духовног оца будућег свештеника.⁶⁶

Рукополагања кандидата за свештенике са подручја Београдске епархије обављана су у Београду, у Саборној цркви Архангела Михаила, док су у осталим епархијама, она често обављана у манастирима. У првој половини 18. века, свештеници су рукополагани у манастирима Јовањи, Враћевшници, Рибници, Студеници, Троноши, Ариљу, Пиви...⁶⁷ На основу сведочанстава неких свештеника о томе где и када су рукоположени, можемо закључити да су поштовани канони који прописују да се рукополагање обавља на литургији, и то у недељни дан, како би присуствовало што више народа.⁶⁸ Хиротонисање је обављано и за време већих црквених празника.⁶⁹ Обичај да се рукополагања обављају у време великих празника био је уобичајен и у осталим епархијама, јер се тада на служби окупљао највећи број верника.

Рукополагању у ђаконски чин, непосредно је претходило произвођење у чатца, појца и ипођакона, које је обављано испред олтара, благосиљањем од стране епископа.⁷⁰ Хиротонисање у чин презвитера је веома често обављано одмах следећег дана. Овако кратак проток времена између ђакоњења и рукополагања за свештеника био је условљен великом потребом за парохијским мирским свештенством, која је постојала у овом

63 У ранијем периоду начин на који су испитивани свештеници прописивали су Законоправило и Синтагма Матије Властара, као и различити номокануни или пенитенцијални зборници (Грујић 1923, 4). О пенитенцијалним зборницима више са старијом литературом: Бојанин 2009, 262-267.

64 АСАНУК, МП „Б”, 1732/58.

65 Исто.

66 Руварац 1922а, 38-39. Канони предвиђају да се не може рукоположити онај који претходно није подвргнут испиту (Милаш 1926, 278).

67 Витковић 1884, 230-231; Руварац 1905а, 193, 178-179, 181, 186-188.

68 У исто време, канони не говоре ништа о томе да се рукополагање не сме обављати другим данима (Милаш 1926, 289-290; Руварац 1922а, 39).

69 Тако су на Петровдан рукоположени Василије, ђакон из Пожаревца, и Никола Илијин, свештеник у Смољинцу, а на Васкрс Парел, свештеник у Крушевици (Витковић 1884, 145-146, 159).

70 Администратор Никола Димитријевић је поставио за чатце и ипођаконе, а одмах потом, у истом дану, и рукоположио за ђаконе, Петра Миладиновића и Георгија Нинковића (Руварац 1922а, 39).

периоду, и која је за последицу имала и померање старосне границе коју су канони предвиђали за чин презвитера, са 30 на чак 17 година. Тако је већина свештеника који су обухваћени извештајима састављеним почетком тридесетих година, рукоположени у чин свештеника између седамнаесте и двадесетчетврте године.⁷¹ Из истог разлога, у целој епархији су забележена само два свештенослужитеља са чином ђакона, и то у Пожаревцу, који је био центар егзархата.⁷²

Како је Саборна црква у Београду била најважнија црква у епархији, при њој је у сваком тренутку морао да постоји одређен број црквенослужитеља и свештенослужитеља. Због тога је један део ђакона, нарочито оних који су живели у близини епархијског центра, проводио нешто дужи период у овом чину, понекад и по неколико година, служећи при Саборној цркви или на митрополитовом двору.⁷³

Рукополагање ђакона и свештеника на подручју Београдске епархије обављао је београдски митрополит, који је, као надлежни епископ, имао на то искључиво право.⁷⁴ Након смрти митрополита Вићентија Поповића 1726. године, митрополит Мојсије Петровић је, осим у Београду, рукополагања обављао и у Карловцима.⁷⁵

Од 42 свештеника, који су у Београдској епархији имали парохije почетком тридесетих година, у Београду или Карловцима, на оба степена је рукоположено 26 свештеника, док је 14 њих имало свештенички чин пре досељавања и добијања парохije у овој црквеној области.⁷⁶ Уколико наведене бројеве упоредимо са подацима о пореклу свештеника, можемо видети да је значајан број свештеника рођених изван подручја Београдске епархије на то подручје досељен још у дечачком добу.⁷⁷

Од 26 свештеника рукоположених у Београду или Карловцима, само су тројицу старијих свештеника рукоположили претходници митрополита Мојсија, београдски митрополити Михаило и Партеније.⁷⁸ У периоду од 1713. до 1728. године, митрополит

71 Прописано је да кандидат за ипођакона мора да има навршених 20 година, за ђакона 25 а за презвитера 30 (Милаш 1926, 276, 288).

72 Витковић 1884, 159-160.

73 Исто, 224-225, 242-243, 255-256, 260-261.

74 Милаш 1926, 291, 294.

75 Витковић 1884, 242-243.

76 За Голуба, свештеника у Ливади, и Арсенија Протопоповића који је добио 1735. године парохiju у Поречу, немамо податке о рукополагањима (Руварац 1905а, 117-118, 143).

77 Витковић 1884, 143, 146, 158, 169, 224-225; Руварац 1905а, 106-108, 112, 145.

78 Митрополит Михаило се на београдском трону налазио од 1704. године, када му је издат берат за „Митрополију области Београда и Срема”. Он је 1710. године рукоположио на оба степена лесковачког свештеника Арсенија Јосифовића а 1712. неменикућског свештеника Станка. За разлику од митрополита Михаила, о митрополиту Партенију имамо прилично двосмислене податке који нам не дозвољавају да прецизно утврдимо време када је управљао Београдском епархијом. Извесном Партенију је 1711. године издат берат за „Митрополију неверника кадилука Београд, Срем, Гроцка, Смедерево, Пожаревац, Рам, Голубац, Кучајна, Ресава и Пореч”, у којој се наводи да је он дошао на место митрополита Михаила, који је умро. Да је овај берат издат митрополиту који је дошао на трон после Михаила, говори у прилог чињеница да се у њему наводе у оквиру Београдске епархије, области које су раније припадале Браничевској епархији. Међутим, Партеније се у домаћим документима не помиње као претходник Мојсија Петровића, који је постављен за београдског митрополита 1713. године. Када је патријарх Мојсије Рајовић тражио берат за митрополита Мојсија, у захтеву је навео да се издавање берата тражи јер је умро „монах Михаило”. Како о Партенију нема трагова ни у списима Црквене канцеларије, поставља се питање када је и како дошао до берата за београдску катедру (Руварац 1905а, 144-145; Витковић 1884, 271; Шулетић 2007, 106).

Мојсије Петровић је рукоположио девет свештеника.⁷⁹ У неколико наврата, рукополагања су, уз благослов митрополита обављали и други епископи.⁸⁰ Овлашћење да врше хиротонију су имали, као митрополитови намесници, владике Стефан Љубибратић, Исаија Антоновић и Максим Несторовић.⁸¹ Неколико рукополагања је извршио и темишварски владика Никола Димитријевић у време када је био администратор.⁸² У извештајима нису поменути свештеници или ђакони рукоположени од стране митрополита Вићентија Јовановића, што је и разумљиво с обзиром на то да је он прве две године након доласка на катедру провео у Бечу. За то време су га у епархијским пословима замењивали већ поменути намесници, арадски епископ Исаија Антоновић и вршачки епископ Максим Несторовић. Владика Максим је извршио, уз благослов митрополита Мојсија, два рукополагања непосредно након посвећења за вршачког владика, 1728. године.⁸³

Како су на подручје Београдске епархије долазили и добијали парохije свештеници из различитих крајева Аустрије и Турске, број владика који су их рукоположили је прилично велик. Ту се налазе, поред имена наведених београдских митрополита, администратора и намесника, имена још 12 митрополита и епископа.⁸⁴

Приликом рукополагања свештеници су имали обавезу да надлежном архијереју дају одређену суму новца.⁸⁵ У уредби о епископским приходима донетој 1726. године одређено је да епископ не добија надокнаду за рукополагање у чин ђакона и свештеника, али да му свештеник за доделу парохije и синђелију плати три златника, а они имућни још и три златника за архијерејску трпезу.⁸⁶ Потом су добијали потврду о добијању чина која је била неопходна приликом преласка свештеника из једне у другу епархију. Ове потврде провераване су приликом додељивања службе у црквеној области у коју би прелазео свештеник као и приликом канонских визитација.⁸⁷

79 Руварац 1905а, 104, 146-147; Витковић 1884, 155, 157, 162, 183-184, 224-225, 236-237, 242-243, 260-261.

80 Епископ је пуноправан да рукополаже у границама области у којој има самосталну јерархијску јурисдикцију а забрањено му је да рукополаже изван тих граница и да тиме вређа права, која припадају другом епископу. Ипак му је допуштено да обавља рукополагања изван граница своје епархије, када услед неких околности епископ друге области не може то сам да обави, те га овласти да уместо њега рукополаже, или када услед ванредних околности наступи наред у цркви, те се истакне потреба да се одступи од постојећих законских прописа (Милаш 1926, 294).

81 Гарић Петровић 2013а, 93-94.

82 Руварац 1905а, 106-108, 110, 142; Витковић 1884, 138, 143-144, 148, 166, 169, 173, 178, 265-266.

83 Витковић 1884, 183, 250.

84 То су: карловачки митрополит Вићентије Поповић, јанопољски и арадски владика Софроније Раваничанин, бачки владика Григорије Димитријевић, темишварски владика Јоаникије Владисављевић, скопски владика Константин, митрополит ариљски, ужички и ваљевски Григорије, римнички владика Иноћентије, херцеговачки владика Арсеније, пећки егзарх Јефрем Бањанин, видински владика Нићифор, видински владика Симеон и софијски митрополит Анастас (Витковић 1884, 136-139, 141, 147, 149, 155, 175-177, 219, 230-231, 243, 250; Руварац 1905а, 103-104, 111, 114, 116, 122, 142-143, 173, 182, 186, 190-191, 194; Руварац 1903а, 416). О поменутих владикама више види: Сава, епископ шумадијски, 1996, 32, 68-70, 141, 198, 233-234, 281, 461; Руварац 1904; Грујић 1935, 228; Слијепчевић 1940, 55; Шулетић 2007, 103, 110, 146-147.

85 У средњем веку свештеник је требао да плати за постављање за чтеца златник, за рукополагање у чин ђакона три златника и за рукополагање у чин свештеника још три златника (Копривица 2012, 240).

86 *Speziesducat* је 1717. вредео 5 рајнских форинти (Поповић 1950, 96; Грујић 1913, 94-95).

87 Тако је утврђено да су своје потврде изгубили Никола Петровић, свештеник у Голупцу, кога је рукоположио херцеговачки владика Арсеније и Илија Димитријевић, бикотиначки свештеник. За

Свештеници са чином протојереја у Београдској епархији су били искључиво везани за Београд.⁸⁸ Први забележен београдски прота је био Стојан, који се помиње још 1706, након њега јавља се кир Павле, који је био београдски прота све до 1727. године. Од 1735. године београдски прота је био Кирил Марковић.⁸⁹

Дужности протојереја прописао је митрополит Вићентије Јовановић 1733. године. Њихова најзначајнија дужност била је надгледање обављања службе по парохијама над којима су имали надлежност. Они су бринули да се служба обавља по типичу и у прописано време. Такође, били су задужени да надзиру да ли се поштују митрополитова *Правила за свештенике*. Имали су обавезу да подучавају будуће свештенике, као и да контролишу рад месних учитеља.⁹⁰

Поред надзора над богослужењима, протојереји су обављали и дужност духовника. У оквиру реформи духовног живота које су започели митрополити Мојсије Петровић и Вићентије Јовановић, било је и постављање посебних духовника за обављање свете тајне исповести. Духовници су могли да буду јеромонаси или ређе мирски свештеници.⁹¹ Они су од митрополита, као надлежног епископа у Београдској епархији, добијали инструкције за обављање дужности духовника. Тако је у Београдском дистрикту духовник био београдски свештеник Стојко Пантелејмоновић.⁹²

Додела парохије и служба у њој

Након рукополагања, пошто би провели извесно време у учењу, свештеници су одлазили у парохију, коју је у Београдској епархији додељивао митрополит или његови намесници и егзарси.

У постављању парохијских свештеника, поред митрополита, чија је реч била пресудна, учествовале су и парохије, које су, као локалне заједнице, давале предлоге за избор својих пароха. Ретки документи из прве половине 18. века, који обрађују ово питање показују да су парохијани имали одлучујућу улогу у том избору, од оне предвиђене црквеним канонима. Још 1713. године, на народно-црквеном сабору одржаном у Карловцима, народ је од архијереја захтевао да митрополит поставља за свештенике кандидате које би тражила сама парохија, уколико су достојни свештеничког чина.⁹³ Тринаест година касније, на Сабору одржаном такође у Карловцима, усвојен је предлог Будимске општине да се сви епископи и митрополити

разлику од њих, Лазар Јовановић и Михаило из Маријање су митрополитовом егзарху показали своје потврде (Витковић 1884, 136-138, 155; Руварац 1905а, 111).

88 Протопопови су у средњовековној српској држави били стални епископски намесници који су надгледали рад свештеника, учествовали у административним пословима и у градским насељима потискивали католички утицај (Копривица 2012, 108).

89 Поповић 1950, 329.

90 Руварац 1903б, 273-277, 299-301, 328-330.

91 И у средњовековној Србији ниједан презвитер није могао обављати свету тајну исповести без посебног одобрења надлежног епископа. Ипак, исповест на самрти могао је да обави сваки парохијски свештеник. Постављање духовника регулисао је Душанов законик (Грујић 1923, 49-50). О духовницима и светој тајни покајања у Карловачкој митрополији види: Руварац 1905б, 477-480; Вукашиновић 2008, 163-171.

92 АСАНУК, МП „Б”, 1732/58; АСАНУ, ИЗ 13173 (КИ бр.1933).

93 Једно такво недатирано писмо написао је митрополит Мојсије Петровић за митровачког свештеника Суботу, у коме наглашава да није могао да пренебрегне молбе варошана, те је реченог свештеника благословио да попује у Митровици, заједно са попом Живаном (Руварац 1910, 293; Руварац 1911, 159).

обавежу да ће, између осталог, постављати за свештенике оне који су учени и које народ жели.⁹⁴

Парохије су своје захтеве да им се доделе одређени свештеници слале својим епископима у облику писаних представки или преко егзарха у време када су ови обављали канонске визитације. Писане молбе, као што је она коју су 1727. године становници Гроцке послали митрополиту Мојсију, као надлежном епископу, након смрти свог дотадашњег пароха Јована, сачуване су у малом броју.⁹⁵ За разлику од њих, захтеви који су изношени пред егзархе, остали су забележени у извештајима о визитацијама Београдске епархије обављеним почетком тридесетих година 18. века.⁹⁶

Приликом постављања свештеника, парохија је прихватала обавезе везане за његово финансирање, на првом месту плаћање бира и епитрахилских прихода, а потом и ослобађање од фискалних и радних обавеза према држави, а у неким случајевима и доделу земље. Сачувана грађа нам не пружа могућност да поуздано утврдимо у ком тренутку је уведена пракса да села издају писане потврде, тзв. *кауције*.⁹⁷ Ове писане потврде помињу се у формулару синђелија које је свештеницима издавао митрополит Вићентије Јовановић. С почетка његовог архипастирства потичу и прве у целини сачуване *кауције*, и то Добановаца у Сремској епархији из 1731. и Великог Села у Београдској епархији из 1733. године.⁹⁸

Додела парохије постајала је правоснажна тек након издавања синђелије, посебне дипломе којом су епископи постављали свештеника у одређеној парохији.⁹⁹ Синђелије митрополита Вићентија Јовановића су биле издаване на основу формулара који је за сваког свештеника имао исту садржину изузев делова у којима је уписивано име свештеника, име његовог духовника, имена архијереја који су га рукоположили, храм при коме ће свештеник служити, место и датум издавања документа.¹⁰⁰ Главни део текста је представљао отисак са камена на коме су урезана слова писаним курзивом, док су подаци који су се односили на одређеног свештеника посебно уписивани руком. Ове синђелије су биле широке 64 цм а високе 45 цм и на њима су се налазиле шаре у плавој, црвеној, жутој, зеленој и златној боји, које су уцртаване по линијама које су претходно биле изведене оловком. У средини, при врху, налазио се митрополитов грб а у доњем делу митрополитов печат.¹⁰¹

Како је за издавање синђелије било потребно издвојити прилично велику суму новца, већина свештеника је држала парохију само на основу усменог одобрења митрополита.¹⁰² Као што је већ поменуто 1726. године је одређено да приликом издавања синђелије сваки свештеник даје митрополиту три златника, а они имућнији

94 Руварац 1910, 50-51.

95 АСАНУ, ИЗ 13173 (КИ бр.1707).

96 Гарић Петровић 2009, 56.

97 Најстарији такав документ, који је објављен, је *кауција* села Добановаца у Сремској епархији издата 1731. године (Д. Руварац 1910, 51-52).

98 Гарић Петровић 2009, 63-64.

99 Грујић 1993, 231.

100 АСАНУ, ИЗ 13173 (Ки бр.1930).

101 Руварац 1922а, 41.

102 За парохије у Београдској епархији синђелије је имало 11 свештеника (Руварац 1905а, 108, 114, 142, 145-146; Витковић 1884, 139, 142-144, 156-157, 175, 211, 236-237, 255-256, 260-261, 265-266, 270-271).

joш три за митрополитску трпезу.¹⁰³ То значи да је свештеник за парохију морао издвојити најмање 15 форинти.¹⁰⁴

Приликом визитација, митрополитови служитељи су упозоравали свештенике да морају припремити новац за издавање синђелије. Ова упозорења су углавном наилазила на негативне реакције. Један део свештеника је постављао пред егзархе одређене захтеве, углавном везане за ослобађање чланова породице од обавеза према држави, чијим испуњавањем су условљавали плаћање синђелија. На основу притужби два свештеника, можемо закључити да је у неким случајевима могло доћи и до спорова са митрополитовим представницима.¹⁰⁵

По доласку у парохију, свештеник је добијао искључиво право да обавља свештеничке дужности. У дужности пароха спадале су дужности свештенослужитеља, дужности учитеља вере и морала, дужности које се тичу његовог званичног положаја у парохији, као и дужности које се тичу његовог приватног, породичног и друштвеног живота.¹⁰⁶

Митрополит Мојсије Петровић, још као митрополит Београдске митрополије, започео је реформаторску делатност 1724. године са циљем да уведе ред међу парохијским свештенством и искорени непожељне обичаје у народу.¹⁰⁷ Овај рад митрополит је наставио и као београдско-карловачки архиепископ доношењем *Правила за свештенике 1728. године*. На овај начин прописано је правила о одевању православног свештенства, покушао је да нормира приходе и уједначи обављање верских обреда.¹⁰⁸

На првом месту по важности налази се свакако дужност свештеника да на правилан начин, по типуку, обавља богослужења у храму, пре свега Свете литургије. У парохијама у којима је служило неколико свештеника, каквих је било мало на подручју Београдске епархије, Литургија је служена недељом и на празнике. Тада је и народ у већем броју долазио у цркву. У храмовима при којима је служио само један свештеник, уколико није имао помоћника, редовно служење Литургије је било готово немогуће. Због тога је *Правилма за свештенике* предвиђено да се у црквама при којима су служила два свештеника, Литургија мора држати сваке суботе и недеље, као и на велике празнике, док је свакодневно служење било обавезно само у храмовима са четири и више свештеника. Ово правило само изузетно није морало да буде поштовано, и то на селу у време сенокоса, а у градовима у време бербе грождја. Свештеници који су сами служили при парохијском храму, уколико нису имали помоћника са којим би могли обављати службу, имали су обавезу да суботом, недељом и празницима иду у најближу

103 Грујић 1913, 94-95.

104 Руварац 1922а, 38.

105 Мајданпечки свештеник Шарбан и Павле, свештеник у Крушевици, жалили су се новом егзарху Јовану да су његовом претходнику Максиму Ратковићу дали по 30 форинти а синђелије нису добили. На захтев да плати синђелију, ипак је најплаховитије реаговао Петар, свештеник у Клењи, који је, пошто није имао тражени новац, продао сву своју имовину, одвео сина из школе у Пожаревцу и, 1734. године, напустивши парохију, прешао у Турску са намером да се тамо замонаши (Руварац 1905а, 119-121, 123).

106 Милаш 1926, 433, 443.

107 Ове реформе се спроводе под утицајем руске културе и духовности. Овај утицај се ширио преко школа и књига. Такође, митрополит Вићентије преузима за увод својих *Правила за свештенике* део из *Регуламента* Петра Великог (Вукашиновић 2008, 177, 193). У претходном периоду материју коју су регулисала *Правила за свештенике* регулисали су пенитенцијални зборници. О животу парохијске заједнице у том контексту видети: Бојанин 2009, 268-277.

108 Точанац 2002, 151.

цркву, при којој је било више свештеника, и да присуствују Светој литургији, а на то су морали да подстичу и своје парохијане.¹⁰⁹

Сви парохијани, мали и велики, имали су обавезу да присуствују у празничне и недељне дане Литургији, нарочито у току зиме. Проверу примене овог прописа обављале су српске локалне власти. Након завршетка богослужења, свештеник је морао да јасно и разговетно изговара Оче наш, Богородице дево, верујем у једног Бога и десет Божијих заповести, а сви присутни да за њим понављају изговорено. Поред учења молитви, свештеници су своје парохијане учили и како да се на правилан начин крсте. Свештеници са посебним говорничким даром су држали проповеди ослањајући се на речи светих отаца.¹¹⁰

Уз обављање богослужења и поучавања верника у храму, свештеници су обављали и свештенодејства на захтев својих парохијана, тј. крштавали су децу, венчавали, исповедали и служили опела. У *Правилима за свештенике* из 1733. године, посебна пажња је посвећена начину на који су обављана венчања, јер је највише прекршаја у обављању свештеничких дужности било везано за ово питање. Тако је 1733. године у Београдском, Грочанском и Смедеревском дистрикту забележено пет безделника.¹¹¹

Склапање брака свештеник је морао да обавља само у цркви, уз својевољан пристанак обе стране, а након провере знања будућих супружника о основама вере. Такође, за склапање брака било је неопходно добити и потврду од надлежног архијереја, егзарха или протопопа да не постоји никаква препрека за венчање.¹¹² Како одређени број парохијана није могао да испуни наведене услове, неки свештеници су својевољно или, под притиском, пристајали да обаве непрописна, често тајна венчања.¹¹³

Стога је у *Правилима за свештенике*, која је митрополит Мојсије издао 16. јуна 1728. године а којима су утврђена правила за рад свештеника у парохијама, највећа пажња посвећена светој тајни брака и обичајима везаним за њу. Утврђено је да се венчања могу обављати само након испитивања будућих супружника.¹¹⁴ Венчања су морала да буду јавна. Обављана су после литургије а пре поднева. *Правилима* су такође одређена упутства којих су се парохијани морали придржавати приликом свадбених прослава, даћа и помена, као и за време службе у цркви недељом и празницима.¹¹⁵

Крајем треће и почетком четврте деценије 18. века уведена је обавеза да при сваком парохијском храму постоје посебни протоколи крштених, венчаних, сахрањених

109 АСАНУК, МП „Б”, 1932/58.

110 Исто.

111 Витковић 1884, 218, 230, 236, 242, 249, 255, 260, 270, 276.

112 АСАНУК, МП „Б”, 1932/58.

113 Тако је грочански свештеник Стојан Вучићевић, још у време турске управе, венчао Ђурађа Раниловића са женом којој је то био четврти брак. Приликом испитивања 1733. године, он је изјавио да су га на то натерали Турци. С друге стране хански свештеник Логин је обавио неколико непрописних венчања због којих је саслушан од стране митрополитовог егзарха 1732. године. Према речима самог Логина, извесног Петка је венчао поред цркве у зору. Какве је последице због оваквог обреда венчања имао поменути Логин, није нам познато. У сваком случају, он се као парохијски свештеник у Црној Међи (Пештану) помиње и 1734. године (АСАНУК, МП „Б”, 1932/127; Грујић 1913, 178; Витковић 1884, 241-242).

114 АСАНУК, МП „Б”, 1721/5.

115 Точанац 2002, 157-158.

и књига са списком имена свих парохијана.¹¹⁶ Према наредби митрополита Мојсија Петровића од 7. јануара 1727. године свештеници су морали да бележе све случајеве рођених, венчаних и умрлих. Ову наредбу је поновио и митрополит Вићентије 1732. године.¹¹⁷ Вођење ових црквених књига била је дужност парохијских свештеника, који су за то добили детаљна упутства са примерима у *Правилима* издатим 1733. године.¹¹⁸

Такође, у надлежности пароха била је и брига о сиромашним и убогим парохијанима. Имена старих, болесних и немоћних свештеник је био дужан да бележи у протоколе и помаже им колико је то могуће.¹¹⁹

Иако свештеницима није допуштено да самовољно напусте службу у парохији, до тога је ипак долазило у појединим случајевима.¹²⁰ По устаљеном обичају, и уз одобрење митрополита, обудовели свештеници су напуштали своје домове и парохије и одлазили у манастире где би се замонашили.¹²¹ С друге стране, сами свештеници нису обављали службу у време када су били тешко болесни.¹²²

За време вишевековног живота под туђинском влашћу, свештенство је делило судбину народа. Свештеници се готово нису разликовали у свакодневном животу од својих парохијана – обављали су исте послове на својим имањима и одевали се попут осталог народа. Ипак, они су, заједно са кнезовима, представљали виши слој овог сеоског друштва, и као такви, били су један од главних носилаца активности за ослобођење од турске власти.¹²³

По свом имовинском стању, свештеници се такође нису разликовали од осталог становништва. Њихово релативно сиромаштво огледало се и у начину одевања. У периоду османске власти, свештеници су се облачили као остало становништво. Разликовали су се само по томе што су носили дуге косе и браде. Преко обичног одела, које су чинили доње бело одело, кошуља, панталоне и димлије, носили су дуго одело, док су главе покривали калпаком. Обућа им је била обична – опанци, чизме или папуче.¹²⁴

Да би уједначио изглед парохијског свештенства, митрополит Мојсије је 1724. године Уредбом прописао изглед свештеничке одежде. Мантија је морала да буде дуга до чланака и плаве боје, са појасом од црне чоје. Свештеници су морали да је носе у

116 Двадесет година касније, на подручју Карловачке митрополије, вођени су протоколи: парусија и сарандара, парохијана, земљишног поседа, крштених, венчаних, сахрањених, циркулара, инвентара књига и предмета, пострига и манастирског суда (Вукашиновић 2010, 253).

117 Поповић 1959, 355.

118 АСАНУК, МП „Б“, 1732/58; Грујић 1934, 327. Приликом обиласка цркава и пароха у Смедеревском, Гроцанском и Београдском дистрикту, утврђено је да су протоколи вођени само у Гроцкој, Вишњици, Железнику и Лесковцу. У Смедереву је свештеник Герман Ђукић изјавио да су црквене књиге водили у време митрополита Мојсија, па су престали (Витковић 1884, 218, 230, 236, 242, 249, 255, 260, 270, 276). Из тог доба је сачувана парохијска књига из Старог Бечеја а попис парохијана из 1744. године је објављен (Гарић Петровић 2013б, 107-118). Старији попис парохијана Београда изгорео је у Народној библиотеци 1941. године. Објављен је у: Поповић 1935, 59-76.

119 Точанац 2002, 158.

120 Тако је клењски свештеник Петар напустио парохију и прешао у Турску јер није имао новац за синђелију (Руварац 1905а, 123).

121 Тако је поречки свештеник Димитрије Поповић је 1734. године напустио парохију и отишао у манастир Раваницу (Руварац 1905а, 117).

122 Тако штоњски свештеник Нешко није обављао службу због болести 1734. године. Наредне године је преминуо (АСАНУК, МП „Б“, 1735/63; Руварац 1905а, 115, 123).

123 Радосављевић 2000, 87.

124 Точанац 2002, 151.

храму и изван њега, изузев приликом обављања пољских и домаћих послова. Поред тога, свештеници су носили и ћурак, доламу, чакшире, капу, мали црни ћелепуш и црне чизме. Свештеницима је било забрањено да брију браду и главу. Морали су да сређују бркове и носе тонзуру. Одредба о тонзури наишла је на велики отпор на народно-црквеном сабору у Карловцима 1726. године, па није усвојена.¹²⁵

Свештеници су, захваљујући привилегијама које је издао цар Леополд I након Велике сеобе, изузети од плаћања фискалних обавеза и имали су судски имунитет.¹²⁶ Судски имунитет је подразумевао изузимање свештеника и монаха из надлежности земаљских судова и судску власт епископа. Стога је у Београду 1736. године основана конзисторија посебном уредбом митрополита Вићентија Јовановића. Уредбом је било предвиђено да чланови овог духовног суда буду два архијереја, четири придворна служитеља, три игумана, два протопопа и два народна татора.¹²⁷

Приходи свештеника

Финансирање свештенства је од најстаријих времена била једна од обавеза парохијана. Свештеници су могли да имају приходе у виду установљене годишње новчане надокнаде, комада земље, установљене даће од плодова земље или стоке, као и у виду епитрахилских прихода.¹²⁸ У Београдској епархији, као и у осталим српским епархијама у Хабзбуршкој монархији, сваки свештеник је од својих парохијана добијао сталан годишњи приход, *бир*, који је убиран *по кревету*, што значи да су га плаћали сви брачни парови, као и удовци и удовице.¹²⁹ Уз њега, свештенику су припадале и надокнаде за обављање молитвословља и светих тајни, за које је он, као парох, био једино надлежан.¹³⁰ До доношења уредби о приходима свештеника, ове надокнаде су навођене у свештеничким синђелијама.¹³¹

Аустријска администрација у Београду се у неколико наврата бунила против оваког начина финансирања православног свештенства, сматрајући да давања цркви оптерећују становништво и на тај начин слабе његову спремност да издваја новац у државну касу. Зато је предложила Ратном савету и Дворској комори да се свештеницима одузме *бир* и одреди стална плата. Деветом тачком одлуке двају већа из 1724. године, која је касније ушла у деклараторију из 1727. и рескрипт из 1729, одређено је да свештеници ипак могу да узимају две мерице или $\frac{3}{4}$ меца¹³² жита по дому.¹³³ Такође је

125 Исто, 153, 160.

126 Точанац 20076, 175.

127 Грујић 1913, 192-193.

128 Милаш 1926, 574-575.

129 *Бир духовни* је и у средњовековној Србији сакупљан по брачном пару. Износио је лукно жита или два динара (Грујић 1923, 61).

130 Бир, који је представљао годишњи приход свештеника у форми давања дела плодова, постојао је још у старозаветној цркви, из које је пренет и у новозаветну. Епитрахилски приходи који представљају награду за обављање одређених богослужења, нису постојали у старије доба цркве. Временом они прелазе у обичај. Да би се спречиле злоупотребе, њихов износ утврђује, најпре црквена, а потом грађанска власт (Милаш 1926, 576-577).

131 Руварац 19226, 5.

132 Немачка мера за жито. Један мец је имао 61 l и $48 \frac{3}{4}$ cl (Поповић 1950, 94).

133 Након освајања нових територија у Варадинском рату, хабзбуршке власти теже да ограниче Привилегије Леополда I, најпре на територији Београдске епархије и других новоосвојених области. Тим поводом издате су привилегијалне дипломе за нова подручја 1727, 1729, 1732. и 1734. године. Ограничавање Привилегија изазвало је велико незадовољство српског народа у целој

одређено да мирски свештеници могу да узимају и надокнаду за венчања (без обзира на то да ли је у питању први, други или трећи брак) од 1 царског талира или 1 ф. и 30 кр., за сахрану 18 крајцара и за сечење колача 12 крајцара.¹³⁴

Ове одлуке о приходима свештеника нису заживеле у пракси. Исте године када је донета поменута одлука двају већа, донета је и прва уредба о приходима свештеника а две године касније и нова уредба митрополита и Архиепископског сабора, којом су надокнаде од свештених радњи, које су даване свештенству, углавном повећане.

Бир је, према свитку из 1724. године, износио 50 новаца или 25 ока жита по кревету. Уредбом из 1726. године утврђена је различита висина *бира* за имућне и сиромашне парохијане. Тако је његов износ смањен на 15 ока жита за сиромашне парохијане, а за имућне је повећан на 4 маријша (1 ф. 14 нов.).¹³⁵ Према новом Свитку донетом на Народно-црквеном сабору 1735. године, висина бира је остала иста за имућне и сиромашне парохијане, док је за оне средњег имовног стања одређен износ од 57 новаца.¹³⁶

Поменутим уредбама су одређени *приходи од епитрахилја*, тј. надокнаде за обављање три свете тајне, крштења, венчања и јелеосвећења, као и једног дела молитвословља. Висина надокнада је утврђена, обема уредбама, за опело, свећење водице, заветницу и параклис (молебствије), знамење, подушје, сахрану, свећење кољива и сечење колача, као и за читање јеванђеља и псалтира.¹³⁷

Хабзбуршкој монархији. Због тога је цар 1735. године повукао Рескрипт из 1734. и издао посебну диплому којом је заштитио Привилегије. Настојања власти прекинуо је нови аустро-турски рат (Точанац 2007б, 178-181).

134 Павловић 1901а, 67-68, 72-73.

135 Руварац 1898, 198-199; Грујић 1913, 101.

136 Гарић Петровић 2009, 57-58.

137 Венчаница за први брак је 1724. износила маријаш (28 ½ нов.), 1726. два маријаша (57 нов.) а 1735. једну форинту. За друго венчање, венчаница је 1724. била два маријаша, 1726. четири а 1735. године две форинте. Венчаница за склапање трећег брака је, у првом наврату, повећана три пута, са три на девет маријаша, да би 1735. године износила три форинте. Износ венчанице другобрачног и трећобрачног супружника који склапају брак са супружником који до тада није био у браку није посебно утврђен 1724. године. Уредбом из 1726. њен износ утврђен је на 4 ф. а према Свитку из 1735. парохијани који су имали преко 500 форинти плаћали су ову врсту венчанице 4 форинте а сиромашни 2 форинте. Надокнада за крштење, која је 1724. износила 30 новаца, 1726. године је препуштена куму да одлучи, што је потврђено и Свитком из 1735. године. Поменутим уредбама одређено је да свештеник наплаћује по 12 новаца за свећење водице, заветницу и параклис (молебствија). Исти износ је 1724. био предвиђен и за прекаду и знамење. Прекада се касније не помиње док је 1735. године предвиђено да за знамење, свећење воде и молитву у дому, имућнији родитељи издвоје 28 новаца а сиромашнији 14. Уредбом из 1726. утврђена је и посебна висина надокнаде за вршење опела деци старости до седам година, од 120 новаца, у коју је урачуната сахрана, свећење воде, подушје и помен, која је остала на снази и Свитком из 1735. Највећа надокнада 1724. године била је предвиђена за сарандар, дар за помен покојнику, и износила је 12 маријаша (3 ф. и 42 нов.). Две године касније, ову је суму премашила надокнада за читање целог јеванђеља која је повећана са 4 маријаша на 4 форинте Свитком из 1735. године утврђено је да се за читање једне главе јеванђеља плаћа 1 форинту и 15 новаца. Износ од 4 форинте према Уредби из 1726. је предвиђено да плаћају и имућни парохијани за подушје. Као и у случају бира и овде су парохијани подељени према имовном стању, па су средњи плаћали 3 ф., док су сиромашни плаћали 2 маријаша, двоструко мање у односу на износ који је 1724. године предвиђен за све парохијане. Подела на имућне и сиромашне уведена је и у вези плаћања спровада. Тако је надокнада од 1 маријаша и 50 новаца, коју су плаћали сви парохијани, замењена надокнадама од 1 маријаша за сиромашне и 80 новаца за имућне. Свитком из 1735. године предвиђена је јединствена цена за сахрану и подушје, која је за имућне износила 5 форинти и 14

О висини годишњих прихода свештеника у Београдској епископији нема сачуваних података. Није била реткост да парохијани не плаћају своје свештенике за обављање службе, зато се у свештеничким синђелијама наводи обавеза парохијана да на време дају приход који припада свештенику.¹³⁸ Велики број домова није увек обезбеђивао и велики приход за свештеника. Да тај приход често није био довољан говори нам и молба представника свештенства Сабору одржаном у Београду 1730. године. У њој свештеници предлажу ново повећање надокнада за обављање свештеничких радњи. Свештеници су, такође, захтевали и да се повећа број домова по свештенику, тако да један свештеник опслужује најмање 50 домова.¹³⁹

Иако се у извештајима аустријских чиновника помињу честе злоупотребе у обављању свештеничке службе, извештаји настали приликом канонских визитација не говоре томе у прилог. Једини такав случај, који је забележио егзарх приликом визитације 1735. године, био је спор између становника Голупца и њиховог новог пароха Атанасија Протопоповића, који је претерано наплаћивао обављање свештенодејстава. Егзарх је помирио парохијане са свештеником, након што је овај обећао да ће узимати надокнаду колико је прописана.¹⁴⁰

Као што је већ поменуто, према Привилегији коју је цар Леополд I издао српском народу 21. августа 1690. године црквени сталеж, у који је спадало и мирско свештенство, био је ослобођен десетка, данка и квартира.¹⁴¹ Изузимање од финансијских обавеза наглашавано је и у свештеничким синђелијама.¹⁴² Тако се у формулару синђелија које је издавао патријарх Арсеније III наводи је свештеник слободан од *порције* и свих давања и квартира.¹⁴³

Фискалне повластице пренете су и на мирско свештенство Београдске епископије након њеног уласка у оквире Хабзбуршке монархије 1718. године, као и на свештенике у осталим деловима централне Србије који су припали Аустрији.¹⁴⁴ За разлику од свештенства, остало становништво новоосвојених подручја Србије и Баната

новаца, за средње имућне 3 форинте и 50 новаца а за сиромашне 80 новаца. За веома сиромашне предвиђено је да се сваком свештенику који је присуствовао опелу да по 12 маријаша. Једина надокнада која је Уредбом из 1726. године смањена, била је надокнада за свећење кољива и славског колача. Она је смањена са 20 на 16 новаца, што је потврђено и 1735. Према Свитку из 1735. предвиђене су још и надокнаде за литургију од 28 новаца, четрдесетодневни помен и кољиво од 1 форинте и 14 новаца, читуљу преко целе године од 1 форинте и 20 новаца, за свећење воде преко целе године од 4 форинте и 25 новаца (Гарић Петровић 2009, 58-59).

138 АСАНУ, ИЗ 13173 (КИ бр.1930).

139 Грујић 1913, 101.

140 Руварац 1905а, 118.

141 У Привилегији, између осталог, пише и: „Даље црквеним сталежима, као архиепископу и епископима, монасима и свакога реда свештеницима грчкога обреда у манастирима и црквама нека остане власт располагасти, тако да нико у предреченим манастирима, црквама и резиденцијама вашим никаква насиља чинити не може; него од десетка, данка и квартира да буду ослобођени као и пре...” (Адамовић 1902, 39; Радонић и Костић 1954, 92).

Леополдове Привилегије потврђивали су и каснији владари: Јосиф I 1706, Карло VI 1713, 1715. и 1735. године и Марија Терезија 1743. године (Точанац 2007б, 174).

142 Пракса ослобађања свештенства од пореских обавеза према држави била је заступљена и у српској средњовековној држави. Најважнија економска повластица парохијских свештеника била је ослобађање од свих терета и обавеза према државни, како у изворима стоји: „од свих великих и малих работа“ (Грујић 1923, 59).

143 Руварац 1922б, 5.

144 Руварац 1905а, 154-197; Грујић 1913, 183-191.

било је у обавези да плаћа контрибуцију (државни порез) и различите врсте десетака.¹⁴⁵ Изузимање од фискалних надокнада није се односило на рођаке који су били одељени и имали посебна домаћинства.¹⁴⁶ Међутим, упркос устаљеној пракси, неким свештеницима и члановима њихових породица била су наметнута новчана давања, као и радне обавезе.¹⁴⁷ За ове случајеве одговорност су сносили сеоски кнезови и кметови који су одређивали колики износ пореза је дужан да да сваки дом из њиховог села.¹⁴⁸ Зато су и напори црквених власти да се сви свештеници и њихове породице изузму од намета били усмерени на села и сеоске кнезове, а не на администрацију у Београду. Свештеници су у ту сврху добијали митрополитову писану потврду да не подлежу никаквим финансијским нити радним обавезама. Изузимање од поменутих обавеза навођено је и у самим свештеничким синђелијама.¹⁴⁹ Парохија је била дужна да се у писаном облику обавезе на то да ће обезбедити изузимање свештениковог домаћинства од свих обавеза према држави. Један део представке Великог Села митрополиту Вићентију, којом становници тог села траже да им се одреди за парохиског свештеника поп Николај, представља писана изјава да ће свештеник: „...и грунт његов имати свободанъ от свјакаго данка, и тегобе селске со цѣлымъ домоу неговим, нити порціе, квартира, десетка, кулука, и прочаго земельного поробошчѣня допуститъ на него, и его содержание, и домоу налагати... Томи обещаемя его отбраняти и недопущати, паче лиш шеже на себе самыхъ таковой данъ прѣимити и исправляти”.¹⁵⁰ У случајевима када би село одбило да испуни преузете обавезе, оно је лишавано свештеника све док не би уважило митрополитово или упозорење његових служитеља.¹⁵¹

Као и у случају прихода свештеника, Београдска администрација је тежила да сузбије фискалне привилегије свештенства у циљу повећања контрибуције и давања Комори. Деветом тачком одлуке двају већа из 1724, као и деклараторијом из 1727. и рескриптом из 1729, предвиђено је да свештеници остану и надаље ослобођени плаћања десетка, али да су у обавези да дају контрибуцију.¹⁵²

Мирски свештеници су били ослобођени од финансијских обавеза према држави, али не и према надлежним епископима и митрополитима.¹⁵³ Тако је парохијско свештенство било у обавези да сваке године даје митрополиту сидоксију или

145 Контрибуција је била војни порез, док су десетак и различите таксе улазили у коморску касу (Павловић 1901б, 40-50).

146 Руварац 1905а, 122.

147 Витковић 1884, 261; Руварац 1905а, 112.

148 Кметови су под контролом својих провизора одређивали висину фискалних обавеза за сваког појединца у селу (Павловић 1901а, 125).

149 АСАНУ, ИЗ 13173 (КИ бр.1930).

150 Гарић Петровић 1905а, 64.

151 Тако у случају Николе Илијиног, свештеника у Градишки, село није уважило митрополитову потврду. Зато је егзарх Јован Михаиловић, приликом визитације 1733. године, казнио Градишку оставивши је без пароха, а попа Николу је послао на школовање у Пожаревац. Ова мера је уродила плодом, па су Никола и чланови његове породице ослобођени свих обавеза, након чега је Градишка парохија поново добила свештеника (Руварац 1905а, 109).

152 Павловић 1901а, 67-68.

153 У средњовековној Србији протопопови су спроводили пресуде духовних судова, сакупљали су црквене приходе и обављали духовни надзор. У Теодосијевом житију Светог Саве, као духовни надзорници се помињу егзарси. У Београдској епархији у првој половини 18. века, духовни надзор су обављали митрополитови егзарси, који су обављали и канонске визитације и сакупљање црквених прихода (Грујић 1923, 46-47; Копривица 2012, 111, 113; Гарић Петровић 2013а, 97).

егзархију.¹⁵⁴ Њен износ је за подручје Београдске епископије износио 1 ф. и 50 нов. на 10 домова.¹⁵⁵ Такође, свештеници су давали надлежним протојерејима петину сакупљеног житног бира, што је утврђено и *Правилима за свештенике* митрополита Вићентија Јовановића.¹⁵⁶

Уз већ поменуте приходе од обављања службе у парохији, опстанак свештеника и њихових породица омогућавали су и приноси са обрадивих површина и гајење домаћих животиња. Свештеници су заједно са својим укућанима обављали све пољске радове и одржавали своја домаћинства попут осталог сеоског становништва. Према величини имања и броју стоке, издвајала су се задружна домаћинства у којима су свештеници живели у заједници са оцем или браћом и са њима делили покретну и непокретну имовину.¹⁵⁷

У случајевима када је за парохију било од изузетног значаја да јој се додели одређени свештеник за пароха, парохијани су се обавезивали да ће свештенику, поред измирења свих редовних давања, обезбедити и посед од кога ће имати довољно прихода.¹⁵⁸ У већ поменутој представи становника Великог Села, парохијани су обећали: „...что будемъ и хоцемъ нашему с[вя]штенику всецѣлый потребный грунтъ за довольно опредѣлити и дати ниву, ливаду, башту и место за домъ и прочая, и помощи ему соградити домъ...” Од своје парохије кућу је добио и Василије, свештеник у Коларима, а свештенику Герману Ђукићу смедеревска парохија је намеравала да зида нову, о чему је писала митрополиту.¹⁵⁹

Иако, као што из наведених примера видимо, није била реткост да свештеник добије кућу од парохије, већина њих је имала своје куће или је живела у кућама које су припадале њиховим породицама. Мањи број свештеника није имао куће у свом власништву. Сви они су досељени у своје парохије након што им је у њима додељена служба и у њима нису били дуже од пет година. Ови свештеници су често изнајмљивали куће у којима су живели.¹⁶⁰

О изгледу свештеничких кућа у пописима је мало забележено. Најчешћа примедба која се односила на куће је да имају скромно или сиромашно покућство. У извештајима наилазимо на мало података о материјалу од којег су изграђене и којим су покривене. Неколико њих је имало и камене подруме.¹⁶¹ Поред кућа и обрадивих површина, три свештеника су имала и своје воденице. Петар Нинковић, свештеник у Хасан-пашиној Паланци је имао дрвену воденицу на Јасеници а Павле Јовановић из Грабовца и Јанко из Трга имали су у свом власништву по пола воденице.¹⁶²

154 Приликом венчања будући супружници су давали тзв. венчанице. Део венчанице је припадао свештенику а део епископу. Епископ је, такође, од својих парохијана добијао редовне годишње приходе – димницу, конак и општу милостињу (АСАНУК, МП „Б“, 1735/6; Форишковић 1968, 301-331; Грујић 1913, 94-95; Поповић и Богдановић 1958, 40; Руварац 1905, 127-139, 147-151; Поповић 1935, 34-35; Пецињачки 1968, 313-324). О давањима свештеника надлежном епископу у средњем веку видети: Грујић 1923, 64-77; Копривица 2012, 120-136.

155 Руварац 1905а, 127-134, 147-151.

156 АСАНУК, МП „Б“, 1732/58.

157 Витковић 1884, 135-136, 256, 261-262, 266; Руварац 1905а, 109, 111-112.

158 У средњовековној Србији земља која је давана свештенику на уживање називана је ждребџије. Душанов законик регулише његову доделу (Михаљчић 1999, 189; Копривица 2012, 177-186).

159 АСАНУК, МП „Б“, 1733/6; Витковић 1884, 212, 231.

160 Витковић 1884, 225, 244.

161 Витковић 1884, 107, 219, 237, 256, 262, 266; Руварац 1905а, 106, 122.

162 Витковић 1884, 219; Руварац 1905а, 105, 112.

Већина свештеника је имала своје винограде. У просеку, свештеници су имали од три до осам мотика¹⁶³ винограда. Највећи виногради су се налазили дуж обала Дунава, у Вишњици и Гроцкој. За разлику од винограда, друге обрадиве површине, њиве, ливаде и баште, нису заузимале веће површине те су подаци о њиховој величини често изостављани у извештајима.¹⁶⁴

Велики број свештеничких домаћинстава гајио је различите врсте крупне и ситне стоке. О гајењу живине нема података. У највећој мери су гајени коњи и говеда, ређе овце, козе и свиње. Коњи су били од великог значаја нарочито у већим парохијама које је опслуживао један свештеник. Иза коња су се по бројности и распрострањењу гајења налазила говеда. Већа стада оваца су била реткост, док је само неколико свештеника гајило свиње и козе.¹⁶⁵ Иако је пчеларство било једна од развијенијих грана привреде у северној Србији у првој половини 18. века, мање од половине свештеника, чија је имовина пописана, имала је кошнице.¹⁶⁶ Укупно 181 кошницу и 42 преседа је држало 13 свештеника. Највише кошница је имао Павле Јовановић, свештеник у Грабовцу, који је са оцем и браћом држао 40 кошница.¹⁶⁷

У извештајима се не говори о готовом новцу који су поседовали свештеници, изузев у случају Димитрија Поповића, свештеника у Поречу. За њега је забележено да има 100 гроша¹⁶⁸ готовог новца.¹⁶⁹

Свештеничке породице

Величину и структуру свештеничких породица на подручју Београдске епархије можемо реконструисати на основу већ поменутих извештаја о канонским визитацијама. Приликом испитивања већине свештеника, забележени су подаци о броју чланова свештениковог домаћинства, уз које се често помињу и најближи рођаци (отац, мајка и браћа) који нису живели у заједници са свештеником. Међутим, у исте извештаје нису уношени подаци о удатим сестрама и кћерима, снајама, као ни о деци осталих чланова домаћинства што представља изванредан проблем приликом одређивања броја чланова породице и броја деце која су живела у свештениковом дому.

Упркос поменутих потешкоћама, свештеничке породице се могу са великом прецизношћу поделити по броју чланова и њиховом међусобном односу, на инокосне, проширене инокосне и задружне.¹⁷⁰ Најбројнију групу су чиниле инокосне породице, тј. породице које су сачињавали најужи чланови свештеникове породице, сам свештеник, његова жена и деца. Оваквих породица је било 17 или 50 процената. За овом групом, по

163 Мотика је износила осмину јутра (Гавриловић 1960, 7).

164 Витковић 1884, 137, 145, 156-157, 161, 219, 225, 231, 237, 256, 262, 266; Руварац 1905а, 107, 116, 122.

165 Витковић 1884, 140, 231, 278; Руварац 1905а, 106, 109, 112.

166 Павловић 19016, 22.

167 Витковић 1884, 151, 156-158, 219, 231, 266, 273, 278; Руварац 1905а, 105, 112, 122, 149.

168 Једна „рајнска форинта“ је износила 100 новаца или 20 гроша.

169 Витковић 1884, 135-136; Руварац 1905а, 104, 117.

170 У 42 породице су живела 43 свештеника. Два свештеника из маријанске парохије, отац Радосав и син Михаило, су живели у истој породици. Такође, осам свештеника из различитих разлога митрополитовим егзарсима нису дали податке о својим породицама, тако да су њихове породице остале изван поделе.

бројности, следе задружне породице којих је било 13 или 38% да би проширених инокосних породица било само четири или 12 процената.¹⁷¹

Међу свештенством, у овом периоду није забележен готово ниједан случај заједничког живота рођака у другом колену. Задруге су готово искључиво сачињавали свештеникови родитељи, нежењена браћа, неудате сестре и ожењена браћа са женама и децом. У Ваљевској епископији, у којој је процентуално било више задружних домаћинстава, било је неколико породичних заједница свештеника са стричевима и браћом од стричева.¹⁷²

Свештеници су рано ступали у брак – непосредно по завршетку школовања а пре рукополагања у чин ђакона. Најчешће је то било између шеснаесте и двадесете године живота због чега није била могућа велика разлика у годинама између супружника, за разлику од остатка популације у којој је било дозвољено ступање у други и трећи брак.¹⁷³

У српској цркви је крајем 17. и у првој половини 18. века постојао обичај да се обудовели мирски свештеници морају одрећи световног живота и замонашити се. Овај обичај је озваничен у наредбама митрополита Мојсија Петровића и Вићентија Јовановића, према којима је сваки свештеник удовац морао отићи у манастир најкасније годину дана након смрти своје супруге. Исто је гласила и 14. тачка народних закључака донесених на Сабору 1713. године. Мотива за одржавање овог обичаја је било неколико, међу којима, чување обудовелог свештенства од конкубината, попуњавање манастира људством и добијање новца од синђелија новопостављених пароха. Наведене наредбе су биле на снази све до Регулamenta из 1777. године, којим је забрањено присиљавање свештеника удоваца на монашки постриг. Као најважнији разлог за доношење такве забране наводи се велика беда у којој остају свештеничка деца након смрти мајке и одласка оца у манастир.¹⁷⁴

У Београдској епархији 1733. године само су два свештеника, Никола Петровић из Вишњице и Димитрије Поповић из Пореча, били удовци. Жена Димитрија Поповића је умрла 1730. године. Четири године након њене смрти Димитрије се замонашио у манастиру Раваници, у коме је некада био ђак, и одмах након тога отишао на Свету гору.¹⁷⁵ За разлику од Димитрија који је сам изразио жељу да се замонаши, Никола Петровић, парох у Вишњици, се због противљења да се замонаши нашао под великим притиском митрополитових служитеља. Због одбијања да се замонаши, он је рашчињен

171 Уколико податке добијене приликом црквених визитација обављених у првој половини тридесетих година 18. века упоредимо са пописом Савског Београда из 1733. и 1734. године, као и са пописом који су обавиле аустријске власти почетком двадесетих година, видећемо да породична задруга није била у значајнијој мери заступљена на подручју Београдске епископије. У Савском Београду су, од укупног броја пописаних домаћинстава, 67% биле инокосне породице а само 14% породичне заједнице (Todorova 1996, 443-459). Сличан резултат се може добити и анализом пописа Краљевине Србије из 1722. године, према коме су инокосне породице чиниле 72% свих пописаних породица, изузимајући граничарске породице (Langer 1889, 238).

172 Руварац 1905, 176, 182, 188, 190, 193.

173 Тако је разлика између родитеља Стојана Вучићевића из Гроцке била око 20 година, а између родитеља Василија Станојевића, чак преко 30. Када се Василије родио његов отац Станоје је имао преко 40 година, као и отац Стојана Вучићевића. Јосиф, отац лесковачког свештеника Арсенија, имао је скоро 50 година када му се 1691. родио син. Годину дана након рођења сина, Јосиф је умро (Витковић 1884, 236-237, 242-243, 270-271).

174 Грујић 1909, 242-245.

175 Руварац 1905, 117.

а његов случај је доспео и до Беча.¹⁷⁶ Ратна дешавања су омела даље решавање питања распопа Николе.

Црквени пописи из овог периода показују да свештеници нису имали велики број деце. Мали број деце може се са великом сигурношћу образложити великом смртношћу овог дела популације. Ову тврдњу могу поткрепити подаци из црквених пописа у Пожаревачком егзархату, који су обављени у неколико узастопних година.¹⁷⁷ О смртности деце сведоче и тефтери прихода Митрополије од подушја. Тако је у периоду од 28. септембра до 30. новембра 1734. године, од седамнаест прилога, тринаест било за душу *младенаца*.¹⁷⁸ Исте године је 9, од 50 породица колико је тада живело у Хасан-пашиној Паланци (данашњој Смедеревској Паланци), било погођено изненадном смрћу деце. Том приликом је изненада, или након краће болести, преминуло чак њих тринаесторо.¹⁷⁹

Закључак

Из времена кратке владавине Аустрије над значајним делом територије данашње Србије сачуван је значајан број извора за црквену историју. Ти извори не само да пружају увид у живот и организацију српске цркве у првој половини 18. века, већ бацају светло и на прошла времена. Они сведоче, заједно са изворима из средњег века, о континуитету многих сегмената у животу верних и свештенства, почев од начина школовања, преко правилима везаних за рукополагање, до питања прихода и обавеза парохијана. Истовремено, процеси који су започети у то време довешће до значајних промена у положају српске цркве у оквиру Хабзбуршке монархије, а реформе ће врхунац достићи у време просвећених апсолутиста Марије Терезије и Јосифа II. Реформе ће се вршити наметањем споља, али и изнутра, под утицајем Русије у коју су упирани погледи како из Карловаца, тако и из Пећи.

176 Никола се неколико пута обраћао аустријским властима, жалећи се на то што је рашчињен и што су га митрополитови служитељи спречили да се ожени удовицом београдског попа Јована. Бранећи своје право на слободу јурисдикције над својим свештенством, митрополит је морао да објашњава Београдској администрацији да је Никола био велики преступник, који не само да је одбио да се замонаши, већ је покушао и да се по други пут ожени, што му је, иако је у међувремену рашчињен, по црквеним канонима, било забрањено. Цео случај није решен ни наредних неколико година, јер је 1737. године, архиђакон Вићентије Стефановић морао да поднесе извештај митрополиту Вићентију Јовановићу и коадјутору Николи Димитријевићу о свим догађајима који су везани за распопа Николу, а у којима је он играо значајну улогу (АСАНУ, ИЗ 13173, (КИ бр.1934); Руварац 1907, 193-194; Јакшић 1900, 210-212).

177 Најдрастичнији пример је породица Петра Михаиловића, свештеника у Клењи, који је према првом попису имао пет синова, од којих је најстарији имао 18 година и био ожењен а најмлађи је био беба. Већ у следећем извештају забележено је да има само два сина, једног ожењеног и једног у школи (Витковић 1884, 140, 175; Руварац 1905, 114).

178 Поповић и Богдановић 1958, 101-102.

179 Грујић 1910, 194.

Архивска грађа

Архив Српске академије наука и уметности, Београд (АСАНУ): Фонд Историјска збирка (ИЗ)

Архив Српске академије наука и уметности, Сремски Карловци (АСАНУК): Фонд Митрополитско-патријаршијски архив (МП)

Извори и литература

Адамовић, Јова (1902): *Привилегије српског народа у Угарској и рад Благовештенског сабора 1861*. Загреб: Штампa Српске штампарије.

Бојанин, Станоје (2009): Парохијска заједница у огледалу српских пенитенцијалних зборника. Сима Ћирковић и Коста Чавошки (ур.). *Средњовековно право Срба у огледалу историјских извора*, Београд: САНУ, 261-283.

Веселиновић, Рајко (1994): Србија под аустријском влашћу 1718-1739. Славко Гавриловић (ур.). *Историја српског народа. IV/1*. Београд: Српска књижевна задруга 1994, 106-162.

Витковић, Гаврило (1884): Извештај, написао 1733. Максим Ратковић, егзарх београдског митрополита. *Гласник СУД* 56, 117-325.

Вукашиновић, Владимир (2008): *Српско барокно богословље: библијско и светотајинско богословље у Карловачкој митрополији XVIII века*. Београд: Издавачки фонд Српске православне цркве Архиепископије београдско-карловачке, Краљево: Епархијски управни одбор епархије Жичке, и Нови Сад: Беседа.

Вукашиновић, Владимир (2010): *Српска барокна теологија: библијско и светотајинско богословље у Карловачкој Митрополији XVIII века*. Врњци: Братство св. Симеона Мироточивог, и Требиње: Манастир Тврдош.

Гавриловић, Славко (1960): Урбаријално питање у Сремској жупанији средином XVIII века. *Зборник МС за друштвене науке* 27, 5-32.

Гарић Петровић, Гордана (2009): Постављање парохијалних свештеника: обавезе села. *Мешовита грађа* 30, 55-65.

Гарић Петровић, Гордана (2010): Демографске прилике и мрежа парохија у Београдској епархији од 1718. до 1739. године. *Историјски часопис* 59, 267-296.

Гарић Петровић, Гордана (2013а): Митрополитски намесници и придворни служитељи у *Сервијској* епархији (1718-1739). *Наша прошлост* 14, 87-101.

Гарић Петровић, Гордана (2013б): Попис становника Старог Бечеја из 1744. године. *Мешовита грађа* 34, 103-119.

Грујић, Радослав (1908): *Српске школе (од 1718-1739 г.)*. Београд.

Грујић, Радослав (1909): О другом браку свештенства. *Богословски гласник* 15/4, 242-245.

Грујић, Радослав (1910б): Прогањање вештица код Срба. *Српски књижевни гласник* 25, 189-200.

Грујић, Радослав (1913): Прилози за историју Србије у доба аустријске окупације (1718-1739). *Споменик СКА* 51, 84-208.

Грујић, Радослав (1923): *Српско средњовековно парохијско свештенство*. Скопље.

Грујић, Радослав (1933): *Скопска митрополија, историски преглед до обновљења Српске патријаршије 1920 г.* Скопље.

Грујић, Радослав (1934): Први кораци увођењу црквених матица код Срба. *Гласник Историјског друштва у Новом Саду* 7, 327.

Грујић, Радослав (1993): *Азбучник Српске православне цркве*. Београд: Београдски издавачко-графички завод, Музеј СПЦ.

Дабић, Војин (2003): Српско школство у Хабзбуршкој монархији у XVIII веку. Радослав Петковић, Петар Крестић и Тибор Живковић (ур.). *Образовање код Срба кроз векове*. Београд: Завод за уџбенике, Друштво историчара Србије, Историјски институт, 31-39.

Јакшић, Милутин (1900): *О Вићентију Јовановићу. Прилози за историју митрополитства му 1731-1737. по архивским изворима*. Нови Сад 1900.

Кириловић, Димитрије (1955): Буквар Теофана Прокоповича код Срба. *Зборник МС за књижевност и језик* 3, 13-23.

Копривица, Марија (2012): *Попови и протопопови српске цркве у средњем веку*. Ниш: Центар за црквене студије, Филозофски факултет у Нишу.

Langer, Johann (1889): *Serbien unterderkaiserlichen Regierung 1717-1739. Mittheilungendes K. K. Kriegsarchiv*. Neu Folge III. Wien: K. K. Kriegsarchiv, 135-247.

Милаш, Никодим (1926): *Православно црквено право : по општим црквено-правним изворима и посебним законским наредбама које важе у појединим аутокефалним црквама*. Београд: Г. Кон.

Михаљчић, Раде (1999): Жреб. Сима Ћирковић и Раде Михаљчић (прир.). *Лексикон српског средњег века*. Београд: Knowledge, 189.

Младеновић, Александар (2004-2005): Београдски митрополит Мојсије Петровић (1713-1730) и почетак стварања српског књижевног језика новијег времена. *Археографски прилози* 26-27, 517-527.

Остојић, Тихомир (1905): *Српска књижевност од велике сеобе до Доситеја Обрадовића*. Сремски Карловци.

Павловић, Драгољуб (1901a): *Аустријска управа у северној Србији (од 1718-1739)*, Београд.

Павловић, Драгољуб (1901b): Финансије и привреда за време аустријске владавине у Србији (од 1718-1739). *Глас СКА* 64, 1-73.

Печињачки, Срета (1968): Попис таксила венчаних у Београдској митрополији 1724. године. *Годишњак града Београда* 15, 313-324.

Поповић, Душан (1935): Грађа за историју Београда 1711-1739. *Споменик СКА* 78, 13-282.

Поповић, Душан (1950): *Србија и Београд од Пожаревачког до Београдског (1718-1739)*. Београд: Српска књижевна задруга.

Поповић, Душан (1959): *Срби у Војводини II*. Нови Сад: Матица српска.

Поповић, Душан и Марија Богдановић. (1958): *Грађа за историју Београда од 1717. до 1739*. Београд: Историјски архив Београда.

Радонић, Јован и Мита Костић (1954): *Српске привилегије од 1690. до 1792*. Београд: САНУ.

Радосављевић, Недељко (1998): Ваљевска епископија 1718-1739. *Гласник. Историјски архив Ваљево* 32, 9-33.

Радосављевић, Недељко (1999): Свештенство Ужичко-ваљевске митрополије. *Гласник. Историјски архив Ваљево* 33, 51-74.

Радосављевић, Недељко (2003): Кретање становништва између источне Босне и Херцеговине и западне Србије од XVI до почетка XIX века у светлу црквених извора. Милан Васић (ур.). *Земља Павловића*. Бања Лука: АНУРС, Српско Сарајево: Универзитет Српско Сарајево, 379-394.

Руварац, Димитрије (1886): *Историјско-критична црта о Вићентију Јовановићу православном митрополиту београдском и карловачком (1731-1737)*. Земун: Штампарија Симе Паића.

Руварац, Димитрије (1898): Мојсије Петровић, митрополит београдски 1713-1730. Прилог историји Српске цркве. *Споменик СКА* 34, 82 -200.

Руварац, Димитрије (1903а): *Опис фрушкогорских манастира 1753. год.* Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија.

Руварац, Димитрије (1903б): Правила митрополита Вићентија Јовановића и Павла Ненадовића за протопрезвитере. *Српски Сион* 13, 273-277, 299-301, 328-330.

Руварац, Димитрије (1904): *Владика јегарски Јефрем Бањанин*. Сремски Карловци: Српска Манастирска Штампарија.

Руварац, Димитрије (1905а): Митрополија београдска око 1735. године. *Споменик СКА* 42, 101-204.

Руварац, Димитрије (1905б): О духовницима. *Српски сион* 15, 477-480.

Руварац, Димитрије (1907): Тужбе свештенства против служитеља митрополита београдско-карловачког Вићентија Јовановића. *Српски Сион* 17, 193-198, 225-229.

Руварац, Димитрије (1910б): О кауцијама за новоуспостављена парохијска места у првој половини XVIII. века у карловачкој митрополији. *Богословски гласник* 18, 50-51.

Руварац, Димитрије (1910): Допуна чланку: О кауцијама за новоуспостављена парохијска места у првој половини XVIII. века у карловачкој митрополији. *Богословски гласник* 18, 293.

Руварац, Димитрије (1911): Историчне белешке. *Архив за историју Српске православне карловачке митрополије* 1, 159.

Руварац, Димитрије (1913): Извештај Вићентија Стефановића, архиђакона од 15. Септембра 1733. до 3. децембра 1734. *Архив за историју Српске православне митрополије карловачке* 3, 1-43.

Руварац, Димитрије (1922): Старе синђелије. *Споменик СКА* 55, 37-44.

Сава, епископ шумадијски (1996): *Српски јерарси од деветог до двадесетог века*. Београд: Евро, Подгорица: Унирекс, Крагујевац: Каленић.

Слијепчевић, Ђоко (1940): *Хумско-херцеговачка епархија и епископи (митрополити) од 1219. до краја XIX века*. Београд.

Todorova, Marija (1996): Situating the Family of Ottoman Bulgaria within the European Pattern. *The History of the Family An Interantional Quarterly* 1/4, 443-459.

Точанац, Исидора (2002): Прописи митрополита Мојсија Петровића за свештенике и парохијане. *Историјски часопис* 48, 147-164.

Точанац, Исидора (2007а): Београдска и Карловачка митрополија, процес уједињења. *Историјски часопис* 55, 203-205.

Точанац, Исидора (2007б): Проблем привилегија у Краљевини Србији. *XVIII столеће* 6, 173-185.

Форишковић, Александар (1968): Један документ из времена аустријске окупације (1718-1739). *Годишњак града Београда* 15, 301-312.

Цвијић, Јован (1922): *Балканско полуострво и јужнословенске земље*. Књ. I. Београд: Државна штампарија Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца.

Шулетић, Небојша (2007): *Пећка патријаршија крајем XVII и почетком XVIII века*. Магистарски рад, Филозофски факултет Универзитета у Београду.

PARISH PRIESTS IN THE BELGRADE (SERVIA) DIOCESE FROM 1718 TO 1739

After the Austro-Turkish war (1716-1718) a new Serbian archbishopric, with the centre in Belgrade, was formed. The Belgrade Diocese, earlier called Belgrade Metropolitanate, became Servian Diocese. It encompassed areas of Belgrade, Smederevo and Požarevac exarchates. The largest number of parish priests in the Belgrade Diocese was born outside the area where they later had a parish. Priests and their families came to the Belgrade Diocese from various territories, both those that were located within the Habsburg monarchy, as well as those that were under the authority of the Turks.

Education, as well as entry into the clergy, was not a privilege linked to a particular social status. The sons of priests were enrolled in schools in the same proportion as the sons of peasants and craftsmen. Learning started at the earliest from the age of six and most often from ten. Future priests acquired their knowledge mostly in monasteries, but also with parochial priests and lay teachers. Schools were built next to churches, in churchyards. Such schools existed in Požarevac, Valjevo, Belgrade, Grocka and Majdanpek.

After schooling, which began in early childhood and lasted about ten years, candidates for priests entered the church hierarchy. The ordination of candidates was carried out in Belgrade, in the Church of the Archangel Michael. As priests from various parts of Austria and Turkey came to the Belgrade Diocese, the number of bishops who had performed ordination was quite large. After ordination, priests spent some time learning. Afterwards, they were appointed to parishes. In these appointments the archbishop had the last word, but parishes, as local communities, suggested candidates.

Upon the arrival in the parish, a priest was given the exclusive right to perform priestly duties. They included teaching the faith and morale, performing liturgy and other duties concerning his official position in the parish. At the end of the third and beginning of the fourth decade of the 18th century, a new rule was introduced – to keep records of weddings, christenings and burials and parish censuses in each parochial church.

The service in the parish provided regular income to clergy. Each priest received a steady annual income named *bir* from every married couple or widowed parishioner. Along with it, priestshad revenues related to weddings, christenings, burials and annual festivities. Serbian clergy in the Habsburg monarchy was free of tithes and other fiscal obligations, as well of corvee obligations.

Сара Митић

Правни факултет Универзитета у Нишу – Србија

e-mail: sara.mitic@prafak.ni.ac.rs

ДРЖАВА И ЦРКВА У СРБИЈИ У ВРЕМЕ ВАЖЕЊА УСТАВА ИЗ 1838. ГОДИНЕ

Анстракт: Положају цркве у држави Србији, нарочито у време њеног стасавања, посматраном кроз законску регулативу, у државно-правној и црквеној историографији није дат адекватан значај. Циљ истраживања и закључивања у овом чланку је да се укаже на однос државе и цркве, у процесу обостраног развоја, кроз државну легислативу, али и кроз шири контекст државно-црквених односа у време важења Устава из 1838. године. Овај период је посебно значајан јер представља део развоја српске државности када се од формално признате аутономије кренуло ка изградњи фактичке независности. Важан део тог процеса је и ток изградње црквене самосталности, кроз државно законодавство.

Кључне речи: Држава, црква, уставобранитељи, устав, законодавство

Држава Србија под Уставом из 1838.

Држава Србија под Уставом из 1838. године најчешће се посматра као синоним за историјски период владавине Уставобранитеља. Но са правно-историјског становишта оваква одредница није сасвим временски прецизна, ако се као почетак пуне власти уставобранитеља узима свргавање кнеза Михаила Обреновића 1842. године, а као крај - Светоандрејска скупштина крајем 1858. године, и ако се сагледа чињеница да је овај устав коначно дерогиран почетком доношења Уставних закона кнеза Михаила 1861. године. Историјско раздобље Србије под Уставом из 1838, стављено у политички контекст, јесте, у ствари, средишњица потпериода развоја српске државности, који је почео формалним признањем аутономије Србије Хатишерифом из 1830. године, а окончао се узимањем градова од Турске 1867. године.

Тековине Другог српског устанка кнез Милош је преточио у усмени споразум са Марашли-Али пашом, на основу кога је фактички градио самоуправу до њеног коначног формалног признања 1830. године. Србија је добила самоуправу, али то још увек није била држава у правом смислу. Није имала писане законе, владало се још увек уредбама, а државни органи су били још увек у зачетку. Сртењски устав 1835. године, или како га неки историчари права сматрају – уставни покушај¹, јер практично није ни био примењиван, представљао је први корак ка озбиљном конституисању државе у правом смислу те речи. Три године касније донет је Устав за Књажество Србију, у облику султановог хатишерифа и то је био први устав који ће бити примењиван и на темељу кога ће Србија израсти у државу у правом смислу те речи. Овај устав није имао пуну систематику. За разлику од Сртењског устава, који је рађен према европским

¹ Павловић 2005, 265.

узорима, Устав из 1838. године је писан у Цариграду, уз туторство Русије и према потребама и политичким циљевима заинтересованих страна. Његова основна одлика било је давање широких овлашћења Државном савету. Кнез је законодавну и извршну власт делио са Саветом. Функције чланова Савета биле су по мандату доживотне, а по статусу непокретне. Саветник је могао бити смењен само уз доказану кривицу и уз одобрење Порте.²

Кнез Милош, који је навикао да влада као какав паша српске националности, ненавикнут да дели власт, на шта га је Устав приморавао, након неуспелог праврота 1839. године, био је приморан да абдицира и напусти Србију.³ Тада почиње кратак период сукоба и кохабитације такозваних уставобранитеља и једва пунолетног кнеза Михаила, који се окончава збацивањем кнеза Михаила 1842. године и избором кнеза Александра Карађорђевића. То је и почетак пуне владавине уставобранитеља.

Према сажетом дефинисању Слободана Јовановића: „Уставобранитељима се зове она политичка странка која је извојевала Устав од 1838; оборила кнеза Милоша 1839, а кнеза Михаила 1842; увела исте године на престо Александра Карађорђевића, и под његовим именом владала Србијом све до 1858, кад је успостављена династија Обреновића.“⁴ Историјски клишеи, при помену уставобранитељске владавине, упућују на режим олигархије и бирократије, са свим аномалијама и злоупотребама које накарадно схватање бирократског режима са собом носи. Ове аномалије јесу биле обележје уставобранитељске олигархије и њиховог чиновништва, али је уставобранитељски режим ставио државне органе на чврсте ноге и од самоуправне кнежевине створио државу са законодавством и изграђеним државним апаратом. Србија је већ 1844. године добила Грађански законик, а низом закона и подзаконских аката је државни апарат стављен у погон, чиме је створена солидна основа за функционисање државних органа. Неколико година касније донет је Казнителни законик за полицијне преступке.⁵ У процедури су се нашла и питања српског држављанства и надлежности српских власти за турска имања.⁶ Основе државног и привредног функционисања државе (уређење еснафа, положај чиновника, пасошка служба и погранични промет итд.) и државне службе (нпр. царина и пошта) уређене су уредбама.

У циљу обезбеђења приватног живота грађана и њихове имовине, велика пажња поклањана је организацији правосудног система. Према Уставу устројено је тростепено судство (примирителни, окружни, апелациони суд), да би затим био формиран и Врховни суд, касније под називом Врховни и Касациони суд. Судска власт је добила на значају, водило се рачуна о организацији адвокатуре. Као последица доношења Грађанског законика донет је Законик о судејском поступку у парницама грађанским за Књажество Србију.

Уз правосуђе, као главни задатак уставобранитељског режима било је унапређење просвете. Крајем 1855. године Српски дневник доноси податак да Србија, која нема више од 1.000.000, становника “броји 330 завода за више и ниже образовање: лицеј, гимназију, богословију, три полугимназије, војну академију, трговачку школу, једну пољопривредну школу, 300 основних школа за мушку и 13 основних школа за женску децу. Поред тога, постоји један школски фонд и једна школска комисија која се

2 Устав Књажества Србије т.ј. Султански Хатишериф, Сборник закона и уредба, и уредбани указа, издани у Књажеству Србији, I

3 Ранђеловић 2008, 84.

4 Јовановић 1990, 25.

5 Српске новине, 1850, бр 76.

6 Српске новине, 1844, бр 40.

стара о штампању школских књига. Питомци се, од 1839, стално шаљу на стране више школе. Читаонице и “љубитељска” позоришта отварају се по свима окружним местима.”⁷ Најкраће речено, за Србију настаје доба систематског просвећивања.

У то време Србија добија и неку врсту националног програма оличеног у Гарашаниновом „Начертанију“. И на спољном плану Србија се понашала, и тако је уважавана, као држава. Већ 1848. године Кнежевина Србија врши „акт суверенства“ шаљући добровољачке јединице под командом Стевана Книћанина у помоћ Србима у Војводини, супротствљеним Мађарима у време Мађарске буне.⁸ Осам година касније, након Кримског рата, на Париском конгресу Србија постаје признати субјект међународног права од стране концерта европских сила, учесница конгреса.⁹

Црква у Србији у време важења Устава из 1838.

Целовита слика општег положаја православне цркве у Србији у време важења Устава од 1838. године може сагледати уз неопходан осврт на време од укидања Пећке патријаршије 1766. године до уставобранитељских времена. Након Друге сеобе Срба 1740. године, утицај и снага Пећке патријаршије слаби да би као последњи патријарх на њен трон био постављен грчки патријарх, после кога је под утицајем Васељенске патријаршије и Грка Фанариота укинута. На тронове српских епископија на тлу Отоманског царства постављани су грчки епископи, док је Србима било отављено ниже свештенство и монаштво. Иако су турске власти биле склоне да, због близине границе са Аустријом, српском живљу у Београдском пашалуку (историјски најчешће употребљаван назив за административну јединицу Смедеревски санџак) дају извесне повластице, такво стање се задржало до Првог српског устанка, када почиње борба и за црквену самосталност. Након одласка грчког митрополита Леонтија из Београда 1809. године устаничке власти су настојале да се на митрополитиски трон постави Србин, али највише што се могло издејствовати је постављање Хаџи-Мелентија Стефановића за митрополитског намесника.¹⁰ Слом устанка донео је и повратак грчких митрополита на београдски трон и такво стање ће трајати све до стицања формалног признавања државне и црквене аутономије Хатишерифом из 1830. године.¹¹

Градећи фактичку самоуправу Милош Обреновић је, владајући уредбама (наставленијима), јер писаног законодавства није било, настојао да утиче и устроји и црквене власти. Вреди поменути Уредбу за свештенство, донету већ 1816. године, којом су приходи владика и свештеника ограничени.¹² Уредбом за владике од 20. јануара 1823. контрола од стране Милошевих власти је још више пооштрена.¹³ У циљу контроле црквених власти кнез Милош је, пошто није могао на други начин да ограничи грчке

7 Јовановић 1990, 65.

8 Ранђеловић 2012, 86.

9 Исто 115.

10 Слијепчевић 1991, 303.

11 Српске власти под кнезом Милошем, након Другог српског устанка, иако засноване на усменом споразуму Милошевом са Марашли-Али пашом, градећи фактичку самоуправу, настојале су да где год се може отирају црквену власт из грчких руку (нпр. постављање Мелентија Никшића за шабачког епископа).

12 Према М. Ђ. Милићевићу ову уредбу су потписали, поред кнеза Милоша и епископ шабачки Мелентије Никшић и архимандрит Мелентије Павловић. Милићевић, Кнежевина Србија, 18.

13 Слијепчевић 1991, 306.

владике, иницирао и на скупштини¹⁴ одржаној 13. и 14. децембра 1822. године, спровео у дело оснивање Конзисторије са седиштем у Крагујевцу, која је почела са радом наредне године.

Стање је радикално почело да се мења добијањем црквене аутономије у оквиру коначно и формално стечене државне аутономије 1830. године. Већ у првом члану Хатишерифа из 1830. стоји: „Речениј народ извршиватће своје богослуженије у свим црквама њему принадлежећем слободно“.¹⁵ Чланом четрнаестим Хатишерифа потврђује се право да Срби у Кнежевини сами бирају Митрополите и епископе. „Митрополити и Епископи – стоји у овом члану – које ће изабрати речениј народ, битће произведени од патријарха грчког у Цариграду и да неморају сами долазити у исти престониј град.“¹⁶ Ове одрдбе су и од црквених власти административно потврђене Конкордатом, потписаним јануара 1832. године у Цариграду од васељенског патријарха.¹⁷

Први српски митрополит посвећен у Београду био је Мелентије Павловић. Његово управљање Митрополијом трајало је кратко. Упокојио се се 8. јуна 1833. године.¹⁸ На његово место изабран је Петар Јовановић¹⁹, који ће Митрополијом београдском управљати готово три деценије. Уставобранитељко време у држави обележило је његово столовање на челу Митрополије. По речима Ђоке Слијепчевића, хроничара Српске православне цркве „доласком Петра Јовановића за митрополита Србије настаје у животу Српске православне цркве у кнежевини Србији нова епоха“.²⁰ Већ наредне године након његовог постављења, основана је у Србији још једна – Тимочка епархија, најпре са седиштем у Зајечару, а потом у Неготину. Две године касније, у Београду је 1836. под руковођењем митрополита основана Богословија. Њоме је управљао сам митрополит. Први предавачи у школи су били карловачки богослови, а затим су у наставу уведена и два руска. Како ни једни, ни други нису задовољили митрополита, али и због сталног недостатка учитељског кадра, он је изабрао своје најбоље богословце и послао их на више науке у Русију. Међу првима су били послати

14 Ваља напоменути да скупштине држане у Милошево време ника нису могле да буду сматране законодавним телима у савременом смислу те речи, али њихов легитимитет и ваљаност њихових одлука нису осправале ни турске власти, што из немогућности да их спрече, или ограниче, што из чисто прагматичних разлога заштите поретка.

15 Ранђеловић, Тодоровић-Крстић 2009, 85.

16 Исто 87.

17 Слијепчевић 1991, 317.

18 Исто 321.

19 Митрополит Петар је рођен 18. фебруара/2. марта 1800. године у Илоку, у Срему. Световно име му је било Павле. Основну школу, гимназију, филозофију и богословију је завршио у Сремским Карловцима, где је после тога радио и као професор. У Србију је прешао 1831. године, да ради као млађи секретар у кнежевој канцеларији, поред Димитрија Давидовића, који је био главни секретар. На молбу кнеза Милоша да му препоручи неког школованог Србина монашког чина, за упражњено место за Београдског митрополита, Карловачки митрополит Стефан Стратимировић је препоручио Павла Јовановића, као човека поуздане богословске спреме. Павле се радо прихватио дужности. Најпре је отишао у Чачак, код владике Нићифора, који га је замонашио, променио му име у Петар и у врло кратком року, произвео у архимандрита. Патријарх Георгије га је онда у Цариграду, већ за Светог Николу произвео у архиепископа београдског и митрополита српског. На месту митрополита је остао све до 1859, када је, под притиском кнеза Милоша, који се вратио на српски престо, дао оставку на ту дужност и вратио се у Сремске Карловце, где се после смрти Сергија Каћанског примио дужности Епископа горњокарловачког. Био је почасни члан Друштва српске словесности од 11/23. јуна 1842. Учествовао је на сабору у Загребу 1861. (скраћени биографски подаци према Народној енциклопедији српско-хрватско-словеначкој)

20 Слијепчевић 1991, 324.

Милоје Јовановић и Сава Сретеновић. Заслугом митрополита Петра Београд је добио Саборну цркву. У садејству са државним органима, базичним законодавством и пратећим уредбама, поправљена је материјална ситуација свештеничке класе и заведен црквени ред. За митрополита Петра је важно истаћи и да је помагао богословску, али и књижевност уопште и да се борио за превођење на чист српски језик.²¹

На другој страни, митрополит је настојао, опет у садејству са државом, да се уведе чврста дисциплина међу свештенством и монаштвом и искорене старе навике из турских времена, када духовне власти нису имале адекватно устројство нити адекватну контролу. Те аномалије су оптерећивале како државне и духовне власти, тако и обичан народ, па се протест против њих нашао и у закључцима Петровске народне скупштине 1848. године. Један од поменутих закључака, који се тичу злоупотреба свештенства и монаштва, је да се свештеницима забрани бављење трговином.²²

Важан део визије развоја цркве и црквених власти био је однос према образовању. Митрополит Петар је, као човек просвете и науке, чинио све да се образовни ниво свештенства подигне, а да се за највише функције кадрови припремају још од школских дана. У том циљу слати су питомци на школовање у Кијевску духовну академију. У београдску бословију су примани полазници који су имали претходно основно образовање, и бар један завршен разред гимназије.²³ Брига црквених власти тичала се и световног школства. На иницијативу митрополита Петра, где год је постојала таква могућност, поред цркава и на црквеним имањима, подизане су световне школе.²⁴

Овакав приступ учвршћивања црквених власти и духовног и просветитељског рада, није био мимо политичких околности у тадашњој Србији. И поред свих заслуга митрополит Петар, као високи достојанственик уставобранитељког режима, након Светоандрејске скупштине и промене на престолу, односно повратка Обреновића, уз притиске је поднео оставку на свој положај 1859. године и напустио Србију.

Државна легислатива и духовне власти у Србији у време важења Устава из 1838.

Правна регулатива положаја цркве и духовних власти у време важења Устава из 1838. године креће се од самог Устава, преко кровног закона који је носио назив Устројеније духовни власти Књажества србског, до подзаконских аката.

Уставом је потврђена аутономија цркве у Србији предвиђена чланом 14. Хатишерифа из 1830. године. У овом кратком члану стоји да ће епископе и митрополите бирати народ и да за њихово посвећење није нужен одлазак Васељенском патријарху у Цариград. Уставом су, међутим, у два члана, дугом 57-ом и кратком 58-ом, детаљније разрађени основи црквене аутономије. Чланом 57. је потврђена црквна аутономија, али се истиче и врховна власт Васељенске патријаршије, наглашава овлашћење кнеза да врши надзор над црквеним властима, и дефинише слобода управљања духовним властима и припадлећим овлашћењима унутар цркве „у колико то не би дирало у дјела политическа“.²⁵ У кратком 58-ом члану стоји: „Опредјелит ће се у Србији мјеста за совокупленије особеног Совјета Митрополита и Епископа за уреждавати дјела закона;

21 Гавриловић 2006, 407.

22 Ранђеловић 2012, 88.

23 Слијепчевић 1991, 345.

24 Исто

25 Устав Књажества Србије т.ј. Султански Хатишериф, Сборник закона и уредба, и уредбани указа, издани у Књажеству Србији, I

дјела Митрополита, Епископа и Свјаштеника; и дјела, касајућа се Церкви Земаљски.²⁶ Ови чланови указују на потребу законског регулисања и оснивања недостајућих органа црквених власти, од Синода, преко Конзисторије, до нижих органа са одређеним седиштем.

Кнежевина Србија је већ имала један законски акт који се бавио регулативом црквених власти. Начертаније о духовним властима у Србији донето је 13. фебруара 1836. године, 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.²⁷ Приликом писања и доношења овог закона дошло до спора између кнеза Милоша и митрополита Петра Јовановића. Митрополит је изразио неслагање са упливом контроле кнеза и државе у рад духовних власти,²⁸ али је баш то за шта се залагао митрополит ограничено касније и самим Уставом.

Следећи, много детаљнији законски акт под називом Устројеније духовни власти Књажества србског донет је 24. Августа 1947. године.²⁹ 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.³⁰ 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“.³¹ 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.³²

Устав и Устројеније су представљали основу за регулисање свих црквених питања и недостатака, деценијама гомиланих, у недостатку чврстог функционисања црквених власти, што због недостатка правог државног и духовног надзора, што због непостојања адекватних прописа на које ће се надзор ослањати. Постојећи проблеми су били организационе, кадровске, имовинске и сваке друге природе. Већ неколико месеци након доношења Устројенија, 28. фебруара 1848. године, донето је Решење да се црквене земље осиноре³³ и ствари попишу³⁴. Разлог за овако брзо уредбено решавање

26 Исто

27 Новаковић 2008, 57

28 Слијепчевић 1991, 344.

29 Сборник закона и уредба и уредбени указа издани у Књажеству Србији IV, 109.

30 Исто

31 Исто 111.

32 Исто 114.

33 За појам границе или међе међу земљиштима и селима, у Академијину рјечнику налазимо још синор и одатле деноминал синорити и осинорити. Објект је оване глаголу обично манастирска

овог питања био је дугогодишњи јавашлук у односу свештенства и монаштва, али и околног становништва према црквеној имовини, као и недостатак целовите евиденције имовине и непостојање земљишних књига.

У Решењу стоји: „Митрополит Петар и члан Државног савета прота Матија Ненадовић, у одвојеним представкама се жале Попечитељству просвете и Попечитељству унутрашњих дела, за узурпацију црквене земље (али покретних ствари) од пароха, али и суседа, сопственика суседних земљишта.

1. Да се за свако Окружје, у ком се цркве с онаким добрима налазе, нареди по једна комисија од окружног Начелника или његовог Помоћника, надлежног Протојереја или Намјестника и кметава тичуће се парохијалне општине и неколико такви из околних села, па свакој таквој комисији да се наложи, да изиђе на лице мјеста и тамо да изследи, која покретна добра у земљи, шуми и винограду, воденици и т. Д. Тичућој се цркви као сопственост припадају, па ако је ко, био парох или сељак, што од ови добара претисну или буди на који начин заузео, то да цркви поврати..

2. Будући да су неки од пароха не само међу цркви припадајуће на сопствено своје уживање заузели, него су још по неке црквене ствари, као: посуђе, смовољно присвоили или на своју послугу узели, то нека комисира и ово обстојателство испита, и настане, да се такве покретности, које цркви припадају, и од касателних лица одузму и као што је право, цркви поврате, или у мјесто ствариј справедлива накнада овој учини.³⁵

Држава је, сходно опредељењу заштите права свих њених грађана, уредбом регулисала и заштиту права припадника других конфесија. Опредељење за овакву регулативу настајућа држава је показала још у време доношења Срећанског устава, у коме се у Глави 11, која носи назив Општенародна права Србина, између осталог, истиче равноправност свих грађана, независно од конфесије којој припадај. Дух очувања гарантовања грађанских, и међу њима и религиозних права остао је и током уставобранитељских времена. 9. септембра 1953. године донета је уредба са дугим насловом „Проглашење слободе свију хришћанских вероисповеди које неприпадају православној источној цркви, и пропис о саставу њине црквене општине и о подигнућу цркве“.³⁶ У уредби стоји: „Узимајући у призреније, да је у Београду умножењем народонасељенија за неколико последњих година и число последоватеља разних Христијанских вероисповеданија умножилосе, и желећи показати, колико нам на срдцу лежи, олакшати и обезбедити овим људима уживање њихови религиозни потреба, саобразно духу столетија и напредку времена, у ком живимо, као пријерима, које налазимо у поступању високи Дворова, Господарствујућег и покровителствујућег, нашли смо за добро, опредјелити следећује:

1. Слободно упражњавање вероисповеданија, по опредјељењима, каоја ће се нарочито у смотренију том издати, установљавасе за последоватеље свију припознати Христијански, Православну восточну цркву не посљедујући, вероисповеданија.

2. Чим се число последоватеља једог од поманути Христијански вероисповеданија узвиси до тог степена, да они могу образовати за себе једно

земља. За сеоску међу у Македонији се каже синор. Вјеројатно је та ријеч дошла посредством грчких православних манастира: сунорон, те постала опћенита на Балкану (румуњски синориси, бугарски синор, албански синуар, цинцарски синур, турски синор).

34 Сборник закона и уредба и уредбени указа у Књажеству србском IV, 152.

35 Исто

36 Сборник закона и уредба и уредбени указа издани у Књажеству Србији 7, 76.

общество, и да могу издржавати свога Духовног пастира, и једну капелу или цркву; они ће се тога ради обратити к Правитељству Земаљском за нужно дозвољење.³⁷

Оваква легислатива је недвосмислено показивала напредне идеје режима, који је у историји остао окарактерисан као бирократски и као такав свргнут на Светоандрејској скупштини. Но уз овакве идеје је ишла и строга заштита права православне цркве, која је по слову Устава главна државна религија. Исте године, 9. септембра је донет „Пропис којим забрањује прелаз из православне источне вере у другу“.³⁸ У првом члану овог акта стоји: „Прелазак из Православне источне вјере у другу ма коју вјеру најстрожије се у Србији забрањује, и сваки онај, који би кога на то или совјетовао и премамљивао, или иначе садјествовао к том резултату, биће строгом одговору подвргнут.“³⁹ Што се мешовитих бракова између православаца и „иноверних“ тиче, надлежност је припадала српским православним духовним властима. „Бракови са иноверницима – стоји у Пропису – су пуноважни само када су од стране надлежног православног свештеника благословени. Деца из оваких бракова могла су да буду крштена само у православној цркви. Брачне парнице везане за мешовите бракове, где је једна страна православне вероисповести, спадале су под искључиву надлежност православних духовних власти.“⁴⁰ Каснијом легислативом је регулисано да брачни спорови тзв. „иновераца“, дакле бракови у којима један од супружника није православне вероисповести, спадају у надлежност редовних судова.

Читава низ уредби указује да је држава, у настојању да, на једној страни, дисциплинује свештенство и заштити становништво од прекомерних давања, а на другој страни заштити положај свештенства, обраћала велику пажњу да се њеним актима детаљно регулише ова материја. Број подзаконских аката (преко педесет) сведочи о томе.⁴¹ Држава није дозвољавала да се таксе и висина црквених прихода одређује произвољно, већ је таксе и свештенички „бир“ одређивала сама. На другој страни, већ 1939. године је донета Уредба „да се награде и бир свештеницима наплаћују преко власти где се драговољно неда; и од 3 цваницика венчанице 1 иде проти а 2 свештенику; а за фонд школски и шпитаљски уводи се тас по сватовима.“⁴² Уредбама је регулисана и заштита сиромашног становништва од убирања црквених прихода (Уредба од 26. септембра 1948. године), приватности грађана приликом исповеди (иста Уредба), као и забрана свештеницима да своју пратњу воде на терет пастве. Држава је, такође, пратећи економске токове, водила рачуна да се висина свештеничких такси усклађује и адекватно повећава (нпр. Решење од 7. јула 1853. године), као и да се породице почивших свештеника ослободе трошкова сахране (Уредба од 21. јануара 1857. године).⁴³

Закључно разматрање

Држава Србија под Уставом из 1838. године, најчешће називана уставобранитељском, имала је, као и свака држава, од настанка до данашњих времена,

37 Исто

38 Исто 80.

39 Исто

40 Исто

41 Хронологија и азбучна таблица свију збоника закона и уредаба идатих у Књажеству Србији, Београд 1877.

42 Сборник закона и уредба и уредбени указа издани у Књажеству Србији I, 243.

43 Сборник закона и уредба и уредбени указа издани у Књажеству Србији IV, 172; VII, 36; X, 6.

своје лице и своја наличја. Лице државе били су законодавство и стварање државних органа, у правом смислу те речи, установљаване школа, од основних, преко гимназија, до лицеја и излазак на међународну сцену, са пуним одлицима државности. Наличја су представљале олигархија и бирократија, и њихове аномалије оличене у злоупотребама и корупцији. Ове злоупотребе нису биле правило, али су ипак биле одлика. Држава се против њих борила, са различитим успехом, али је ипак кривуља развоја српске државности овог времена ишла узлазном путањом.

Црква у овој држави имала је положај са привилегијама и обавезама, једнако важан за развој државности, као и остали делови државног бића. Остварена аутономија, гарантована Уставом, дограђивана је кроз законодавство и подзаконске акте, уз бригу, често и туторство државе. Држава је бринула о равноправности својих грађана свих конфесија, али о заштити православне цркве, као државне. Штитила је положај цркве и свештенства, али и становништво од злоупотреба. На другој страни, црква је (нарочито сам митрополит Петар Јовановић) настојала да своју самосталност штити, уз ослонац на државу, али често са жељом да има мање државе у чисто црквеним пословима.

Законодавство, са подзаконском регулативом, требало је да, као заокружена целина пружи основе за функционисање читавог састава цркве, са својим органима, и ње унутар државе. Устав из 1838. године и Устројеније духовни власти, као конститутивни акт и кровни закон представљали су темељ за читав низ подзаконских аката, којима је регулисана и духовна и световна димензија положаја цркве у држави. Идући од општег ка посебном, они се могу сврстати у јавно-правне акте, акте персонално-статусне природе, регулативу у области имовинског парава и других области важних за статус и живот цркве. Анализирани законски подзаконски акти указују да је администрација Кнежевине Србије подједнако водила рачуна о заштити и јавног и приватних интереса, како у духовној, тако и у световној сфери регулисања односа државе и цркве, као и цркве према својој организацији и пастви.

Када се сагледа читава легислатива везана за положај цркве и однос државе и цркве, може се закључити да је у неким сегментима било и сувише државе у чисто црквеним стварима, и премало цркве у чисто државним стварима. Такав закључак није потпун, нити сасвим објективан. На контролу и уплив у црквене ствари државу је обавезивао сам Устав, односно његов Члан 57. Смисао Устава је указивао на идеју стварања пирамиде чиновничког апарата, који ће вршити контролу и по вертикали и по хоризонтално читавог државног бића, па и цркве. Политичке околности су указивале да је овакав Устав био неминовност. Када га је време прегазило, дерогиран је без сагласности сизеренске силе, након повратка Обреновића у Србију. Сходно томе одређиван је и положај цркве.

Посматрајући целовитост односа државе и цркве под Уставом од 1838. године, може се закључити да је, по некад, на први поглед паралелна, путања развоја државе и цркве ипак била јединствена и узлазна.

Извори

Сборник закона и уредба и уредбени указа издани у Књажеству Србији I, IV, VII, X

Србске новине, 1850, бр 76.

Србске новине, 1844, бр 40.

Хронологија и азбучна таблица свију збоника закона и уредаба идатих у Књажеству Србији, Београд 1877.

Литература

- Гавриловић, Андра (2006): Знаменити Срби XIX века, Београд: Научна КМД
- Јовановић, Слободан (1990): Уставобранитељи и њихова влада, Београд: БИГЗ, СКЗ.
- Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка (1925), Загреб: Библиографски завод
- Митић, Сара (2018): Закон о црквеним властима православне вере у Кнежевини Србији из 1862. године, Црквене студије 15, 529-538, Ниш: Ценар за црквене студије, Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије, Међународни центар за православне студије
- Милићевић, Милан Ђ (1876): Кнежевина Србија, Београд: Државна штампарија
- Новаковић, Драган (2008): Начертаније о духовним властима као први закон о православној цркви у Србији, Историјски часопис, 197–217, Београд: Историјски институт
- Павловић, Марко
- Ранђеловић, Небојша (2012): Србија и Турска од Париског до Берлинског конгреса, Београд: Завод за уџбенике
- 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

**STATE AND CHURCH IN SERBIA DURING
THE VALIDITY PERIOD OF THE 1838. CONSTITUTION**

The Constitution of the Principality of Serbia from 1838, represents the beginning of the rule of the so-called "constitutional defenders". The characteristic of this period is the oligarchic tendency and the superiority of the State Council over the prince. But this is the time of legislation, the creation of modern state authorities and the state in the right sense of the word. The areas of the legislation of the church and the spiritual authorities of the state do not fall behind. Church autonomy, guaranteed by the 1830s hatcheeriff, is regulated by the legislation, starting with Nacertania on the spiritual authorities in Serbia from February 13, 1836, followed by the regulations of the spiritual authorities in the Constitution itself, the More Generous Spiritual Authority of the Principality of Serbia since August 24, 1847 as an umbrella law, to the decree and other bylaws, which regulate the economic position of the church, the attitude towards the citizens, the position of the clergy and monks, and so on. Church authorities and the Metropolitan himself often had objections to the state's excessive influence on the church and the church authorities, but the impression was that this was a necessity in the time when the state apparatus of the young principality was created and developed.

Славиша Недељковић

Филозофски факултет, Ниш

Универзитет у Нишу, Центар за византијско-словенске студије, Ниш – Србија

e-mail: ned.slavisa@gmail.com

ИЗВЕШТАЈ СВЕШЕТНИКА ЈОВАНА ПОПОВИЋА О СТАЊУ У ПРИЗРЕНУ У ЈЕСЕН 1880. ГОДИНЕ*

Апстракт: Прве године након завршетка Велике источне кризе донеле су српском народу у Старој Србији велике проблеме. Под арбанашко-турским терором који је систематски вршен над Србима нестајала су читава села. Ситуација је постала још тежа када је у јуну 1878. године формирана Призренска лига. Срби су тако добили два господара, издржавали две војске и давали дажбине на две стране а да при том нису имали никаква права и заштиту. У раду је представљен извештај свештеника Јована Поповића о стању у Призрену и околним нахијама у периоду од 4. септембра до 7. октобра 1880 године. У овом веома занимљивом сведочанству, из угла српског свештеника и повереника упознајемо се са деловањем арбанашке Конгре, анархијом, општим политичким приликама и положајем Срба у овом делу Старе Србије у јесен 1880 године.

Кључне речи: Арбанаси, зулуми, Конгра, Метохија, Призрен, Срби, Турци.

Велика источна криза која је протутњала Балканским полуострвом исцртала је нову политичку карту Европе. Последице њеног деловања биле су далекосежне и трасирале су судбину балканских народа за дужи временски период. Једна од последица које су произашле из Велике источне кризе, била је Призренска лига, која се називала и Арбанашка конгра. Вест о сазивању Берлинског конгреса довела је до убрзаног националног окупљања косовско-метохијских Арбанаса. Призренска лига представљала је важан моменат у стварању арбанашке националне идеологије. За њен настанак и деловање била су одлучујућа четири фактора: 1) расположење Арбанаса после одлука Сан-стефанског мира и Берлинског конгреса; 2) рад Цариградског комитета; 3) став турских власти према арбанашком питању и 4) држање и интервенција Аустро-Угарске, Италије и Велике Британије. Политичким деловањем Призренске лиге руководиле су арбанашке старешине које су својим положајем и вером били дубоко везани за турску државу и њену идеологију. Ослоњени на ниже слојеве чије је нерасположење према Србима јачало упоредо са победама српске војске, они су Призренској лиги у првој години њеног деловања дали легитимистички и происламски карактер. Супростављени по питању држања према Порти, Арбанаси су били јединствени у обележавању територијалног обима арбанашких земаља и територијалним претензијама према

* Рад је настао као резултат истраживања на пројекту Министарства просвете, науке и технолошког развоја *Српска нација-интегративни и дезинтегративни процеси* (Ев. бр 177014).

суседним балканским народима. Пробуђени арбанашки национализам, суров и осион у својим претензијама, подстицан од Турске и делимично од Аустро-Угарске, обележио је као своје и оне територије у којима је било мало Арбанаса и које су биле насељене искључиво хришћанским становништвом.¹

Нова арбанашка држава је по замисли вођа арбанашке лиге, требало да буде састављена из четири области (кнежевина): 1) јужне Албаније са Епиром и Јањиним; 2) северне и средње Албаније са областима око Скадра, Тиране и Елбасана; 3) Македоније са Скопљем, Дебром, Гостиваром, Прилепом, Велесом, Битољем и Охридом, и 4) Косова са деловима јужне Србије и Македоније (Пећ, Ђаковица, Призрен, Нови Пазар, Сјеница, Митровица, Приштина, Гњилане, Прешево и Куманово). Овако дефинисан „арбанашки вилајет“ обухватао је и оне области Косовског и Битољског вилајета где су Арбанаси били процентуално слабо заступљени, док су на простору сва четири вилајета (Косовски, Битољски, Скадарски и Јањински), они чинили тек 44% целокупне популације.² Програм лиге назван је Кагапате (књига одлука) и садржавао је 16 тачака у којима се истицала оданост исламу, шеријатском праву, као и решеност да се оружјем брани територијални интегритет Турског царства.³ Призренска лига представљала је један од најважнијих догађаја у нововековној историји Арбанаса. У зависности од тога, ко и на који начин посматра деловање Призренске лиге о њеној активности и значају

1 Јагодић 2009, 19-20; Плана 1980, 299; Недељковић 2012, 179-180; Војводић 2001, 26-27; Пејин, Петровић 1992, 82; Историја српског народа V-I 1994, 236-237.

2 Храбак 1998, 27-28; Батаковић 1991, 86; Богдановић 1990, 168; Микић 1982, 105.

3 Закључци са збора у Призрену, представљају статут односно програм Призренске лиге. Од посебног значаја били су први и други члан статута који су дефинисали примарне циљеве Призренске лиге: „Наша Лига има за циљ да остане на одстојању сваке власти сем Портине и она ће се оружјем борити за одбрану целокупне територије. Наш главни циљ је очување царских права неприкословности Његовог величанства султана, нашег господара. Због тога сви они који се томе противе и ремеће мир, они који настоје да ослабе ауторитет власти, они који потпомажу то, сматраће се као непријатељи отаџбине“. Трећи члан статута, предвиђа могућност да изасланици-представници других крајева, они који нису потписали статут, могу да приступе Лиги, „ако то желе, као пријатељи власти и земље“. Четврти члан опредељује држање пре свега према хришћанима у Турској: „на основу високог верског закона Шеријата борићемо као наше животе богатство и част немуслиманских верских заједница које хоће добро да се владају према законима; али против оних који ремеће мир борићемо се зависно од услова и места“. Шести члан дефинише став према балканским хришћанским државама и у њему је садржан задатак Лиге: „Имајући пред очима балканско тле, нећемо дозволити ни по коју цену да стране војске газе по нашој земљи. Бугарској влади нећемо признати ни име. Ако Србија не буде напустила мирним путем бесправно освојене округе послаћемо против ње башибозлуке (хакиџинлери) и настојаћемо до краја да ослободимо те крајеве; против Црне Горе деловаћемо у истом смислу“. Чланом четрнаестим опредељује се однос између државних органа и Лиге: „Влада се неће мешати у послове Лиге, што је схватљиво. С друге стране и Лига се неће мешати ни у каквој форми у административне унутрашње послове владе, сем у случају злоупотребе и насиља“. Последњи шеснаести члан, географски одређује крајеве у којима би деловала Лига и носи клетву за потенцијане издајнике: „На основу склопљене бесе ми, представници непобедивих хероја северне Албаније, Епира и Босне, оних јунака који од рођења не познају другу игру сем оружја и који су спремни да дају своју крв за Царство, за нацију и за отаџбину, одабрали смо Призрен као седиште наше Лиге и нећемо дозволити никако да нас од сада онеспокоји какав освајач и да угњетава грађане наше земље. Ова Лига ће се пренети од нас на нашу децу и на наше синовце и ко буде изашао из ње сматраће се као искључен из ислама и на њега нека падне проклетство и неподаштавање од свих нас“. Остали члановима је начелно прописано прикупљање оружаних снага Лиге, њихова употреба, као и организационо и дисциплинско држање чланова Лиге у оквиру извршавања постављених задатака.“ Јагодић 2012, 21-22; Стули 1959, 309-310; Костић 1997, 47-48;

постоје различита, па чак и противречна схватања.⁴ Призренска лига није представљала ослободилачку организацију ни за све Арбанасе (нарочито за Фанде), а камо ли и за остале народе другачије верске и етничке припадности, који су живели у оним мешовитим областима, који су по плановима Лиге требало да буду арбанизовани. У плановима Призренске лиге није било места за неарбанашко становништво, које није имало никакву правну и економску заштиту. Предвођени својим племенским главарима, без изграђене националне свести, Арбанаси су према српском становништву заузимали став привилегованих муслимана према потлаченим хришћанима. Призренска лига одиграла је веома негативну улогу у развијању арбанашко-српских односа. Стварањем Лиге традиционални арбанашки терор према незаштићеном српском становништву под турском влашћу драстично се интензивирао. Српски народ у Косовском вилајету је за челнике Лиге представљао главну препреку ка остваривању арбанашких права на ову турску покрајину. Ако су до избијања херцеговачког устанка зулуми над српским становништвом имали више стихијски него плански карактер, од оснивања Призренске лиге они су представљали део осмишљене политике чији је основни циљ био чишћење Старе Србије од српског становништва. У свом разрачунавању са српским становништвом они нису имали никаквог обзира па су извештаји који су са Косова и Метохије пристизали у Србију, били препуни података о злочинима најгоре врсте.⁵

Убиства, пљачке, силовања, паљевине, отмице били су свакодневна појава. Срби су све то морали ћутке да подносе а они који су се жалили, врло брзо су то платили својим животима. Безобзирност арбанашких првака према свему што је српско била је присутна на сваком кораку. Тако је по наређењу Лиге почетком 1879. године, српски манастир Високи Дечани био претворен у коњушницу и војно складиште за потребе снабдевања лигиних снага у Гусињу. Један од вођа Лиге, призренски Дервиш-паша, од раније познат по свом зулумћарском односу према Србима, силом је од призренских Срба изнудио преко 30.000 гроша да би тим новцем подигао шездесет кућа за насељавање арбанашких мухацира.⁶ За разлику од Арбанаса католика чије је интересе отворено штитила Аустро-Угарска, српски народ на Косову и Метохији био је без икакве заштите и препуштен сам себи. Средином јула 1879. године, Срби из Пећке нахије, послали су жалбу руском цару Александру II у којој су описали тешке услове у

4 Од Призренске лиге која је била изразито националистичка организација за одбрану „арбанашке територије“ послератна албанска историографија покушала је да направи нешто што би имало налик на француску буржоаску револуцију. Међутим, одсуство класних борби које су примарне у таквим револуцијама и неразвијена економско-социјална основа указују да Призренска лига не може бити сврстана у ред буржоаско-демократских револуција. Од половине 19. века започео је бржи развој арбанашког друштва. Поред већ присутног горњег исламског феудалног слоја, из редова трговаца и богатијег сељаштва повезаног са градом јавља се градско становништво из којег ће се развити арбанашка интелигенција. Међутим, непостојање привредне целине као и разноликост политичких програма који су ишли од протурских феудално-исламских тежњи до племенско-аутономашких, представљали су значајну кочницу у развоју националне кохезије арбанашког народа. Све је то стварало дезоријентацију у правцу националног развоја Арбанаса, тако да они час бране целокупност Турског царства од ослободилачких покрета балканских народа, а час изазивају кржаве устанке и супростављају се централним властима у борби за очување обичајног племенског права и старих феудалних повластица. Skendi 1967, 150-170; Васиљевић 1909, 50-54.

5 Enciklopedija Jugoslavije I 1955, 156-160; Рахими 1977, 330-335. *Косово некад и сад, Kosova dikur e sot* 1973, 156-159; Skendi 1967, 85-100.; Божиловић, Вавић 1991, 272-274; Ћоровић 1992, 164-166; Борозан 1995, 29-31.

6 Микић 1978, 329-331; Недељковић 2013, 404; Храбак 1998, 15; *Косово и Метохија у српској историји* 1989, 219; Слијепчевић 1983, 154; Бован 1983, 155-159.

којима се налазило српско становништво. У жалби су метохијски Срби писали „да Арбанаси где нађу кога христјанина, само да нико не види, одма га убију. То сваки дан тако раде да не сме христјанин нигде сам изаћи, на улици ни у цркву не сме отићи, а по округу у села, које зулуме раде Арбанаси, то се описати не може.“ Срби су замолили руског цара да их узме у заштиту и помогне им или ће у супротном они потпуно нестати из ових крајева.⁷ Деловање Призренске лиге додатно је погоршало положај српског народа на Косову и Метохији. Бежећи од терора арбанашког башибозлука у Србију је избегло више десетина хиљада косовско-метохијских Срба. Терор Арбанаса нарочито је био јак у Метохији. У намери да потпуно уништи српски живаљ у овој области, Арбанаси нису бирали методе да би остварили свој циљ. У свему томе, они су били охрабривани од стране Аустро-Угарске, чији су агенти стално подбадали арбанашке старешине на још веће непријатељство против Срба.⁸ Они Срби који су се у тим тешким годинама (1878-1881) упркос свим проблемима одлучили за опстанак на својим вековним огњиштима, свакодневно су се суочавали са бројним недаћама.

Србија је са великом пажњом пратила деловање арбанашке Конгре и њен утицај на развој прилика на Косову и Метохији. Кључну улогу у свему томе имали су агенти и повереници српске владе, који су о свим збивањима која су се дешавала у Старој Србији редовно извештавали српске власти. Стварање мреже српских агената и повереника био је важан сегмент српске заграничне политике у Турској. Предвиђена Гарашаниновим *Начертанијем* 1844. године, ова делатност је нарочито интензивирана од 1861 године, када су пут Старе Србије и Македоније упућивани „људи од поверења“ који су имали задатак да раде на пољу српске културно-просветне и националне пропаганде у Османском царству.⁹ То су углавном били Срби, турски поданици, који су као благодјејанци српске владе завршили своје школовање у Србији, или особе које су због свог политичког деловања морале привремено да напусте своја родна места и да спас потраже у Србији.

Након завршетка Велике источне кризе, турске власти су желеле потпуно да пресеку везе између српског народа у Турској и Кнежевине Србије. То се посебно односило на српски културно-просветни и национални рад на овом простору, који је уочи Устанка у Херцеговини имао завидне резултате. Турске власти и Арбанаси су веома будно мотрили на српско становништво на Косову и Метохији. Свака, па и најмања сумња, да је неко од косовско-метохиских Срба у контакту са Кнежевином Србијом сурово се кажњавала. Због тога се радило веома опрезно, скоро искључиво преко домаћих свештеника и повереника а веома ретко преко одбора.¹⁰ На пословима ширења националне пропаганде у Турској учествовало је много људи. То су били трговци, свештеници, учитељи, као и сви они који су имали прилику да путују, и да ризикујући свој живот преносе књиге, писма и разна обавештења српским пограничним властима. Овај опасан и ризичан посао, српски повереници обављали су искључиво из својих патриотских побуда и из жеље да се све српске области у Турској коначно ослободе и припоје матици Србији.

7 Архив Косова и Метохије, збирка Петра Петровића, ПП, LV-K1-18-1879, српска општина у Пећи-Руском императору Александру II; Недељковић 2013, 403-405.

8 Архив Србије, Министарство иностраних дела, Политичко одељење, П/105, Пов. бр. 799, No 872, Министарство иностраних дела-српском посланству у Цариграду, Београд 21. септембар/ 3. октобар 1880.

9 Батаковић 1989, 29-30; Недељковић 2011, 289-290.

10 Стојанчевић 1998, 158-159; Џамбазовски 1985, 177-178;

Један од занаменитијих националних радника био је свешетник Јован Поповић, који је активно радио на пољу српске пропаганде на Косову и Метохији. Као „човек од поверења“ и признати национални радник, био је у добрим односима са српским властима, а нарочито са српским државником и дипломатом Филипом Христићем.¹¹ Поред Јована Поповића, значајан траг на пољу српске националне пропаганде оставили су и : Јован Максимовић, Стојан Чемишевић, Стеван Марковић (сви из Приштине), Јевтимије Јовановић, Петар Хаџи Ђорђевић, Илија Тодоровић (сви из Призрена), Јаћим Павловић, Филип Николић, браћа Живко и Коста Ђорђевић (сви из Пећи) као и Илија Апостоловић, Апостол Хаџи Симић и Филип Стојановић, сви из Ђаковице. Сви су они добро знали арбанашки и турски језик, познавали прилике на Косову и Метохији а не ретко, када су то од њих прилике захтевале, даровима и новцем обезбеђивали наклоност локалних турских чиновника или арбанашких крена.¹²

У прилогу достављамо извештај свештеника Јована Поповића о стању у Призрену и околним нахијама у периоду од 4 септембра до 7 октобра 1880 године. Извештај је упућен Филипу Христићу. У овом веома занимљивом сведочанству, из угла српског свештеника и повереника упознајемо се са деловањем арбанашке Конгре, анархијом, општим приликама у Метохији и аграрно-правном положају Срба у овом делу Старе Србије у јесен 1880 године. О томе какав је степен опште несигурности владао у овом делу Косовског вилајета најбоље сведочи податак да су арбанашки разбојници нападали и пленили не само православне и исламизоване Србе (Горанце) већ и Фанде и богате Турке, попут тетовског поглавара члана Конгре, Хаџи Садик-аге. На крају извештаја, Поповић у кратким цртама препричава разговор који је водио са аустроугарским конзулом у Призрену, кога он у тексту назива „северни посланик“. Без имало устежања, аустријски конзул је Поповићу рекао да би за Стару Србију било најбоље да припадне западним силама а не Србији и да би Срби уколико желе да добију помоћ од западних сила требало престану да буду то што јесу и да се у свему угледају на Бугаре. Документ се налази у Архиву Србије, фонд Поклони и Откупи, к 83, бр 101. Текст достављамо у оригиналу, без језичких и интерпункцијских исправки.

Вашем високом превосходитељству г. Христићу, (овим) врло кратким описом јављамо за велику тиранију у Призрену; ово је што описујем, само једно од десет, а како не смемо нашу жалост да покажемо свету, показујемо (је) теби, а ти коме знаш.

Септембар 4. Од Гусиња у Призрен, Али-паша дође на позив Призренске конгре а са њим дођоше поглавари Турака од Гусиња, од Пећи (дође) Мула Зека а с њим неколико пећана.

Септембар 4. Јован Недељков(ић), свадбу чини, даје кћер за Василија Челперића. Турци то дознаше и наоружани ноћу примакну се (кући) до прозора, па из

11 Крстић, Љушић 1983, 273-274; Ђорђевић 1995, 60; Јакшић, Вучковић 1963, 432-433.

12 АС, Министарство Просвете и црквених дела-Просветно одељење, 1875, ф IX, А No 103, бр. 4419, Београд 18/30. август 1875; Исто, 1870, ф IV, А No 70, бр. 3155, Београд 3/15. јули 1870; Исто, 1858, ф VIII, А No 30, бр. 111, Петронијевић-Попечитељству просвете и црквених дела, Цариград 5/17. август 1858; АКМ, Збирка Стојана Зафировића, бр. XXXVII, бр. 1887, К-1-2, Пећ 3/15. октобар 1882; АС, Збирка Мите Петровића, бр. 8225, Илија Гарашанин-београдском паши, Београд 14/26. август 1862; Архив Српске академије наука и уметности, лични фонд Јована Ристћа инв. бр. 17/36, сигн. XVII/1, архимандрит Сава-Јовану Ристићу, Врање 27. август/8. септембар 1880; АС, МИД, ПО, 1882, П/6-III, Пов. No 423, П 52, Јеврем Грујућ-Милану Пироћанцу, Београд 17/29. март 1883.

сокака из, вароши пушку баце на собу, но пушка им се не упали. Онда исти Турци ударише ногом у прозоре и развалише их. Сватови од страха побегну. Турци који (ово) учинише су били Абидин из табакхане, Ресим-ага из терзимахале и са њима још други 10 душа.

Септембар 5. У Призрену Али-паши одоше на визиту призренци а по подне Али-паша оде у Конгру и ту позва неки башибозлук и извика га што је скоро бегео.

Септембар 5. Шех /Дервиш/ од Анадола из Коњуха, као посланик родбине царске са даровима је дошао у Призрен (и) преко 10 дана чекао је Али-пашу. Исти је Али-пашу данас посетио и дарове му предао; подарок за Али-пашу је 60.000 гроша и један алај свилени барјак сав од злата сплетен и написан златним словима; од злата се свила не види; ово је награда као новом санџак шерифе¹³, за похвалу Албаније и албанског поглавара Али-паше Гусињског.

Септембар 6. Али-паша и мутесариф у нахију призренску послаше сердара Дестан-бега да хвата башибозлук који је од Скадра побегао кући; Дестан-бег одмах оде и поче хватати и у Призрен слати бегунце.

Септембар 6. Из Призрена Конгра телегарф посла у Дибар¹⁴ – ево идемо с Али-пашом к вама да вас миримо и да вам готовимо пут (у) Скадар против Дин душмана¹⁵, а бесу што сте покварили није ни требало.

Септембар 6. У призренској Конгри, Али-паша је јавио да (су) са проповеднице са њихове велике џамије два лажна пророка (који су скоро прошли Ђаковицу, Ријеку Ђаковачку, Пећ, Пећку нахију и Гусиње) дошли ту, седели 8 дана и тамо су у џамији проповедали овако: браћо Турци сами бити нећете, да знате (да) се не бојите, држите се против Дин душмана; а ако се нећете држати носићете шубаре на главама; а ако шубаре не кабулите¹⁶ ви ћете бити протерани из домова ваших. После 8 дана Али-паша их је обоје на препруке пријатељске послао преко планина у Скадар.

Септембар 7. Конгра у Призрену скупи православне старешине и заповеда им овако: царски годишњи приход од непокретинијих добара по хемљаћу¹⁷ што плаћате по тефтеру,¹⁸ један годишњи приход да дајете у хазну¹⁹ а један приход толики да нам дате за касу да помоћ, јер су нам данас потребе велике, како да војску сигурамо и хранимо и барут да купујемо; ако сте са нама, дајте нам имзе²⁰ и јадни Срби им дадоше наново две вергије, два данка да плаћају, један цару а други Конгри. Љуто цвили једна сиротиња раја²¹ као црви у сухој коруби.²²

Септембар 7. Од Дибре одговор телеграфом у Призрен дође: ми ево чекамо мутесарифа,²³ али ми Скадру не идемо на помоћ, ми смо родом били хришћани, а вером смо сада мухамеданци, па себе не кваримо нити имамо за кога да гинемо; који може нека царство брани, а нас се то ништа не тиче, вере чинимо хизмет²⁴ а цару смо као свагда покорни.

13 Одличан, племенит; титула управника.

14 Дебар

15 Непријатељи исламске вере-неверници.

16 Прихватити, примити, одобрити

17 Емлаћ, порез на земљу

18 Пописна књига

19 Благајна, ризница, кеса

20 Потпис

21 Потчињено хришћанско становништво у Турској

22 Кора дрвета

23 Турски окружни начелник, заповедник области

24 Помоћ

Септембар 11. У Призрену, Али-паша Шах скупи башибозлук и узео им јемце, даде им таин²⁵ те им заповеди да сутра у петак чим одслушају хоће у џамијама крену за Скадар.

Септембар 12. Од Призрена за у Скадар башибозлук оде, 250 душа, да не даду низаму²⁶ да пушта турску земљу Улцињ Црној Гори. Данас (башибозлук) цео из Скадарске нахије полази, а Турци поштени говоре *Араби алах сене чок шућур – чија срећа послужи и нека му буде*; ми се па макар и ако цела Србија нападне не померамо, нити имамо где даље, што ће бити јесенас нека буде вечерас.

Септембар 13. Известио ме (је) један пријатељ за случај што се (десио) у Дибру августа 25. У Дибранској реци Захарије Ђехаја²⁷, коме су Турци заробили сина и унука, дакле за откуп њихов, Захарије је дао 230 лира²⁸ турских златних, те их је тако од ропства избавио. Ви сте за ово чули као и за (то) да је прошлог јула, 20-тог, у Дибру, селу Галичник, харамија²⁹ од Стефана Ђехаје опленили 3.000 оваца и брава. Јадни Стефан не могаше их одкупити но му сва речена стока пропаде. Разбојници потом казаше Стефану: ако нас тужиш валији³⁰ има да кажеш похараше ми стоку Италијани³¹ а не ми прави Турци, и тако све најбоље да говориш за нас.

Септембар 13. У Гору шарпланинску, Љумљани похараше село Брод, отеше 4.000 оваца и поведоше их њиховом шеху у Љуму.

Септембар 15. Од Призрена ујутру у Дибру оде Али-паша Гусињски и поведе са собом поглаваре од Призрена, од Ђаковице, од Пећи, од Плава, од Гусиња, од Митровице, од Вучитрна, од Новог Пазара, од Гилана³² и од Приштине. Чланови Конгре у броју 50 душа одоше (са) Али-пашом, да се и са Дибром сагласе и јединство да закључе да се бране од Црне Горе и да јој не пусте Улцињ. Идемо да видимо хоће ли Дибра послушати Конгру.

Септембар 15. У Призрен пре подне дође турски посланик са писмом послатом Конгри (у) којему пише овако: Скадарци Призренцима за име бога алаха, што више башибозлука да можете послати, шаљите, јер не знамо од нас шта ће бити, а вере царске нама ферман³³ донио (је) и казао нам је или пуштајте Улцињ Црној Гори или избаците жене и децу од Улциња и Скадра. Хоћемо низам да пуштамо и топом да сурвамо прво Улцињ а затим и Скадар, јер Улцињ на сваки начин по заповести фермана треба да се даде Црној Гори. Хаци Омер-ефендија, први преседатељ Конгре кад виде шта му од Скадра пишу, одма човека свог посла с послаником скадарским, од Призрена пут Дибре да писмо понесу и предаду Али-паши, где га писмо стигне да му га даду, а што ће се родити, оно ће се и крстити.

Септембар 15. Од Тетова Хасан-паша Дералија и Есад-паша у Призрен дођоше да иду у Дибру. Ту се састадоше са меџлисом³⁴ тетовским које бројаше 8 лица који

25 Војничко следовање хране, војнички хлеб

26 Турска регуларна војска, стални кадар

27 Старешина, заступник, власник, сеоски првак, управитељ добара

28 Турски новац у злату

29 Лопов, хајдук, бандит

30 Управник, старешина вилајета

31 Арбанаси католици

32 Ђиљане

33 Писмена наредба султана, царска дозвола, указ

34 Одбор, суд, судско веће

(овде) дођоше по ићендије³⁵ уочи акшама³⁶ а сутра дан у зору, то јест, 16. ог септембра одоше пут Дибри.

Септембар 17. У Призрену Турчин Муча, брат Синанов, нападе на врата Леке Душленкова и (за)тражи му глобу од 13 лира турских или наполеона.³⁷ Леки нека се узме у памет и нека му ноћу врата не отвара.

Септембар 18. Од Призрена за у Тетово крене тетовац Хаџи Садик-ага, и тако, на Шар-планини изађу испред њега пустахије³⁸ и убију му јасакцију.³⁹ После оплене реченог Хаџи Садик-агу, тетовског поглавара Конгре и узму му 300 лира турских и 123 гроша. Речени Хаџи Садик-ага ове лире доби тако што продаде вуну Балти Латинину, које му данас опленише хајдуци на Шар-планини више села Манастирице.

Септембар 19. У призренско окружје исте пустахије на Шар-планини слеглоше се у село Манастирице и опленише (од) сељака 280 оваца и брера и 96 комада говеда. Сељани се одмах дадоше у потеру али их отети не могаху (тако) да оде сва покретна имања у Љуму Ђаволску.

Септембар 20. У Призрен од Цариграда, царски ферман дође. У њему тражи султан од Призрена нови трогодишњи низам да се даде. На то призренци узеше време од 8 дана да питају целу Албанију хоће ли или неће дати низам. Призренци отворено говоре овако: ми заповест имамо од Европе цару да не дамо десетак и низам да не дајемо, док не уздржимо и Улцињ да не дајемо.

Септембар 21. У Призрену уписују се жандари да чувају друмове царске да се свет не плени као што је оплењен Хаџи Садик-ага.

Септембар 22. Одоше стражари на Шар-планину да чувају друмове. Али Хаџи Садик-ага тетовски први поглавар, од Конгре тражи да му Призрен да 300 златних лира турских, а затим да му плате и крв за његовог јаскинџију што су га пустахије убили. Он је Призренцима казао овако: *ако смо ми уговорили и наредили четама и четовођама да чувају браћу нашу а да сатиру ђауре, нисмо им онда наредили да своју браћу свукују, харају и сатиру.* Даклем ево правог повода турског.

Септембар 25. Од Призрена за у Косово, идући Техаја да носи чобанима захиру.⁴⁰ Опазе га Турци призренци, па му изађу на бусију,⁴¹ те га убију ниже села Љутоглава и све што су нашли пара код њега све су му узели, као и два коња.

Септембар 26. У Призрену телал⁴² виче: сваки старешина махалски да се скуп и полицију и да поведе народ махалски да говоре, да за 4 године цар нови низам тражи, сутра да сте сви у сарај.⁴³

Септембар 27. У Призрену од сваке махале старешине махалске скупише се заједно у полицији и одговорише мутасериф-паши овако: ми смо били свагда и јесмо царски народ но низам не можемо да дамо док не видимо на чему ће ствар улџињска остати.

Септембар 29. У призренском окружју у селу Круша, Банкову кућу хајдуци наподоше и украдоше му 2 вола и 2 краве музне.

35 Вечерњи час који дели време на половине; трећа по реду од пет дневних молитава код мухамеданаца која се обавља увече по заласку сунца

36 Први мрак, залазак сунца

37 Француски златник од 20 франака

38 Обесник, хајдук, разбојник, насилник

39 Чувар, телохранитељ

40 Исплату

41 Заседа

42 Гласник, објављивач вести, добошар

43 Зграда у којој су смештена турска административна надлештва

Септембар 30. У Призрену Турци ноћу разбију дом Балтин; била је пуцњава а пол сахата; опленише га и убише Балту и жену му његову. Балта са женом уби два љумљанина на месту и два призренца а кажу да су још два – три рањена. Турцима је био рамадан за једног што је убио – телеграфчију. Ово је убиство било ујутру у осам сахата по источном броју. Жена је Балтина била рањена у груди и (то) једна рана на леву и једна на десну страну, трећу рану имала је у трбуху. Балта је рањен у главу јатаганом⁴⁴ на три места. Осим тога лева и десна рука посечене су му до ниже лактова, близу дланова, тако да му на кожи висе, а ране по грудима су безбројне на Балти. Пуцњава је била велика а ноћни стражари нису пришли да (их) одбране, дакле то се види да је овај повод био како од Призренца тако и од полиције. Обоје мртва, мужа и жену, два мртваца заједно понесоше и у два их гроба закопаше; и ако су Латини⁴⁵ ваљало би рећи вечна им памјат што су се тако јуначки држали. Ово убиство Турци бацају на Латине на Њон Топала зато што су се по суду терали. Балта са Њон Топалом (зато) што је Њон тужио и ухапсио Балту бајаги да је Балта (са)купио мухуре⁴⁶ од Латина и писма писао и слао Аустрији, да доведе Аустрију у Призрен. Ето турска лаж, како се они перу а други каљају, тешко оном иза кога неко не стане, за њега збора нема у Призрену.

Октобар 1. У Призрену Турци који су прве класе злосрећници, сваки задену у појас оружје, па оружани кроз пазар као дивљи медведи хржу, судахи⁴⁷ нема, зло наопако.

Октобар 1. У Призрену полицај(ац) Муча, Синанов брат, на врата Леке Душленка дође и на врата удара. Лека му ноћу врата не отвори, нашта се речени Муча одби од врата Лекина, претећи му ако му сутра паре на дућан не извади, биће Лека убијен.

Октобар 2. У Пећ, Турци убише Ђеку Ђакића, избраног јунака, зато да зрочног христајанина нема.

Октобар 6. У Призрену у полицију позваше Леку и питаше га ко ти је на врата долазио. Лека каза Муча, тражио ми је 3 наполеона. Зовнуше Мучу, је ли истина Муча каза хућумат,⁴⁸ није рече им Муча. Затим питаше Леку: имаш ли којег сведока, на шта Лека одговори да је била ноћ и да нема сведока. Суд му на то одговори: није то истина што смо ми чули и ти што казујеш, и онај конзул што је нам је казао аустријски, лажљиво је, није то истина.

Октобар 6. У Ђаковици Турци ноћу опленише Симу коцобашу⁴⁹ Ђаковачког, све му до душе узеше, простирку, посуђе бакарно, краву, све му дигосе. Да је Сима пушку бацио хтели и њега да раскомадају, но трпи душо за Бога, докле ће се трпети то само Бог зна.

Октобар 6. У Дечану умре Хаџи Ананије, бивши настојатељ манастирски.

Октобар 7. У Призрену мутесариф-паша од махале турске старешине позва и проучи им писмо од Валије у коме Валија тражи од Призрена одговор ко је убио Балту и који је узрок за то. На то Призренци одговорише мутесариф-паши: то наше знање није, то је твоје знање ко ноћу шета. Два табора⁵⁰ низама имаш па нека чувају ноћу. То ко зна ми не знамо, ко кога ноћу убива. Ако си низам задржао само хућумат да чувају и ништа

44 Кратак и криви мач, крива сабља, некад главно оружје турских јаничара

45 Арбанаси католици, Фанде

46 Печат, штамбил

47 Суд, суђење, правда

48 Надлештво, судница, зграда у којој су смештени органи власти

49 Првак, сеоски кнез, старешина

50 Табор – у турској војсци одред у јачини од 2 батаљона

више а не Призрен, то је друго, тешко оном који нестане. Конзул аустријски (од) како му је тершуман⁵¹ Балта убијен до данас врата конзулата не отвара и заставу не диже у време празника, докле ће не зна се.

Октобар 7. У Призренском окружију у селу Муштутишту, Нуридинов син уграби ћерку Стојанову ноћу, и сада му нема ни једно село (где) Турчин Српскињу не држи.

Чудно ми је господине, има већ оваквих девет писама од два месеца које сам послао гоподину митрополиту⁵² па се питам је ли их је примио, или му је мрско да их чита, или нији био у митрополији, или су где пропала, те ми није на ниједно одговорио. А ја не жалим књига⁵³, нити мастила, нити путнину мом посланику пимоноши, само да (са)знате овдашње несреће и да јавите коме знате. Ми убога сиротиња зар имамо наду на другога? Ми, будите уверени, наде немамо на другога осим Бога и на његову светлост, и зато би требало и ти као мој лични доброжелатељ да умолиш његово првосвештенство, да не жали двије паре на књигу, само да ми одговори јели наша писма уредно примио, или су где пропала. На аустријску пошту, да не сумњам, знам да (је) његово првосвештенство уморно јер непрестано ради по цео дан, али нека не жали труда и да изгубљену овцу нек потражи. Пастир треба да положи и душу своју за овце, такав треба (да) буде, а не најамник. Зар не би требало пастир свој труд да не жали, већ да стадо своје чува и брани, (а) које у праву стоји већ пет стотина лета. Зар ћемо до века и амина, не, не, не. Ако Бог да и срећа послужи призренски народ довека да не жали, надајући се на белог младога орла⁵⁴ који ће нас својим крилима извући из таме. Па зар ми да се не надамо да је ово ново корачање његове светлости⁵⁵ као прво Лазарево васкресење, а друго корачање чекамо у нади скоро као свето Христово васкрсеније. А Бога ми ако делатници искрено не запну па не уреде свој виноград, то ће он остати не уређен. Треба што скорије и што раније народни делатељи да узраде свој а не туђ, јер је политика северна⁵⁶ у винграду, да у подне позове делатеље, а то добро за нас није. Ја сам се северном посланику мало противио који ми је казао да северна политика (више) воли да Стара Србија потпадне под западњаке него под Србијом. Ја сам му на (то) казао: а шта ако Бог да (па) са Србијом буде Русија. Он ми на то одговори: верујем ја да је то твоја жеља и жеља Милојевића.⁵⁷ Хтели би ви (да) пуштате нокте све до Медине⁵⁸ када би вам се услишила молитва. Ја му на то кажем: зар не би требала северна моћ да помогне православној браћи Србима, бар да свој стан преузму и дивљаке арбанашке поборе и да не пуштају да им ко на пут стане. А северни учитељ ми на то одговори: да да, Србима се

51 Тумач, посредник код турске власти

52 Мисли се на рашко-призренског митрополита Мелентија

53 Писмо, хартија

54 Мисли се на Кнежевину Србију

55 Односи се на кнеза Милана

56 Односи се на Аустро-Угарску

57 Милош С. Милојевић, национални радник, књижевник и историчар. Рођен је 1840. године у Црној Бари. Основну школу и гимназију завршио је у Шапцу и Београду. Школовање је потом наставио у Кијеву и Москви. Године 1870. постао је професор гимназије у Београду, да би од 1873. до 1876. године, био управитељ и професор Другог одељења Београдске богословије. Активно је учествовао у српско-турским ратовима 1876-1878. За професора и директора гимназије у Лесковцу постављен је 1881. године. Године 1890. постављен је за управитеља Светосавске вечерње богословско-учитељске школе. Био је и управник Светосавске вечерње школе (1891-1893). Пензионисан је 1893. године. Преминуо је 1897. године у Београду

58 Медина, град у региону Хеџаз, западни део Саудијске Арабије. Други свети град у исламу, место где је сахрањен Мухамед.

једу јабуке дивље, али Србија кад Арбанију освоји, те се наједе и наоружа и обуче, знаш ли Поповићу да и после сва држава не може вам на пут стати. Сам ћете народ туђи протерати у парашуму, такве су крви Арбанаси као и ви Срби. Ја му на то кажем: па зар богаташу није дужност да прво своје ближње помогне, па (тек) онда туђу сиротињу. Он ми на то одговори: ми смо готови свагда своме на помоћ (доћи) као браћи Бугарима, који зна њему се и помага, који тражи он добива. Ја му на то одговорим: да, да право сте казали као Бугарима; Бугари су (са) својим великим шубарама сваког Турчина и Србина много година називали агом, они су били до данас турски робови и права раја, а од данас добивши вечито име Бугаро Руси и нека им срећно било до века вечитим робијашима руским.

Јесам и остајем ваш доброжелатељ, Јован Поповић у Призрену 9 октобра 1880. Питај Милојевића за име немачког конзула са ким сам препирку имао, он ће ти га казати.

Извори и литература

Необјављена архивска грађа

Архив Србије

Министарство иностраних дела-Политичко одељење

Министарство просвете и црквених дела-Просветно одељење

Поклони и откупи

Збирка Мите Петровића

Архив Српске академије наука и уметности

Лични фонд Јована Ристића

Архив Косова и Метохије

Збирка Петра Петровића

Збирка Стојана Зафировића

Литература

Батаковић (1989) – Батаковић Т. Душан, Дечанско питање, Београд 1989.

Батаковић (1991) – Батаковић Т. Душан, *Косово и Метохија у српско-арбанашким односима*, Приштина-Горњи Милановац 1991.

Бован (1983) – Бован Владимир, *Јастербов у Призрену*, Приштина 1983.

Богдановић (1990) – Богдановић Димитрије, *Књига о Косову*, Београд 1990.

Борозан (1995) – Борозан Ђорђе, *Велика Албанија. Порекло идеје, пракса*, Београд 1995.

Божиловић, Вавић (1991) – Божиловић Бранислав, Вавић Милорад, *Сурова времена на Косову и Метохији*, Београд 1991.

Васиљевић (1909) - Васиљевић Х. Јован, *Арбанашка лига-Арнаутска конгра и српски народ у Турском царству (1878-1882)*, Београд 1909.

Војводић (2001) – Војводић Михаило, *Србија и балканско питање (1875-1914)*, Нови Сад 2001.

Ђорђевић (1995) – Ђорђевић Димитрије, *Националне револуције балканских народа 1804-1914*, Београд 1995.

Енциклопедија Југославије I (1955) - група аутора, Загреб 1955.

Историја српског народа, V-I (1994) – група аутора, Београд 1994.

Јагодић (2009) – Јагодић Милош, *Српско-албански односи у Косовском вилајету (1878-1912)*, Београд 2009.

Јакшић, Вучковић (1963) – Јакшић Гргур, Вучковић Ј. Војислав, *Спољна политика Србије за владе кнеза Михаила (Први Балкански савез)*, Београд 1963.

Косово и Метохија у српској историји (1989) - група аутора, Београд 1989.

Косово некади сад, Kosova dikur e sot (1973) – група аутора, Београд 1973.

Костић (1997) – Костић Петар, *Аутобиографија*, приредила Вјера Митровић, Београд 1995.

Крстић, Љушић (1983) – Крстић Василије, Љушић Радош, *Србија и ослободилачки покрети на Балкану од Париског мира до Берлинског конгреса (1856-1878)*, књига I, (1856-1866), Београд 1983.

Микић (1978) – Микић Ђорђе, *Призренска лига и аустроугарска окупација Босне и Херцеговине и запоседање Новопазарског санџака (1878-1879)*, Balcanica, IX, Београд 1978, 325-340.

Микић (1982) – Микић Ђорђе, *Срби Косова у источној кризи 1875-1878*, Обележја бр 5, Приштина 1982, 98-110.

Недељковић (2011) – Недељковић Славиша, *Омер-ефендија, од српског агента до иследника турског преког војног суда*, Српске студије, књ.2, Београд 2011, 287-293.

Недељковић (2012) – Недељковић Славиша, *Србија и Косово и Метохија, Културно-просветни и национални рад од 1856. до 1897*, Ниш 2012.

Недељковић (2013) – Недељковић Славиша, *Призренска лига између мита и стварности (1878-1881)*, Зборник радова, Хуманизација Универзитета, НИСУН 2, Ниш 2013, 399-411.

Пејин, Петровић (1992) – Пејин Јован, Петровић Милић, *Протокол писамa општине Пећке 1870-1880*, Приштина–Београд 1992.

Плана (1980) – Плана Емин, *Покрети и устанци Албанаца у време источне кризе 1875-1878, и отпор против Санстефанског уговора*, Зборник радова, Србија у завршној фази источне кризе 1877-1878 године, књига 2, Београд 1980, 289-301.

Рахими (1977) – Рахими Шукри, *Питање аутономије Албаније у оквиру Османског царства 1877-1881*, Зборник радова: Међународни научни скуп поводом 100-годишњице устанка у Босни и Херцеговини, другим балканским земљама и Источној кризи 1875-1878. године, Сарајево 1977, 324-338.

Слијепчевић (1983) – Слијепчевић Ђоко, *Српско-арбанашки односи кроз векове са посебним освртом на новије време*, Хилместир 1983.

Skendi (1967) – Skendi Stavro, *The Albanian national a wakening 1878-1912*, New Jersey 1967.

Стојанчевић (1998) – Стојанчевић Владимир, *Из српске националне прошлости*, Београд 1998.

Стули (1959) – Стули Бернارد, *Албанско питање (1875-1882)*, Загреб 1959.

Ђоровић (1992) – Ђоровић Владимир, *Односи између Србије и Аустро-Угарске у XX веку*, Београд 1992.

Храбак (1998) – Храбак Богумил, *Призренска Арбанашка Лига 1878-1881*, Београд 1998.

Џамбазовски (1985) – Џамбазовски Климент, *Грађа за историју македонског народа из Архива Србије*, том IV, књига I (1879-1885), Београд 1985.

**REPORT OF THE PRIEST JOVAN POPOVIC ABOUT THE OCCASIONS
IN PRIZREN IN THE AUTUMN OF 1880**

In the first year after the end of the Great Eastern Crisis, major problems were brought to the Serbian people in Old Serbia. The proclaimed Imperial amnesty didn't have any practical value, while Serbs in the eyes of Turkish authorities remained an unreliable and overwhelming element whose activities were attentively monitored by the Turkish army and the police. Under the Arbanas-Turkish terror systematically carried out over the Serbs in Kosovo and Metohija, the entire village disappeared. The situation became even more difficult when the Prizren League was formed in June 1878. The Serbs got two masters, sustained two troops, and handed taxes to two sides without having any rights and protections. The Arbanas and Turkish authorities' Terror were primarily strong in Metohija. In an intent to completely destroy Serbian people in this area, Arbanas didn't choose methods to achieve their purpose. Those Serbs who in these difficult years (1878-1881) decided to survive on their fireplaces despite all the problems they faced daily with numerous difficulties. This paper presents the report of the priest Jovan Popović about the condition in Prizren and the surrounding nahia's in the period from September 4. to October 7, 1880. In this very interesting testimony, from the point of view of the Serbian priestess and the commissioners, we are introduced to the work of Arbana's Kongre, anarchy, general political affairs and the position of Serbs in this part of Old Serbia in the autumn of 1880.

Владислав Пузовић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет – Србија

e-mail: vpuzovic@bfspc.bg.ac.rs

ОБРАЗОВАЊЕ СРПСКОГ СВЕШТЕНСТВА У РУСИЈИ (XVIII – ПОЧЕТАК XX ВЕКА)

Апстракт: У раду је представљено школовање српског свештенства на руским духовним академијама од XVIII до почетка XX века. Пружени су подаци о Србима који су се школовали у поменутиим школама и представљене су основне карактеристике духовно–научног контекста њиховог богословског формирања у Русији. Посебна пажња усмерена је на српске дисертације писане у другој половини XIX и почетком XX века. Указано је на то да поменути српски богословски дисертациони фонд представља значајно наслеђе српског богословља. Рад је написан, првенствено, на основу архивске грађе дореволуционих руских духовних академија, која се чува у архивским фондovima Кијева, Москве и Санкт–Петербурга.

Кључне речи: српско свештенство, богословско образовање, руске духовне академије, кандидатске дисертације, српско богословље.

Историја школовања српског свештенства представља важну тему српске црквене историје. Током средњег века, почев од времена Светог Саве и стицања самосталности Српске Цркве, главни центри образовања српског свештенства били су манастири, на челу са Хиландаром. Манастири су остали главне школе и током периода турске владавине. Од XVIII века започет је процес интензивног образовања српског свештенства у иностраним школама, као и процес отварања српских клирикалних училишта, углавном у Карловачкој митрополији. Главни инострани центри образовања српског свештенства током XVIII, XIX и почетком XX века биле су руске духовне академије. У овим школама, у поменутом периоду, образовало се неколико стотина Срба. Међу њима налазили су се потоњи архијереји, професори богословских школа, богословски писци, свештеници, монаси. Највећи део српске богословске елите тог доба стизао је из богословских школа Русије.¹

Почеци образовања српског свештенства у Русији у XVIII веку

Почеци систематског рада руских духовних школа везани су за XVII век. У Кијеву је 1615. године почела са радом Кијево–братствена школа, претеча Кијевске духовне академије. Крајем века основана је богословска школа у Москви, а почетком

¹ Референтна литература посвећена теми школовања српског свештенства у Русији: Петров 1904, 1–16; Прибићевић 1905, 248–252; Радојчић 1913, 668–673; Јовановић 1926, 16–30; Хаџи Видојковић 1932, 266–270; Петров 1972, 164–167; Денић 1986, 239–262; Buchenau 2005, 54–66; Путро и Путро 2011; Пузовић 2012a, 349–370; Пузовић 2012b, 152–173; Пилиповић 2012, 75–90; 77–103; Пузовић 2015, 209–222; Пузовић 2017.

XVIII века у Санкт–Петербургу.² Били су то почеци Московске и Санкт–Петербуршке духовне академије. Руске духовне школе постале су важни центри образовања српског свештенства у XVIII веку. О томе сликовито сведоче речи хоповског монаха Доситеја Обрадовића: „Гди би се могао један дијакон учити, развје у Кијеву или у Москви?“³ Управо ће најстарија руска духовна академија у Кијеву постати кључни центар у којем ће Срби стицати образовање у Русији током XVIII века.

Духовна академија у Кијеву баштинила је током XVIII века богословско наслеђе свог утемељивача, кијевског митрополита Петра Могиле (1633–1647). Главно обележје „могиљанске епохе“ кијевског богословља било је везано за изразиту зависност од западних схоластичких образаца. У Кијево–Могиљанској академији наставни језик био је латински, док се богословље учило по западним уџбеницима или по руским компилацијама поменутих уџбеника. Овакво стање Георгије Флоровски је окарактерисао као „латинску псеудоморфозу Православља“.⁴ Потпун академијски курс трајао је дванаест година и обухватао је осам разреда – од почетног граматичког, у којем су полазници стицали основна граматичка знања, до последњег богословског, у којем су, кроз више предмета, стицана богословска знања.

О школовању Срба у Кијеву, током XVIII века, извори су оскудни. У кијевском Централном државном историјском архиву Украјине, у којем се чува архивска грађа из овог периода, не постоји систематски сачувана грађа Кијево–Могиљанске академије.⁵ Због тога је немогуће доћи до потпуних сазнања о школовању Срба на овој академији.⁶ Основна сазнања о овом питању пружа рад професора дореволюционе Кијевске духовне академије Николаја Ивановича Петрова под насловом *Воспитаники Киевской Академии из Сербов с начала синодального периода и до царствования Екатерины II (1721–1762)*, који је 1904. године објављен у *Известия отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук*.⁷ У овом раду професор Петров помиње имена 28 Срба, питомаца Кијево–Могиљанске академије. Рад је био прокоментарисан од стране Јована Радонића⁸ и јеромонаха Валеријана Прибићевића.⁹ У овим коментарима допуњени су подаци о Србима које је поменуо Петров, без додавања нових имена. Нова имена, истина везана не само за Кијев већ и за Москву и Санкт–Петербург, донео је питомац Санкт–Петербуршке духовне академије и професор Призренске богословије Мирко Јовановић у раду *Срби у руским школама у XVIII веку*, објављеном у часопису *Црква и живот* 1926. године.⁹ Јовановић помиње укупно 65 Срба који су се током XVIII века школовали у Русији.

Најпознатији Срби питомци руских духовних академија у XVIII веку били су Дионисије Новаковић и Јован Рајић. Обојица су се школовали на Кијево–Могиљанској

2 Детаљније: Сухова 2013, 4–25.

3 Обрадович 1783, 108.

4 Флоровский 1988, 49.

5 Подаци о Србима који су се школовали на Кијево–Могиљанској академији у XVIII веку разбацани су по различитим фондовима кијевског Централног државног историјског архива. Тако на пример, у фонду Кијевске губернијске канцеларије могу се пронаћи подаци о преласку границе од стране Срба који су ступали на поменути академију (*О пропуске через границу жителей Сербии иеродиякона Арсения, студентов Иванова и Поповича для изучения латыни в Киево-брат. монастыре (май– июнь 1733)*), Центральный государственный исторический архив Украины в г. Киев (даље: ЦГИАУК), Ф. 59, Оп. 1, Д. 390, Л. 1–15).

6 Петров 1904, 1–16.

7 Радонић 1905, 119.

8 Прибићевић 1905, 248–252.

9 Јовановић 1926, 16–30.

академији. Дионисије Новаковић је завршио потпун академијски курс (1726–1737), док је Јован Рајић завршио највиши, богословски разред академије (1753–1756). Ова двојица кијевских питомаца одлучујуће су утицала на креирање токова богословске мисли у Карловачкој митрополији у XVIII веку. Новаковићева најзначајнија богословска дела писана су по кијевским богословским обрасцима. Кијевска богословска методологија јасно се уочава у *Епитому*, *Пропедији благочестија*, *Зерцалу хришћанства* и другим Новаковићевим богословским делима. Новаковић је тежио да у Карловачку митрополију пренесе и кијевски модел богословског образовања. У периоду од 1743. до 1747. године био је префект Духовног колегијума у Петроварадинском шанцу, богословске школе коју је 1731. године основао епископ Бачки Висарион Павловић. Његова приступна беседа *О похвалама и користи од слободних наука*, у којој излаже концепт класичног општег образовања, базирана је на кијевском обрасцу. Током управе Дионисија Новаковића петроварадински Духовни колегијум, организационо и методолошки, био је ослоњен на традицију кијевске богословске школе. Током друге половине XVIII века главни представник кијевске богословске традиције у Карловачкој митрополији постаће ковиљски архимандрит Јован Рајић. Рајићеви професори у Кијеву били су, између осталих, Георгије Конијски, Манасија Максимович и Давид Нешчински. Научну методологију усвојену у Кијеву Рајић је пренео у своја најзначајнија богословска дела *Теологическое тјело* и *Катихизис*.¹⁰

Поред Дионисија Новаковића и Јована Рајића још неколико српских питомаца руских духовних академија из XVIII века заслужује посебну пажњу. Реч је о Србима који су оставили трага у руској црквеној просвети. Јеромонах Макарије Петровић, родом из Темишвара, средином XVIII века похађао је Кијево-Могиљанску академију, а потом и московску Словено-Грко-Латинску академију. По завршетку школовања Петровић је остао у Русији. Најпре је био предавач поменуте московске академије, а потом је постао архимандрит Желтикова манастира у Твери. Последњих неколико година живота био је ректор Тверске духовне семинарије, у чију је наставу увео руски језик,¹¹ што је представљало преседан у латинизираном руском духовно-просветном систему. Први Србин предавач на Кијево-Могиљанској академији био је Јевстатије Скерлетов, питомац ове академије из 40-их година XVIII века. Податак о професури Скерлетова у Кијеву доноси професор Петров¹² и одатле улази у српску историографију.¹³ Поред Петровића и Скерлетова у руском духовно-просветном систему трага су оставила још двојица Срба. Петар Смелић, архимандрит санктпетербуршке Александро-Невске лавре, а потом белгородски архиепископ, током 20-их година XVIII века налазио се на челу Александро-Невске Словено-Грко-Латинске семинарије, претече Санкт-Петербуршке духовне академије. Током Смелићеве управе ова школа је стабилизована и подигнута на виши ниво. Смелићевом заслугом у њој су предавали и страни предавачи, попут Грка Атанасија Скљаде и Холанђанина Адама Селија.¹⁴ Никола Кишдобрански био је, према подацима које износи историчар Санкт-Петербуршке духовне академије Иларион Алексејевич Чистович, професор Философије и префект ове школе током 80-их година XVIII века. Чистович наводи да је Кишдобрански претходно похађао Кијево-Могиљанску академију и западне универзитете, те да је био наставник у духовном училишту у Сремским Карловцима, за

10 Детаљније о Новаковићевом и Рајићевом богословљу: Вукашиновић 2008, 42–105; 122–140.

11 Флоровский 1988, 112.

12 Петров 1904, 10.

13 Јовановић 1926, 23; Јовановић 2012, 109.

14 Карпук 2013, 5–6.

време митрополита Павла Ненадовића. У Санкт–Петербург стигао је на позив митрополита Гаврила Петрова.¹⁵ У Централном државном историјском архиву Украјине у Кијеву налази се документ везан за Кишдобранског. Ради се о заклетви императорки Катарини II, коју је Кишдобрански потписао у фебруару 1770. године, чиме је постао грађанин Руске империје.¹⁶

Међу Србима питомцима Кијево–могиљанске академије, које у свом раду помиње професор Петров издвајамо следеће: Арсенија Стојковића Тарабука, јерођакон манастира Хопова, Стефана Станислављева, јерођакон манастира Лепавине, карловачког јерођакон Арсенија Иванова, јеромонаха Прохора из Петроварадина, јеромонаха из Београда Мојсија Панајотова, Саву Дмитријева, јеромонаха Исаију Новаковића, Павла Вујића, Христофора Папића, Јосифа Витковића, Николу Дмитријева.¹⁷ У раду Мирка Јовановића додата су нова имена Срба, који су се током XVIII века школовали на руским духовним школама. Као први Србин који се школовао у Санкт–петербуршкој Александро–Невској школи помиње се рођак архимандрита Петра Смелића, Стеван Раденковић. Као првог Србина који се школовао на московској Словено–Грчко–Латинској академији Јовановић наводи јеромонаха седмоградског Лаврентија (отпуштен из Академије 1713. године). Средином XVIII века, у Московској академији, школовао се јеромонах манастира Ораховице Јефрем Ђорђевић. Последњи Срби који су се, по Јовановићу, школовали у Русији током XVIII века били су питомци Кијево–Могиљанске академије јерођакон Јулијан и Марко Рељић (напустио академију 1799. године).¹⁸ Овом списку Чедомир Денић придодаје имена Иринеја Александровића (Кијевска и Московска академија), Павла Кенгелца и Станислава Филиповића (Санкт–Петербургска академија).¹⁹

Руске духовне академије – главни центри образовања српског свештенства (друга половина XIX – почетак XX века)

Прва половина XIX века означила је прекид у школовању српског свештенства у Русији. На то је утицао притисак хабзбуршких власти на Србе у Карловачкој митрополији да прекину сарадњу са Русијом и ратне околности у којима су се Срби нашли јужно од Саве и Дунава. Чим су се прилике у Србији стабилизовале успостављена је богословско–академска сарадња са Русијом. Средином 40–их година XIX века српски митрополит Петар Јовановић, у сарадњи са државним властима Кнежевине Србије, упутио је у Кијев групу од шесторице Срба.²⁰ Међу њима налазио се Милоје Јовановић, потоњи српски митрополит Михаило. Ови Срби уписали су 1846. године Кијевску духовну семинарију. Три године касније (1849), Милоје Јовановић и Василије Николајевић уписали су духовну академију у Кијеву, поставши тако први Срби студенти духовне академије у Русији у XIX веку. У наредних готово 70 година (до бољшевичке револуције 1917. године) више од 200 Срба школовало се на руским

15 Чистович 1857, 39.

16 ЦГИАУК, Ф. 59, Оп. 1, Д. 6256, Л. 5–6.

17 Петров 1904, 1–16.

18 Јовановић 1926, 20–29.

19 Денић 1986, 239–262.

20 Прву групу Срба из Кнежевине Србије, који су послани у Русију ради даљег богословског образовања, сачињавали су следећи питомци Београдске богословије: Милоје Јовановић, Сава Сретеновић, Василије Николајевић, Димитрије Нешић, Милосав Протић и Гаврило Милићевић (Слијепчевић 1980, 16).

духовним академијама.²¹ Они су долазили не само из Србије, већ и из Црне Горе и српских земаља под окупацијом Хабзбуршке и Османске Империје. Највише их се школовало на духовној академији у Кијеву, потом у Москви и Санкт–Петербургу, а најмање у Казању.

Руске духовне академије нису биле једини центри у којима су Срби стицали високо богословско образовање у овом периоду. Почев од 70-их година XIX века важан центар постаје Православни богословски факултет у Черновцима. У српској литератури помиње се више од 30 Срба који су се школовали на овом факултету до Првог светског рата.²² Крајем XIX века Срби почињу да похађају атински Богословски факултет, а има их и на западу, где је један од главних центара био Старокатолички факултет у Берну.²³ Ниједан од ових центара високог богословског образовања, ипак, није могао да се мери са руским духовним академијама по значају за образовање српског свештенства. Ова констатација не проистиче само из квантитативног момента, који је очигледан. Она првенствено проистиче из чињенице да су руске духовне академије образовале најзначајнији део српске црквене и богословске елите.

Од митрополита Михаила Јовановића до Јустина Поповића

Чињеница да је први Србин који је уписао неку од руских духовних академија у XIX веку био Милоје Јовановић, потоњи митрополит Михаило, носи у себи снажну симболику. Управо ће он бити најзначајнија личност српско-руске црквене и богословско-академске сарадње и један од најзначајнијих преносилаца руске духовности, културе и богословске мисли на српским просторима у другој половини века. Митрополит Михаило завршио је Кијевску духовну академију 1853. године са степеном магистра богословља.²⁴ Поред митрополита Михаила, Кијевску духовну академију током 50-их година XIX века завршила је још једна значајна личност српске науке и културе. Реч је о Алимпију Васиљевићу, потоњем професору и ректору београдске Велике школе, научнику и политичару. Васиљевић је академију у Кијеву завршио најпре са степеном кандидата богословља (1857), а три године касније (1860) стекао је степен магистра богословља.²⁵

Током следеће деценије (60-их година XIX века) у Кијеву су се школовала петорица потоњих српских архијереја. То су били јеромонах Мојсије Вересић (потоњи епископ Шабачки (1868–1874) и Неготински (1880–1883)), свештеник Никола Поповић (потоњи епископ Нишки Нестор (1883–1884)), Јаков Павловић (потоњи митрополит Српски Инокентије (1898–1905)), јеромонах Сава Бараћ–Дечанац (потоњи епископ Жички (1889–1913)) и Никола Милаш (потоњи епископ Далматинско-истријски Никодим (1890–1911)). Вересић, Поповић и Павловић припадали су истој генерацији студената (1859–1863). Мојсије Вересић академију је завршио најпре са степеном *действительный студент* (1863), стекавши касније степен кандидата богословља, Никола Поповић је стекао степен *действительный студент*, док је Јаков Павловић академију завршио без академског степена, добивши потврду о предавањима која је слушао.²⁶ Јеромонах Сава Бараћ и Никола Милаш студирали су у генерацији (1867–

21 Детаљније: Пузовић 2017, 472–564.

22 Ракић 2009, 81–129; Шијаковић, Раковић 2014, 41.

23 Фон Аркс 2007, 7–27.

24 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 420, Л. 152.

25 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 621, Л. 7.

26 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 646, Л. 73.

1871) и обојица су стекли степен кандидата богословља.²⁷ Милаш ће касније, на основу студије *Достојанства у Православној Цркви по црквено-правним изворима до XIV века* (Панчево 1879) стећи у Кијеву степен магистра богословља (1880).²⁸ По сопственом сведочанству интерес за црквеноправну и црквеноисторијску науку, области у којима је дао велики допринос богословској науци, стекао је на Кијевској духовној академији.²⁹ Поред поменутих архијереја, током 60-их година у Кијеву, школовали су се, између осталих, Илија Ставрић (генерација 1861–1865), потоњи ректор Призренске богословије и истакнути српски национални делатник у Старој Србији,³⁰ Милан Костић (генерација 1863–1867), потоњи ректор Цетињске богословије, који је академију завршио са степеном магистра богословља³¹ и Јован Пичета (генерација 1863–1867), потоњи ректор Витебске и Полтавске духовне семинарије, који је академију завршио са степеном кандидата богословља. Током 60-их година XIX века, Московску духовну академију завршили су Живојин Јовичић, потоњи архимандрит Кирил настојатељ Подворја Српске Цркве у Москви и, потом, ректор Београдске богословије и Светозар Никетић, потоњи професор Београдске богословије, члан Српског ученог друштва, а потом и Српске краљевске академије. Обојица су припадала истој генерацији (1864–1868) и стекли су степен кандидата богословља.³²

Међу бројним питомцима Кијевске духовне академије, током 70-их година XIX века, издвајамо оне који су оставили трага у српском црквеном, друштвеном и научном животу. Свештеник Никола Ружичић, потоњи епископ Никанор Жички (1886–1889) и Нишки (1898–1911) и аутор више радова из области српске црквене историје и црквеног права, студирао је у генерацији (1871–1874) и стекао степен кандидата богословља.³³ Митар Бакић, потоњи црногорски политичар и дипломата, студирао је у генерацији (1873–1876) и стекао степен кандидата богословља. Почетком 70-их година, Кијевску духовну академију похађао је Јован Борота, потоњи ректор Карловачке богословије. У овом периоду на Московској духовној академији школовао се први Србин који је стекао титулу доктора богословља и једини Србин који је овај академски степен стекао на дореволуционим руским духовним академијама. Реч је о архијакону Карловачке патријаршије Емилијану Радићу, који је најпре стекао степен магистра богословља (1879),³⁴ а потом и највиши докторски степен (1881).³⁵ На академији у Сергијевом Посаду школовао се и Јеврем Бојовић (генерација 1875–1879), потоњи професор Београдске богословије и епископ Жички Јефрем (1920–1933), стекавши степен кандидата богословља.³⁶

27 ЦГИАУК, Ф. 711, оп. 3, Д. 939, Л. 9; 32.

28 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 1373, Л. 135об–136.

29 Аутобиографија Никодима Милаша 1983, 31–32.

30 О Ставрићевом успеху на Кијевској духовној академији нема података у академијској архивској грађи која се налази Централном државном историјском архиву Кијева (ЦГИАУК). Посредно сведочанство налази се у мемоарима његовог млађег школског друга Јована Пичете, у којима се каже да је стекао степен *студент* (вероватно *действительный студент*) (Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии 2015, 519).

31 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 646, Л. 230–230об.

32 Центральный государственный архив г. Москвы (даље: ЦГАМ), Ф. 229, Оп. 4, Д. 1544, Л. 8; ЦГАМ, Ф. 229, Оп. 4, Д. 2650, Л. 1.

33 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 1146, Л. 6–6об.

34 ЦГАМ, Ф. 229, Оп. 4, Д. 3377, Л. 43.

35 ЦГАМ, Ф. 229, Оп. 4, Д. 3377, Л. 76.

36 ЦГАМ, Ф. 229, Оп. 4, Д. 422, Л. 13.

Током 80-их година XIX века Кијевска духовна академија остаје главни центар школовања српског свештенства у Русији. Међу питомцима ове академије, у поменутом периоду, издвајамо Сава Поповића (генерација 1881–1885), потоњег подвижника преподобног Симеона Дајбабског. Поповић је најпре стекао звање *действительный студент* (1884), да би две године касније (1886) стекао степен кандидата богословља.³⁷ У генерацији (1884–1888) школовали су се, између осталих, јеромонах Мелентије Вујић, потоњи епископ Тимочки (1891–1913) и Светолик Ранковић, потоњи професор Београдске богословије и познати српски књижевник. Вујић је стекао степен кандидата богословља,³⁸ а Ранковић степен *действительный студент*.³⁹ У наредној генерацији (1885–1889) студирао је Стеван Веселиновић, потоњи професор и ректор Београдске богословије и један од најплоднијих српских богословских аутора крајем XIX и почетком XX века. Веселиновић је Академију завршио са степеном кандидата богословља.⁴⁰ Најзначајнији питамац Московске духовне академије, током 80-их година, био је Владимир Зеремски (у монаштву Иларион) (генерација 1886–1890), потоњи професор Карловачке богословије и Православног богословског факултета у Београду и епископ Горњокарловачки (1920–1931), један од утемељивача српске академске библистике. Академију је завршио са степеном кандидата богословља.⁴¹ Почев од 80-их година Санкт–Петербургска духовна академија стицала је све већи значај у образовању Срба. Један од кључних разлога био је везан за оснивање катедре за Историју Православних словенских Цркава 1885. године. У наредним деценијама то ће бити јединствена катедра специјализована за ову област (између осталог и за српску црквену историју) на свим руским духовним академијама. Питомци престоничке духовне академије, између осталих били су браћа Драговић (Живко и Марко) (генерација 1878–1882). Живко Драговић је био ректор Цетињске богословије, председник Просветног савета Црне Горе и председник Главне школске комисије Црне Горе, а Марко секретар Министарства просвете и црквених дела на Цетињу, професор гимназије у Подгорици, почасни члан Српске краљевске академије из Београда, који се сматра једним од утемељивача историографије у Црној Гори. Обојица су академију завршила са степеном кандидата богословља.⁴² У генерацији (1886–1890) студирао је Павле Швабић, потоњи професор Београдске богословије, стекавши степен *действительный студент*.

Последња деценија XIX и прва деценија XX века представљале су период у којем је на руским духовним академијама студирао највећи број Срба, узимајући у обзир читаву историју њиховог школовања на руским високим богословским школама. Међу 18 Срба који су на Кијевској духовној академији, током 90-их година XIX века, стекли степен кандидата богословља, издвајамо: Василија Прибићевића (генерација 1889–1893),⁴³ потоњег викарног епископа Сремског Валеријана (1940–1941), Добросава Ковачевића (генерација 1890–1894),⁴⁴ потоњег ректора Призренске и Београдске богословије, Лаза Поповића (генерација 1892–1896),⁴⁵ потоњег ректора Цетињске

37 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 1718, Л. 46.

38 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 1880, Л. 5.

39 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 1880, Л. 18–18об.

40 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 1940, Л. 30.

41 ЦГАМ, Ф. 229, Оп. 4, Д. 1402, Л. 8.

42 Централный государственный исторический архив г. С. Петербурга (даље: ЦГИА СПб), Ф. 277, Оп. 1, Д. 2916, Л. 2–3.

43 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 2136, Л. 40.

44 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 2215, Л. 17.

45 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 2335, Л. 26.

богословије и једног од најзначајнијих српских богословских писаца у Црној Гори почетком XX века, Стевана Димитријевића (генерација 1894–1898),⁴⁶ потоњег првог декана Православног богословског факултета у Београду и једног од најзначајнијих српских црквених историчара у XX веку, Драгутина Поповића (генерација 1895–1899), потоњег епископа Нишког Доментијана (1911–1913), Војислава Катића (генерација 1897–1901), потоњег ректора Призренске богословије и Николу Ђурића (генерација 1898–1902), потоњег професора Карловачке богословије.⁴⁷ Вредан пажње је и податак да се током 1891. и 1892. године, најпре на Санкт–Петербургској, а потом на Кијевској духовној академији школовао јерођакон Севастијан (Дабовић),⁴⁸ потоњи архимандрит и први старешина српске духовне мисије у САД, који је 2015. године канонизован од стране Светог Архијерејског Сабора Српске Православне Цркве.

На Московској духовној академији током 90-их година XIX века тринаестица Срба стекли су степен кандидата богословља. Међу њима издвајамо јеромонаха Платона Јовановића (генерација 1897–1901), потоњег свештеномученика епископа Бањалучког и Чедомиља Митровића (генерација 1889–1893),⁴⁹ потоњег декана београдског Правног факултета и ректора Београдског универзитета. Међу Србима који су у овом периоду завршили Санкт–Петербургску духовну академију посебно место заузима Душан Јакшић (генерација 1893–1897), који је најпре стекао степен кандидата, а касније (1914) степен магистра богословља.⁵⁰ Јакшић је спадао у ред плодних српских богословских писаца прве половине XX века.⁵¹ Поред Јакшића, поменуто академију у овом периоду, са степеном кандидата богословља, завршили су, између осталих, Милан Георгијевић (генерација 1892–1896), потоњи епископ Шабачки Сергије (1905–1919) и Лазар Перовић (генерација 1890–1894), потоњи професор Цетињске и Београдске богословије и аутор бројних радова на богословске, философске и историјске теме.

Прве две деценије XX века представљале су последњи период школовања Срба на дореволуционим руским духовним академијама. Међу четрнаестицом Срба који су у овом периоду стекли степен кандидата богословља на Кијевској духовној академији истичу се јеромонах Доситеј Васић (генерација 1900–1904),⁵² потоњи епископ Нишки (1913–1932), митрополит Загребачки (1932–1945) и свештеноисповедник, Војислав Бошњаквић (генерација 1901–1905), потоњи јеромонах Валеријан црквени писац и песник, Радован Казимировић (генерација 1903–1907),⁵³ потоњи политички делатник, просветни радник и аутор бројних радова из философије, богословља, историје и етнологије, Јосиф Цвијовић (генерација 1908–1912), потоњи епископ Битољски (1920–1932) и митрополит Скопски (1932–1957) и Радослав Вешовић (генерација 1910–1914), потоњи аутор научних радова из философије. Занимљиво је да се у кијевском Централном државном историјском архиву, у оквиру фонда дореволуционе Кијевске духовне академије, налази и студентски досије Николе Велимировића (Светог владике

46 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 2450, Л. 15.

47 Институт рукописей Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского (даље: ИР НБУВ), Ф. 175, Д. 1074.

48 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 2024, Л. 40б.

49 ЦГАМ, Ф. 229, Оп. 4, Д. 2424, Л. 11.

50 Журнали заседаний Совета СПбДА 1916, 234–235.

51 Најзначајније дело Душана Јакшића јесте монографија о Светом Јовану Златоустом објављена 1934. године. О њеном научном значају и актуелности сведочи поновно објављивање 2011. године, у издању епархије Жичке (Д. Јакшић, *Живот и учење Светог Јована Златоуста*, Краљево 2011).

52 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 2813, Л. 15–15об.

53 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 3056, Л. 14–14об.

Николаја). У досијеу се налази молба свршеног ученика Београдске богословије Николе Велимировића, упућена 6. фебруара 1902. године Савету ове школе да буде сврстан међу кандидате за одлазак у Русију ради наставка богословског образовања.⁵⁴

На Московској духовној академији, у поменутом периоду, степен кандидата богословља, између осталих, стекли су следећи Срби: Владан Максимовић (генерација 1900–1904),⁵⁵ потоњи професор Карловачке богословије и један од водећих српских религијских филозофа прве половине XX века, Григорије Божовић (генерација 1901–1905), потоњи српски књижевник и национални радник на просторима Старе Србије, Иван Ћирић (генерација 1902–1906),⁵⁶ потоњи епископ Бачки Иринеј (1922–1955), један од најзначајнијих српских богослова прве половине XX века и први академски образован српски библиста-старозаветник, Љубомир Рајић (генерација 1903–1907),⁵⁷ потоњи епископ Владимир Мукачевско-Прјашовски (1938–1947) и Рашко-Призренски (1947–1956), архимандрит Михаило Урошевић (генерација 1906–1910), потоњи епископ Шабачко–Ваљевски (1922–1933) и јеромонах Серафим Јовановић (генерација 1908–1912), потоњи епископ Рашко-Призренски (1928–1945).

На Санкт–Петербуршкој духовној академији, током прве две деценије XX века, степен кандидата богословља стекло је неколико потоњих истакнутих архијереја Српске Цркве. Ради се о јеромонаху Варнави Росићу (генерација 1901–1905), потоњем српском патријарху (1930–1937), иначе једином патријарху у српској историји који је завршио руску духовну академију, јеромонаху Мардарију Ускоковићу (генерација 1912–1916), потоњем епископу Америчко–Канадском (1926–1935), канонизованом од стране Светог архијерејског сабора Српске Православне Цркве 2015. године и јеромонаху Дамаскину Грданичком (генерација 1913–1917), потоњем епископу Мукачевско–Прјашовском (1931–1938), Америчко–Канадском (1938–1939), Банатском (1939–1947) и митрополиту Загребачком (1947–1969), који је, уједно, спадао међу плодније српске богословске писце XX века. Поред њих степен кандидата богословља стекли су потоњи ректори и професори српских богословија Божидар Јеремић (генерација 1900–1904), Василије Ристић (генерација 1902–1906), Михаило Вујисић (генерација 1911–1915) и Мирко Јовановић (генерација 1913–1917).⁵⁸ Двојица најзначајнијих српских богослова XX века, Свети Николај Велимировић и Јустин Поповић, провели су неко време на Санкт–Петербуршкој духовној академији. О Николајејевом боравку на поменутој академији нису сачувани подаци у оквиру њеног архива који се чува у Одељењу рукописа Руске националне библиотеке у Санкт–Петербургу и Централном државном историјском архиву Санкт–Петербурга. О Јустиновом школовању у Санкт–Петербургу сведочи списак студената прве године, за академску 1916/1917. годину, у којем је наведено његово име.⁵⁹

Током наведеног седамдесетогодишњег периода интензивног школовања Срба на дореволуционим руским духовним академијама, ове школе су дале потоњих седам српских светитеља, више од двадесет архијереја, као и низ истакнутих српских научних радника на различитим пољима богословске науке, али и део српске световне

54 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 1, Д. 11045, Л. 1.

55 ЦГАМ, Ф. 229, Оп. 4, Д. 2254, Л. 10–10об.

56 ЦГАМ, Ф. 229, Оп. 4, Д. 4293, Л. 2–2об.

57 ЦГАМ, Ф. 229, Оп. 4, Д. 3397, Л. 9–9об.

58 Подаци о Србима који су током прве две деценије XX века похађали Санкт–Петербуршку духовну академију представљени су на основу података из протокола са заседања Савета Академије (коришћени су протоколи објављивани као посебна издања *Журналы заседаний Совета СПбДА*).

59 ЦГИА СПб, Ф. 277, Оп. 1, Д. 3839, Л. 1об.

интелектуалне елите. Период је започет школовањем митрополита српског Михаила Јовановића, по речима Стевана Димитријевића „оца нове богословске науке и литературе српске“, ⁶⁰ а завршен је школовањем једног од најважнијих српских богослова XX века, оца Јустина Поповића.

Богословско-научни контекст школовања Срба у Русији

Школовање Срба на руским духовним академијама у другој половини XIX и почетком XX века одвијало се у битно другачијем богословско-научном контексту у односу на школовање њихових сународника у XVIII веку. Реформе руске духовне просвете спроведене почетком XIX века радикално су трансформисале духовне академије. Уместо школа на којима је у претходном столећу образовање трајало 12 година и које су обухватале све нивое образовања (од описмењавања до високог богословског образовања) духовне академије постале су у XIX веку четворогодишње високе богословске школе. Током друге половине XIX века појачана је тенденција богословске специјализације, што је посебно било изражено у време трајања академијског устава из 1869. године (1869–1884), када су формирана три специјалистичка одељења на академијама (црквено-историјско, црквено-практично и богословско). Резултат оваквих тенденција огледао се у додатном профилисању и снажном развоју различитих богословских дисциплина. ⁶¹

Период у којем се највећи број српских богослова школовао у Русији (друга половина XIX и почетак XX века) познат је као „златно доба“ руског академског богословља. Карактерисала су га два кључна момента: постепени отклон од „могиљанског наслеђа“ претходне епохе и висок ниво богословско-научних истраживања. Превазилажење „могиљанске традиције“ трајало је током читавог XIX века, укључујући и почетак XX века, до большевичке револуције. Оно је подразумевало постепено ослобађање од западних схоластичких узора и окретање ка предањским изворима богословља. Овај процес јасно илуструје неколико важних примера. Као индикативан моменат може се навести промена наставног језика на академијама. Уместо латинског уведен је руски језик, почев од 30-их година XIX века. ⁶² Ово је означило почетак формирања руске богословске терминологије као неопходног предуслова развоја оригиналне богословске мисли. Суштински значај за промену богословске парадигме на духовним академијама имао је подухват превођења патристичког наслеђа на руски језик. Превођење светоотачких дела започето је 30-их година XIX века на Московској духовној академији, под идејним вођством „оца руске патристике“ ректора архимандрита Филарета Гумилевског и патронатом митрополита московског Филарета Дроздова. Овом пројекту потом су се прикључиле и остале духовне академије. Резултат је био превод на руски језик највећег дела патристичке литературе. ⁶³ Превођење светоотачке литературе трајало је готово девет деценија (од 30-их година XIX века до большевичке револуције), те се са пуним правом може рећи да је обележило читаву епоху руског академског богословља, постављајући темеље „повратку Оцима“. Поред патристичких постављени су и библијски темељи академског богословља у Русији. Они су се огледали у чињеници да је изучавање Светог Писма постављено као основа академијског курикулума, почев од реформи са почетка XIX

⁶⁰ Димитријевић 1933, 82.

⁶¹ Детаљније: Сухова 2013, 45–76.

⁶² Бурега 2013, 33.

⁶³ Салтыков 1985, 89–90.

века.⁶⁴ Са друге стране, превеоње Библије на руски језик било је поверено професорима духовних академија и оно је отворило нове перспективе у изучавању библијских предмета.

Руска академска богословска наука достигла је, у овом периоду, висок научни ниво. Проучен је, систематизован и научно обрађен огроман корпус извора из различитих области богословља: библистике, патристике, црквене историје, литургије, црквене археологије. Професори духовних академија били су аутори низа капиталних научних студија, у којима је доминирао критички истраживачки приступ, а од којих многе нису изгубиле научну вредност до данас. Српски студенти имали су прилику да слушају предавања неких од највећих имена православне богословске науке поменуте епохе. У Кијеву су генерације српских студената слушале предавања Алексеја Афанасјевића Дмитријевског, утемељивача кијевске историјско-литургијске школе и једног од најбољих познаваоца источнохришћанског рукописног литургијског наслеђа.⁶⁵ Значајно је напоменути да је Дмитријевски био један од рецензента кандидатске дисертације Стевана Димитријевића, једне од најбољих српских дисертација писаних на руским духовним академијама.⁶⁶ Највећи број српских кандидатских дисертација у Кијеву рецензирао је Иван Игњатјевич Малишевски. Овај дугогодишњи професор Историје Цркве рецензирао је, између осталих, дисертације Митра Бакића,⁶⁷ јеромонаха Мелентија Вујића,⁶⁸ Стевана Веселиновића,⁶⁹ Лаза Поповића.⁷⁰ Наследници Малишевског на катедри такође су сарађивали са Србима приликом писања њихових кандидатских дисертација. Међу њима посебно треба истаћи Стефана Тимофејевића Голубјева, Атанасија Ивановича Булгакова и Теодора Ивановича Титова. Голубјев је, уз Дмитријевског, био рецензент дисертације Стевана Димитријевића,⁷¹ Булгаков је, уз Малишевског, рецензирао дисертацију Лаза Поповића,⁷² док је Титов био један од рецензента дисертација Јосифа Цвијовића⁷³ и Валеријана Прибићевића.⁷⁴ Плодотворну сарадњу са српским студентима остварили су професори библијских предмета у Кијеву, што се огледало у чињеници да су Срби највећи број својих кандидатских дисертација, после црквеноисторијских, писали на библистичке теме. Ментор српским студентима био је утемељивач кијевске научне библистичке традиције Аким Алексејевић Олесницки, као и његови наследници Владимир Петровић Рибински и Александар Александровић Глагољев. Олесницки је рецензирао дисертације Божидара Јовановића⁷⁵ и Добросава Ковачевића⁷⁶, Рибински радове Чедомира Марјановића⁷⁷ и Добросава Ковачевића⁷⁸, а Глагољев дисертације Николе Ђурића⁷⁹ и Радослава Вешовића.⁸⁰

64 Сухова 2016, 246–247.

65 Сухова 2016, 257–258.

66 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 2412, Л. 51–53об.

67 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 1192, Л. 15–15об.

68 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 1848, Л. 34–35об.

69 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 1903, Л. 36–41об.

70 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп.3, Д. 2306, Л. 88–89.

71 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 2412, Л. 54–57об.

72 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп.3, Д. 2306, Л. 87–87об.

73 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 3514, Л. 204–230об.

74 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 2126, Л. 29–30об.

75 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 1952, Л. 72.

76 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 2184, Л. 66–67.

77 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 2184, Л. 94–94об.

78 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 2184, Л. 65–65об.

79 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 2638, Л. 35–36об.

Кандидатску и магистарску дисертацију Никодима Милаша рецензирао је дугогодишњи професор Црквеног права Петар Александрович Лашкарев,⁸¹ док је дисертацију Радована Казимировића рецензирао професор Историје философије и један од водећих кијевских философа почетком XX века Петар Павлович Кудрјавцев.⁸² Неколико српских дисертација на теме из Омилитике рецензирао је творац кијевске омилитичке школе Василије Фјодорович Пјевниcki. Рецензирао је, између осталих, дисертацију Светолика Ранковића.⁸³

На Московској духовној академији Срби су имали прилику да слушају предавања низа истакнутих богослова. Црквеноисторијска школа у Сергијевом Посаду била је предвођена Евгенијем Евсигњејевичем Голубинским, Алексејем Петровичем Лебедевом, Анатолијем Алексејевичем Спаским. Она је утицала и на развој српске црквеноисторијске науке. Творац првог иностраног систематског прегледа српске црквене историје био је Голубински,⁸⁴ један од утемељивача критичке школе у руској црквеноисторијској науци. Његова предавања слушао је, између осталих, Светозар Никетић, за чије име се везује први српски покушај систематизације српске црквене историје.⁸⁵ О патристичком наслеђу Срби су имали прилику да слушају на предавањима Ивана Васиљевича Попова, а знања из историје философије преносио им је Павел Александрович Флоренски.⁸⁶ Знања из библистике преносио им је Митрофан Дмитријевич Муретов, чије је име у свет библистичке науке ушло преко књиге–одговора Ернесту Ренану, под насловом *Эрнст Ренан и его „Жизнь Иисуса“: (Характеристика, изложение и критика)*, (Москва 1892). Муретовљевој критици Ренановог дела Георгије Флоровски је назвао „сјајном књигом“ (*блестящая книга*).⁸⁷ Муретов је директно утицао на токове српске академске библистике, будући да је био ментор првом академски образованом српском библисти, Владимиру Зеремском, потоњем епископу Илариону.⁸⁸ Међу рецензентима српских кандидатских дисертација у Сергијевом Посаду издваја се још неколико имена. Један од водећих московских слависта Григорије Александрович Воскресенски рецензирао је дисертације двојице потоњих српских архијереја, Јефрема Бојовића⁸⁹ и Платона Јовановића. Дугогодишњи професор Црквеног права Николај Александрович Заозерски рецензирао је две најзначајније српске дисертације из Сергијевог Посада, писане на црквеноправну тематику. Реч је о рецензијама на докторску дисертацију Емилијана Радића и кандидатску дисертацију Чедомиља Митровића.⁹⁰ Кандидатску дисертацију Владана

80 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 3674, Л. 11–12об.

81 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 1373, Л. 134–135.

82 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 2979, Л. 17–18об.

83 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 1848, Л. 46–46об

84 Голубинский 1871.

85 Никетић 1870, 81–163.

86 Флоренски је почео да предаје на Московској духовној академији 1908. године. Његова предавања, између осталих, слушали су архимандрит Михаило Урошевић (генерација 1906–1910), потоњи епископ шабачки (1922–1933) и јеромонах Серафим Јовановић (генерација 1908–1912), потоњи епископ Рашко–призренски (1928–1945).

87 Флоровский 1988, 421.

88 Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (Москва) (даље: ОР РГБ), Ф. 172, К. 251, Д. 7, Л. 1–4об.

89 ОР РГБ, Ф. 172, К. 190, Д. 6, Л. 19–20об.

90 ОР РГБ, Ф. 172, К. 307, Д. 18, Л. 38–38об.

Максимовића рецензирао је професор Историје Философије Алексеј Иванович Веденски,⁹¹ а дисертацију Владимира Рајића догматичар Сергеј Сергејевич Глагољев.⁹²

Током последње две деценије XIX века црквену историју на Санкт–Петербуршкој духовној академији предавао је Василије Васиљевич Болотов. Био је својеврстан симбол престоничке академије, постављајући високе научне стандарде. Био је аутор низа капиталних црквеноисторијских студија, знао је око двадесет живих и класичних језика, објављивао је само оне радове у којима је износио нова сазнања, и знао је, како се говорило, само за три пута – у храм, библиотеку и учионицу.⁹³ Знања из црквене историје од Болотова су, између осталих, добијали потоњи утемељивачи историографије у Црној Гори Живко и Марко Драговић (генерација 1878–1882), потоњи професор Цетињске и Београдске богословије и богословски писац Лазар Перовић (генерација 1890–1894), потоњи професор Карловачке богословије и београдског Богословског факултета Душан Јакшић (генерација 1893–1897).⁹⁴ Велико научно име престоничке академије био је Николај Никанорович Глубоковски, чија је предавања, између осталих, слушао потоњи српски патријарх Варнава Росић (генерација 1901–1905).⁹⁵ Већи број српских студената сарађивао је са професором Историје православних словенских Цркава славистом Иваном Савичем Паљмовом. Паљмов је био специјалиста за српску црквену историју,⁹⁶ и ментор четрнаесторици Срба.⁹⁷ Међу рецензентима српских кандидатских дисертација био је и познати санктпетербуршки византолог Иван Јегорович Троицки под чијим руководством су писали Љубомир Вујновић и поменути браћа Драговић.⁹⁸

Српске дисертације

Током друге половине XIX и почетком XX века на руским духовним академијама написано је више од стотину српских дисертација. У архивским фондовима у Кијеву, Москви и Санкт–Петербургу сачувано је 85 оригиналних рукописа ових радова.⁹⁹ Ради се о најбогатијем српском богословском дисертационом фонду у иностранству, који представља важно богословско наслеђе Српске Цркве. Реч је, махом, о кандидатским дисертацијама. Кандидатске дисертације имале су изузетан значај у руском високом богословском образовању у XIX и почетком XX века. О томе сведочи

91 ОР РГБ, Ф. 172, К. 297, Д. 5, Л. 1–10б.

92 ОР РГБ, Ф. 172, К. 359, Д. 11, Л. 1–2.

93 Сухова 2016, 256–257.

94 Пузовић 2017, 91; 99.

95 Тридесетак година касније, Глубоковски је као емигрант, написао чланак у којем је, описујући духовно–научну атмосферу на Санкт–Петербуршкој духовној академији почетком XX века, подсетио на академске дане српског патријарха (Глубоковский 1999, 219–243).

96 У раду *Новыя данныя к вопросу об учреждении сербской архиепископии Св. Саввою в XIII в.* објављеном 1892. године у академијском часопису *Христианское чтение* Паљмов је у свет црквеноисторијске науке увео протест охридског архиепископа Димитрија Хоматина упућен Светом Сави после његове мисије у Никеји 1219. године. Детаљно је пратио токове српске црквеноисторијске науке, рецензирајући најзначајнија дела из ове области, попут *Историја Српске Цркве* Никанора Ружичића и Нићифора Дучића.

97 Паљмов је био ментор следећим Србима: Василију Стојаковићу, Павлу Швабићу, Лазару Перовићу, Милану Георгијевићу, Душану Јакшићу, Арсенију Илићу, Николи Љубиши, Светозару Радовановићу, Милоју Сретеновићу, Милошу Рашићу, Алексеју Јерковићу, Варнави Росићу, Василију Ристићу и Стефану Кедровићу (Пузовић 2017, 376–377).

98 Пузовић 2017, 398.

99 Пузовић 2017, 11.

чињеница да су ови радови, којима су студенти завршавали студирање, били писмено рецензирани од стране једног (у неким периодима и двојице) професора духовних академија. Рецензије су, често, објављиване у академијским часописима и на тај начин постајале доступне научној јавности, што је подизало значај читавог процеса писања дисертација и њиховог рецензирања. Кандидатске дисертације биле су, махом, обимне студије, писане на неколико стотина рукописних страница.¹⁰⁰ Значајно је напоменути да су ментори инсистирали код студената на раду са изворима, што је доприносило квалитету радова.

Највећи број кандидатских дисертација које су писали Срби био је посвећен темама из српске црквене историје (више од шездесет дисертација). Следећа област богословске науке из које су Срби писали дисертације била је библистика. Из ове области написано је укупно 15 дисертација. Следе области црквеног права, патристике, религијске философије, омилитике, из којих је написано између 5 и 15 дисертација. По једна или две дисертације написане су на теме из пастирског богословља, апологетике, психологије, догматике, моралног богословља и упоредног богословља.¹⁰¹

Имајући на уму број српских кандидатских дисертација писаних на теме из српске црквене историје може се говорити о својеврсној српској црквеноисторијској школи на руским духовним академијама. Тематски обухват поменутог дисертационог корпуса био је широк. Обрађиване су теме српске црквене историје од средњег века до савременог доба (XIX век). Карактер тема био је разноврстан. Обрађиване су читаве епохе српске црквене историје, разматрана су конкретна питања из српске црквене прошлости, а писани су и радова просопографског карактера. Једну од најбољих српских црквеноисторијских дисертација написао је Стеван Димитријевић, потоњи први професор Историје Српске Цркве на Православном богословском факултету у Београду. Димитријевић је писао на тему *Путешествия сербских иерархов и других духовных лиц в Россию в течение XV–XVIII веков и последствия этих путешествий*.¹⁰² Димитријевић је успешно обрадио тему која је до тада била скоро сасвим неистражена и која је имала велики значај за српску црквену историју. Његова дисертација донела је низ нових научних сазнања о српској црквеној прошлости. О томе сведоче речи рецензента дисертације, једног од највећих научних имена Кијевске духовне академије, Алексеја Афанасјевића Дмитријевског: „Благодарећи таквом истраживању, наш аутор открива нове обитељи, нове епископије, до тада непознате у српској историји, као и имена нових српских владика, или допуњује новим подацима, до тада постојећа историјска сведочанства.”¹⁰³ Једну од главних вредности Димитријевићеве дисертације представља чињеница да је написана на бази необјављене архивске грађе из руских архивских фондова. Писао је на основу грађе из архива Министарства иностраних дела Руске империје и архива Синода Руске Цркве. Истраживања која је спровео у руским архивима, током студирања у Кијеву, била су основа за његове потоње научне радове о српско-руским црквеним везама.

Низ српских дисертација на теме из српске црквене историје, поред Димитријевићеве, заслужује пажњу. Најстарија српска дисертација писана на руским духовним академијама јесте рад Милоја Јовановића, потоњег српског митрополита

100 Међу најобимније српске кандидатске дисертације спадају радови Јосифа Цвијовића (929 рукописних страница), Илариона Зеремског (639 рукописних страница) и Радована Казимировића (606 рукописних страница).

101 Пузовић 2017, 420.

102 ИР НБУВ, Ф. 304, Д. 1531.

103 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 2412, Л. 52.

Михаила, из 1853. године, на тему *Очерк истории первого периода Сербской Церкви. От появления между сербами христианства до св. Саввы архиепископа сербского (до 1222 г. от Рождества Христова)*.¹⁰⁴ У време када је дисертација писана, познавање српске црквене прошлости било је парцијално, нису постојале систематске студије из ове области, па се може констатовати да је Јовановићев рад био пионирски корак на том пољу. Први српски покушај систематизације српске црквене историје дело је питомца Московске духовне академије Светозара Никетића. Рад *Историјски развитак Српске Цркве* објављен у Гласнику Српског ученог друштва 1870. године имао је као основу кандидатску дисертацију, писану 1868. године у Сергијевом Посаду, на тему *Краткий очерк внутреннего состояния сербской церкви от начала христианства в Сербии до падения Сербского царства (VII–XIV вв.)*.¹⁰⁵ Још један српски црквени историчар с краја XIX и с почетка XX века, започео је своја црквеноисторијска истраживања у Русији. Реч је о Никанору Ружичићу, који је 1874. године у Кијеву написао кандидатску дисертацију под насловом *Об отношении сербской церкви к константинопольскому патриархату от появления между сербами христианства до наших времен*.¹⁰⁶ Пажње вредан рад представља дисертација Петра Протића, потоњег професора Београдске богословије. Он је у Кијеву 1890. године писао на тему *Жития сербских святых как церковно-исторический источник*.¹⁰⁷ Радило се о јединственој српској дисертацији у Русији писаној на тему везану за српску средњовековну агиографију. Протић је дисертацију у непромењеном облику објавио у Београду 1897. године.¹⁰⁸ Познати српски историчар Станоје Станојевић овај рад уврстио је у ред важних прилога проучавању српских средњовековних извора.¹⁰⁹ Значајан прилог проучавању српске црквене историје у Црној Гори представљале су дисертације Митра Бакића, Лаза Поповића, Марка Драговића и Лазара Перовића.¹¹⁰ Неколико дисертација било је посвећено делатности првог српског архиепископа Светог Саве. Међу солидније радове спадале су дисертације Јеврема Бојовића, потоњег епископа Жичког Јефрема и Григорија Божовића, потоњег књижевника. Обојица су били питомци Московске духовне академије. Бојовић је 1878. године писао на тему *Святой Савва первый Архиепископ Сербский*,¹¹¹ а Божовић 1905. године на тему *Савва Неманич. Первый архиепископ и просветитель Сербии*.¹¹² Низ значајних личности српског црквеног и научног живота завршили су руске духовне академије пишући кандидатске дисертације из српске црквене историје. Под менторством Ивана Савича Палмова, на Санкт–Петербуршкој духовној академији, дисертације су писали Варнава Росић и Душан Јакшић. Будући

104 ИР НБУВ, Ф. 304, Д. 187.

105 ОР РГБ, Ф. 172, К. 318, Д. 1.

106 ИР НБУВ, Ф. 304, Д. 596.

107 ИР НБУВ, Ф. 304, Д. 1195

108 Протић 1897.

109 Станојевић 1937, 355–362.

110 Бакић је написао дисертацију под насловом *Черногория под управлением Владык*. Поповић је написао рад на тему *Черногорские владыки с конца XVIII до половины XIX столетия*, а Драговић на тему *Митрополит черногорский Василий и его сношения с Россией*. Рукописи ове три дисертације нису сачувани, али су зато сва три рада објављена у Русији (Бакич 1878, 207–272; Попович 1897а 35–53; 189–210; 1897б 19–72; 206–241; Драгович 1882а 190–216; 1882б 425–442; 1882с 667–695). Перовић је написао рад под насловом *Черногория под управлением Владык из династии Петровичей–Негошей (1696–1851)* (Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (С. Петербург) (даље: ОР РНБ), Ф. 573, Оп. 2, Д. 165).

111 ОР РГБ, Ф. 172, К. 190, Д. 6.

112 ОР РГБ, Ф. 172, К. 190, Д. 2.

српски патријарх написао је 1905. године рад на тему *Церковно-историческая судьба т. н. Старой Сербии в период турецкого ига*, а потоњи професор Карловачке богословије и београдског Богословског факултета своју плодну научну каријеру започео је 1897. године кандидатском дисертацијом *Исторический очерк борьбы православных сербов в Австро-Угорщине против унии и латинства в XVIII веке*.¹¹³ Јакшић је 1913. године стекао степен магистра богословља на основу дисертације *Из церковной истории православных сербов конца XVII века. Переход православных сербов из Турции в Австро-Угрию в 1690 г. под руководством печского патриарха Арсения III Черноевича*.¹¹⁴ Плодан научни рад Алимпија Васиљевића започет је 1857. године на Кијевској духовној академији дисертацијом *О перенесении Сербского Патриаршества в немецкую землю*.¹¹⁵ На истој духовној академији научна истраживања започео је један од најплоднијих богословских писаца у Краљевини Србији почетком XX века Стеван Веселиновић. Године 1889. написао је кандидатску дисертацију на тему *Очерк истории Ипекской кафедры (в Старой Сербии)*.¹¹⁶ Године 1912. Јосиф Цвијовић је на поменутој академији написао кандидатску дисертацију под насловом *Участие сербского православного духовенства в освободительной войне за независимость родины (по историческим документам и частным письмам)*.¹¹⁷

Руске духовне академије имале су велики значај за развој српске академске библистике. То се посебно односи на Московску духовну академију на којој су написане две важне српске библистичке дисертације. Ради се о дисертацијама Владимира Зеремског, потоњег епископа Горњокарловачког Илариона и Ивана Ћирића, потоњег епископа Бачког Иринеја. Обојица су оставили значајан траг у српској библистици, најпре, као предавачи библијских предмета у Карловачкој богословији (Зеремски је предавао и на Богословском факултету у Београду), а потом и као аутори бројних научних радова из ове области, те се о њима може говорити као о првим академски образованим српским библистима. Њихови први научни кораци у области библистике начињени су у Сергијевом Посаду. Зеремски је 1890. године, под менторством Митрофана Дмитријевића Муретова, написао кандидатску дисертацију под насловом *Обозрение общих хронологических дат евангельской истории*.¹¹⁸ Време у којем је Зеремски писао свој рад карактерисало је отварање питања *историјског Исуса* од стране протестантске историјско–критичке библистичке школе. Његов ментор Муретов и сам је био укључен у ово питање пишући одговор на књигу Ернеста Ренана *Живот Исусов*. Дисертација Зеремског представљала је први српски одговор на ово, тада актуелно, питање библијске науке. Муретов је рад оценио као значајан допринос православној библистици и дао му оцену 5+ (пет плус),¹¹⁹ што је дисертацију Зеремског учинило најбоље оцењеном српском дисертацијом на руским духовним академијама. Шеснаест година после дисертације Зеремског на Московској духовној академији појавила се још једна квалитетна српска библистичка дисертација. Реч је о раду Ивана Ћирића под

113 Рукописи кандидатских дисертација Варнаве Росића и Душана Јакшића нису сачувани. О темама њихових дисертација сведоче рецензије професора Палмова (Журналы заседаний Совета СПбДА 1905, 325–327; Журналы заседаний Совета СПбДА 1897, 285–287).

114 Јакшићева магистарска дисертација објављена је у Прагу 1912. године. Рецензенти су били Иван Савич Палмов и Александар Петрович Дјаконов (Журналы заседаний Совета СПбДА 1916, 149–172).

115 ИР НБУВ, Ф. 304, Д. 206.

116 ИР НБУВ, Ф. 304, Д. 1137.

117 ИР НБУВ, Ф. 304, Д. 2216.

118 ОР РГБ, Ф. 172, К. 249, Д. 6.

119 ОР РГБ, Ф. 172, К. 251, Д. 7, Л. 40б.

насловом *Книга Притчей Соломона как памятник древнееврейского языка и священной письменности*. Рецензент је био ученик Муретова Евгениј Александрович Воронцов.¹²⁰ Текстолошка истраживања поменуте старозаветне књиге Ћирић је вршио користећи текст на старојеврејском језику, будући да су његова филолошка знања, како је приметио рецензент Воронцов, била изнад уобичајеног нивоа знања руских студената.¹²¹ О томе са каквом пажњом и научном акрибијом је Ћирић приступио истраживању текста *Књиге Прича Соломонових* сведочи и тврдња из рецензије, по којој је аутор извршио поређење текста *Књиге* у масоретској (јеврејској) верзији са грчким преводом (Септуагинта), правећи табелу са рубрикама у које је унео сва примећена одступања у грчком преводу изучаваног дела.¹²² Воронцов је рад оценио највишом оценом 5 (пет).¹²³ Међу српским библистичким дисертацијама вредан пажње је и рад Николе Ћурића, потоњег професора Карловачке богословије, писан 1902. године на Кијевској духовној академији. Дисертација је писана на тему *Ветхозаветные имена Божии: Элогим, Иегова, Адонаи и др., их значение и употребление*,¹²⁴ а рецензенти су били Александар Александрович Глагољев и Теодор Јаковљевич Покровски.¹²⁵ Ћурић је, по оцени рецензената, успешно обрадио сложену тему библијског богословља везану за значење Божијих имена. Приликом израде дисертације користио је литературу на четири језика (немачком, руском, енглеском и француском), док је старозаветни текст обрађивао на основу оригиналног старојеврејског језика. На основу овога може се закључити да је Никола Ћурић спадао у ред перспективних српских библиста почетком XX века.¹²⁶

У корпусу српских дисертација из области Црквеног права, квалитетом и значајем, издвајају се радови Никодима Милаша, Емилијана Радића и Чедомиља Митровића. Милаш је 1871. године на Кијевској духовној академији стекао степен кандидата богословља написавши кандидатску дисертацију на тему *Номоканон в XIV титулов (известный под именем патриарха Фотия)*,¹²⁷ под менторством професора Црквеног права Петра Александровича Лашкарева. Био је то Милашев први рад научног карактера из области Црквеног права. Десет година касније (1881), на основу рада *Достојанства у Православной Цркви по црквено-правним изворима до XIV века*, и позитивне рецензије Лашкарева,¹²⁸ Милаш је стекао степен магистра богословља. Архиђакон Карловачке патријаршије Емилијан Радић био је једини Србин који је стекао степен доктора богословља на дореволюционим руским духовним академијама и уједно први Србин доктор богословља уопште. Он је, најпре, 1878. године на Московској духовној академији стекао степен магистра богословља, на основу дисертације *Das oberste Kirchenregiment in der Orthodox-Katholischen Kirche bei den Serben in Österreich*.

120 Рукопис Ћирићеве кандидатске дисертације није сачуван у дисертационом фонду дореволюционе Московске духовне академије, који се налази у Одељењу рукописа Руске државне библиотеке у Москви (ОР РГБ). Једино сведочанство о овом раду представља рецензија Воронцова (ОР РГБ, Ф. 172, К. 410, Д. 13, Л. 1–3об).

121 ОР РГБ, Ф. 172, К. 410, Д. 13, Л. 1об.

122 ОР РГБ, Ф. 172, К. 410, Д. 13, Л. 2.

123 ОР РГБ, Ф. 172, К. 410, Д. 13, Л. 2об.

124 ИР НБУВ, Ф. 304, Д. 1723.

125 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 2638, Л. 35–38об.

126 Ћурићеве способности на пољу библијских наука, међутим, нису дошле до изражаја пошто у Карловачкој богословији није предавао предмете из ове области. Предавао је Увод у богословље, Догматику, Морално богословље и Руски језик (Гавриловић 1984, 94; 96).

127 ИР НБУВ, Ф. 304, Д. 487.

128 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 1373, Л. 134–135.

Ungarn и позитивне рецензије професора Црквеног права Александра Фјодоровича Лавров Платонова.¹²⁹ Три године касније (1881) постао је доктор богословља на основу дисертације *Verfassung der orthodox-serbischen und orthodox-rumänischen Particular Kirchen in Oesterreich-Ungara, Serbien und Rumänien: I Buch – Die Verfassung der orthodox-serbischen Particular Kirche von Karlovitz*. Позитивну рецензију написао је наследник Лавров Платонова на катедри за Црквено право Николај Александрович Заозерски. Своја истраживања у области правних наука Чedomиљ Митровић, потоњи декан београдског Правног факултета и ректор београдског Универзитета, започео је на Московској духовној академији. Године 1893. стекао је степен кандидата богословља написавши дисертацију *Историческое обозрение Кормчей книги и ея значение в православных славянских церквах*. Рецензент је, као и у случају Радићеве докторске дисертације, био професор Заозерски.¹³⁰ Истраживања Крмчије, започета у Сергијевом Посаду, Митровић ће крунисати 1898. године у Тибингену докторском дисертацијом посвећеном овом канонско-правном зборнику.¹³¹

Из области религијске философије Срби су написали две високо оцењене кандидатске дисертације. Владан Максимовић, потоњи професор Карловачке богословије, написао је 1904. године на Московској духовној академији дисертацију под насловом *Религиозно-философские воззрения Спинозы и их влияние на позднейшую рационалистическую мысль Европы*.¹³² Рад је рецензирао професор Историје философије Алексеј Иванович Веденски.¹³³ Три године касније (1907) у Кијеву се појавила дисертација Радована Казимировића, под насловом *Религиозно-философское и общественное мирозозерцание русских идеалистов последнего времени сравнительно с мирозозерцанием их противников – изложение, объяснение и критика*. Био је то први српски рад ранга дисертације посвећен руској идеалистичкој философији XIX века. Позитивну рецензију добио је од професора Петра Павловича Кудрјавцева,¹³⁴ једног од водећих кијевских философа почетком XX века.

Међу српским дисертацијама, поред наведених, својом солидношћу издваја се још низ радова. Међу боље радове спада дисертација Светолика Ранковића, писана у Кијеву 1888. године, на тему *Состояние церковной проповеди в Сербии в текущем столетии*.¹³⁵ Овај рад, својеврсни лексикон црквеног проповедништва у Србији XIX века, добио је позитивну рецензију од водећег кијевског омилитичара Василија Фјодоровича Пјевницког.¹³⁶ Солидну дисертацију написао је у Кијеву 1904. године јеромонах Доситеј Васић под насловом *Действительность чуда Воскресения Христа Спасителя из мертвых*.¹³⁷ Рецензенти су били професори Сергеј Александрович Песоцки и Атанасије Иванович Булгаков.¹³⁸ Синђел Мардарије Ускоковић написао је у Санкт-Петербургу 1916. године кандидатску дисертацију под насловом *Россия*,

129 ОР РГБ, Ф. 172, К. 25, Д. 15, Л. 3–6об.

130 Рукопис Митровићеве дисертације није сачуван у дисертационом фонду дореволюционе Московске духовне академије, који се налази у Одељењу рукописа Руске државне библиотеке у Москви (ОР РГБ). Једино сведочанство о овом раду представља рецензија Заозерског (ОР РГБ, Ф. 172, К. 307, Д. 18).

131 Перић 2006, 29.

132 ОР РГБ, Ф. 172, К. 297, Д. 4.

133 ОР РГБ, Ф. 172, К. 297, Д. 5, Л. 1–1об.

134 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 2979, Л. 17–18об.

135 ИР НБУВ, Ф. 304, Д. 1126.

136 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 1848, Л. 46–46об.

137 ИР НБУВ, Ф. 304, Д. 1806.

138 ЦГИАУК, Ф. 711, Оп. 3, Д. 2780, Л. 47–48об.

славянство и мир будущего с точки зрения славяно-христианской идеологии А. С. Хомякова.¹³⁹ Овај солидни рад рецензирао је професор Иван Савич Пальмов.

Вредна пажње је чињеница да су Срби крајем XIX и почетком XX века на Кијевској духовној академији написали неколико дисертација на патристичке теме. Димитрије Миленковић је 1888. године написао дисертацију под насловом *Проповеди св. Григория Нисскаго*.¹⁴⁰ Једанаест година касније (1899) Дамјан Исаиловић написао је рад на тему *Учение о пастырстве в древнеотеческих творениях Восточной Церкви*.¹⁴¹ Исте године Драгутин Поповић је написао рад на тему *Изложение учения Св. Писания и древнейших (до V века) богословов и учителей Церкви о единстве Церкви Христовой в виду неправильных представлений о нем у католиков и протестантов*.¹⁴² Наредне 1900. године појавио се рад Јована Муцовића *Святоотеческия доказательства бытия Божия*.¹⁴³ Године 1910. појавиле су се још две српске дисертације на патристичке теме. Митар Обрадовић је писао на тему *Учение греческих церковных писателей (IV–V вв.) о зле*,¹⁴⁴ а Ђорђе Васић на тему *Учение греческих церковных писателей IV–V вв. о богоуподоблении человека*.¹⁴⁵ Писани су и радови у којима су анализирана социјалистичка гледишта на хришћанство, попут дисертације студента Кијевске духовне академије Милоша Магазиновића из 1911. године писане на тему *Критический разбор воззрений новейшего социализма на происхождение христианства*.¹⁴⁶ У групи дисертација представљани су српски народни обичаји и народни етос. Студент Санкт-Петербуршке духовне академије Виктор Стојаковић написао је 1891. године дисертацију на тему *Религиозно-нравственное мирозерцание сербского народа по его эпосу*.¹⁴⁷ Студент исте академије Светозар Радовановић написао је 1898. године рад под насловом *Крестное имя и другая религиозно-бытовые особенности у православных южных славян (историко-психологическое исследование)*.¹⁴⁸ Годину дана касније (1899) на истој академији, Милоје Сретеновић писао је на тему *Христианство в понимании сербского народа по памятникам его устной словесности*,¹⁴⁹ док је у Кијеву, исте године, Марко Цемовић написао кандидатску дисертацију под насловом *Религиозно-нравственное мирозерцание сербского народа, выразившееся в произведениях устного творчества этого народа*.¹⁵⁰ На крају је важно напоменути да поменуте српске дисертације, које се налазе у архивским фондovima Кијева, Москве и Санкт-Петербурга, представљају прве озбиљне радове бројних истакнутих српских црквених делатника. Највећи део њих до данас није публикован.

139 ОР РНБ, Ф. 573, Оп. 2, Д. 237.

140 ИР НБУВ, Ф. 304, Д. 1119.

141 ИР НБУВ, Ф. 304, Д. 1582.

142 ИР НБУВ, Ф. 304, Д. 1592.

143 ИР НБУВ, Ф. 304, Д. 1645.

144 ИР НБУВ, Ф. 304, Д. 2101.

145 ИР НБУВ, Ф. 304, Д. 2083.

146 ИР НБУВ, Ф. 304, Д. 2160.

147 Рукопис Стојаковићеве кандидатске дисертације није сачуван. Једино сведочанство представља рецензија професора Пальмова (Журналы заседаний Совета СПбДА 1892, 42–44).

148 Рукопис Радовановићеве кандидатске дисертације није сачуван. Једино сведочанство представља рецензија професора Пальмова (Журналы заседаний Совета СПбДА 1899, 167–169).

149 Рукопис Сретеновићеве кандидатске дисертације није сачуван. Једино сведочанство представља рецензија професора Пальмова (Журналы заседаний Совета СПбДА 1905, 242–243).

150 ИР НБУВ, Ф. 304, Д. 1615.

У историји образовања српског свештенства руске духовне академије заузимају посебно место. Током пуна два века (од XVIII до почетка XX) ове школе представљале су главне центре високог богословског образовања српског свештенства. У њима су се школовали потоњи српски архијереји, професори богословских школа, свештеници и монаси. Читава епоха српског богословља обележена је утицајем руског академског богословља. О томе сведочи чињеница да су питомци руских духовних академија биле кључне личности везане за развој српске богословске мисли у овом периоду. На токове српског богословља одлучујуће су утицали Дионисије Новаковић, Јован Рајић, Михаило Јовановић, Никодим Милаш, као и Николај Велимировић и Јустин Поповић, који су неко време похађали духовне академије у Русији. Срби су у Русији слушали предавања најбољих професора богословља које је тадашњи православни свет имао. Њихови професори, између осталих, били су Василије Васиљевич Болотов, Алексеј Афанасјевич Дмитријејевски, Николај Никанорович Глубоковски, Алексеј Петрович Лебедев, Иван Васиљевич Попов, Митрофан Дмитријејев Муретов, Павел Александрович Флоренски. Српско-руско богословско-академска сарадња из ове епохе представља важан и незаобилазан сегмент целокупне историје српског богословског образовања.

Извори (необјављени)

Центральный государственный исторический архив Украины в г. Киев (ЦГИАУК), Ф. 59 (*Киевская губернская канцелярия*).

Центральный государственный исторический архив Украины в г. Киев (ЦГИАУК), Ф. 711 (*Киевская духовная академия*).

Институт рукописей Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского (ИР НБУВ), Ф. 175 (*Федор Иванович Титов*).

Институт рукописей Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского (ИР НБУВ), Ф. 304 (*Кандидатские диссертации Киевской духовной академии*).

Центральный государственный архив г. Москвы (ЦГАМ), Ф. 229 (*Московская духовная академия*).

Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (Москва) (ОР РГБ), Ф. 172 (*Московская духовная академия, архив*).

Центральный государственный исторический архив г. С. Петербурга (ЦГИА СПб), Ф. 277 (*Санкт-Петербургская духовная академия*).

Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (С. Петербург) (ОР РНБ), Ф. 573 (*Санкт-Петербургская духовная академия, архив*).

Извори (објављени)

Биографический словарь выпускников Киевской духовной академии: 1819–1920-е гг. Материалы из собрания проф. протоиерея Ф. И. Титова и архива КДА, т. 2, составитель В. И. Ульяновский. Киев 2015: Издательский отдел Украинской Православной Церкви.

Журналы заседаний Совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1869/1870–1914/1915 учебный год. С. Петербург 1870–1916: С. Петербургская духовная академия.

Милаш, Никодим (1983): *Аутобиографија*, прир. М. Јачов. Београд: Историјски институт.

Литература

Аркс, Урс фон (2007): „Епископ Николај Велимировић (1880–1956) и његове студије у Берну у оквиру старокатоличких и српско–православних односа“. *Српска теологија у XX веку: истраживачки проблеми и резултати* 2, прир. Б. Шијаковић. Београд: Православни богословски факултет, 7–27.

Бурега, Владимир Викторович (2013): *Киевская духовная академия – очерк истории*. Москва–Киев–Санкт Петербург: Учебный Комитет Русской Православной Церкви, Издательство богословской литературы „Аксион эстин“, Духовно–просветительский центр Андреевского благочиния г. Москвы „Илиотропион“.

Buchenaus, Klaus (2005): „Just a real-life brothers. Serb-russian contacts in the ecclesiastical academy of Kiev (1850–1914) and in orthodox schools of interwar Yugoslavia (1920–1941)“. *Токови историје* 3–4. Београд: Институт за новију историју Србије, 54–66.

Букашиновић, Владимир (2008): *Српска барокна теологија*. Београд–Краљево–Нови Сад: Епархијски управни одбор епархије Жичке, Беседа.

Гавриловић, Никола (1984): *Карловачка богословија (1794–1920)*. С. Карловци: Српска православна богословија Светог Арсенија Сремца.

Глубоковский, Николай Никанорович (1999): „Петербургская духовная академия во времена студенчества там патриарха Варнавы“, *Церковно-исторический вестник* 2–3. Москва: Общество любителей церковной истории, 219–243.

Голубинский, Евгений Евсигнеевич (1871): *Краткий очерк истории православных церквей болгарской, сербской и румынской или Молдо-валашской*. Москва.

Денић, Чедомир (1986): „Школовање Срба у Русији крајем XVIII века и однос сународника према њима“. *Југословенске земље и Русија у XVIII веку*, уредник В. Чубриловић. Београд: Српска академија наука и уметности, 239–262.

Димитријевић, Стеван (1933): „Митрополит Михаило Архиепископ Београдски и Митрополит Србије као православни јерарх, Србин, Словен и неимар Југословенства“. *Весник Српске Цркве, фебруар*. Београд: Српско православно свештеничко удружење, 63–110.

Јовановић, Мирко (1926): „Срби у руским школама у XVIII веку“. *Црква и живот*, 1–2. Скопље: Штампарија и књиговезница „Стара Србија“, 16–30.

Јовановић, Мирослав (2012): *Срби и Руси 12–21. век (Историја односа)*. Београд: Народна библиотека Србије.

Карпук, Дмитрий Андреевич (2013): *Санкт-Петербургская православная духовная академия – вехи истории*. Москва–Санкт Петербург: Учебный Комитет Русской Православной Церкви, Издательство богословской литературы „Аксион эстин“, Духовно–просветительский центр Андреевского благочиния г. Москвы „Илиотропион“.

Никетић, Светозар (1870): „Историјски развитак српске цркве“. *Гласник Српског ученог друштва, књ. X, св. XXVII*. Београд: Српско учено друштво, 81–163.

Перић, Димшо (2006): *Црквено право*. Београд: Правни факултет.

Петров, Милан (1972): „Питомци Српског народног сабора у Сремским Карловцима на Кијевској духовној академији у другој половини XIX века“. *Зборник Матице српске за историју*, 5. Н. Сад: Матица српска, 164–167.

Петров, Николај Иванович (1904): „Воспитаники Киевской Академии из Сербов с начала синодального периода и до царствования Екатерины II (1721–1762)“. *Известия отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук, т. IX, кн. 4*. С. Петербург: Типография Императорской Академии наук, 1–16.

Пилиповић, Радован (2012): „Српски богослови на школовању у Русији у другој половини XIX века – према оцени руског царског дипломате“. *Годишњак за друштвену историју* 1, 2. Београд: Удружење за друштвену историју, 75–90; 77–103.

Прибићевић, Валеријан (1905): „Срби питомци кијевске академије у времену од 1721–1762“. *Богословски гласник, IV, 7*. С. Карловци: Српска манастирска штампарија, 248–252.

Протић, Петар (1897): *Житија српских светаца као извор историјски*, Београд: Просвета.

Пузовић, Владислав (2012a): „Срби на Кијевској духовној академији (1869–1879)“. *Српске студије* 3. Београд: Центар за српске студије, 349–370.

Пузовић, Владислав (2012b): „Завршни радови Срба на Кијевској духовној академији (1869–1899)“. *Српска теологија у XX веку – истраживачки проблеми и резултати* 12, прир. Б. Шијаковић. Београд: Православни богословски факултет, 152–173.

Пузович, Владислав (2015): „Киевская духовная академия и сербы: историческое наследие и богословские перспективы“. *Труды КДА* 23. Киев: Киевская духовная академия, 209–222.

Пузовић, Владислав (2017): *Руски путеви српског богословља. Школовање Срба на руским духовним академијама 1849–1917*. Београд: Православни богословски факултет, Службени гласник.

Путро, Олексій Иванович, Путро, Алла Олексіївна (2011): *Студенти–іноземці Київської духовної академії і семінарії (XIX–поч. XX ст.)*. Київ: Міністерство культури України, Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв.

Ракић, Радомир (2009): *Православни богословски факултет у Черновцима*, Београд: Хришћанска мисао.

Радојчић, Никола (1913): „Кијевска Академија и Срби“. *Српски књижевни гласник*, 307. Београд: Нова штампарија „Давидовић“, 668–673.

Салтыков, Александр Александрович (1985): „Краткий очерк истории Московской духовной академии“. *Богословские труды. Юбилейный сборник, посвященный 300-летию Московской духовной академии (1685–1985)*. Загорск: Московская духовная академия, 73–112.

Слијепчевић, Ђоко (1980): *Михаило, архиепископ београдски и митрополит Србије*, Минхен: Iskra.

Сухова, Наталья Юрьевна (2013): *Духовные учебные заведения и духовное просвещение в России (XVII – начало XX в.)*. Москва–Санкт Петербург: Учебный Комитет Русской Православной Церкви, Издательство богословской литературы „Аксион эстин“, Духовно–просветительский центр Андреевского благочиния г. Москвы „Илиотропион“.

Сухова, Наталья Юрьевна (2016): „Русское академическое богословие до 1917 г.: проблемы и лица“. *Богословье* 1. Београд: Православни богословски факултет, 243–266.

Флоровский, Георгий (1988): *Пути русского богословия, IV издание*. Париж: YMCA-PRESS.

Хаци–Видојковић, Јордан (1932): „Једна смотра“. *Весник Српске Цркве, јануар*. Београд: Српско православно свештеничко удружење, 266–270.

Чистович, Иларион Алексеевич (1857): *История Санкт-Петербургской духовной академии*. С. Петербург: Типография Якова Третья.

Шијаковић, Богољуб, Раковић, Александар (2010): *Универзитет и српска теологија – историјски и просветни контекст оснивања Православног богословског факултета у Београду*. Београд: Православни богословски факултет.

**ОБРАЗОВАНИЕ СЕРБСКОГО ДУХОВЕНСТВА В РОССИИ
(XVIII–НАЧАЛО XX ВЕКА)**

В работе анализируется образование сербского духовенства в России с XVIII по начале XX века. Подчеркивается особое значение русских духовных академий в истории образования сербского духовенства. Более чем двухсот сербов обучалось в России в упомянутый период. Представляется академический духовно-научный контекст, в котором сербы получали богословское образование. Особое внимание обращено на диссертации, которые сербы писали на академиях. Указывается что эти диссертации являются ценным вкладом в историю сербского богословия. Работа написана на основании материалов из архивов Киева, Москвы и Санкт-Петербурга.

Милутин Д. Живковић

Институт за српску културу Приштина/Лепосавић – Србија

e-mail: mzivkovickv@gmail.com

ИГУМАН МАНАСТИРА МИЛЕШЕВА НЕСТОР (ЛАЗАР) ТРКУЉА (1899–1941)*

Апстракт: Чланак прати животни и духовни пут Лазара Тркуље, од његовог школовања и замонашења у манастиру Раковица, преко рада у неколико парохија Дабробосанске епархије, до постављања на место игумана Милешева. Посебна пажња је посвећена каквоћи Несторовог управљања средњовековним храмом, као и расветљавању случаја његове ликвидације од стране комуниста у јесен 1941. године. Рад је писан на основу архивске грађе из Београда и Рима, те на периодици и одабраној научној литератури.

Кључне речи: Нестор Тркуља, игуман, старешина, манастир, Милешева, Раковица, Дабро-босанска епархија, Миодраговић, Пријепоље, партизани

Окупација Србије у Другом светском рату однела је велики број невиних живота. Кап у мору судбина које је запечатио братоубилачки сукоб, представља случај игумана манастира Милешева Нестора (Тркуље). Био је угледан духовник и вредан администратор неколико парохија у Босни током међуратног периода. Животни пут водио га је од родног ливанског краја, преко манастира Раковице и парохија Дабробосанске епархије, до задужбине краља Владислава Немањића у околини Пријепоља. Милешеви је брзо успео да врати сјај који она заслужује. У манастиру га је затекла капитулација Југославије и хаос који је за њом следио. Једна од његових првих жртава био је управо игуман Нестор. Комунисти су га, наиме, ликвидирали у јесен 1941. године. Тркуљине егзекуторе водио је револуционарни жар који је наступао стихијски и олако прелазео линију која је раздвајала недужне од кривих. Таквим односом према сложеним проблемима у Старом Расу, комунисти ће, уосталом, у првим месецима 1942. године и „запалити“ Полимље. Убиство игумана Нестора је из политичких разлога деценијама остало нерасветљено, па су сходно томе, површне оптужбе често пратиле помен његовог имена, иако се показало да је страдао невин.

Нестор Тркуља рођен је 28. јануара 1899. године у селу Црном Лугу код Ливна.¹ На крштењу је добио име Лазар. У родном месту завршио је основну школу,

* Рад је написан у оквиру пројекта *Материјална и духовна култура Косова и Метохије* (178028), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

¹ Архив Српске православне цркве (=АСПЦ), Архивске књиге, Персонална књига свештенства Краљевине СХС/Југославије, 244П, бр. 730, Нестор Тркуља; Професор Пузовић тврди да је Тркуља рођен 25. марта 1899. године. (Пузовић 2005, 496); Архимандрит Нектарије такође, у листу „Милешевац“ наводи да је његово родно место село Маринковци код Босанског Грахова, што не одговара истини. (Милешевац, 28.6.2004).

после чега је био чтец код свештеника Милана Билбије.² После Првог светског рата Тркуља одлучује да се посвети монашком животу. Стога одлази у манастир Раковицу код Београда, где похађа чувену монашку школу.

Школа је покренута 1905. године, али ратни сукоби 1914. године прекидају њен рад. Обновљена је фебруара 1921. године, када је примила првих 18 ђака. Марта наредне године њиховим стопама је кренуло још 20 ученика.³ За првог управника обновљене монашке школе постављен је архимандрит Мардарије (Ускоковић), старешина манастира Раковица и будући епископ Америчко-канадски.⁴ Почев од 18. децембра 1922. године на обе позиције га замењује архимандрит Платон (Јовановић), касније епископ Бањалучки. Он се задржао на месту управника до 1926. године, када је смењен због духовне недисциплине и „упропашћивања манастирске имовине“. После ове афере, школу преузима руски епископ Митрофан.⁵ Она се затим, 1932. године, сели у манастир Дечане.⁶

Иако нисмо успели да утврдимо када је Лазар Тркуља примљен у монашку школу, исту је завршио током 1924. године. Према подацима које је прикупио професор Предраг Пузовић, он се замонашио 11. фебруара исте године у манастиру Раковица. У персоналној књизи свештенства Краљевине СХС, међутим, као датум стоји 1923. година. Било како било, чин замонашења водио је архимандрит Платон, а Тркуља је добио монашко име Нестор.⁷

Његов духовни пут наставља се 28. марта 1924. године, када је од стране патријарха Димитрија рукоположен за јерођакон у Београду. Пошто је стављен на располагање Дабробосанској епархији, митрополит Петар (Зимоњић)⁸ га је, према овлашћењу патријарха Димитрија (с обзиром на то да је Нестор био клирик Београдско-карловачке епархије), 28. јула исте године произвео и у чин јеромонаха. То је урадио на

2 Према речима његовог унука господина Небојше Мајсторовића из Београда. Изјаву узео аутор дана 3. априла 2018. године.

3 Гласник Српске православне патријаршије (=Гласник), 16.2.1921; Гласник, 1.3.1922.

4 Кашић 1970, 56; Гласник, 1.1.1925.

5 Архив Југославије (=АЈ), фонд 69, Министарство вера Краљевине СХС (=МВ), кут(и)ја 179, ф(асцикла) Раковица, док. Духовном суду архиепископије Београдске, 30.12.1922, 1–2, 4; Пузовић 2011, 30.

6 Да би уписао монашку школу манастира Раковица, сваки ђак је морао: да буде православне вере; да буде млађи од 17 година; да има најмање четири разреда основе школе (или више); да буде доброг владања; да има препоруку архијереја, настојатеља манастира или парохије; да буде одан монашком позиву. Првенство су имали манастирски ђаци, поготово они са добрим слухом. Примљени ђаци су подучавани знању из следећих предмета: српски језик, земљопис, општа и национална историја, природне науке, математика и лепо писање. Ту су затим били црквени и обредни предмети. Генерално гледано, задатак школе је био да ученике „спреми за богоугодан монашки живот“, као и да им пружи најпотребнија упутства за „пастирску, административну и економску службу у манастирима“. Колико се овим циљевима придавало на значају од стране Српске православне цркве (СПЦ), говори нам податак да је завршним испитима знао да присуствује и сам патријарх. У школи је владала строга дисциплина. (Гласник, 1.10.1921; Гласник, 15.3.1922; Гласник, 1.5.1924; Пузовић 2011, 33).

7 АСПЦ, Архивске књиге, Персонална књига свештенства Краљевине СХС/Југославије, 244II, бр. 730, Нестор Тркуља; Пузовић 2005, 496.

8 Рођен у Босанском Грахову 1866. године као син војводе Богдана Зимоњића. Свршио је Богословију у Рељеву 1887. године, где је од 1893. до 1901. године био професор. Замонашио се 1895. године. За митрополита Захумско-херцеговачког је посвећен 1903, док митрополит Дабробосански постаје 1920. године. (Братство, септембар 1930).

свечаној литургији у Саборној цркви Рождества Пресвете Богородице у Сарајеву. Тркуља је истовремено рукоположен и за свештеника.⁹¹⁰

Зато га је после завршене монашке школе у Раковици, уместо мирног манастирског живота, чекао напоран, дугогодишњи парохијски рад. Половином 1924. године, тачније 27. јула, он је постављен за привременог администратора парохије Језерске, срез Јајце. Иста је имала 2.686 православних верника. Тркуља је у Језеро стигао са изричитим наређењем митрополита Петра да што пре заврши изградњу цркве у селу, која није ишла по плану. Порет тога, постао је вероучитељ у школама у Језеру и Мајдану.¹¹ Министарство вера је априла 1925. године коначно одобрило његово намештење, за које га је на годишњем нивоу плаћало 4.818 динара (на име „Личног дохотка на скупоћу“).¹²

Већ на почетку свог „пастирског“ рада у Језеру, јеромонах Нестор се суочио са првим проблемима. Котарски суд у Јајцу је, наиме, 1925. године отворио поступак против њега, а према члану 450 кривичног закона. Нисмо успели да утврдимо због чега је дошло до спора. О свему је убрзо обавештено Министарство вера које се за савет обратило Црквеном суду Дабробосанске епархије. Он није теретио Тркуљу ни по једној тачки оптужбе, па је поступак обустављен.¹³

Правне зачкољице нису одвратиле Тркуљу од задатка који му је поверио митрополит. Јуна 1926. године он је од Министарства вера тражио средства за доградњу цркве и звоника у Језеру и то у висини од 20.000 динара. Потраживања од државе правдао је тиме да црквена општина самостално није могла да прикупи потребна средства, нити да иста обезбеди од донација пошто је била сиромашна. Даље је писао да се црква налази на раскрсници друмова којим су ходили многи „странци“, па је, наводи, било срамотно да један сакрални објекат пред њиховим очима стоји незавршен. Свој допис министарству Тркуља је закључио мишљењем да се богомоља мора изградити и због тога што се Језеро налазило у доминантном муслиманском окружењу.¹⁴

Узимајући све наведено у обзир, Министарство вера је Тркуљи изашло у сусрет и за радове на цркви обезбедило 14.000 динара.¹⁵ Да то, ипак, није било довољно, говори нам нови апел за помоћ који је из Језера упућен у престоницу Краљевине СХС 20. априла 1927. године. Међутим, овога пута из Београда је уместо новца стигла депеша у којој је стајало да се потребама црквене општине не може изаћи у сусрет јер су буџетска средства „исцрпљена“.¹⁶ Нисмо успели да утврдимо да ли је и колико ова одлука

9 АСПЦ, Архивске књиге, Персонална књига свештенства Краљевине СХС/Југославије, 244II, бр. 730, Нестор Тркуља; Пузовић 2005, 496; Будући да СПЦ није располагала са довољним бројем јереја, њихова места су често попуњавали монаси, иако се патријарх Димитрије није у потпуности слагао са том праксом. (Гласник, 1.11.1924).

10 Гласник, 1.2.1925.

11 АЈ, фонд 69, МВ, кут. 210, к(ошуљица) Нестор Тркуља, док. Одлука епархијског суда у Сарајеву, бр. 1123/24, 1; АСПЦ, Архивске књиге, Персонална књига свештенства Краљевине СХС/Југославије, 244II, бр. 730, Нестор Тркуља; Гласник, 1.1.1926.

12 АЈ, фонд 69, МВ, кут. 210, к. Нестор Тркуља, корица, 5, 7.

13 Исто, кут. 179, ф. Оптужбе кривице и казне свештенства Босне и Херцеговине, к. „Т“, 1 и полеђина.

14 Исто, кут. 75, к. Парохија Језеро, док. Молба Нестора Тркуље за помоћ довршетку радова на цркви (16.6.1926), 1.

15 Исто, полеђина.

16 Исто, док. Молба Нестора Тркуље за помоћ довршетку радова на цркви (20.4.1927), 1; Исто, док. Одговор Министарства вера бр. 5793 (22.8.1927), 1.

деловала дестимулишуће на младог монаха, као и да ли је црква довршена за време његовог боравка у Језеру.

Тркуља се на месту сеоског пароха задржао све до октобра 1928. године. Тада је одлуком митрополита Петра постао привременни администратор суседне Пљевљске парохије. Она је истовремено проширена и преименована у Шиповску, по месту у које су премештена седишта свештеника и Одбора црквене општине.¹⁷ Само пар месеци касније дошло је до нове рокаде свештенства, у којој се поново нашао и јеромонах Нестор. Њега је поглавар Дабробосанске епархије овога пута преместио по „потреби службе“ у парохију Врбичку, срез Ливно. Тамо је прво 4. априла 1929. године постављен за привременог, а крајем јуна и за сталног администратора. Тако се Тркуља после дуго времена нашао недалеко од родног Црног Луга, који се налазио нешто северо-западније од Врбице.¹⁸

Да је констатација из горњег дела текста о тежини свештеничког позива била тачна, говори нам још једна, четврта одлука о премештају Тркуље на нову дужност. Сада је био послат на исток, за администратора парохије Бусовачке, центра истоимене општине у Фојничком срезу. Тамо је 30. априла 1931. године заменио руског свештеника Григорија Прекраснова.¹⁹ Тркуљин боравак у Бусовачи је битан јер на основу тога што је поново послат у средину са бројним становништвом друге, исламске вере, и са несређеним црквеним објектима (овде уредио црквену порту и гробље), можемо рећи да је митрополит Петар ценио његове администраторске способности.²⁰ Томе у прилог говори и чињеница да је Тркуља током прве половине 1932. године, добио на „узгредно послуживање“ и парохију Биљешеву у Зеничком срезу.²¹

У међувремену дошло је до крупних промена унутар СПЦ. Под покровитељством патријарха Варнаве (Росића) крајем 1931. године је донет нови Устав, који је ступио на снагу фебрура наредне године. Неке од његових одредби су се директно тичале Дабробосанске митрополије. Она је проширена на рачун Рашко-призренске и Пећке епископије, тако што су Нововарошки, Пријепољски, Пљеваљски и Прибојски срез потпали под њену јурисдикцију. Велике светиње српског народа попут манастира Милешева, Св. Тројица код Пљеваља и Бање код Прибоја, постале су тако део Дабробосанске епархије.²²

Промене које је донео Устав СПЦ изискивале су и промене на нивоу митрополије. Крајем 1932. године основан је Епархијски савет на челу са митрополитом Петром. Један од његових чланова био је и угледни архимандрит манастира Св. Тројица Серафим (Царић). Он је испред епархијског монаштва кооптиран и у Управни одбор, док му је за заменика одређен јеромонах Нестор.²³ Поред тога, Тркуља је учествовао и у раду Збора свештенства епархије Дабробосанске, који је био одржан у Сарајеву априла

17 Гласник, 15.7.1929.

18 АСПЦ, Архивске књиге, Персонална књига свештенства Краљевине СХС/Југославије, 244II, бр. 730, Нестор Тркуља; Гласник, 1.9.1929.

19 Гласник, 1.8.1931.

20 Пузовић 2005, 496.

21 У јуну је парохију преузео свештеник Василије Зечевић. (Гласник, 22.5.1932; Гласник, 6.8.1932).

22 За поменуте срезове, осим Пљеваљског, формирано је Архијерејско намесништво у Пријепољу на челу са протојерејем Данилом Шиљком. (Гласник, 15.2.1932; Гласник, 15.4.1932; Гласник, 26.11.1932; Братство, јули-август 1932).

23 Гласник, 19.1.1933.

1934. године.²⁴ Затим је његов дугогодишњи предани духовни рад био награђен намештењем за старешину манастира Милешева.²⁵

Ова средњовековна богомоља је у то време просто чезнула за једним одговорним и способним старешином. Годинама уназад њоме се није управљало ваљано, па су економија манастира и његове грађевине пропадале. О свему томе нам јасно говори архивска грађа. Године 1920. тадашњи игуман Јелисеј кажњен је од стране Духовног суда у Призрену, јер је злоупотребавао свој положај на многе начине.²⁶ Неколико година касније, тачније 1928, до рашко-призренског епископа Михаила стигле су тешке оптужбе на новог старешину јеромонаха Мелентија (Медојевића). У извештају инспекције послате у овај древни храм стоји да је настојатељ, иначе нешколована особа стара 78 година, „често у пијаном стању“, да „такав дочекује посетиоце“, да је богомоља „запуштена, а предмети у неред“, те да је манастирски конак претворен у сеоску кафану. Епископу Михаилу се саветовало да на Мелентијево место постави „млађе, културније и способније лице“.²⁷ Видно озлојеђен нападима, Мелентије је у одговору надлежнима одбацио оптужбе. Додао је, међутим, неколико својих које су се тичале бивших управитеља Милешева. Он се жалио да је због њиховог „хрђавог живота“ сав уштеђен новац морао дати на разне стране одлуком Првостепеног суда, као и да је у манастир стигао тако што је његов „претходник проводећи блуд са служавком добио дете“.²⁸

Августа 1930. године услед редовне канонске визитације Полимља, нови рашко-призренски епископ Срефим је, између осталог, посетио и Милешеву, покушавајући да реши проблеме. Стога је рукоположио у чин јеромонаха Николаја (Чернакуна),²⁹ који од 3. јануара 1931. године преузима управу над манастиром као привремени старешина.³⁰ Иако се ситуација почела поправљати, јеромонах Николај је почетком 1932. године премештен за сабрата манастира Девича, док је на његово место дошао јеромонах Платон (Бондар).³¹ Лоше владање и честе промене старешина условиле су да Милешева буде у прилично незавидном положају. Очевици су 1935. године писали да је храм „са економијом био у жалосном стању“, да су „конаци

24 Гласник, 17.5.1934.

25 Манастир је настао у првој половини 13. века, као задужбина краља Владислава. Прво разарање је доживео већ 1459. године после пада Смедерева под власт Османлија. У њему су се до 1594. године налазиле мошти Св. Саве. Велико страдање богомоља доживљава 1688. године у време Бечког рата. Милешева је поново опљачкана и 1735, да би коначно била спаљена 1782. године. У наредних неколико деценија манастир је био запуштен, као и многи други широм Старог Раса (Сопоћани, Бања, Куманица, Ђурђеви Ступови и др). У периоду 1963–1868. Милешева је обновљена услед великог залагања локалних Срба, али и српске и руске владе. (Терзић 2013, 113–114; Политика, 23.5.1935).

26 АЈ, фонд 69, МВ, кут. 138, к. Милешева, док. Духовном суду у Призрену, 1.

27 Исто, док. Жалба на лоше понашање игумана Милешева, 1.

28 Исто, док. Одговор јеромонаха Мелентија, 1–2; Да је духовност тих дана у Полимљу била у извесној кризи, говори нам и случај старешине манастира Бања. Епископ Михаилу је наике, 1928. године казнио јеромонаха Данила (Зивгаревића). Пошто исти није поправио своје држање, „по казни“ је 1931. године премештен за сабрата манастира Девича у срезу Дреничком. (Гласник, за 1.2.1929; Гласник, за 1.1.1932).

29 Руски емигрант, по занимању официр царске војске, који је 1921. године дошао у Краљевину СХС. (Архив Србије у Железнику (=АС), Г-2, Комесаријат за избеглице (=КИ), кут. 24, р. 32/1942, 1).

30 Гласник, 15.9.1930; Гласник, 1.2.1931; Гласник, 1.1.1932.

31 Гласник, 3.12.1932; Нисмо успели да утврдимо да ли је Платон преузео и старање над манастиром.

оронули...воћњаци запуштени и пропали, ливаде у корову, сточни фонд осиромашен“, као и да се „у цркви и на фрескама појавила влага“.³²

Дигресија коју смо направили служи да укаже на стање у којем се Милешева налазила када је за старешину манастира дошао јеромонах Нестор, те на проблеме и изазове са којима се суочио. Намештење се догодило најкасније до 22. маја 1935. године. Наиме, тада је као „привремени настојатељ манастира Милешева“ Тркуља преузео и опслуживање парохије Милешевске. То нам указује да је раније постао управитељ манастира. Пар дана касније митрополит Петар га је одликовао и правом ношења црвеног појаса.³³

Две ствари су условиле Тркуљино постављење. Прва је лоше стање у коме се манастир налазио у време 700-годишњице смрти Св. Саве, јубилеја који је СПЦ желела да свечано обележи баш у месту где је некада почивао.³⁴ Друга је молба бившег југословенског народног посланика и будућег сенатора Сретена Вукосављевића из Пријепоља, упућена Светом Архијерејском Синоду, да се у Милешеву, „националну заједничку катедралу“, пошаље ваљана особа која би достојно репрезентовала српску цркву.³⁵

„Светосавка година“ донела је јеромонаху Нестору пуно посла, поготово када је обзнањено да ће централна прослава бити одржана у Милешеви на Спасовдан 6. јуна 1935. године. Њој је требало да присуствује високи клир СПЦ, предвођен патријархом Варнавом. У циљу што боље организације „програма ове грандиозне религиозне манифестације српског, православног народа“, формиран је Одбор за припреме при самом манастиру. Његов рад помагали су Одбори за прославу Светосавке године у Сарајеву и Пријепољу. Они су, према речима самог Тркуље, обилатом подршком омогућили брзо оспособљавање храма за потребе прославе, па је Милешева била у могућности да „достојно дочека високе госте и посетиоце“.³⁶

Шестог јуна 1935. године Тркуља је имао ту част да у манастиру угости неколико црквених великодостојника и истакнутих представника државе, као и хиљаде верника који су дошли из свих крајева Југославије. Прослави и свечаној литургији присуствовали су, између осталих: патријарх Варнава у пратњи шест епископа (охридско-битолски Николај, нишки Јован, тимочки Емилијан, сремски Сава, добробосански Петар, викарни Сава Трлајић) и многобројног свештенства, затим зетски бан Мујо Сочица, министар просвете Стева Ћирић, четворица сенатора предвођена Савом Љубибратићем и десеторица народних посланика на челу са бившим министром др Војиславом Јанићем. Цео догађај увеличао је хор певачког друштва „Слога“ из Сарајева. По окончању службе у манастирском конаку је приређен свечани ручак за 60 виђенијих званица, после којег је уследило „велико народно весеље“.

Народна скупштина је притом богомољи поклонила 15.000, а Сенат још хиљаду динара. Патријарх Варнава је Милешеву даровао скупocenим златним крстом, а свештеничка задруга из Београда златним Јеванђељем. На овим вредним даровима, као и на успешно протеклој манифестацији, јеромонах Нестор је испред братства манастира, а преко „Гласника Српске православне патријаршије“ 22. маја 1935. године, захвалио

32 Милешевац, 28.6.2004.

33 Гласник, 22.5.1935.

34 Поред тога обележавана је годишњица настанка манастира, као и три лична јубилеја патријарха Варнаве (30 година од замонашења, 25 година од епископске хиротоније и 5 година патријарховања). Пилиповић 2013, 134, 136; Гласник, 27.1.1935.

35 Милешевац, 28.6.2004; Политика, 23.5.1935.

36 Гласник, 22.5.1935; Гласник, 25.7.1935; Као посебно агилног у пружању помоћи „Политика“ је издвојила пријепољског трговца Михаила Досковића (Политика, 23.5.1935; Политика, 5.6.1935).

партијарху и другим црквеним великодостојницима, те југословенској Влади, Сенату и Народној скупштини.³⁷

Да прослава светосавког јубилеја није оставила позитиван утисак само на братство Милешење, говоре нам поступци митрополита Петра. Он је већ 6. августа 1935. године (Преображење) поново боравио у задужбини краља Владислава. Разглог његовог доласка било је посвећење звона које је непосредног пред смрт храму покљонио краљ Александар. Литургија је почела рано ујутру, а чинодејствовао је пред великим бројем људи митрополит Петар уз асистенцију Нестора Тркуље. Потоњи је том приликом „произведен у чин игумана“, поставши тако стални старешина манастира Милешење.³⁸

Био је ово додатни подстицај агилном Тркуљи да се још више посвети уздизању повереног му храма. Прво је уредио црквено имање, не бојећи се да уђе и у оштре сукобе са локалним сељацима око земље. Затим је засадио велики воћњак, од чијих се плодова пекла ракија „Милешевка“. Истовремено је обновљен сточни фонд, а поред рогате марве и живине, запаћени су и паунови. Милешења је захваљујући томе убрзо „процветала“, па је управа манастира за разне послове могла дневно да ангажује до 30 плаћених радника. Такође, игуман Нестор је у манастиру основао ђачку трпезу за сиромашне ученике и покренуо часове веронауке за децу. Формирао је и библиотеку, а коначно опремио луксузним намештајем. Манастирску имовину чинили су и по једна писаћа машина и радио апарат.³⁹

Милешења је тако постала привлачно духовно одредиште. На пример, августа 1938. године у манастиру је уз дозволу епархијских власти организован својеврсни теолошки семинар, којем су присуствовали делегати српско-православних верских, културно-просветних и хуманих друштава и установа из целе земље.⁴⁰ Тркуља је годину дана касније у Милешењи још једном дочекао митрополита Петра, док је био у посети Нововарошком срезу. Пре него што се преко Пријепоља вратио у Сарајево он је „прегледао“ манастир. Изгледа да је био задовољан пошто је у годишњем извештају послатом Светом Архијерејском Синоду навео да нема замерки на пастирски рад монаштва под Тркуљином јурисдикцијом.⁴¹

Међуратна каријера Нестора Тркуље крунисана је септембра 1940. године, када је имао прилику да угости још једног поглавара СПЦ. Радило се, наиме, о партијарху Гаврилу (Дожићу). Он је 15. септембра у пратњи митрополита Петра и зетског бана Божицара Крстића боравио у Прибоју, где је освештао саборну цркву пред 10.000 људи. Истог дана је у друштву са начелником Милешевског среза Митровићем и председником општине Миланом Крповићем, обишао и Милешеву. Патријарх Гаврило и његова свита су преспавали у конацима храма, пре него што су наредног дана наставили према Пљевљима.⁴²

Неколико месеци касније Југославија постаје једно од бојишта Другог светског рата. После краткотрајног сукоба са Силама осовине априла 1941. године, њена војска је поражена, а територија распарчана између Немачке, Италије и њихових савезница. Користећи „пукотине“ у интересним сферама Берлина и Рима, почетком маја своју власт

37 Гласник, 19.6.1935; Гласник, 25.7.1935; Политика, 5.6.1935; Политика, 6.6.1935; Политика, 7.6.1935.

38 Гласник, 15.8.1935.

39 АС, Г-2, КИ, кут. 24, р. 32/1942, 1; Милешевац, 2001; Милешевац, 28.6.2004.

40 Гласник, 26.3.1939.

41 Гласник, 5.8.1939; Гласник, 15.12.1940.

42 Гласник, 15.11.1940; Политика, 16.9.1940.

у Полимље шири Независна држава Хрватска (НДХ).⁴³ Усташки режим ће се на овом простору (Прибој, Пријепоље, Нова Варош и Сјеница) задржати све до септембра 1941. године, вршећи притом велико насиље над српским становништвом.⁴⁴

Имајући то у виду, можемо разумети зашто су Срби поздравили долазак италијанске окупаторске војске током првих дана септембра 1941. године. Јединице дивизије „Пустерија/Pusteria“ умарширале су, између осталог, 4. септембра и у Пријепоље. Ту је потом била смештена команда 7. пука на челу са пуковником Фратијем (Frati), који је био и командант вароши.⁴⁵ Неколико истакнутих представника Срба из пријепољског краја јевно је поздравило долазак окупаторских снага. Они су са собом имали по једну италијанску и југословенску заставу. Међу њима су били: Сретен Вукосављевић, адвокат Милисав Анђелић, директор гимназије Драгиша Боричић, прота Данило Шиљак и игуман Нестор.⁴⁶

Манастир Милешева и његово братство проживели су релативно мирно владавину усташког режима. Поред игумана Нестора у храму су се тада налазили и: јеромонах Николај Чернакун (кога је Тркуља вратио у манастир 1935), јеромонах Алексеј (Ненадић) из Грковаца код Босанског Грахова, момак Никола Давидовић из околине Ливна и куvariца Јованка Бођевић из Мркоњић Града.⁴⁷ Њихов мир ће убрзо прекинути идеолошки грађански рат који се разбуктао на овим просторима.

После уласка Италијана у Нову Варош 4. септембра 1941. године, група од 30 устаника се повукла на Златар и тамо формирала герилску јединицу. Из тзв. Златарске партизанске чете су се издвојили борци пореклом из Милешевског среза, да би под командом адвокатског приправника Велибора Љујића у родном крају формирали партизански одред.⁴⁸ Тај посао изискивао је опсежне припреме. Одмах се, између осталог, поставило питање набавке писаће машине за штаб јединице. Узимање оне која је припадала манастиру Милешеви изгледало је много лашке од набавке једне из вароши.

Група од седам партизана која је у ту сврху 26. септембра кренула према храму, сукобила се, међутим, са окупаторским војницима, који су у Пријепоље преносили намирице из околних села. Током окршаја који се одиграо у атару села Косатице,

43 Живковић 2018, 32–53.

44 Какав је однос НДХ имала према старорашким Србима речито нам говоре сведочанства савременика. Свештеник Сретен С. Грујичић, парох сељански, присећао се 1942. године да су „прогони од стране Хрвата“ вршени у виду „затварања, убијања, сумљичења, отмице ствари, скидању одела и обуће са грађана на сред улице“, посебно српских шајкача и опанака (денационализација), као и безразложно „претресање станова у свако доба и ноћи“. Грујичић закључује да је такво стање убрзо „постало неиздрживо и да нико није био ниједног момента сигуран у свој живот“. Слична ситуација као у Пријепољу, била је и у Прибоју и Сјеници, одакле српске избеглице стижу чак до Куршумлије. (АС, Г-2, КИ, кут. 24, р. 31/1942, 3; Исто, р. 37/1942, 1–2; Исто, кут. 3, ф. Преписка о стању и приликама на Косову и Метохији, Санџаку и Црној Гори, 2; Гласник, 15.12.1940).

45 Војни архив Србије (=ВА), НДХ, кут. 85, ф. 1, док. 3, 6; Исто, кут. 61, ф. 17, док. 23, 2; Archivio dell'Ufficio storico dello Stato maggiore dell'Esercito (=AUSSME), 5. divisione Alpina „Pusteria“, bus(ta) N–3/561, Dal commando 7. alpine al commando divisione, 12. settembre 1941, ore 9:00, 1; Ibid, Dal comando divisione Pusteria al comando XIV corpo armata, 12. settembre 1941 – ore 19:00, 1.

46 АС, Безбедносно информативна агенција (=БИА), збирка 266, Историјат Пријепоља, ф. Изјаве и саслушања, 459, 469; Зејак 1998, 28; Одмах за њима, пуковника Фратија посетио је и угледни шеријатски судија Мурад Шећерагић, који се тамо заједно са Вукосављевићем zaloжио за поправљање лоших односа између хришћана и муслимана. (Дацић 2013, 33).

47 АС, Г-2, КИ, кут. 24, р. 32/1942, 1.

48 Матовић 1989, 66–67; Ћуковић 1964, 141.

комунисти су тешко ранили двојицу, а лакше шесторицу војника 7. пука дивизије „Пустерија“.⁴⁹ Италијани су истог дана послали веће трупе на терен, ухапсили сво становништво поменутог села без обзира на вероисповест и потерели га у Милешеву. Тамо су после саслушања ухапсили шесторицу људи, од којих су двојицу касније стрељали у Пљевљима.⁵⁰

Одмазда окупатора није одвратила партизане од зацртаног циља. Већ 27. септембра они су се обрели у манастиру. Водио их је истакнути револуционар Љубиша Миодраговић, секретар Месног комитета (МК) за Пријепоље и члан Обласног комитета Комунистичке партије Југославије (КПЈ) за Санцак.⁵¹ Они су игуману Нестору, који иначе није гајио пуно симпатија према комунистима, опљачкали писаћу машину и радио апарат. Притом му је Миодраговић обећао да ће му их касније вратити, али и да ће га стрељати ако буде причао да су партизани оскрнавили манастир, отели новац и слично. Нестору је забрањено и да одржава контакте са Италијанима, будући да је 21. септембра на литургију у манастирској цркви примио пуковника Фратија. Дозвољено му је, ипак, да истом пријави отуђење манастирске имовине.⁵²

Љубиша Миодраговић се, затим, са неколико сабораца упутио из Милешеве у оближње село Седобро. Тамо је одржао неколико разговора, као и у Дренови и Косатици. Заноћио је заједно са супругом Ђином Врбицом у кући Бојовића у Седобру. Ујутру, 28. септембра 1941. године, између 5 и 6 часова, Италијани су опколили Миодраговића. Током краткотрајног пушкарања он је погинуо са још два лица из породице Бојовића, док је његова жена иако трудна, успела да побегне. Куће Бојовића су притом опљачкане и спаљене. Окупаторске снаге су затим покупиле 92 сељака из Седобра и околних села и сместиле их у затвор у Пријепољу.⁵³

Погибија кључног човека КПЈ у Милешевском срезу изазвала је шок међу партизанима. Сплетом протеклих догађаја и јаког идеолошког наноса, кривица је пала на игумана Нестора. Командант Милешевске партизанске чете, формиране 10. октобра 1941. године, Велибор Љујић (син свештеника Јеврема Љујића) је наредио његову ликвидацију и са групом бораца 27. октобра кренуо према Милешеву. После целоноћног марша група од 35 партизана упала је у манастир рано ујутру. Љујић је, затим, наменски одабрао тројицу партизана који нису били родом из пријепољског краја, те их послао да заробе Нестора. Међу њима се налазио и Хилмија Хасанагић (касније командант Прибојске партизанске чете), који је у својим мемоарима оставио сведочанство о овом

49 AUSSME, 5. divisione Alpina „Pusteria“, bus. N-3/561, Dal Comando divisione alpine Pusteria al Comando XIV corpo armata, Nr. 171, 26. settembre 1941, ore 18:00, 1; Ibid, Bollettino informazioni nr. 64 dalle ore 0 alle ore 24 del giorno 26. settembre 1941, 1.

50 Ђуковић 1964, 142.

51 Рођен у месту Сељанима код Пријепоља 1913. године, у породици Миленка Миодраговића учитеља и истакнутог националног радника у пријепољском крају. Миодраговић се револуционарно калио током међуратног периода широм Југославије, али и у иностранству. Партијски задаци водили су га преко Сарајева, Загреба, Љубљане и Београда, све до Беча и Братиславе. Студирао је на Загребачком свеучилишту. До рата се оженио Ђином Врбицом. Кум му је био комуниста Мирко Ђуковић. (Бојовић 1991, 9, 13).

52 AUSSME, 5. divisione Alpina „Pusteria“, bus. N-3/656, Bollettino informazioni nr. 69 dalle ore 0 alle ore 24 del giorno 1. ottobre 1941, 1; AC, Г-2, КИ, кут. 24, р. 32/1942, 1; Милешевац, 28.6.2004; Ђуковић 1964, 142.

53 AUSSME, 5. divisione Alpina „Pusteria“, bus. N-3/561, Bollettino informazioni nr. 64 dalle ore 0 alle ore 24 del giorno 28. settembre 1941, 1; AC, БИА, збирка 266, Историјат Пријепоља, ф. Изјаве и саслушања, 353–354, 405; АЈ, фонд 110, Државна комисија за утврђивање злочина окупатора и њихових помагача (=ДКРЗ), кут. 825, 691; Бојовић 1991, 206–208, 217.

догађају. Он се после рата присећао да су Нестора партизани извукли из кревета и одвели га у оближњу шуму.

У атару села Косатице, на месту Велика Равна (2–3 км од манастира) формиран је преки суд. Он је милешевског игумана осудио на смрт под образложењем да је био сарадник Немаца, усташа и Италијана, као и да је Миодраговића проказао окупатору. Хасанагић, међутим, пише да је Нестор одбацио све оптужбе. Онда је нудио „сарадњу и новац“ како би спасао живот, али је, наводно, наишао на јединствен одговор: „вреднија је нама освета друга Љубише“. Пошто је изведен пред стрељачки строј са повезом на очима, он је последњи пут замолио партизана да га поштеде. Уместо одговора уследило је плотун. Неко од егзекутора је затим испалио и додатни хитац у потиљак Тркуљи. Одмах за пуцњима огласила су се манастирска звона на узбуну, па су се партизани у страху од доласка Италијана разбежали, бацивши игуманов леш у једну јаругу. Неколико дана касније, тачније 4. новембра, Несторове остатке пронашли су локални сељаци и пренели их у манастир, где су сахрањени са јужне стране цркве.⁵⁴

Смрт Нестора Тркуље није означила крај невољама братства Милешеве. Већ 28. октобра из манастира је у Пријеполје побегао монах Николај, иако су комунисти у намери да га ликвидирају опколили манастир. Он се тамо задржао све до половине фебруара 1942. године, када на овај простор долазе јединице генерала Милана Недића и потискују снаге КПЈ.⁵⁵ Управу над храмом преузео је јеромонах Алексеј, који је, такође, у пар наврата морао да се суочава са насилним упадом партизана. Они су односили храну и друге ситне потрепштине, али је „црква остала недирнута“.⁵⁶

Био је ово тек почетак страдања свештенства СПЦ на подручју Старог Раса. Приликом битке за Пљевља 1. децембра 1941. године комунисти су убили 66-годишњег архимандрита Серафима, старешину манастира Св. Тројице. Прота Данило Шиљак је нестао. На разне начине су до краја рата живот изгубила и још тројица свештеника из прибојског и чак седморица из пљеваљског краја.⁵⁷ Сви они који су страдали од руку комуниста нашли су своје место на изложби „Црна Гора под петокраком звездом“, пропагандној поставци која је била изложена у школи „Цар Урош“ у Београду (Краља Милутин 12) средином 1944. године. Међу њима је био и игуман Нестор.⁵⁸

54 AUSSME, 5. divisione Alpina „Pusteria“, bus. N–3/656, Bollettino informazioni nr. 105 dalle ore 0 alle ore 24 del giorno 6. novembre 1941, 1; AC, Г-2, КИ, кут. 24, р. 32/1942, 1–2; Милешевац, 28. 6. 2004; Хасанагић 1962, 76–78; Џомић 2003, 120–121; Игуман Нестор је тако доживео сличну судбину као и један од његових претходника, Гедеон (Марић), кога су аустро-угарске власти 1916. године интернирале у логот Нежидер где је преминуо. (Милешевац, јануар 2005).

55 У питању су биле жандармеријске јединице српске колаборационе Владе и при њој легализоване снаге четника Драгољуба Михаиловића. Њихови делови на челу са капетаном Лазаром Јањићем стационирали су се баш у Милешеву 14. фебруара 1942. године. (Краков 2012, 98).

56 AC, Г-2, КИ, кут. 24, р. 32/1942, 2; Алексеј Ненадић је као и Тркуља завршио монашку школу у манастиру Раковица. Замонашен је априла 1934. године у Св. Тројици, а већ фебруара 1935. године добија чин јеромонаха. Маја 1941. године је премештен у Милешеву. Игуман је званично постао 1954. године и на том месту се налазио све до 1969. године. Умро је пет година касније и сахрањен је у порти храма. (Пузовић 2005, 427–428).

57 Петровић 2013, 171–172.

58 Српски народ, 29.7.1944; Убијање свештенства и монаштва СПЦ од стране партизана није било ограничено само на Стари Рас. О томе нам говоре ликвидације: архимандрита Никодима (Јањушевића) старешине Жупе код Никшића, јеромонаха Митрофана (Рачкова) из Беочина, јеромонаха Сергија Михаиловића из Калинића, јеромонаха Теофана (Бејатовића) из Гатачког среза, јеромонаха Варнаве (Бућена), профосера Цетињске богословије, проте Сергија Урукала из

После ослобођења Србије и доласка комунистичког режима на власт, о Тркулиној трагичној судбини мало се говорило. Оптужбе које су га одвеле на стратиште биле су, ипак, „зацементиране“ са неколико нових. Још у току рата појавила се прича да је МК КПЈ за Пријепоље октобра 1941. године имао податке да игуман Нестор ради на организацији четника, а по дојави секретара Милутина Дивца. Затим је ликвидација милешевског игумана описана у једној партизанској песми из 1942. године, чији је аутор био народни херој Душан Томашевић. У њој се Тркуља ословљава „црним игуманом“ и „шпијуном“ одговорним за Миодраговићеву смрт.⁵⁹

На Несторову додатну кривицу утицали су и догађаји који су се одиграли после његове смрти. На пример, војвода Коста Тркуља, његов рођак, био је истакнути четнички командант у околини Босанског Грахова. У манастиру Милешеви се, такође, прво налазио штаб капетана Лазара Јањића, а онда и капетана Николе Кијановића заповедника четничке Милешевске бригаде. Средином 1942. године у храму је боравио и генерал Михаиловић, путујући за Црну Гору. Све ово је оснажило приче о Несторовој наводној повезаности са четницима.⁶⁰

Међутим, како је одмицало време од његове ликвидације, а чврстих доказа није било, тако поједини аутори заузимају дистанцу према овом случају. Народни херој Данило Јауковић је после рата укратко записао да је Тркуља пријавио Миодраговића, али је тај податак изоставио из своје магистарске тезе.⁶¹ Главни хроничар дешавања у Старом Расу током окупације, комуниста Мирко Ђуковић, пише само да се „посумљало“ како је Тркуља проказао истакнутог члана КПЈ. Такође, сведок стрељања Војин Бојовић, рођак Бојовића који су погинули са Миодраговићем, пише о наводној кривици игумана Нестора позивајући се једино на поменутог Јауковића.⁶²

Било је и оних чији револуционарни жар током година није престао да гори. Хилмија Хасанагић је у својим мемоарима објављеним 1962. године једно поглавље насловио „Обрачун са издајником“. Њега завршава реченицом: „тако је прекинута зајављена његова (Несторова, М.Ж.) прљава издајничка работа“.⁶³ Оваква искључивост са једне и намерна незаинтересованост са друге стране, онемогућавале су било какве помаке у расветљавању погибје милешевског игумана све до 80-тих година. На удар су притом дошли припадници СПЦ који су се интересовали за његову судбину.⁶⁴

После свега наведеног, поставља се једноставно питање: Да ли је Нестор Тркуља пријавио окупатору локацију Љубише Миодраговића или не? Одговор можемо наћи у архивској грађи италијанске провинијенције. У једном документу администрације дивизије „Пустерија“ може се прочитати да је игуман Нестор заиста пријавио крађу писаће машине и радио апарата окупаторским властима. То је, међутим,

Сплита, проте Константина Крстановића из Шибеника, проте Павла Лукића из Свијалнца итд. (Гласник Српског историјско-културног друштва „Његош“, бр. 3, 1959; Исто, бр. 33, 1974).

59 Бојовић 1991, 206; Џомић 2003, 119, 121.

60 Гласник Српског историјско-културног друштва „Његош“, бр. 12, 1963; Исто, бр. 8, 1961; Краков 2012, 101.

61 Џомић 2003, 118–119.

62 Ђуковић 1964, 143; Бојовић 1991, 205.

63 Хасанагић 1962, 76, 78.

64 Године 1953. епископ будимљанско-полимски Макарије имао је великих проблема са властима зато што је желео да постави плочу са текстом Символа вере на Тркуљин гроб. Истрпео је и неколико напада локалне и државне штампе због тога. Цео случај испратили су и ограни државне безбедности у Пријепољу. Тек 1991. године подигнута је спомен плоча убијеном милешевском игуману. (АС, БИА, збирка 266, Историјат Пријепоља, ф. Изјаве и саслушања, 428; Пузовић 2013, 150; Милешевац, 2001).

урадио тек 30. септембра 1941. године, значи два дана после Миодраговићеве погибије. Пошто је овај сахрањен 29. септембра у Седобру, недалеко од манастира, могуће је да је Тркуља и чуо за његову смрт. Било како било, он у пријави није навео ни имена особа које су га опљачкале, ни правац њиховог кретања, нити је поменуо да су оскрнавили манастир (као што је партизански командант захтевао).⁶⁵ Из унутрашњости манастирских зидина, такође, тешко да је могао знати тачну одају у којој се налазила Миодраговићева група, као што су то знали Италијани.

И оптужбе против игумана Нестора за сарадњу са окупатором немају јако упориште. Он јесте био у групи која је септембра 1941. године дочекала италијанску војску у Пријепољу, али је организатор тог скупа био Сретен Вукосављевић, послератни министар у југословенској влади. Тркуља је, даље, примио пуковника Фратија на службу у Милешеву 21. септембра (што је вероватно сачувало живот сељацима из Седобра и Косатице после партизанског напада на Италијане), али се и Мурад Шећерагић у друштву са Сретенком Вукосављевићем, пре тога видео са италијанским официром. То га, међутим, није омело да дође на високе партијске функције још за време рата. О томе одакле је произашла оптужба за сарадњу Нестора и четника већ смо писали.⁶⁶

Ко је, на крају, био посредни виновник Миодраговићеве смрти? Према документацији југословенске државне безбедности, његову локацију је окупатору дојавио извесни Саит Халиловић из Косатице. Узрок томе била је свађа око оружја којим су локални муслимани били наоружани од стране НДХ. Халиловић, наиме, није желео да га преда партизанима, као што му је то наредио Миодраговић. Да не би сносио последице, он је цео случај пријавио Италијанима. ДКРЗ је 1946. године против Халиловића због тога подигла оптужницу суду у Новом Пазару.⁶⁷ Очевидац Радован Пусулић из Седобра, апострофира још једног кривца – Арслана Барјактаревића, чија је ликвидација опевана у поменутој Томашевићевој ратној песми. И партизанка Мила Бековић пишући о судбини Ђине Врбице, каже да је Миодраговића „проказао неки сељак из села у коме су зановили“. Зашто, ипак, Војин Бојовић, први опуномоћеник ОЗН-е у ослобођеном Пријепољу, није подробније испитао цео случај и расветлио судбину свог команданта и својих рођака, остаје енигма за нека будућа истраживања.⁶⁸

Са урушавањем комунистичког режима у Југославији и попуштањем идеолошких стега, почеле су да се појављују нове вести о смрти игумана Нестора. Оне су додатно потврдиле његову невиност. Војин Бојовић је наиме, 1991. године признао да је освета над игуманом Нестором била „исхитрена“, „да није било опипљивих доказа да је игуман шпијун“, као и да он „нема никакве везе“ са ликвидацијом Миодраговића.⁶⁹ Почетком 80-тих проговорио је и командант партизанске групе која је стрела

65 AUSSME, 5. divisione Alpina „Pusteria“, bus. N-3/656, Bollettino informazioni nr. 69 dalle ore 0 alle ore 24 del giorno 1. ottobre 1941, 1.

66 Нестор Тркуља је одлуком Светог Архијерејског Синода СПЦ 2004. године проглашен за свештеномученика и уврштен међу 28 духовника Дабробосанске епархије који су изгубили живот у Другом светском рату. Међу њима су митрополит Петар и архимандрит Серафим Царић. Вађењу, омивању и опремању Тркуљиних остатака присуствовали су 2004. године у Милешеву митрополит Николај (Мрђа) и епископ Филарет. Данас се њивот са моштима игумана Нестора налази у манастиру Милешева, а честике у: цркви Св. Илије у Црном Лугу, манастиру Раковица, манастиру Богородице Тројеручице код Београда итд.

67 АС, БИА, збирка 266, Историјат Пријепоља, ф. Изјаве и саслушања, 353–354; АЈ, фонд 110, ДКРЗ, кут. 825, 691.

68 Џомић 2003, 120; Бојовић 1991, 212–213, 218.

69 Бојовић 1991, 206.

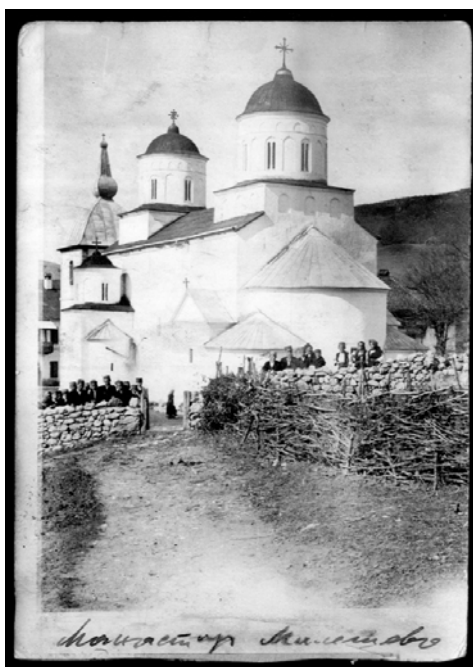
старешину манастира Милешева – Велибор Љујић, послератни председник општине Пријеполје. Правдајући се како је њему и саборцима било „подваљено“, он је признао да је игуман Нестор „невин изгубио живот“ и да га је, стога, требало „јавно рахабиловати“.⁷⁰

У тексту се на више места уочава велика посвећеност игумана Нестора духовном и административном парохијском раду. Поред тога што је завршио монашку школу у Раковици (рукоположили га архимандрит Платон, патријарх Димитрије и митрополит Петар), он је и читаву деценију вредно опслуживао парохије Дабробосанске епархије (Језеро, Пљева/Шипово, Врбица, Бусовача и Биљешеве). Његово прегалаштво, али и управљачка умешност, посебно долазе до значаја када бива постављен за старешину манастира Милешева. Довољно је упоредити стање средњовековног храма пре (честе смене игумана – „хрђав“ живот, духовна недисциплина и расипништво – пропала економија манастира, лоше стање објеката, влага у цркви и на фрескама) и после Тркуљиног намештења (обновљено манастирско имање, засађен воћњак и обновљен сточни фонд, основана библиотека и ђачка трпеза, покренут течај веронауке, конак опремљен луксузним намештајем, итд).

Да је његова изненадна ликвидација спроведена стихијски и без правног основа говори нам још неколико чињеница: стрељање је изведено без јасне пресуде; није било сведока; није било ваљаног доказног материјала; крунски доказ је била инсинуација да је Тркуља Миодраговића показао окупатору; одбацивање свих оптужби од стране оптуженог није разматрано; оптужени је пред суд изведен присилно у глуво доба ноћи итд. Мишљења смо да је у том тренутку партизанима био потребан кривац и да су га они пронашли у особи која се најбоље уклапала у профил „контрареволуционара“.

Испоставило се, међутим, да су лишили живота невиног човека. На такав закључак нас упућује архивска грађа. Тркуља је, видели смо, Италијанима пријавио крађу ствари два дана после Миодраговићеве погибије, без давања додатних информација о лицима која су га опљачкала. Сенка кривице за смрт партизанског команданта лебди над друге две особе – Халиловићем и Барјактаревићем, а потоњи је због тога ликвидиран још у току рата. Иако је убиство игумана Нестора у послератним радовима неких комунистичких аутора пропраћено дозом сумње (Јауковић, Ћуковић и Бековић), конкретнији подаци излазе на видело тек у сутон комунистичког режима, када се дозвољама критичко сагледавање неких епизода народноослободилачког рата. Трезвенији однос према прошлости дао је већ тада епилог случају „Нестор Тркуља“. Пре свега, кроз изјаве очевидаца и уједно егзекутора, Војина Бојовића („ликвидација била исхитрена“) и Велибора Љујића („невин изгубио живот“).

70 Милешевац, 2001.



Слика 1. Манастир Милешево 30-тих година 20. века (Народна библиотека Србије)



Слика 2. Игуман Нестор на једној свадби у Милешеву 30-тих година – седи први са лева (фото: Небојша Мајсторовић)

Извори

Архив историјског одељења Генералштаба Републике Италије, дивизија „Пустерија“

Архив Југославије, Министарство вера Краљевине СХС

Архив Југославије, Државна комисија за утврђивање злочина окупатора и њихових помагача

Архив Србије (Карнегијева), Безбедносно информативна агенција

Архив Србије (Железник), Комесаријат за избеглице

Војни архив Србије, Независна држава Хрватска

Штампа

„Братство“

„Гласник Српског историјско-културног друштва Његош“

„Гласник Српске православне патријаршије“

„Милешевац“

„Политика“

„Српски народ“

Литература

Бојовић, Војин (1991): *Револуционарни лик Љубише Миодраговића*, Београд: Стручна књига.

Дацић, еф. Надир (2012): „Мурад еф. Шећерагић“, у: Симпозијум Сеоски дани Сретена Вукосављевића, 25–40.

Живковић, Милутин (2018), *Независна држава Хрватска у Србији 1941. Усташки режим у Прибоју, Пријепљу, Новој Вароши и Сјеници (април-септембар 1941)*, Београд: Друштво историчара Србије.

Кашић, др Душан (1970): *Манастир Раковица*, Београд: Православље.

Краков, Станислав (2012): *Генерал Милан Недић. Препуна чаша Чемера*, II, Београд: Друштво Нова Искра.

Матовић, Љубомир (1989): *Казивања Владимира Жугића. Породична генеалогичка, животни и револуционарни пут*, Нова Варош: Милешево.

Пилиповић, Радован (2013): „Манастир Милешева и светосавље у културној политици патријарха Варнаве Росића“, у: *Осам векова манастира Милешева*, I, 134–142.

Петровић, Милић Ф. (2013): „Српска православна црква и епархија Будимљанско-полимска после Другог светског рата“, у: *Осам векова манастира Милешева*, I, 163–190.

Пузовић, Предраг (2011): *Монашка школа у манастиру Раковица*, Београд: Православни богословски факултет.

Пузовић, Предраг (2005): *Српска православна епархија Дабро-босанска: шематизам*, Србиње: Духовна академија Св. Василија Острошког.

Терзић, Славенко (2013): „Милешева у историјској свести Срба у 19. веку“, у: *Осам векова манастира Милешева*, I, 113–117.

Хасанагић, Хилмија (1962): *У суровој школи*, Београд: Просвета.

Ђуковић, Мирко (1964): *Санџак*, Београд: Нолит.

Џомић, Велибор (2003): *Страдање Србске Цркве од комуниста*, I, Цетиње: Светигора.

PRIOR OF MILESEVA MONASTERY NESTOR (LAZAR) TRKULJA (1889–1941)

Nestor Trkulja, prior of Mileseva monastery, was a distinguished monk, whose pathway was from Monastic school in Rakovica monastery, through several parish which belong to Metropolitanate of Dabar-Bosnia, to ancient temple near city of Prijepolje. For his dedicated work for the Serbian Orthodox Church, he was rewarded several times. Nestor Trkulja passed away also in Mileseva monastery, considering serbian Communists killed him in autumn of 1941. However, it turned out to be he was blameless. On that conclusion clearly indicates archival documentation from that period. Later, that was admitted by some of his executors. Life of this monk, devoted to the fate and church, but his tragic death also, represent one miniature from church, social and political history of Yugoslavia during the first half of 20. century.

Немања Д. Андријашевић

Универзитет „Лудвиг Максимилијан“, Минхен – Савезна Република Немачка

e-mail: nemanja.andrijasevic@gmail.com

ПРОФЕСОР ДР ЂОКО СЛИЈЕПЧЕВИЋ У ШВАЈЦАРСКОЈ 1948–1954¹

Апстракт: Ђоко Слијепчевић (1908–1993) је био веома плодан историчар цркве, који се бавио и политичким темама. Припадност Југословенском народном покрету „Збор“, писање током окупације као и прикључивање Српском добровољачком корпусу фебруара 1944. године, условили су његову одлуку да емигрира из Југославије крајем 1944. Његов студјиски боравак на Старокатоличком теолошком факултету Универзитета у Берну, од 1948. до 1954. године, до сада није био предмет проучавања српских историчара, као ни других истраживача црквене историје у Србији. Циљ овог рада је приказивање Слијепчевићевих активности у Швајцарској и делимично осветљавање његовог емигрантског живота. У додатку рада ће бити наведена његова библиографија од 1948. до 1954. године.

Кључне речи: Старокатолички теолошки факултет (Christkatholisch-theologische Fakultät), бискуп Берна др Адолф Кюри (Dr. Adolf Küry), библиографија Ђока Слијепчевића од 1948. до 1954. године, црквени лист „Живот и рад“, часопис „Internationale kirchliche Zeitschrift“, часопис „Искра“, Српска православна црква у западној Европи, емиграција, ЈНП „Збор“, логори.

Уводна разматрања

Професор др Ђоко Слијепчевић (1908–1993) био је знаменити историчар цркве.² Рођен је 1908. године у Херцеговини. Након стицања матуре у призренској Богословији, дипломирао је 1934. године, а затим и докторирао 1936. године на Православном богословском факултету (ПБФ) Универзитета у Београду, на тему:

¹ Чланак је настао под покровитељством и са благословом Његове Светости АЕМ и Патријарха српског господина Иринеја. Аутор је самостално финансирао истраживање. Велику захвалност исказујемо: др Љељи Слијепчевић, ћерки проф. др Ђока Слијепчевића; професору емеритусу Старокатоличког теолошког факултета Универзитета у Берну др Урс фон Арксу (Prof. em. Dr. Urs von Arx); академику Српске академије наука и уметности (САНУ) др Динку Давидову; Маријани Пешић која руководи Одељењем за информације и услуге читаоцима Библиотеке САНУ; др Александру Стојановићу, научном сараднику Института за новију историју Србије (ИНИС); докторанду Видану Богдановићу; шефу Кабинета Патријарха српског ђакону др Александру Прашчевићу, и службенику Музеја СПЦ ђакону дипл. теологу Александру Секулићу.

² Упоредити биографије проф. Слијепчевића, или поједине фрагменте из његовог живота, у следећим делима: Пузовић 2002, 275-278; Пузовић 2006, 265-271; Пузовић 1998, 261-264; Поповић 2002, 269-274; Калезић 1998, 155-160; Калезић 1997, 43-45; Јакшић 2011, 108-115; Пауновић 2004, 330-332; Протић 1993, 6; Суботић 1999а, 437-442; Vlahović 1985, 482-486; *Српска проза данас: Перо и Ђоко Слијепчевић – живот и дјело* 1998.

„Стеван Стратимировић, митрополит карловачки, као поглавар цркве, просветни и национално-политички радник“.³ Учланио се у Југословенски народни покрет (ЈНП) „Збор“⁴ 1935. године⁵, а потом се и укључио у јавни рад овог покрета. У међуратном периоду је држао предавања против комунизма и Комунистичке партије (КП)⁶, а објавио је и две књиге: „Укидање Пећке патријаршије 1766. године“, 1939. године⁷ и „Хумско-херцеговачка епархија и епископат (митрополија) од 1219. до краја XIX века“, 1940. године.⁸ Провео је једну академску годину – летњи и зимски семестар током 1937. године – на Протестантском теолошком факултету Универзитета у Берлину. Наредне године изабран је за приватног доцента на ПБФ у Београду, а касније је постављен и за универзитетског доцента при Катедри за историју Српске православне цркве (СПЦ) и словенских цркава. Оженио се Радојком, рођеном Остојић, 1938. године у Приједору, са којом је 1940. добио кћерку Љељу Слијепчевић.

Током окупације Југославије проф. Слијепчевић је вредно стварао. Често је објављивао чланке у дневној штампи, која је од великог броја југословенских и српских историчара окарактерисана као *колаборационистичка*.⁹ Највећи број објављених чланака био је политичког карактера, заправо, односио се на борбу против комунизма, подршку Влади народног спаса, као и на позитивно оцењивање припадника Српске добровољачке команде, касније Српског добровољачког корпуса (СДК).¹⁰

Осим наведеног, проф. Слијепчевић се предано бавио истраживачким радом у Државној архиви и у Архиву Српске краљевске академије наука (данашње САНУ), посебно прикупљајући материјале о митрополиту Михаилу Јовановићу (1826–1898). Са проф. др Благотом Гардашевићем (1908–1993)¹¹ сакупио је бројне податке о страдању Срба и усташким зверствима у Југославији захваћеној ратом.¹² Учествовао је у

3 Видети: Слијепчевић 1936.

4 ЈНП „Збор“ је био десно оријентисан пројугословенски покрет, који је од великог броја истраживача окарактерисан као антикомунистички, националистички, монархистички, антикапиталистички, антидемократски и антисемитски. О „Збор-у“ видети више у: Petranović 1988; Милосављевић 2006; Пропадовић 2012; Kostić 1949; Парежанин 1971; Магазиновић 2009; Стефановић 1984; Бојић 1996; Subotić 1999a; Subotić 1999b; Бакић 2005, 21-43; Gligorijević 1965, 35-83.

5 Видети: Интервју „Др Ђоко Слијепчевић – Срби хоће све "на снагу"“, *Нин*, 7. фебруара 1992.

6 Ово нам је потврдио и један од ретких преживелих сведока, који се сећа проф. Слијепчевића из предратног периода, Бора Драгашевић (рођен 1924. године), емигрант који живи у Канади. Драгашевић је присуствовао „религиозним предавањима омладини Белих орлова“, које је Слијепчевић држао у Крунској улици, у међуратном Београду. Бора Драгашевић, и-мејл послат аутору 23. децембра 2016.

7 Слијепчевић 1939.

8 Слијепчевић 1940.

9 Упоредити: Матић 1996, 399-430; *Колаборационистичка штампа у Србији 1941–1944 (књига 1)* 2015; *Колаборационистичка штампа у Србији 1941–1944 (књига 2)* 2017; Ђорђевић 2001; Ђорђевић 2008.

10 О СДК видети: Димитријевић 2011; Васиљевић 1971, 20-36. Неколико личних сведочанстава оних који су били добровољци у СДК видети у: „Записи из добровољачке борбе I-V“ 1954–1959.

11 Др Благота Гардашевић био је професор црквеног права а касније и декан ПБФ Универзитета у Београду. О њему видети више у: Перић 2002, 7-10; Деврња 2007, 149-171.

12 У чланку „О једном Меморандуму“ Слијепчевић износи следеће чињенице: професор ПБФ др Радослав Грујић дошао је на идеју да они који су претрпели прогоне и злостављања у Независној држави Хрватској (НДХ) запишу шта су, где и како преживели и доживели. Потом је целокупан материјал сређен и предат у форми „Меморандума“ немачким окупационим властима у Југославији. Проф. Слијепчевић је заједно са проф. Гардашевићем учествовао у изради овог

припремним радњама за Српски цивилни/културни план, затим у пројектима везаним за историју Цркве, а сарађивао је и са Министарством просвете и вера Владе народног спаса.¹³ У Заводу за принудно васпитање омладине¹⁴, у Смедеревској Паланци, одржао је једно предавање.¹⁵ У Васпитном одсеку СДК¹⁶ радио је као заменик Ратка Парезанина (1898–1981), који је у то време био шеф овог одсека. Потом се придружио СДК крајем фебруара 1944. године. Из дужег писма које је 20. октобра 1947. године упутио владики далматинском Иринеју Ђорђевићу (1894–1952) може се закључити колика је била његова улога и које су биле његове активности током Другог светског рата, јер писмо пружа опширан пресек његовог делања.¹⁷

У архивској грађи „Пропагандног одељења Југоисток Команде Србије“¹⁸ налазе се подаци који показују да је Слијепчевић током 1943. године активно радио за ово одељење, добивши за овај ангажман хонорар. Том приликом написао је следеће:¹⁹ две брошуре на немачком језику – „Европа без Немачке“ и „Неверство за верност“. Саставио је текстове летака на немачком језику – „Перспективе Србије“, „Енглеска је издала Балкан“, „Енглеска је напустила Дражу“ и „Тито – љубимац Енглеске“. На српском језику написао је по једно предавање за грађане и раднике, три филмска програма, као и текст за ауто са звучником.²⁰

По уласку Црвене армије на простор Србије, Ђоко Слијепчевић је, са већином чланова и припадника ЈНП „Збор“ и његовим оружаним одредима, емигрирао крајем

„Меморандума“, те су му појединости око његовог настанка и израде биле познате до танчина. Упоредити: Слијепчевић 1968, 3.

13 Српски цивилни/културни план представља пројекат за плански преображај српског друштва. Овај нацрт требало је да омогући организовање целокупног народног живота у мирнодопским условима. Идејни творац Плана био је помоћник министра просвете и вера Владимир Велмар Јанковић. Др Александар Стојановић је утврдио да је Велмар Јанковић још у међуратном периоду уобличио његову основну идеју. План је таксативно наводио око две стотине проблема чије би решавање знатно подигло цивилизацијски ниво српског народа. Упоредити: Стојановић 2012.

14 Завод за принудно васпитање омладине (у даљем тексту: Завод) је био установа за преваспитавање комуниста. Управник Завода и мушког дела интерната био је педагог Милован Поповић, који није био члан „Збор-а“. Његова супруга, др Драгојла, била је управница женског интерната. Драгојла је рођена сестра Радојке – Секе Слијепчевић, супруге проф. Ђока Слијепчевића. О Заводу видети: Стојановић 2017, 85-122; Карапандић 1958, 172-173; Парезанин 1971, 513-516; Пивац 2002; Кубуровић 1955, 70-90; Бојић 1996, 235-246; Жорж 2006; Никољева 2010.

15 Наслов овог предавања записао је некадашњи чувар у Заводу Предислав М. Кубуровић. Упоредити: Кубуровић 1955, 80. Извод излагања пренет је на целој страници *Заводског листа*. Наслов странице је: „Израђивање нашег националног лика“, са поднасловом: „Из предавања г. др Ђоке Слијепчевића, доцента университета, одржаног 31 јула 1943 год. питомцима и питомицама“. Упоредити: *Заводски лист* бр. 9, година I, Смедеревска Паланка, 20. август 1943, 3.

16 О организацији и задацима Васпитног одсека СДК, као и о томе ко су били васпитачи и просветари, видети: Митровић 1955, 9-14.

17 Видети писмо у: Вуксић 1987, 158-166.

18 О пропаганди током окупације, као и о поменутом Пропагандном одељењу, видети: Мраовић 2017, 123-158.

19 Видети: Архива Пропагандног одељења „Југоисток“ Команде Србије, Група активне пропаганде. У овом предмету, који се налази у Војном архиву (ВА) у Београду, наведени су подаци о Слијепчевићевим активностима. Упоредити: ВА, група фондова На, К 60, Ф 5, бр. рег. 2/-30, стр. 29. Захваљујемо се др Маријани Мраовић, која нам је великодушно уступила фотокопије материјала из ВА.

20 Овај ауто је током окупације вожен спором брзином улицама Београда, а са звучника су одјекивале снимљене пропагандне реченице.

1944. године у Словенију. Збораши су се потом предали западним савезницима и боравили у логорима за расељена лица, познатијим као *Displaced persons camps*. Већи број ових логора налазио се у Италији и Немачкој, док се мањи број налазио у Аустрији.

Боко Слијепчевић је током 1945. године интерниран у логор у месту Форли (Forlì)²¹, у северној Италији, а затим је пребачен у логор у Еболи (Eboli)²², такође у Италији. Након тога је са већином других логораша пребачен у Немачку 1947. године. Извесно време боравао је у логору Мунстер-лагер (Munster-Lager). Током целокупног времена испитивања оних над којима је вршена истрага, услови живота били су тешки.²³ Проф. Слијепчевић се налазио у посебном делу Мунстер-лагера – „Ипсилон одељењу“, у коме су бораваили југословенски држављани чију је екстрадицију захтевао режим Јосипа Броза Тита (1892–1980), због оптужби за колаборацију или учешће у ратним злочинима.²⁴ Одатле је касније пребачен у логор у месту Фалингбостел (Fallingbostel), из кога је ослобођен марта 1948. године. Добио је слободу кретања и статус расељеног лица (такозвани *du-nu cmanyc / d.p. status*).²⁵

Током боравка у логорима за расељена лица у Италији и Немачкој, за време процесуирања, успео је да докаже своју невиност и оспори учествовање у ратним злочинима или денунцијацијама. Ипак, у Југославији је од стране новог комунистичког режима етикетиран као „фашистички љотићевски зборашки идеолог“.²⁶ Пред завршетак рата, у Југославији је формирана југословенска Државна комисија за утврђивање злочина окупатора и њихових помагача.²⁷ Ова Комисија означила је проф. Слијепчевића као „злочинца против народа“ и „народног издајника“.²⁸ Активно се покушавало са тиме

21 Упоредити сведочанство Светомира Пауновића о животу у логору Форли у поглављу „ХРОВО логор Форли“, у: Пауновић 2004, 225-229.

22 Упоредити сведочанства о животу у логору Еболи у: Драгашевић 2012, 142-147; Спасовић 2002, 7-17; Pivac 2002; Nikolić 2011, 87-124; Карапанџић 2006; Пауновић 2004, 229-233; Lukich i Radoicic 2011.

23 Видети више о томе у: Вуксић 1987.

24 Ово „Ипсилон“ одељење се у литератури зборашке провенијенције третира као својеврстан „логор у логору“. У овом одељењу су била смештена она лица која су имала истакнутије улоге током Другог светског рата. Сви затвореници су били под вишеструким тријажама Савезника, с обзиром на то да су били означени као потенцијални извршиоци или помагачи најтежих ратних злочина. Упоредити: Стојановић 2016; Вуксић 1987; Карапанџић 2006.

25 D.P. је скраћеница две енглеске речи „displaced person“, у значењу „статус расељеног лица“. Ову ознаку су добијала она лица која су пребачена у Немачку и над којима није вршена истрага нити су били предмет икакве оптужбе, те су, сходно наведеном, били слободни. Касније је овај статус додељен и оним лицима над којима није доказана кривица, односно, онима који су бивали ослобођени након спроведене истраге. О овоме видети опширније у: Vlahović 1985, 417.

26 Упоредити: „Британске власти спасавају ратне злочинце из логора Еболи“, *Борба*, 22. април 1947, 5. Чланак није потписан.

27 Правилник о раду Комисије је састављен је маја 1944. године. Председник поменуте Комисије био је др Душан Недељковић. Комисија је укинута априла 1948. године. О темељима и раду Комисије видети више у: Архив Југославије (АЈ), фонд 110, кутија 1–1.

28 Видети: „Саопштење број 10 Државне комисије за утврђивање злочина окупатора и њихових помагача“ 1945, 145-171. Саопштење су потписали Председник Државне комисије др Душан Недељковић и секретар др Иван Гргић. На основу изложених докумената и побројаних доказа, који се налазе у наведеном делу, Слијепчевић је означен као „злочинац против народа“ због тога што је активно и свесно спадао међу лица која су помагала окупацију непријатеља, уливала ропску и фашистичку идеологију међу младе људе, те утирала пут трајном сужањству српског народа и овековечењу немачке власти. Као „народни издајник“ је окарактерисан јер је активно учествовао у раду „Завода за принудно васпитање омладине“ у Смедеревској Паланци. Упоредити досије проф. Слијепчевића насловљен „Слијепчевић Дјоко М.“, који се налази у АЈ, Фонд 110: Државна комисија

да буде изручен Титовом режиму и да му се суди у Југославији. Британске власти су, након готово трогодишње истраге, ипак решиле да одбију његову екстрадицију.²⁹

Након завршених истрага и напуштања истражних логора, поједини млађи збораши одлучили су да започну или наставе студије на европским универзитетима. Једна већа група је отишла у Дорчестер (Dorchester), у Енглеској. Они су тамо пристигли већ током 1946. године. Харолд Бакстон (Harold Jocelyn Buxton, 1880–1976), бискуп Гибралтара (1933–1947), наводи имена свих професора ПБФ из Београда, свештеника и чланова њихових породица, ђакана и студената, који су из Еболија и других логора пребачени на Колец у Дорчестеру, ради школовања у трајању од једне године.³⁰ Прва група је похађала ово училиште током 1947. године, а друга група, која је касније пристигла, током 1948. године. Постојале су још две мање групе оних који су своје школовање наставили у Француској или Швајцарској, односно у градовима Паризу или Берну.³¹ Свим овим групама је одлазак на даље студије помогла „Хришћанска заједница младих људи“ (ХЗМЈ) која је постојала у Еболију.³² Ову организацију је предводио инж. Ратибор М. Ђурђевић (1915–2011)³³, некадашњи члан Богомољачког покрета и припадник ЈНП „Збор“.

Организовање Слијепчевићевог одласка на даље студије у Берн

Ђоко Слијепчевић је још током боравка у истражном логору у Еболију покушавао да организује и осмисли свој одлазак у неку другу државу. Тадашњи план му је био да се посвети студијама старокатоличке теологије, као и историје Протестантске цркве управо у Берну, у Швајцарској. Активно је радио на остварењу овог циља.

Ово смо закључили на основу два документа: први је цитат бискупа бернског др Кигу-ја који је „...за њега [Ђока Слијепчевића – НА] издејствовао – још у новембру 1946. – дозволу за долазак у Швајцарску“.³⁴ Други документ је из Архиве Старокатоличког теолошког факултета у Берну.³⁵ Његов садржај упућује на наведену констатацију. Ради појашњења, овај допис, који је откуцан у Еболију, садржи следеће: једну реченицу о томе ко је проф. Слијепчевић. Затим је наведен његов животопис. У последњем пасусу је исказана његова жеља да се посвети студијама старокатолићанства, као и изучавању историје Протестантске цркве. Документ није датиран, али представља сведочанство о томе да је он желео да студира у Берну.

за утврђивање злочина окупатора и њихових помагача, Одлуке Државне комисије, подгрупа „F Br 781-900“, фасцикла бр. 86. Слијепчевић није био проглашен за „народног непријатеља“.

29 У досијеу проф. Слијепчевића наведено је: „Foren Office odbio izručenje. Izv[anredno] pov[erljivo] 1127/48, 9-IV 948“. Упоредити: АЈ, Фонд 110, подгрупа „F Br 781-900“, фасцикла бр. 86.

30 Упоредити дело бискупа гибралтарског Харолда Бакстона: Buxton 1954, 75-77.

31 О српским студентима који су похађали Старокатолички теолошки факултет у Берну, видети: Спасовић 2002, 25-27; Ракић 1971, 433-461; Von Arx 2005, 1-33.

32 О ХЗМЈ видети више у: Стојановић 2016, 352-353. Овај аутор наводи да је ХЗМЈ и организационо и финансијски помагао одлазак младих збораша на даље студије. Упоредити и: Subotić 2004.

33 О инж. Ратибору Ђурђевићу видети више у: Пауновић 2004, 362-363; Стојановић 2016, 352-353.

34 Видети: Vlahović 1985, 484.

35 Упоредити: Архив Старокатоличког теолошког факултета у Берну, Швајцарска, документ „A 43/I“. Сва документа, која смо обрађивали у свом раду, добили смо посредством проф. емеритуса др Урс фон Аркса.

Марко Пивац наводи у свом делу „Кораци у ноћи“ извесне Слијепчевићеве „примедбе о Белгији“.³⁶ Др Драгојла Остојић Поповић, дописивала се са Слијепчевићем, својим зетом, али и другим затвореницима логора за расељена лица у Немачкој. У једном писму од 15. јануара 1948. она је навела да су његове „примедбе о Белгији[...] умесне“.³⁷ У истом писму је забележила и: „Немој се нервирати због Берна“. Највероватније га је одлагање одласка у БERN определило да потражи неко друго решење, и он је почео да се распитује о одласку у Белгију. На крају поменутог писма Драгојла је изнела следећу тврдњу: „Ја сам прилично пропутовала по Немачкој и могу Ти рећи да о неком озбиљном универзитетском раду овде нема ни говора“.³⁸ С обзиром на чињеницу да нигде нисмо пронашли разлоге Слијепчевићевог помињања Белгије, замолили смо Марка Пивца³⁹ да нам ово протумачи. Његов одговор гласи: „Слијепчевићеве примедбе о Белгији су се односиле на евентуално испитивање могућности исељавања у Белгију“.⁴⁰

Станиша Р. Влаховић у „Зборнику докумената из Британске архиве. Англо-југословенски односи 1941–1948“ наводи да је Слијепчевић требало још током пролећа 1947. године да отпутује на Старокатолички теолошки факултет у БERN, у својству наставника. Ипак, истраге над интернираним лицима у Италији, а потом и пребацивање у Немачку, онемогућили су његов план.⁴¹

Тадашњи бискуп Старокатоличке цркве у БERNу др Адолф Кири (Dr. Adolf Kury, 1870–1956)⁴² предано се заузео за ослобађање бројних српских теолога из логора за расељена лица, па и самог проф. Слијепчевића. Потом се потрудио и да омогући да одређен број кандидата започне студирање у БERNу.⁴³ Он је писао председнику Савета за спољне односе Англиканске цркве бискупу др Белу (Dr. Bell), који је проследио писмо генералном секретару Савета за спољне послове Англиканске цркве Херберту Вадамсу (Herbert M. Waddams). Вадамс је интервенисао у Форин офису⁴⁴ упутивши Вилкинсона (A. W. Wilkinson) пропратно писмо, у коме се наводи: „Драги Г. Вилкинсон, примили смо једно писмо – чију копију прилажем у преводу – од бискупа Адолфа Кирија из Швајцарске. У писму се износе запањујућа твђења о стању Срба у Немачкој. Мени ово звучи као немогуће; али било би ми драго ако ме известите да ли има истине у свему овоме и шта се у ствари догађа. Ваш искрени Херберт Вадамс, 11.8.1947“.⁴⁵ „Запањујућа

36 Pivac 2002, 205.

37 Исто, 209.

38 Исто.

39 Марко Пивац (1921–2017), Хрват римокатоличке вероисповести, био је емигрант близак ЈНП „Збор“. Објавио је неколико публикација посвећених дешавањима за време Другог светског рата. Био је други муж др Драгојле Остојић, односно пашеног проф. Слијепчевића.

40 Марко Пивац, и-мејл послат аутору 18. јуна 2016. године.

41 Упоредити: Vlahović 1985, 483.

42 Видети брошуру у којој је сумиран живот и рад поменутог бискупа: Bischof Adolf Kury zum Gedächtnis 1957.

43 У Архиву Епархије новограчаничко-средњезападноамеричке (некадашње Митрополије средњезападноамеричке) налазе се писма која су разменили бискуп Kury и надлежни епископ СПЦ за Америку – владика Дионисије Миливојевић. Писма се тичу смештаја и омогућавања адекватних услова српским студентима који ће студирати у БERNу. Архив се налази у Манастиру Светог Саве у Либертивилу. Видети: Спасовић 2002, 26.

44 Форин офис (Foreign Office, скраћено FO) је Министарство иностраних послова Велике Британије. Влаховић га је у свом делу називао „Форењ офис“.

45 Vlahović 1985, 484.

тврђења о стању Срба у Немачкој⁴⁶, како их је окарактерисао Küry, потрајала су неколико година након званичног завршетка Другог светског рата.⁴⁶

Приликом слања свог писма, Вадамс је нагласио садржај приложеног Küry-јевог писма, који „пише по једној хитној ствари“, наводећи: „У официрском логору налази се и др Ђоко Слијепчевић, пређашњи лектор⁴⁷ на Теолошком факултету у Београду. Он је тада требало да дође у Берн; ја сам за њега издејствовао – још у новембру 1946. – дозволу за долазак у Швајцарску. Мој извештач је један од овдашњих југословенских студената, који је добио узнемирујуће вести из логора. Према његовим информацијама, официри, интелектуалци, а међу овим последњим и православни свештеници, сви су похапшени. Влада страх да ће похапшене особе бити предате Титу, што ће, сасвим је извесно, свршити се њиховим убиством. Мој извештач био је сведок масовног убиства: стрељања неколико хиљада људи који су били предати Титу!“⁴⁸

У име Форин офиса, генералном секретару Одељења за спољне послове Англиканске цркве, одговорио је Варнер (F. A. Warner), наводећи: „Што се тиче др Слијепчевића, од нас је Југославија захтевала да овог човека предамо на суђење, због оптужби што је колаборирао са окупатором за време рата.⁴⁹ Један српски професор са тим именом, био је повезан са Српским добровољачким корпусом, једном организацијом која је дала значајну помоћ непријатељу. Ми предузимамо кораке да саслушамо др Слијепчевића, да установимо да ли је идентичан са особом чије изручење захтева Југословенска влада. Ако јесте, онда ће његов случај бити испитан од стручног правника, који ће установити да ли постоји *prima facie*⁵⁰ кривица у његовом случају. Он неће ни под каквим околностима бити предат југословенским властима, уколико није установљен врло јак разлог који га терети. [...] Ако не постоји *prima facie* у случају др Слијепчевића, наравно њему ће бити омогућено да отпутује у Швајцарску на Теолошки факултет. Ми ћемо урадити што најбоље можемо да што пре донесемо одлуку по његовом случају“.⁵¹

Југословенска Влада предузела је одлучне кораке, настављајући са притисцима за изручењем тражених лица. Преко своје амбасаде у Лондону захтевала је од Министарства спољних послова Велике Британије нотом бр. 1331 од 30. августа 1947. да „испуне обећања“. Ово је, према речима амбасадора Југославије у Лондону др Љуба Леонтића⁵², значило да „испоруче робу“, с обзиром на то да је обећање у вези са

46 Ови догађаји деценијама су били непознати у историографији Југославије и Србије. Одређен број личности – официра, подофицира, војника, резервиста, професора, интелектуалаца, лекара, свештених лица, након завршетка Другог светског рата и даље је био интерниран по логорским баракама, односно, и даље су годинама живели у изузетно тешким условима. Истовремено су у првим послератним годинама били оптерећени страхом да ће бити изручени југословенским властима.

47 Слијепчевић није био лектор на Теолошком факултету, већ најпре приватни а потом и универзитетски доцент. Вероватно је грешка у писму бискупа Küry-ја, или је Влаховић неадекватно превео.

48 Vlahović 1985, 484.

49 Видети: досије Ђока Слијепчевића у АЈ, Фонд 110, подгрупа „F Br 781-900“, фасцикла бр. 86.

50 *Prima facie* је основана сумња за појединачно или заједничко деловање у корист непријатеља, односно колаборација.

51 Vlahović 1985, 485. Писмо је датирано 20. августа 1947. године.

52 Од 1945. до 1948. године амбасадор ФНРЈ у Лондону био је др Љубо Леонтић. Он је између два рата био председник Организације југословенских националиста (Орјуна), и залагао се за интегрално југословенство. Касније је заступао комунистичку идеологију. Вуксић је записао да је

тим дато још октобра 1945. године. На списку се налазило и име проф. Слијепчевића, за кога су југословенске власти располагале информацијом да је заточен у Мунстер-лагеру.

Ипак, „И поред раније датих обећања, Форен офис је променио мишљење и политику и одустао од испорука, за које је био дао пристанак још 1945. у октобру. На овоме се завршава званична преписка по случају др Слијепчевића, који ће у марту 1948. бити пуштен на слободу и отпутовати у Швајцарску“.⁵³ Упркос вишемесечним дипломатским притисцима, као и Бледском споразуму⁵⁴, до његовог изручења није дошло због промене политике Форин Офиса.

Студирање, писање, стваралаштво и наставак објављивања проф. Слијепчевића у Берну⁵⁵

Након коначног ослобађања проф. др Ђока Слијепчевића из логора у месту Фалингбостел, уследио је његов краћи опоравак у Лингену на Емсу (Lingen bei Ems/Stadt Lingen [Ems])⁵⁶, првенствено из здравствених разлога. Убрзо потом, он се одселио у Берн. То закључујемо на основу потврде упућене Федералној полицији за решавање (боравишног) питања странаца у Швајцарској (Eidgenössische Fremden polizei).⁵⁷ У допису је наведено да би проф. Слијепчевић могао да добије визу за наставак студија на бернском Универзитету, буде смештен у студентском дому, као и да би му била додељена неопходна стипендија за студирање од стране Светског савета цркава (Ökumenischer Rat der Kirchen). Ова (непотписана) потврда датирана је 7. априла 1948.

Проф. емеритус др Урс фон Аркс у студији „Bischof Nikolaj Velimirović (1880–1956) und seine Berner Zeit im Rahmen der christkatholisch – serbisch-orthodoxen Beziehungen“ („Владика Николај Велимировић (1880–1956) и његово време [проведено] у Берну у оквиру старокатоличких и српско-православних односа“)⁵⁸ наводи податке о српским студентима у Берну. На крају његовог чланка налази се додаток у коме је листа

Леонтић био „некада тако велики поборник десничарских струјања у Југославији“, те да је „познат као човек који брзо и често мења и боје и перје“. Вуксјић 1987, 379.

53 Vlahović 1985, 486.

54 Бледски договор је потписан 8. септембра 1947. године између Владе Уједињеног Краљевства и Владе Федеративне народне републике Југославије (ФНРЈ). Подразумевао је изручење оних који су оптужени за ратни злочин или колаборацију, а који се налазе у логорима за расељена лица под контролом Владе Велике Британије. Садржавао је 18 чланова. У име Британске владе споразум је потписао Чарлс Пик (Charles Peake), и генерал лајтнант Стил (Steele), а у име Владе ФНРЈ Владимир Велебит и генерал лајтнант Д. Лекић. С обзиром на то да се британска страна није придржавала договора, уследио је једострани раскид Бледског договора од стране Владе ФНРЈ.

55 Ради детаљнијег осветљавања студијског боравка и рада проф. Слијепчевића у Швајцарској, навешћемо целокупну библиографију његових радова насталих у овом периоду, у прилогу на крају рада.

56 Адреса проф. Слијепчевића у Лингену на Емсу била је: DP Camp Jugoslav (23) Lingen bei Ems, Britische Zone, Deutschland.

57 Упоредити: Архив Старокатоличког теолошког факултета у Берну, Швајцарска, документ „E 3/26/32/Su“.

58 Видети: Von Arx 2005, 1-33. Овај исти чланак објављен је и на енглеском језику у часопису „Serbian Studies. Journal of the North American Society for Serbian Studies“, (Bloomington IN), бр. 20, 2006. године. Затим је објављен и на српском језику у часопису „Српска теологија у двадесетом веку“, бр. 2, 2007. године.

свих студената СПЦ уписаних на Старокатолички теолошки факултет⁵⁹ у периоду од 1903. до 2006. године. Наведене су и тачне године боравка сваког студента, односно, колико је семестара сваки студент похађао. Под бројем 22 наводи се Ђоко Слијепчевић, за кога су записане године 1948–1954, односно, боравак током 12 семестара.⁶⁰ Он је тада становао на следећој адреси: Studentenheim, Kramgasse 10, Bern.⁶¹

По доласку у Берн, проф. Слијепчевић наставио је свој академски рад. Писао је чланке и приказе на српском језику, које је потом објављивао у црквеним листовима и емигрантским часописима. Касније је објављивао своје радове на немачком језику.

За време студирања у Берну, проф. Слијепчевић је прикупљао материјале за писање историје СПЦ.⁶² Дописивао се са епископом америчко-канадским Дионисијем⁶³, кога је обавештавао о стању у Швајцарској, Екуменском покрету, као и о раду Хришћанске омладинске конференције. У једном писму је навео: „Ја лично сам поставио себи у задатак да детаљно испитам сву антисрпску литературу, махом писану са бугарске, хрватске и албанске стране, а има и са других. Осећам да ми је дужност да документовано разбијем мит о свесрпском хегемонизму, који је кроз поменућу литературу у страном свету веома раширен“.⁶⁴ Ове речи показују да је он своје даље бављење научним радом сматрао мисијом. Био је свестан погрешних представа у историјској науци, као и злоупотребама одређених историјских чињеница које су изнете о народу из кога је потекао.

Слијепчевићево сећање на добротинство бискупа др Kūry-ја

Влаховић је, претраживши британске архиве, осветлио улогу бернског бискупа др Адолфа Kūry-ја у ослобађању и помагању наставка школовања појединих студената из Југославије. Овај бискуп није окренуо главу над судбином оних Југословена и Срба за које је сазнао да се налазе у лошим условима приликом вишемесечних, односно вишегодишњих саслушања. Он је и писмено посведочио сва она „запањујућа тврђења о стању Срба у Немачкој“, захтевајући да се нешто учини по том питању.

59 Напомена: од 2001. године Старокатолички теолошки факултет (Christkatholisch-theologischen Fakultät) је преименован у: Departement für Christkatholische Theologie.

60 У наведеном Фон Арксовом чланку о Слијепчевићу је у загради прибележено: „1907–1993; vorher Dozent Theologische Fakultät Belgrad, spatter Mitarbeiter Südost-Institut München, zuletzt in Köln“, Von Arx 2005, 30. Преведено: „1907–1993; бивши доцент Теолошког факултета у Београду, касније сарадник Института за Југоисточну Европу у Минхену, на крају [боравио је] у Келну“ (Превод – НА). У истом чланку, на страници 28. наведено је у фусноти бр. 66 неколико података о проф. др Димитрију Димитријевићу, у којима се наводи да је након Другог светског рата, „поред Ђоке Слијепчевића (neben Đoko Slijepčević)“ проф. др Димитријевић учествовао на бројним семинарима у Харлему (Haarlem), Бечу (Wien), и Бону (Bonn).

61 Ово смо успели да утврдимо на основу једног писма у које смо имали увид, а које је било адресирано на проф. Слијепчевића 1953. године. Осим тога, поменути документ из Архиве Старокатоличког факултета „Е 3/26/32/Su“ из 1948. године наводи да би ово могла да буде адреса на којој би проф. Слијепчевић становао, по доласку на студијски боравак.

62 Први том је објавио 1962. године у Минхену под насловом: „Историја Српске православне цркве I“.

63 Пузовић 2006, 269; Спасовић 2002, 27.

64 Цитат је из писма проф. Ђока Слијепчевића упућеног из Берна епископу Дионисију 30. новембра 1948. године. Писмо се налази у Архиви Епархије новограчаничко-средњезападноамеричке. Упоредити: Спасовић 2002, 27.

Веома су ретки записи у којима проф. Слијепчевић помиње свој боравак у Берну. Изузетак је некролог бискупу бернском др Адолфу Күгу-ју⁶⁵, у коме је он о овом црквеном великодостојнику изрекао веома похвалне речи. Сазнавши за његову смрт, он је записао: „Целим својим животом и радом, свим оним што је као архипастир стада Христова носио у себи, овај човек је био 'добар пастир јер што каже ином, и сâм својим потврђује чином'. [...] У ово наше сулудо и опорно време, у коме се бескућници множе на милионе, хиљаде и хиљаде избеглица је прошло кроз дом овога дивног човека, неуморног у почињењу добра и увек спремног да помогне. [...] Служећи добру и умножавајући добро бискуп Күгу је био добри анђео чувар и бројним нашим сународницима, који су код њега увек налазили и савет и помоћ и пуну заштиту. [...] Поред осталих угледних људи из наше Цркве, његов је ученик и блаженопочивши владика Николај Велимировић, који је према њему имао синовски топло поштовање. И пре него што сам га видео и знао нешто о бискупу Күгу-у, причао ми је покојни владика о њему за време нашега боравка у Кицбилу. Увече, када би се владичин дух разигравао по прошлости и сећања долазила као бујице, причао је владика о своме учитељу кога је, у тим данима пуним искушења, желео да види. [...] Наша Црква у Америци одликовала је бискупа Күгу-а орденом светог Јањићија I, који је бискуп стално држао на видном месту у својој соби“.⁶⁶ На крају некролога, аутор је навео и ове речи: „Ја се исповедам када пишем ове речи: никада у животу нисам срео човека, који је више и истинскије био прави и пун човек Јеванђеља и архипастир стада Христова. И знам да ме нико од оних, који су познавали блаженоупокојеног владика Күгу-а, неће демантовати када ово кажем. Јади невољних и тешки удеси оних, које је судбина отргла са свога тла, потресли су срце овога хероја љубави према ближњима. За оваквога човека смрт је мање него сан. Он је, добри слуга Христов, ушао у Царство славе и радости“.⁶⁷

Друге појединости из живота српске емиграције у Швајцарској

Станимир Спасовић у делу „Историја Српске православне цркве у западној Европи“ наводи да је први извештај који је пружио пресек броја православних Срба у Швајцарској настао 1947. године.⁶⁸ Тада је Властимир Петковић, православни верник српске националности који је становао у Женеви, обавестио епископа Дионисија о постојању неколико православних храмова у Швајцарској, које тамошњи Срби посећују ради верских потреба. СПЦ тада није имала свој храм у овој држави. Што се тиче групе српских студената на Старокатоличком факултету у Берну, у којој се налазио и проф. Слијепчевић, наведено је да су они посећивали Старокатоличку цркву, која је имала организован хор. Процена Петковића је била да у Швајцарској борави око 900 Срба. Он је сматрао да би постојање барем једне црквене општине СПЦ у овој земљи било корисно. Главни проблем било је стално иселавање Срба у прекоморске земље, што је условило смањење њиховог броја. Спасовић затим наводи следеће: „Ово су била запажања са којима је Петковић упознао епископа Дионисија. Изгледа да су ова упозорења била реална, јер после тога није се више ништа предузимало око организовања црквеног живота [у Швајцарској – примедба НА] све до седамдесетих

65 Видети Слијепчевићев некролог бискупу др Күгу-ју: Слијепчевић 1956, 6.

66 Исто.

67 Исто.

68 Упоредити писмо Властимира Петковића упућено владика Дионисију 15. априла 1948. године. Писмо се налази у Архиву Епархије новограчаничко-средњезападноамеричке. Упоредити: Спасовић 2002, 26.

година“.⁶⁹ Чињеница да није постојао храм СПЦ, као и податак да је изостало организовање црквеног живота Срба у Швајцарској, указују да не постоји архив СПЦ на територији Швајцарске, посебно из послератног времена. Стога овај шестогодишњи период Слијепчевићевог живота и рада у Швајцарској није могуће шире приказати, с обзиром на недостатак извора и живих сведока.

Закључна разматрања емигрантског живота и обједињавање стваралаштва проф. др Ђока Слијепчевића у Швајцарској

У овом раду смо покушали да реконструишемо период живота проф. Слијепчевића током 12 семестара проведених на Старокатоличком теолошком факултету Универзитета у Берну. Прегледали смо емигрантску зборашку литературу – првенствено дневничке белешке и записе, у којима нисмо пронашли опширније помињање његовог студијског боравка у Швајцарској од 1948. до 1954. године. Тих година, политички емигранти су се углавном прикривали, и држали подаље од очију јавности. Борили су се за преживљавање, и трудили се да оду у друге земље где би започели нови живот.⁷⁰

Нажалост, ни у централном Архиву СПЦ у Београду нисмо пронашли податке о проф. Слијепчевићу, нити његова писма, белешке или лични архив. Упркос бројним покушајима да пронађемо изворе којима бисмо детаљније осветлили тему овога рада, нисмо успели да дођемо до било каквог значајнијег документа у Србији. Ово је и разумљиво, из неколико разлога: проф. Слијепчевић био је проглашен за ратног злочинца, од стране тадашњих комунистичких власти; нити се са неким из Југославије дописивао, нити је размењивао кореспонденцију. Деценијама је владао комунистички режим који је будно пратио контакте са непријатељском емиграцијом.⁷¹ Све ово је условило да он нема слободну комуникацију са својим пријатељима, познаницима или колегама у Југославији. То и јесте главни узрок недостатака извора и архивских података о њему самом.

Након времена проведеног у заробљеништву 1945–1948, нови замах у научном животу проф. Слијепчевића представља његов долазак у Швајцарску 1948. године. Током студирања у Берну, усавршио је немачки језик. Он се у Швајцарској држао доста повучено, и није се јавно ангажовао. Водио је рачуна о сваком покрету, јер се плашио за свој живот. Тек након вишегодишње паузе, која је била условљена емигрирањем и његовим боравком у логорима за расељена лица, почео је поново да објављује своје приказе, чланке и научне радове.⁷²

Прве чланке након изласка из логора објавио је 1948. године у парохијском листу минхенске Црквене општине *Живот и рад*.⁷³ Наше је мишљење да је ове чланке

⁶⁹ Исто.

⁷⁰ Поједини збораши су остајали у Немачкој, покушавајући да се скуће и запосле у Западној Немачкој, док су други најчешће одлазили у Енглеску или Аустралију. Видети: Суботић 1994, 9-40.

⁷¹ Упоредити: Subotić 2004; Калабић 2011.

⁷² У прилогу рада побројали смо библиографске јединице проф. др Ђока Слијепчевићева, објављене на српском и немачком језику, настале у периоду од 1948. до 1954. године.

⁷³ Након формирања и успостављања Црквене Општине у Минхену, већ 1947. године почео је да излази први црквени лист *Живот и рад* – Орган српске православне Црквене општине у Минхену. Прва свеска била је за август-октобар 1947. Садржај листа штампан је латиницом, премда је насловна страница била ћирилична. Часопис је излазио четири пута годишње, а уређивали су га др Крстивој Котур и проф. Никола Прибић.

написао, а потом их послао из Лингена, односно пре одласка из Немачке у Швајцарску. Затим је 1952. године почео да објављује своје осврте у *Искри*⁷⁴ – неке под својим именом и презименом, а неке под псеудонимом „Ранко Бановић“. Овај ангажман је њему самом био веома важан, јер су *Искру* водили и уређивали његови другови и пријатељи збораша. У периоду од 1948. до 1954. године учествовао је на појединим конференцијама и семинарима у Немачкој, Аустрији и Швајцарској. Живот у Швајцарској допринео је томе да се он ближе спријатељи са истакнутим правником проф. др Лазом М. Костићем (1897–1979)⁷⁵, изузетно плодним писцем, такође емигрантом.

Током живота у Швајцарској, годинама није могао да ступи у контакт са својом породицом у Београду. Први пут након емигрирања из престонице Југославије 1944. године, његово писмо стигло је званичним путем на кућну адресу 1953. године.⁷⁶ У међувремену, интензивирао је контакте са бројним емигрантима. Понекад је одлазио у Минхен, и највероватније му је тамо полазило за руком да дође до појединих информација о својој породици, ситуацији у Југославији, или општим стварима. Ово се може закључити из следеће чињенице: у Легату проф. Слијепчевића на ПБФ у Београду, налази се посвета у једној књизи коју је добио на поклон током посете Минхену, у коме је прославио Васкрс 1950. године. Књигу му је поклонио Бранко Беговић, емигрант. Стога смо и навели да су му током периода живота и рада у Берну контакти са бројним емигрантима били изузетно важни, те их је стога и неговао.

Власти Швајцарске су биле свесне да на својој територији имају особу интересантне биографије – универзитетског професора, али и званичног ратног злочинца, односно данашњим речником формулисано „безбедносно интересантну личност“. Са једне стране, не чуди чињеница да је Слијепчевић имао гостопримство и услове за академски рад, као и могућност да објављује чланке у познатом и цењеном црквеном часопису *Internationale kirchliche Zeitschrift*. Уосталом, око његовог боравка у Швајцарској заузео се водећи бискуп Берна Күру. Са друге стране, он није поседовао превелику слободу и бројне друге уобичајене могућности. То је јасно из чињенице да му пословично демократска Швајцарска није доделила радну визу.

74 Први број часописа *Искра* одштампан је 15. јуна 1949. године у Лингену. Назив листу дао је Ратко Парезанин. Уредник је био Боривоје Карапанџић, коме је кључну помоћ око штампања првог броја пружио проф. Влајко Влаховић. Након прва три броја одштампана у Лингену, целокупан издавачки подухват пребачен је у Минхен. Тада су уредници постали Ратко Парезанин и Ратко Обрадовић. Власник и издавач листа био је Јаков Љотић, рођени брат Димитрија Љотића. Издавање *Искре* је 1988. године пребачено у Велику Британију. Према Светомиру Пауновићу, који је током неколико година такође обављао посао уредника, *Искра* је била „буктиња“ ЈНП „Збор“. Он је навео: „Главни сарадници у почетку били су инг. Милосав Васиљевић, др Ђоко Слијепчевић, Мирко М. Влаховић, Бошко Н. Костић, Слободан Станковић, Роко Калеб, Зденко Антић, Јеруц Димитри, Влајко Влаховић и, разуме се, власник листа Јаков В. Љотић“. Цитат је из: Пауновић 2004, 302-303. Видети више о почецима штампања *Искре*, њеном трајању, вишедеценијском излагању и историјату у: Пауновић 2004, 302-311.

75 У емиграцији је проф. др Лазо Костић објавио изузетно велики број радова, односно неколико десетина књига и више од 1500 чланака. О њему видети: Костић 1995.

76 Ово сведочанство добијено је од ћерке проф. Слијепчевића, у телефонском разговору августа 2016. Адреса на којој је тада становала Слијепчевићева породица, а и он сам – до напуштања Београда, била је Захумска 29.

Разлози одласка проф. Слијепчевића из Швајцарске

Слијепчевићево здравствено стање било је нарушено. Током 1954. године имао је операцију два чира на желуцу.⁷⁷ С обзиром на чињеницу да му швајцарске власти нису одобриле да се запосли, ово га је онемогућило да окупи своју породицу, и са њом настави породични живот на територији ове државе. Све ово определило га је да изабере други простор у коме би наставио да живи. Жеља за окупљањем породице је превагнула и он се одселио у Немачку, у баварску престоницу – Минхен, 1954. године.

Он је познавао овај град, у који је долазио неколико пута. Живот југословенских емиграната у овом месту био му је још познатији, јер се ту налазио врх „Збор-а“, односно већи број прилично активних и повезаних чланова емигрантске зборашке заједнице. Лично је познавао и надлежног свештеника СПЦ у Минхену, са којим је био у пријатељском односу још од пре почетка Другог светског рата. Био је то протојереј-ставрофор Алекса Тодоровић (1899–1990).⁷⁸ У баварској престоници проф. Слијепчевић се придружио и прикључио политичком и издавачком раду „Збор-а“.⁷⁹ Истовремено, био је активан верник при Црквеној општини СПЦ у Минхену, а касније и у Келну.⁸⁰

Прилог I

Чланци проф. Слијепчевића објављени 1948–1954 на српском језику

1. „Историско и духовно Косово“, *Живот и рад*, бр. 4, Минхен, 1948, 18-27.
2. „О будућим перспективама Цркве“, *Живот и рад*, бр. 4, Минхен, 1948, 40-

50.⁸¹

77 Ову информацију нам је пружила ћерка проф. Слијепчевића, у телефонском разговору марта 2016. године.

78 Свештеник Алекса Тодоровић рођен је 30. априла 1899. године у селу Негришори, код Драгачева. Завршио је 1924. године Богословију у Сремским Карловцима. Затим је рукоположен у чин ђакона, а потом и свештеника, 1925. године. Службовао је у Епархији жичкој, а потом и у Београду. Био је активан као свештеник при Богомољачком покрету. Током Другог светског рата био је шеф Верског одсека при СДК. У Заводу за принудно васпитање омладине одржао је једно предавање. Након напуштања Србије, био је у логору Еболи, а затим и у Мунстер-лагеру. Од 1950. године водио је Црквену општину у Минхену, у коме је до 1979. године био једини свештеник. Покренуо је едицију „Свечаник“, у којој је објављивана црквена и национална тематика, као и црквени календари са верском читанком. Упокојио се на Ђурђевдан 1990. године. Видети: Спасовић 2002, 210-219; „Српска православна парохија и црквена општина Светог кнеза Владимира у Минхену, *Infanterie Str. 12*“, у: *Споменица западно-европске епархије 1969–1984*, 131-132. У питању је непотписан чланак.

79 Упоредити: Архив СПЦ Црквене општине у Минхену. Слијепчевић је упућивао своје познанике, као и сараднике и колеге са којима је радио у Институту за Југоисточну Европу у Минхену (*Südosteuropa Institut*), да се претплате на *Православље*, лист СПЦ. Такође, неколико година је био члан Црквеног одбора Црквене општине СПЦ у Минхену, и често је помагао протојереју-ставрофору Алекси Тодоровићу.

80 У сведочењу које смо добили путем електронске поште, Његово Преосвештенство епископ шабачки господин Лаврентије, некадашњи владика СПЦ у Западној Европи (1969–1989), навео је да је проф. Слијепчевић био активан и одан верник СПЦ у Немачкој. Владика Лаврентије Трифуновић, и-мејл послат аутору 1. априла 2017.

81 Напомена: ово су прва два чланка проф. Слијепчевића објављена након његовог ослобађања из логора.

3. „Из Његошевих дела“, *Искра* бр. 41 (15.11.1952).⁸²
4. „Сједињавање словенских племена на Балкану“, *Искра* бр. 43-44 (25.12.1952).
5. „После Стаљинове смрти“, *Искра* бр. 49-50. (25.3.1953).⁸³
6. „... И тама би по свој земљи...“, *Искра* бр. 49-50 (25.3.1953).
7. „Српска црква на прагу 19. века“, *Искра* бр. 67-68 (25.12.1953).
8. „Тако је почело...“, *Искра* бр. 67-68 (25.12.1953).⁸⁴
9. „Идеја Првог српског народног устанка“, *Искра* бр. 75-76 (15.4.1954).
10. „Тако је почело...“, *Искра* бр. 75-76 (15.4.1954).⁸⁵
11. „Ивенстон – путоказ и опомена“, *Искра* бр. 86 (1.10.1954).
12. „Једна интересантна књига о Југославији“, *Искра* бр. 88 (1.11.1954).
13. „Одговор једном пријатељу“, *Искра* бр. 89. (15.11.1954).⁸⁶
14. „Шта да се ради“, *Искра* бр. 91-92 (21.12.1954).
15. „На двогодишњицу добровољаца“, у: *Записи из добровољачке борбе I*, 1954, 21-24.⁸⁷

Прилог II

Радови проф. Слијепчевића објављени 1948–1954 на немачком језику

1. „Die Heilige Schrift und die Heilige Tradition nach dem Standpunkt der Orthodoxen Kirchen“ (Свето Писмо и Свето Предање са становишта православне цркве), *Internationale kirchliche Zeitschrift*⁸⁸, Heft 3, Band (Jahr) 42, 1952.
2. „Gesetz über die rechtliche Lage der religiösen Gemeinschaften in Jugoslawien. Übersetzung“ (Превод Закона о правном положају верских заједница у Југославији), *Internationale kirchliche Zeitschrift*, Heft 1, Band (Jahr) 43, 1953.
3. „Die serbische Orthodoxie“ (Српско православље), *Internationale kirchliche Zeitschrift*, Heft 3, Band (Jahr) 43, 1953.
4. „Die Lage der Kirchen in Jugoslawien“ (Стање Цркава у Југославији), *Reformatio*, 1953.

Необјављени архивски извори

Архив Југославије. Фонд: Државна комисија за утврђивање злочина окупатора и њихових помагача, кутија 1–1.

82 У питању је приказ књиге проф. др Лаза Костића „Из Његошевих дела“. Ово је први чланак Слијепчевића објављен у *Искри*.

83 Овај чланак је Слијепчевић објавио под својим псеудонимом „Д-р Р. Бановић“. Псеудоним „Ранко Бановић“ Слијепчевић је користио и током писања чланака у Србији, током Другог светског рата. Некада је овај псеудоним у *Искри* навођен са скраћеницом „Др Р. Б.“, или сличним варијантама.

84 И овај чланак је објављен под псеудонимом „Ранко Бановић“.

85 Исто.

86 Исто.

87 Овај чланак је Слијепчевић објавио у листу *Ново време* 16. септембра 1943.

88 На поменутом Факултету у Берну 1893. године почео је да излази часопис *Revue Internationale de Théologie*. Од 1911. године часопис има назив *Internationale kirchliche Zeitschrift – Neue Folge der Revue Internationale de Théologie*. Скраћеница овог часописа је „IKZ“.

Архив Југославије. Фонд 110: Државна комисија за утврђивање злочина окупатора и њихових помагача, Одлуке Државне комисије, подгрупа „F Br 781-900“, фасцикла бр. 86, досије „Sliješević Djoko M.“.

Архив Српске православне цркве, Београд.

Архив Српске православне цркве Епархије новограчаничко-средњезападноамеричке (некадашње Митрополије средњезападноамеричке), Манастир Светог Саве, Либертвил.

Архив Српске православне цркве, Црквена општина у Минхену.

Архив Старокатоличког теолошког факултета у Берну (Departement für Christkatholische Theologie), Швајцарска. Документа: „A 43/I“ и „E 3/26/32/Su“.

Ауторизовани текстови интервјуа са др Љељом Слијепчевић, у поседу аутора. Март 2016 – март 2018.

Бора Драгашевић, и-мејл послат аутору 23. децембра 2016.

Војни архив, Београд. Група фондова На, К 60, Ф 5, бр. рег. 2/1-53.

Владика Лаврентије Трифуновић, и-мејл послат аутору 1. априла 2017.

Марко Пивац, и-мејл послат аутору 18. јуна 2016.

Музеј Српске православне цркве, Београд.

Објављени историјски извори

Arx, Urs von. (2005), „Bischof Nikolaj Velimirović (1880–1956) und seine Berner Zeit im Rahmen der christkatholisch – serbisch-orthodoxen Beziehungen“, у: *Internationale kirchliche Zeitschrift – neue Folge der Revue internationale de théologie*, 95, Heft 1, 1-33.

Zečević Miodrag, Popović Jovan P. (1996), *Dokumenti iz istorije Jugoslavije. Državna komisija za utvrđivanje zločina okupatora i njegovih pomagača iz Drugog svetskog rata*, Beograd: Arhiv Jugoslavije.

Писмо Ђока Слијепчевића упућено владици далматинском Иринеју Ђорђевићу 20. октобра 1947. године, из Мунстер-лагера. Вуксић, Стојан. (1987), *Ипсилонски дневник*, Минхен: Искра, 158-166.

Саопштења бр. 7–33 о злочинима окупатора и њихових помагача, (1945), Београд: Државна штампарија.

Штампа и периодика

Борба (Београд)

Глас канадских Срба (Канада)

Живот и рад (Минхен)

Заводски лист (Смедеревска Паланка)

Искра (Минхен)

Историјски гласник (Београд)

Internationale kirchliche Zeitschrift (Bern)

Нин (Београд)

Нова искра (Београд)

Нова српска политичка мисао (Београд)

Ново време (Београд)

Philotheos (Beograd)

Reformatio

Serbian Studies. Journal of the North American Society for Serbian Studies (America)

Српска теологија у двадесетом веку (Београд)
Интервју: „Др Ђоко Слијепчевић – Срби хоће све „на снагу““, Нин, 7. фебруар
1992.

Литература

Бакић, Јово. (2005), „Фашизам у Југославији 1918–1941“, *Нова српска политичка мисао*, XI, 1–4, Београд, 21–43.

Bischof Adolf Kury zum Gedächtnis. (1957), Bern: Herausgegeben vom Kristkatholische Pressekomitee.

Божовић, Бранислав и Стефановић, Младен. (1985), *Милан Аћимовић, Драги Јовановић, Димитрије Љотић*, Загреб: Едиција „Трагом издаје и злочина“.

Бојић, Мирко. (1996), *Југославенски народни покрет „Збор“ 1935–1945. Један критички приказ*, Београд: Народна књига, Алфа.

Bošković, Milo. (1985), *Šesta kolona. Nastanak, organizacija i delovanje antijugoslovenske fašističke organizacije*, Zagreb: Tehnika, Novi Sad: Dnevnik.

Buxton, Harold Jocelyn. (1954), *A Mediterranean Window*, Guilford: Biddles Ltd.

Васиљевић, Милосав. (1971), „Постанак српских добровољаца 1941. године“, у: *Споменица српских добровољаца 1941–1971*, уредио Боривоје М. Карапанић, Кливленд: Савез југословенско-америчких удружења, 20–36.

Vlahović, Staniša R. (1985), *Zbornik dokumenata iz Britanske arhive. Anglo-jugoslovenski odnosi 1941–1948*, Birmingham: izdanje autora.

Вуксић, Стојан. (1987), *Инсилонски дневник*, Минхен: Искра.

Gligoriјеvić, Branislav. (1965), „Politički pokreti i grupe s nacionalsocijalističkom ideologijom i njihova fuzija u Ljotičevom 'Zboru'“, *Istorijski glasnik*, 4, Београд, 35–83.

Деврња, Зоран. (2007), „Личност и дело протојереја проф. др Благоге Гардашевића“, у: *Српска теологија у двадесетом веку*, књига 2, Београд: Православни богословски факултет, 149–171.

Димитријевић, Бојан. (2011), *Војска Недићеве Србије. Оружане снаге српске владе 1941–1945*, Београд: Институт за савремену историју.

Драгашевић, Бора. (2012), *Стопама предака. Аутобиографија*, Београд: Институт за савремену историју.

Ђорђевић, Бојан. (2001), *Летопис културног живота у Србији под окупацијом 1941–1944*, Нови Сад: Матица српска, Београд: Институт за књижевност и уметност.

Ђорђевић, Бојан. (2008), *Српска култура под окупацијом*, Београд: Службени гласник.

Жорж, Бранислав. (2006), *Завод у Смедеревској Паланци: острво спаса или робијашница*, Београд: издање аутора.

Записи из добровољачке борбе I–V, 1954–1959, Минхен: Искра.

„Израђивање нашег националног лика (Из предавања г. др Ђоке Слијепчевића, доцента университета, одржаног 31 јула 1943 год. питомцима и питомицама)“, непотписан чланак, *Заводски лист*, 9/1943, 3, Смедеревска Паланка.

Јакшић, Драгутин. (2011), „Биографија аутора књиге (На основу делова некролога објављеног у „Искри“ из Бирмингема бр. 981 од 1. фебруара 1993. г.)“, у: Слијепчевић, Ђоко. *Српска ослободилачка идеја*, Београд: Друштво „Нова искра“, 108–115.

Калабић, Радован. (2011), *Српска емиграција (прилози за историју српског исељеништва 1830–1992)*, Београд: Радован Калабић.

Калезић, Димитрије. (1997), „Др Ђоко Слијепчевић као црквени историчар. Човек – институција“, *Нова Искра*, 48, Београд, 43-45.

Калезић, Димитрије. (1998), „Историја Цркве у радовима Ђока Слијепчевића“, *Српска проза данас: Перо и Ђоко Слијепчевић – живот и дјело*, Зборник радова, приредио Радослав Братић, Билећа: Просвјета, Гацко: Просвјета, Београд: Планета, 155-160.

Карапанџић, Боровоје М. (1958), *Грађански рат у Србији 1941-1945*, Кливланд, Охајо, Сједињене Државе Америке.

Карапанџић, Боровоје М. (2006), *Дневник једног емигранта*, Београд: Хришћанска мисао.

Карапанџић, Боровоје М. (1998), *Сећање на преминуле и разговори са живим савременицима*, Београд.

Колаборационистичка штампа у Србији 1941-1944 (књига 1), (2015), приређивач Александар Стојановић, Београд: Филип Вишњић.

Колаборационистичка штампа у Србији 1941-1944 (књига 2), (2017), приређивач Александар Стојановић, Београд: Филип Вишњић.

Kostić, Boško N. (1949), *Za istoriju naših dana*, Lille: Jean Lausier, 1949.

Костић, Васко. (1995), *Црногорац свесрпски великан*. Београд: Стручна књига.

1945. Крај или нови почетак?, (2016), Тематски зборник радова, приређивач Зоран Јањетовић, Београд: Институт за новију историју Србије.

Кубуровић, Предислав М. (1955), „Васпитни завод у Смедеревској Паланци 1942-1944“, у: *Записи из добровољачке борбе II*, Минхен: Искра, 70-90.

Lukich, Nikola. Radoicic, Sasa. (2011), *Eboli Camp 1945-1947: A Photographic History*. Australia.

Магазиновић, Хрвоје. (2009), *Кроз једно мучно стољеће. Сјећања*, Ваљево: Друштво Хиландар.

Матић, Милан. (1996), „Окупаторска и квислиншка штампа у Србији 1941-1944“, *Лесковачки зборник*, 36, Лесковац, 399-430.

Милосављевић, Оливера. (2006), *Потиснута истина: Колаборација у Србији 1941-1944*, Београд: Хелсиншки одбор за људска права.

Митровић, Р. (1955), „Васпитна служба у добровољачким јединицама“, у: *Записи из добровољачке борбе II*, Минхен: Искра, 9-14.

Мраовић, Маријана. (2017), „Пропаганда домаће управе у Србији 1941-1944. године“, у: *Генерал Милан Недић и домаћа управа у Србији 1941-1944. Научни погледи*, уредник Вељко Ђурић Мишина, Београд: Музеј жртва геноцида, 123-158.

Nikolić, Kosta. (2011), *The Serbian political emigration in Western Europe 1945-1956*. Belgrade: Institute of Contemporary History.

Николова, Маја. (2010), *Завод за принудно васпитање омладине у Смедеревској Паланци 1942-1944*, Београд: Педагошки музеј.

Парежанин, Ратко. (1971), *Други светски рат и Димитрије В. Љотић*, Минхен: Искра.

Пауновић, Светомир. (2004), *Сећања сведока једног времена*, Београд: приватно издање писца.

Поповић, Радомир. (2002), „Др Ђоко Слијепчевић – историчар Српске Православне Цркве“. *Богословље*, 2, Београд: Православни богословски факултет, 269-274.

Перић, Димшо. (2002), „О животу и делу Благоте Гардашевића“, у: *Гардашевић, Благота, Избор црквено-правних радова*, Београд: Православни богословски факултет, 7-10.

- Pivac, Marko. (2002), *Koraci u noći*, bez mesta izdanja, izdanje autora.
- Petranović, Branko. (1988), *Istorija Jugoslavije 1918-1988*, I-III, Beograd: Nolit.
- Прокић, Лазар. (1995), *Записи из туђине* (1–2), Београд: Нова искра.
- Пропадовић, Милутин. (2012), *Д. В. Љотић, Збор и Комунистичка партија Југославије 1935–1945: прилози за истину о ЈНП Збор*, Београд: Нова искра.
- Протић, Гојко. (1993), „Преминуо је доктор Ђоко Слијепчевић“, *Глас канадских Срба*, 25. фебруар 1993, 6.
- Пузовић, Предраг. (2006), „Др Ђоко Слијепчевић – историчар СПЦ“, у: *Прилози за историју Српске Православне Цркве*, 3, Предраг Пузовић, Фоча: Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“, 265–271.
- Пузовић, Предраг. (1992), „Др Ђоко Слијепчевић (1907–1993) – Биографија и библиографија“, *Богословље*, 1–2, Београд, 103–116.
- Пузовић, Предраг. (2002), „Сећање на Ђоку Слијепчевића“, *Богословље*, 2, Београд, 275–278.
- Пузовић, Предраг. (1998), „Биографија Ђока Слијепчевића (1907–1993)“, *Српска проза данас: Перо и Ђоко Слијепчевић – живот и дјело*, Зборник радова, приредио Радослав Братић, Билећа: Просвјета, Гацко: Просвјета, Београд: Планета, 261–264.
- Ракић, Радомир. (1971), „Спољни односи Српске православне цркве 1920–1970“, у: *Српска православна црква 1920–1970. Споменица о 50-годишњици васпостављања Српске патријаршије*, Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 433–461.
- Слијепчевић, Ђоко. (1936), *Стеван Стратимировић, митрополит карловачки као поглавар цркве и правосветно-национални и политички радник*, Београд.
- Слијепчевић, Ђоко. (1939), *Укидање Пећке патријаршије 1766. године*, Београд.
- Слијепчевић, Ђоко. (1940), *Хумско-херцеговачка епархија и епископат (митрополија) од 1219. до краја XIX века*, Београд.
- Слијепчевић, Ђоко (1956). „In memoriam Dr. Adolf Küry“, *Искра*, 139–140, 6.
- Слијепчевић, Ђоко. (1962), *Историја Српске православне цркве I*, Минхен.
- Слијепчевић, Ђоко (1968). „О једном Меморандуму“, *Искра*, 407, 3.
- Слијепчевић, Ђоко. (1986), *Историја Српске православне цркве III*, Келн.
- Спасовић, Станислав. (2002), *Историја Српске православне цркве у западној Европи*. Београд-Торонто: Источник.
- Споменица о 50-годишњици васпостављања Српске патријаршије*, (1971), Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве.
- Споменица западно-европске епархије 1969–1984*. (1984), Химелстир: Српска православна црква Епархија средњоевропска.
- Споменица педесет година Српске православне Црквене општине у Минхену 1946–1996*, (1997), уредник Владимир Коњикушић, Минхен: Српска православна црква Црквена Општина Минхен.
- Српска проза данас: Перо и Ђоко Слијепчевић – живот и дјело*, (1998), Зборник радова, приредио Радослав Братић, Билећа: Просвјета, Гацко: Просвјета, Београд: Планета.
- Стефановић, Младен. *Збор Димитрија Љотића 1934–1945*. (1984), Београд: Народна књига.
- Стојановић, Александар. (2012), *Српски цивилизни/културни план Владе Милана Недића*. Београд: Институт за новију историју Србије.

Стојановић, Александар. (2016), „Ишчекивање судбине и нови почети: прилози истраживању историје српске колаборационистичке емиграције у првим годинама после Другог светског рата“. У: *1945. Крај или нови почетак?* Тематски зборник радова, приређивач Зоран Јањетовић, Београд: Институт за новију историју Србије, 339-374.

Стојановић, Александар. (2017), „Завод за принудно васпитање омладине у Смедеревској Паланци“, у: *Генерал Милан Недић и домаћа управа у Србији 1941-1944. Научни погледи*, уредник Вељко Ђурић Мишина, Београд: Музеј жртава геноцида, 85-122.

Суботић, Драган (1994). *Политичка мисао Срба у расејању 1945–1990*, I, Београд: Институт за политичке студије.

Суботић, Драган (1999a). *Органска мисао Срба у XIX и XX веку (књига 1)*, Београд: Преображај.

Суботић, Драган (1999b). *Органска мисао Срба у XIX и XX веку (књига 2)*, Београд: Преображај.

Subotić, Dragan (2004). *Srpska politička emigracija u analima jugoslovenske diplomatije (1945–1971). Prilozi za diplomatiju i diplomatsku istoriju*, I. Beograd: Institut za političke studije.

PROF. DR. DJOKO SLIJEPČEVIĆ IN SWITZERLAND 1948–1954

After having emigrated from Serbia in 1944, Prof. Dr. Djoko Slijepčević had been in the displaced persons camps in Italy and Germany from 1945-1948. During that time he tried to organize his departure to some other country in which he would be able to continue his academic work and gather his family. After being released from the displaced persons camps, he arrived to Switzerland. There he devoted himself to studying Old Catholic Theology and History of Protestant Church at the Faculty of Old Catholic Theology within the University of Bern. At this Faculty he spent 12 semesters, from 1948-1954. After a break of several years, he returned to publishing reviews and articles in Serbian, which he sent to church magazines and to the magazine „Iskra“. Once he mastered the German language he started publishing scientific papers and reviews in German. He kept his contacts with other emigrants, and deepened his acquaintance with Prof. Dr. Lazo Kostić, a very fruitful emigrant intellectual. Slijepčević never forgot the benefactions of the Bishop of Bern Dr. Adolf Kury who engaged himself in releasing from the displaced persons camps and further destiny of many Serbian students and members of the Serbian Orthodox Church, Slijepčević himself being one of them. After the death of Bishop Dr. Kury in 1956, Slijepčević published a lengthy necrology in “Iskra” which included a lot of details about this Bishop. The end of this paper contains the results of the research of the emigrant life and work of Prof. Slijepčević. His efforts in the academic field have been highlighted, and his attendance of numerous ecclesiastic and academic seminars and conferences in Germany, Austria and Switzerland mentioned. The appendix of the paper contains the list of bibliographical units of Prof. Dr. Djoko Slijepčević from 1948-1954.

Владимир Вучковић

Академија БИА Републике Србије – Србија

e-mail: matinski.1@gmail.com

Небојша Ранђеловић

Правни факултет Универзитета у Нишу – Србија

e-mail: necer2611@yahoo.com

ЕПИСКОП НИШКИ ДР ЈОВАН ИЛИЋ У ДОКУМЕНТИМА СЛУЖБИ БЕЗБЕДНОСТИ

Анстракт: У чланку је дата анализа личности и дела епископа нишког др Јована Илића кроз документе служби безбедности. Документи су сакупљени у досијеу владице Јована, Архива УДБ-е, Одељење у Нишу, који је предат Архиву Србије 25. 12. 2007. године. Сложени хронолошки, у чланку су, уз анализу, дати и хронолошки и тематски. Они указују на личност епископа Јована, као непоколебљивог борца за очување вере и противника свих аномалија режима, али дају и широку слику времена у коме је епископ Јован живео и радио. Грађа је у чланку разврстана на делове који се хронолошки поклапају са раздобљем Краљевине Југославије, временом окупације, постокупационим временима учвршћивања новог режима, и временом од краја педесетих година XX века до упокојења владице Јована.

Кључне речи: Владика Јован, епископ нишки, служба безбедности, Српска православна црква.

I

Личност епископа нишког др Јована Илића, са свим својим слојевитим и комплексним атрибутима, изазивала је пажњу аутора, биографа, теолога, али и политичара, државних функционера (домаћих и страних), окупатора и ослободилаца, понајвише, чини се припадника служби безбедности свих режима у којима је живео. Родословно стабло епископа Јована указује на знамениту породицу, која је давала крају у коме је живела, али и читавој регији, па и целој нацији заслужне и угледне чланове и националне посленике.

Др Јован Илић, како бележе пиротски летописи и сачувана сећања, потиче из познате височке породице „Лилћини“. Његов најстарији, у предању познати предак био је деда Лилка – Илија Карапанџић,¹ по коме је породица добила име „Лилћини“, а затим

¹ Презиме Карапанџић присутно је у источним крајевима које насељавају Срби, али га има и на западним странама, у Крајини, Далмацији, Босни, негде у пуном облику, негде без суфикса „ић“. У Неготинској крајини XVIII и XIX век су обележили обор-кнезови (обер-кнезови) Карапанџићи, бератлије, а расељени делови породице дошли су и до Темишвара и других делова Угарске, са дариваним племићким дипломама под иманом „од Карапанџић“. Може се претпоставити, сходно карактеристичности презимена и виђености припадника овог рода, да и потоњи „Лилћини“ имају везе са овим великим родом везаним пореклом за источну Србију.

и презиме Илић.² Историчари помињу Лилку међу побуњеним Височанима давне 1836. године, када је у читавом пиротском крају избила велика буна због несносних намета турског ајана и грчког митрополита.³ Илија – Лилка Карапанџић је имао четири сина: Петра, Апостола, Антанаса и Саву⁴. Петар је још за време турске владавине одржавао тајне везе са свим истакнутим националним борцима. 1867. године постао је први даскал у новооснованој нишорској школи. Касније је прешао у чувену школу у Росомачу и тамо унео предметне новине: катихизис, земљопис и историју. Међу ђацима био је и његов брат Апостол о коме је каснији росомачки учитељ Васа Нејковић писао да је „врло педантан и одличан ђак у школи”. О даљем школовању најмлађег Илијиног сина пиротски прота Љубомир Антић пише: „Пошто је свршио пет разреда основне школе Апостол оде у манастир те изучи часловац и псалтир и на молбу сељака постане учитељ у Рсовцима. У Рсовцима се ожени Марушом, с којом је имао у браку три сина Јордана, Перу и Ђорђа.” Након ослобођења од Турака, почетком 1878. године Петар и Апостол, као угледни национални посленици, били су позвани да буду чланови међународне комисије за утврђивање границе. Својим способностима и дипломатском вештином успели су да убеди комисију да 16 старопланинских села остану у саставу Србије, упркос Берлинском уговору по коме је одређено да припадну Кнежевини Бугарској. Велика дипломатска победа донела је породици Лилћиних велики углед али и нове, много важније животне позиве. Петар је постао кмет општине дојкиначке и први народни посланик за срез височки, док се Апостол, по писању проте Антића, прихватио бројних народних обавеза у Пироту и околини.⁵

Апостолов син Јордан, потоњи владика Јован, рођен је у селу Дојкинџицама 27. децембра 1883. године. 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, Дојкинџицама, Каменици и Рсовцима. У чин ђакон 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 отишао је на студије у Швајцарску 1913, и завршио Старокатолички богословски факултет у Берну. За време Првог светског рата, тада високо образовани богослов, Јордан Илић се бринуо о васпитавању избегле српске деце у Нојштателу. После рата вратио се на своју парохију, да би убрзо отишао на докторске студије у Швајцарску. Докторирао је у Берну 1921. године, а потом је постављен најпре 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 Споменница 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

2 Владика Јован Илић – живот, дело и поуке (2016) 9.

3 Исто

4 О Илијином сину Сави нема много података. Претпоставља се да се тако звао, а недостатак података говори да је кратко живео.

5 Владика Јован Илић – живот, дело и поуке (2016) 9.

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.⁶

II

Као епископ нишки др Јован Илић је дао пун допринос развоју епархије, али и шире друштвене заједнице. Његово дугогодишње столовање у Епархији нишкој, са биографског становништа, превазилази оквире не само једног научног чланка, већ и једне обимне монографије. Као илустрација његовог плодног рада може се узети пар података: за време епископа Јована у Нишу је подигнут Епископски конак, живописана Саборна црква, довршен и подигнут велики број парохијских храмова, организована верско-добротворна старатељства и посвећена велика пажња богословским часописима који су излазили пре Другог светског рата.⁷ Уз све то био је и посвећен писац. Као доктор теологије и швајцарски ђак објављивао је своје радове у многим домаћим и страним теолошким, али и часописима ширег научног опсега. Но овај аспект личности владике Јована доступан је јавности кроз широк спектар објављене литературе. Оно што није било доступно јавности јесте личност владике Јована посматрана кроз призму извештаја служби безбедности, насталих њиховим оперативним радом. У његовом досијеу УДБ-е, а потом Ресора државне безбедности, прикупљени су извештаји и анализе безбедносних служби Краљевине Југославије, окупационих власти, ГЕСТАПО-а, ОЗНА-е, УДБ-е.⁸

Иако, по природи свог позива, свештена лица и црквени великодостојници не би смели да буду политички обележени, у помињаним документима владика Јован је био сматран за политички блиског Демократској странци.⁹ Али такође, поменути документи, указују и на то да је био јако близак и са Драгишом Цветковићем.¹⁰ 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.¹¹ У конкордатској кризи, међутим, уз непомућене пријатељске односе били су на различитим странама.¹²

У анализираним документима нема података какав је однос владика Јован имао према догађајима од 27. марта 1941. године. На основу његовог односа према влади Драгише Цветковића, али и каснијем односу према окупационој влади генерала Милана Недића, може се закључити да владика Јован није био склон одобравању било каквог авантуризма у политици и у управљању државом. Окупацију је дочекао са народом и уз народ. Забележено је да је био јако цењен од патријарха српског Гаврила Дожића.

6 Сава, епископ шумадијски 1996, 248, 249.

7 Исто

8 Управа државне безбедности, колоквијално скраћено УДБА; 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 Министарства унутрашњих послова од 25. јула 1929. године); GESTAPO – Geheime Staatspolizei, Државна тајна полиција у Трећем Рајху, изузета од судске и контроле других државних органа; ОЗНА - Одељење за заштиту народа.

9 Архив УДБ-е, Одељење у Нишу, документи предати Архиву Србије 25.12.2007. године.

10 Исто

11 Ранђеловић, Вучковић 2018, 598.

12 Исто

Анализирани документи говоре да је био близак режиму Милана Недића и да је био један од првих потписника Недићевог Апела српском народу.¹³ У тим временима био је члан Синода и близак сарадник митрополита скопског Јосифа Цвијовића, али је неговао добре односе и са бугарским егзархом Стефаном. Везу је одржавао преко свештеника Методија који је до рата обављао свештеничку дужност у Нишу. На другој страни, према истим документима, његови поступци за време окупације могли су се окарактерисати као патриотски и усмерени ка бризи за опстанак народа у тако тешким временима и заштити појединаца, којима је претила елиминација од окупационих власти. На почетку рата био је близак покрету Косте Миловановића Пећанца, са којим је одржавао контакте преко свештеника, чланова тог покрета, да би касније постао близак са покретом Драже Михаиловића, односно са Југословенском војском у отаџбини. Сарадњу са овим покретом је одржавао преко капетана Мирка Ћирковића, команданта Чегарског равнорског корпуса и потпуковника Александра Видановића, команданта Нишавског корпуса.¹⁴

Према сведочењу проте Животе Јанковића,¹⁵ који је у то време био ђакон, свој блиски однос са Недићевим режимом владика Јован је користио за помоћ народу и спасавање угледних грађана, којима је претила елиминација од стране окупационих власти. Када су немачке окупационе власти затвориле већи број угледних грађана из Ниша, владика Јован је интервенисао код Немаца. Немци су тражили гаранцију за та лица од владике, он је гаранцију дао и сачинио списак лица за која гарантује и чије ослобођење тражи. Списак је окупационим властима у Нишу однео ђакон Живота Јанковић.¹⁶ Према наведеним изворима забележена је оцена ГЕСТАПО-а, по којој је др Јован Илић „по мишљењу генерала Тарнера једини бискуп који долази у питање за активан рад“.¹⁷ Пред сам крај окупације владика Јован је пружио помоћ и Драгиши Цветковићу да преко Бугарске емигрира у Турску, а потом у Француску.¹⁸

III

Судећи према документима који се налазе у УДБ-ином досијеу владике Јована, са сигурношћу се може закључити да су службе Нове Југославије са далеко већим интересовањем пратиле владика Јована, но што су то чинили ГЕСТАПО и службе у окупираној Србији. Анализирани документи указују да је епископ нишки одмах након окупације и постепеног учвршћивања положаја нових власти, обележен као противник новог режима. Владика Јован је својим иступима, како на Светом синоду, тако и на богослужењима и међу народом и сам нескривено показивао антипатије према новом режиму. Већ на првој послератној седници Светог архијерејског синода, на којој се дискутовало шта црква да уради и како да се односи према новој ситуацији, владика Јован је након свог излагања закључио да за цркву наступају тешки дани и да треба да се припреми за то говорећи: „Црква треба да се припреми за све догађаје који могу да наступе. Познати су принципи по којима се данас влада. Пошто се не иде редовним

13 Архив УДБ-е, Одељење у Нишу, документи предати Архиву Србије 25.12.2007. године.

14 Исто

15 Када је почео рат, ђакон Живота Јанковић склонио се са породицом у манастир Св. Роман. Убрзо потом вратио се својој кући у граду, али су тамо већ били усељени немачки војници. Живота Јанковић се пожалио владици Јовану и његовом интервенцијом, војници су се иселили из ђаконове куће.

16 Архив УДБ-е, Одељење у Нишу, документи предати Архиву Србије 25.12.2007. године.

17 Исто.

18 Ранђеловић Вучковић 2018, 604.

путем, можемо се надати свему. Када ће то бити не зна се, и зато се треба припремити“.¹⁹

Извештаји оперативаца и доушника ОЗНЕ, а потом УДБ-е говоре да се владика Јован у свим ситуацијама чврсто држао својих ставова и убеђења, без обзира што је знао да је под присмотром и на нишану служби. Тематски различити документи, разврстани су хронолошки, па је њихов приказ са коментарима у овом чланку такође дат хронолошки.

За време литургије октобра 1945. године, владика Јован и свештеник Радомир Антић су помињали краља Петра II Карађорђевића. Том приликом је настала гужва у цркви јер су „омладинци и радници“²⁰ на челу са Добрилом Перовић протествовали код владике Јована. Владика им је одговорио: „Ви сте власт, забраните нам да то радимо, па ми онда нећемо“.²¹ У то време, епископ нишки је, без обзира на притиске, био активно укључен у дипломатске активности Светог синода (нпр. приликом дијалога са делегацијом московског патријарха око питања јурисдикције над Чешком православном црквом).²²

Следећи извештај од 8. маја 1946. године (тада је владика Јован освештао цркву у селу Крушевици код Крушевца) бележи његову беседу у којој је поручио: „Све је пролазно и ово ће проћи. Ово данашње време је време када се свештеници убијају и прогањају“. Забележено је још и то да су дочек владике Јована организовали „реакционари“ Сотир Дунда и Гордана Микетић.²³ Два месеца након тога, бележи се у документу, владика Јован је на празник Рођења Светог Јована крститеља одржао беседу: "Наша деца биће васпитана ако поред школског и домаћег имају и верско васпитање. Све до данашњег дана у школама је била веронаука без које се не може замислити [овде нејасан текст] и оне су српском народу дале велики број патриота, великих државника, ваљаних трговаца, земљорадника и одличних војсковођа. Само вером у Бога надахнуте војсковође могу бити добри и одани народу. Данас нам школа не пружа важну страну васпитања. И ми у данашњим приликама страшне душевне депресије када су нам срца ојађена и душе измучене, дужни смо да наш духовни живот уздигнемо на достојну висину, што већем препороду. Данас се много говори о обнови земље, али не састоји се [обнова] само у економској обнови - духовна - најважнија је запостављена. Пре 150 година, у доба Француске револуције покушали су да народ отргну од вере, избацили веронауку из школа, али су се нашли људи који су одлучно устали у одбрану вере јер су знали да се без ње васпитање у школама не може замислити. Обраћам се мајкама - учите децу да воле и поштују Бога јер ће само тако да постану добри грађани. Употпуните деци оно што им у школи ускраћују. Не дозволите вашој деци да буду у друштву оних

19 Архив УДБ-е, Одељење у Нишу, документи предати Архиву Србије 25.12.2007. године.

20 „Омладинци и радници“ је био омиљени еуфимизам тадашњих власти за инструиране активисте Комунистичке партије, под контролом службе безбедности, који су организовано, насиљем растурали манифестације које би биле окарактерисане као „реакционарне“. Можда о томе најбоље сведочи Драгољуб Јовановић у својим „Поличким успоменама“, који је и сам, иако припадник народног фронта, због свог грађанског и демократског опредељења био жртва прогона.

21 Архив УДБ-е, Одељење у Нишу, документи предати Архиву Србије 25.12.2007. године.

22 Делегација московског патријарха је 18. марта 1946. године је пред Синодом СПЦ у Београду изнела свој став по питању јурисдикције над Чешком црквом, приликом чега се у синоду приступило дискусији. Владика Јован је одао признање митрополиту Јосифу што је приступио правилно и изнео питање пред епископат и Синод. Он налази да би за православље наша јурисдикција у Чехословачкој била кориснија с обзиром на досадашње резултате, али да прихвата решење епископата.

23 Архив УДБ-е, Одељење у Нишу, документи предати Архиву Србије 25.12.2007. године.

који су штетни по њихово верско васпитање. Контролишите ваше дете, исправљајте оно што научи супротно чему га учите. Будућност српског народа лежи у духовном препороду целог народа и ми, вашњи духовни оци широм целе Србије водимо велику свету мисију да српском народу пружимо духовну обнову која ће донети спас српству у будућности.²⁴ Отприлике у исто време (датум у документу није прецизан), владика Јован се у духу своје беседе осврнуо и на укидање веронауке, правећи паралелу са фундаменталним грешкама Француске револуције, које су касније биле узрок реакције и тектонских поремећаја у држави. Сличан став бележи и следећи документ у коме стоји: „У цркви Светог Николе, на дан 19. августа 1946. године, владика Јован је, између осталог, рекао: "Окупљамо се око ових рушевина да бисмо дали одушка свом православном и националном расположењу. Без вере у Бога не може бити стварног живота и стваралачког рада, не може постојати држава, нити може бити морала. Било је одувек људи који су се борили против вере, али је из те борбе црква увек излазила као победник. Нама је да не будемо гори од оних који су раније живели, да бранимо своју националност и веру па макар и по цену живота"“²⁵

У наредном документу, од априла 1947. године, се бележи иступање владике Јована на седници Синода. Његови коментари нису имали политичку конотацију, већ су се тицали административних послова Синода и Устава СПЦ, али је документ занимљив сам по себи, јер указује на чињеницу да је УДБ-а имала своје сараднике и у редовима самог Синода.

Следећих неколико докумената говори о односу владике Јована према остацима Равногорског покрета и политичкој емиграцији. О односу према равногорском покрету говоре два различита документа од фебруара 1948. године. Тада је изведен на суд Милан Миловановић, припадник Равногорске организације и осуђен на смрт. Криле су га монахиње у манастиру Мрзеници код Крушевца, са чиме је, према извештају УДБ-е, био упознат и владика Јован. У једном од докумената стоји: „До 1948. године, у манастиру Мрзеници сакриван је Милан Миловановић, војник Југословенске војске у отаџбини под покровитељством свештеника Драгослава Вељковића. Владика Јован знао за то и дао је благослов.“²⁶

О сарадњи владике Јована са политичком емиграцијом сведоче документи који се тичу контаката са Андријом Лончарићем, преко кога је успоставио везу са Драгишом Цветковићем. Фебруара 1948. године, како стоји у документу, 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. Владика 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 УДБ-и 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“.²⁷ Да је контакт остварен, међутим, сведочи документ у коме је забележена порука владике Јована Драгиши 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“. У документу даље стоји да је владика Јован са ниподаштавањем говорио о новим

24 Исто

25 Исто

26 Исто

27 Исто

властима: „Све су на власти балавци и неуки људи, бивши козари су заузели највише положаје у војсци. Тито је руски агент.“²⁸

IV

Следећи скуп докумената тиче се периода рада владике Јована од средине педесетих година XX века, па до његовог упокојења 5. фебруара 1975. године. Поред сведочења о епископовом раду и начину на који је УДБ-а пратила његов рад, ови документи су и сведочанство о односу комунистичких власти према Српској православној цркви уопште и према самој вери као сметњи „идејне изградње радног народа“. Неке описане ситуације имају и гротескни карактер, али су и верна слика наопаког спровођења партијских директива неуких, али правоверних партијских активиста.

Закључак УДБ-е, према извештајима из 1954. године, је да се владика полако повлачи и ограђује од јавних наступа. Коментарише догађаје, како стоји у извештајима, само у ужем кругу, постаје неповерљив према околини, а обазрив у јавним наступима. Почиње чак и да показује интересовање за приближавањем новим властима. Пар година касније (извештај од 8. августа 1957) оперативци УДБ-е су покушали да компромитују владика Јована, тако што су његову кућну помоћницу усмеравали на љубавну везу за владикиним братом Ђоком. Она је морала по задацима УДБ-е да пристане на тако нешто како би на крају био компромитован владика, у чијем би се стану или канцеларији све то дешавало. Циљ је био да се владика представи као обичан подводач, што би се искористило у пропагандне сврхе.²⁹ Нису забележени резултати овог подухвата, што указује да је замисао УДБ-иних оперативаца пропала.

Од 12. до 28. августа 1957. године, према УДБ-ином извештају, дешавала се занимљива ситуација у селу Подгорцу код Крушевца. Свештеник Љубодраг Петровић из овог села кренуо је са организацијом верске наставе и образовао хор при цркви, што није промакло локалним активистима партије. Одмах је то дојављено централни УДБ-е у Нишу, која је у договору са месним властима ову активност свештеника Петровића окарактерисала као „непријатељску“. Настојања свештеника Петровића да „духовно освежи народ“ добило је квалификацију политичког организовања. Локални партијски активиста из села Подгорца, коме није забележено име, том приликом је рекао свештенику Петровићу: „Ми идемо ка томе да се народ одрекне свега тога а ти ћеш сада то да оживљаваш. То не може“. Секретар Месног комитета КПЈ Подгорца отишао је у својим изјавама најдаље када је приликом прославе нове 1958. године чланове хора и слушаоце верске наставе назвао „бандом и друштвеним шљамом“.³⁰ Пар месеци касније, Владика Јован је добио акт из парохије Бошњачке, архијерејског намесништва Лебанског (заведено у нишкој УДБ-и под бројем 12 од 25.3.1958), који, у ствари, представља извештај о понашању комунистичких власти према цркви и пропаганди коју власт спроводи преко просветних радника. У акту стоји: „Не бирају се средства да се верни одврате од вршења верских обреда, антирелигиозна пропаганда је у пуном јеку. Од стране представника народне власти врши се притисак на верне да са вршењем верских обичаја престану и то не само они који су запослени, већ и њихови родитељи. Костадин Николић из Доњег Врановца престао је да прима свештеника јер ће сина да му отпусте из службе. Од стране просветних радника притисак на ђаке је страشان – поред

28 Исто

29 Исто

30 Исто

предавања у школама, прети се ђацима разним казнама. Одређују се ђаци „агенти“ да мотре на остале и обавештавају наставнике. Учитељи у В. Вајловцу наредили су деци да не смеју да прилазе свештенику када се код куће затекну приликом свећења водице. Никола Даниловић, учитељ у Пертату наредио је ђацима да прве посне недеље неизоставно дођу у школу ради пријема доручка, само да се који од ђака не би причестио. Ове године изведена је светковина прославе у цркви, па су декламовали осмогодишњи ђаци из Бошњаца Драган Ђорђевић и Никола Станковић. Због тога су кажњени смањењем оцене из владања. Учитељ Раде Кривокапић Драгана је тукао батинама, а учитељ Божа Николић је Николи одузео песмарицу о Св. Сави коју је издао Св. архијерејски синод. И ове године је радио домаћички течај за одрасле девојке којима су руководили просветни радници. Приликом предавања говорено им је да не верују у Бога, не иду у цркву. Нарочито им је наређено да не сме ниједна да изостане прве недеље Часног поста, а то само због причешћа.³¹

Анализирани документи указују и на непријатности и догађаје које је доносила свакодневица. Они су ревносно бележени, тада као резултат „будности“ службе. Сада, као архивски материјал, представљају слику лица и наличја комунистичког режима.

Према извештају датираном на 13. новембар 1962. године, владика Јован је пошао на славу код адвоката Слепчевића који је живео у близини нишке Основне школе „Вожд Карађорђе“. У пратњи владике били су свештеник Гагулић и ђакон Цинцаревић. Када су ђаци ове школе видели владика и његове пратиоце повикали су: „Уа баксуз!“ Остало је забележено да је владика непосредно након тога изјавио: „Ово ме је посебно депримирало. Гледао сам да се спасим бруке и дочепам авлије адвоката Слепчевића. Читав сат нисам могао да се смирим“. Ово је био само наставак политике наставника нишких школа који су учили децу да се на овакав начин опходе према свом првојерарху. Неколико дана пре тога, на дан његове крсне славе Св. Димитрија разбили су му прозор. Када је затим пролазио поред Основне школе „Учитељ Таса“ деца су изашла на прозор и викала на њега. „Почела су да вичу на мене ко да сам курјак“ изјавио је том приликом владика. У исто време када се ово дешавало у Нишу, владика је имао и непријатности поводом реализације идеје о градњи цркве у Ђунису. Обавештен је да Комунално предузеће из Крушевца није одобрило потребне дозволе за градњу уз образложење да нема потребе за новом црквом јер већ постоји стара, а ту близу је и манастир, тако да задовољавају потребе верника. Да је акција усаглашена између локалних органа власти може се видети и по забрани Верске комисије из Крушевца која је истог мишљења да нема никакве потребе за градњом цркве.³²

Сличан догађај, који слика тадашњи однос власти према цркви, десио се у Прокупљу. У извештају датираном на 14. 10. 1962. године стоји да је, поводом празника Покрова Пресвете Богородице, владика Јован посетио Прокупље. Свештеници Танасијевић и Бићанин били су задужени за дочек владике (од УДБ-е у Прокупљу обојица означени као „непријатељи“). Милица Тротер, члан СКЈ из Прокупља чула је на улици како свештеник Танасијевић разговара са једним верником поводом доласка владике и у писменој форми доставила одељењу УДБ-е у Прокупљу: „Свештеник Танасијевић се на улици обратио вернику Миљковић Божидару питањем да ли зна да долази владика? „Дођи и обавести“ - рекао му је свештеник“. Руководиоци Народно-ослободилачког одбора Прокупља одбили су да приме владика који им се уредно најавио. Тог дана су сви руководиоци Прокупља „били ван града“. Владика није успео да пронађе ниједно лице из ових структура Прокупља јер су баш сви „били на терену“.

31 Исто

32 Исто

Очигледно је да нису хтели уопште да разговарају са владиком, најревносније реагујући на пропаганду о томе да је „владика Јован непријатељ новог поретка и власти у Југославији“.³³

Пар месеци касније, тачније од 30. марта до 1. априла 1963. године, владика Јован је боравио у Врању. Том приликом је забележена његова беседа у којој је направио осврт на своје држање под окупацијом: „За време окупације приличан број свештеника имао је добро држање, али је било и такво време да се морало одредити за једну страну. Ја сам морао одлазити и код немачког команданта у Нишу да би молио за неке виђене људе из Ниша који су били хапшени, а то исто и код бугарског команданта када се радило о лицима из пиротског краја одакле сам родом. Мој овакав однос са њима могао је различито да се протумачи, али да се после ослобођења ово имало у виду и да нисам имао проблема са новим властима“. Бележећи детаље епископовог боравка у Врању, оперативци УДБ-е су забележили и да је за време овог боравка био у друштву намесника Милана Јовановића и свештеника Живојина Јовановића који су, према њиховим подацима, непријатељски настројени.³⁴

V

Претходно наведени извештаји представљају целовиту слику односа власти и окружења према епископу Јовану и цркви, кроз проблеме које је доносила свакодневица. Но, документи који садрже извештаје о односу владике Јована према државним органима и државних органа према њему, као и документи који садрже његово виђење стања унутар саме црквене организације, дају потпуну слику читавог времена у коме је владика деловао па су, за потребе научног истраживања можда најзначајнији.

Иако је, по свему судећи, владика Јован знао да ће његови стални апели властима остати без одговора, он је неуморно тражио заштити и слао захтеве да се обустави, најблаже речено, непријатељски однос према цркви. Можда је најбоља илустрација за то његово писмо Александру Ранковићу од 20. јуна 1957. године у коме каже: „Аграрном реформом одузет је посед манастиру Светих Архангела у Изатовцу, а требало је - по том истом закону - да се врати 10 хектара. Манастиру Крупцу код Пирота остављено је мање од 10 хектара, манастиру Темска остављено је само 7 хектара. Ништа мање гора ситуација није ни у манастиру Сињачком, где је - додуше - остављено 10 хектара, али су сељаци из села Сињца сву имовину заузели“.³⁵ Исте године забележено је и да се свештеник из села Орљана жалио владика Јовану на тешко материјално стање. Наводећи да се народ под притиском нових власти и јаке пропаганде скоро у потпуности одвојио од цркве годишње има само 10-12 крштења и 4-5 сахрана, тако да живи у потпуној материјалној беди. Због тога је од владике тражио било какву помоћ.³⁶

На другој страни, владика је отворено исказивао своје противљење кадровским решењима у самој цркви, конкретно у њеном врху. Годину дана након његовог писма Александру Ранковићу, за српског патријарха је изабран Хранислав Ђорић, у монаштву Герман. Као сведоче УДБ-ини извештаји владика Јован је био незадовољан овим избором. За патријарха Германа је говорио да је „агент УДБЕ“, да се предао и уопште је

33 Исто

34 Исто

35 Копија писма се налази у досијеу владике Јована. Архив УДБ-е, Одељење у Нишу, документи предати Архиву Србије 25.12.2007. године.

36 Исти документ.

имао крајње негативан став према њему.³⁷ У извештају УДБ-иних оперативаца, који је сачињен баш у то време, за владика Јована стоји да је „непријатељски иступао према поретку“, али да полако мења ставове према властима, да „у јавним наступима не иступа више непријатељски - у контактима са представницима власти није више категоричан“. На крају се ипак закључује да је „у суштини непријатељ постојећег поретка“.³⁸ Без обзира на блаже ставове у јавним иступима, за службу безбедности владика је и даље био предмет оперативног рада првог реда.³⁹

Забележен је и став владике Јована у време процеса доношења устава СФРЈ из 1963. године⁴⁰: „Југословенска стварност и брзи развитац свих грана народно-државног живота наметнуо је доношење новог устава који се конструише према потребама и искуству момента и стадијума изградње друштва. Можда би у устав могло мало конкретније унети и одредбе о правима и положају наше цркве, да се не би сутра појављивала погрешна тумечења извесних одредаба. О томе ће свакако и званична црква дати свој предлог.“⁴¹

Шездесете године, када су датирани наведени документи, донеле су у друштву новине, и осећај да чврста стега комуниста попушта. Слика прославе Ускрса 1966. године у Нишу која се налази у једном од докумената (та појава је од УДБ-е оцењена као забрињавајућа) иде у прилог наведеној тврдњи: „Више млађих људи него прошле године, све већа посета студената а највише је старица и стараца са претшколском децом. Ове године било је око 100 студената. Карактеристична је прослава Ускрса ван цркве. Стиче се утисак да прослава Ускрса из године у годину добија друштвену афирмацију, посебно када су у питању чланови СКЈ и истакнутији активисти. Није мали број чланова СКЈ који су ове године купили јагње и фарбали јаја а који до сада то нису чинили.“⁴²

Исте године (према документу датирано 30.4) владика Јована посетио је поглавар Англиканске цркве Рамзеј. Ову посету, Епископ нишки је позитивно оценио.⁴³ Насупрот позитивне оцене посете поглавар Англиканске цркве и односа са Англиканском црквом, владика се крајње негативно изразио о односу са Бугарима: „Са Бугарима не треба имати уопште посла, нити им треба уопште веровати. Хришћанина треба да одликује ревност, поштење, штедљивост.“⁴⁴ Његове критике нису биле упућене само православној цркви у Бугарској, већ систему и читавом друштву.

У то време је забележен и иступ владике Јована на Архијерејском сабору. Посебно су апострофирани његови ставови о институцији Сабора као фарсе и кулисе

37 Архив УДБ-е, Одељење у Нишу, документи предати Архиву Србије 25.12.2007. године.

38 Исто

39 Владика Јован је 1962. године у децембру месецу добио емигрантски лист "Српска борба" у коме је писано о положају СПЦ и нападан патријарх Герман. Пошто је УДБ-а контролисала сваку пору друштва, тако је проверавала и сву пошту која стиже из иностранства. Како сведоче доступни извештаји, припадници службе су намерно пропустили овај часпис за владика да би проверили хоће ли владика пријавити да му је из иностранства стигла таква пошиљка. Владика Јован то, наравно, није учинио.

40 Забележено је да владика Јован није гласао на изборима за одборнике општинске скупштине 26.5.1963. године, нити на републичким изборима 16.6.1963. године, нити на савезним изборима. Као разлог навео је: "канони ми не дозвољавају да се политички опредељујем". У прилог томе додаје да ни пре рата није гласао.

41 Архив УДБ-е, Одељење у Нишу, документи предати Архиву Србије 25.12.2007. године.

42 Исто

43 Исто

44 Исто

тадашњег режима. „Патријарх је – говорио је тада владика Јован – спремио, припремио и завршио сабор. Све је ишло како је припремљено и како мора да буде.“ Јасно и недвосмислено је владика оценио да иза тока рада и одлучивања на Сабору стоји будно око државе и њених служби. Истом приликом је дао оцену и о догађањима која ће водити расколу у цркви и стварању тзв. Новограчаничке митрополије, односно расколинничке цркве у емиграцији, и њеном будућем челнику Дионисију⁴⁵. „Од ништа не може да се направи нешто. Он је као цивил долазио код мене, питао да буде поп - или да се жени или да иде у калуђере. Ожени се па му жена умре, он оде у калуђере - унесрећи и себе и друге људе. И раније је чинио глупости и свињарије... Дионисије и његови људи су потпуно минирали нашу цркву ван земље. У тој цркви тамо дошло је задње време и ја не видим какав ће крај бити. У свему овоме мени је најжалије што српство страда. У Синоду имамо посла преко главе баш због Дионисија. Да није њега можда би се и досађивали али он нам је дао такав посао и око тога се направила таква збрка да се тамо не зна сада шта ко ради, ко кога оптужује и јури. Ми више нисмо у стању да сагледамо све те предмете (забележено 23.6.1966. године).“⁴⁶

Слично мишљење владике Јована је забележено и о заседању Светог архијерејског сабора 1.6.1970. године. „То није био наш сабор, него државни. Ми смо само климали главама ко да су нам празне. Државни је у томе што су нам паре скресали па нисмо могли дуго заседати. Због пара смо укинули мостарску епархију и нисмо изабрали загребачког митрополита. Због притиска нисмо решили македонско питање и многе друге ствари. Финансијски положај Синода никад није био гори. Све што смо радили на Сабору не вреди ни две паре. Комунисти хоће да створе на силу неку велику македонску државу, па шиптарску државу⁴⁷, у Војводини мађарску, само да би Србију уништили. Све је то хрватска и словеначка политика распарчавања Србије. И Македонска православна црква је у складу са тим. На сабору су спречили новцем и политиком да решимо питање македонске цркве. Нека ме Господ узме да не гледам пропаст Србије за коју су се наши преци вековима борили.“⁴⁸

Сходно овако јасно израженом ставу владике Јована била је и оцена тадашњег Комитета СКЈ у Нишу (датирано 3. 3. 1970. године): „Владика Јован се супротставља мерама и политици власти, иступа по националистичкој линији, противник је аутокефалности Македонске православне цркве; Српска православна црква у Нишу не представља посебан проблем али је добра база за делатност унутрашњих и спољашњих непријатеља. Владика Јован је доказани непријатељ социјализма.“⁴⁹

Владика Јован је, истрајан у својим убеђењима, иако у озбиљним годинама и нарушеног здравља, доследно заступао своје ставове. Септембра 1970. године најближи сарадници су га убеђивали да не иде на манифестацију организовану од стране цркве (12. и 13. септембра те године) поводом педесете годишњице обнове српске патријаршије. Владика им је, међутим, одговорио: „Није ми жао што ћу умрети, али ми

45 Владика Јован је 16.12.1965. године примио посланицу од епископа Дионисија из Чикага у којој се напада патријарх Герман, Комисија за верска питања и владике у Југославији због сарадње са властима.

46 Архив УДБ-е, Одељење у Нишу, документи предати Архиву Србије 25.12.2007. године.

47 Фебруара 1969. године, владика Јован добио летак организације "Српски национални комитете за Косово, Метохију и Јужну Србију", чије је седиште у Њујорку. Наслов летка је "Косово је српско - наш одговор Албанцима", са посебним освртом на демонстрације 27. новембра 1968. године. У летку су оптужени српски комунисти којима недостаје национална свест и да су они директни учесници у националној издаји и антисрпској завери на територији Југославије.

48 Архив УДБ-е, Одељење у Нишу, документи предати Архиву Србије 25.12.2007. године.

49 Исто

је жао што се српство распада и што не могу да учествујем у његовом спасавању. Хоћу да кажем колегама владикама (нарочито појединим) да се треба борити и молити за славу наших славних предака који већ падају у заборав. Не могу да се помирим са стварима како сада стоје. Слава наше цркве је потамнела да се скоро више не види. Црни облаци су се надвили и нема изгледа да ће се скоро разведрити. Ловћен је поцрнео од стида, а Македонци су нам нанели љагу да ће се и сами стидети због тога јер нису више верни синови наше славне цркве, већ су верне слуге комуниста.“⁵⁰

VI

Притиснут годинама и нарушеног здравља, епископ Јован је већ почетком седамдесетих година XX века почео да размишља о евентуалном наследнику на месту нишког владике. Ревносни оперативци, тада већ Ресора државне безбедности, бележили су и ову епископову активност. У јануару 1971. године је забележено да владика Јован већ почиње да говори о свом наследнику на трону Нишке епархије. Највише би волео да то буде призренски владика Павле. Раније је изразио жељу да то буде владика жички Василије, али је овај одбио Ниш. Већ у фебруару 1971. године, стоји, у анализраном документу, да се нишки протојереј Петар Гагулић намеће за владика и да је због тога крајем седамдесетих година посетио патријарха Германа. Том приликом предложио је образовање Врањске епархије, како би добио положај владике врањског уколико не може [да се добије] Нишка епархија. Петру Гагулићу је 1969. године умрла жена, тако да је испуњавао формалне услове за хиротонисање у чин епископа. Од стране службе државне безбедности, међутим, Петар Гагулић је окарактерисан као „непомирљиви непријатељ социјалистичког уређења“. Забележено је да су „1. новембра 1971. године, призренски владика Павле и шабачки Јован посетили нишког епископа Јована да би разговарали о лицу које би га заменило у Нишу. Јован је том приликом тражио да то буде владика жички Василије, док је шабачки владика Јован захтевао да пристане да га замени присутни Павле. Када је владика Јован ово одбио сви су се зачудили, пошто је и сам једно време тражио да то буде владика Павле. Пошто нису успели да пронађу решење, остало је да то реши Синод“.⁵¹

Епископ нишки др Јован Илић упокојио се 5. фебруара 1975. године, у сну, у дому свог сина. Непосредни узрок смрти била је физичка исцрпљеност након прележаног грипа. Истог дана је његово тело пренето у храм Саборне цркве у Нишу. Литургију за упокојење душе служио је епископ жички Василије на сутрашњи дан 6. Фебруара. Сплет догађаја је хтео да на опелу чинодејствује патријарх Герман, са чијим се избором на трон патријарха владика Јован никако није слагао. Патријарха су саслуживали митрополит црногорско-приморски Данило и епископ славонски Емилијан уз присуство епископа браничевског Хризостома и шабачко-ваљевског Јована. У име католичке цркве опелу је присуствовао чупник нишки Антон Хорват. Државне власти представљали су секретар Републичке комисије за односе са верским заједницама Извршног већа СР Србије Влада Станојевић и Председник Комисије за односе са верским заједницама Скупштине општине Ниш Мирослав Соколовић. Владика Јован је сахрањен у епископској гробници у Саборној цркви у Нишу поред епископа Нестора, Јеронима и Доментијана, који га је 64 године раније рукоположио за ђакона и презвитера.⁵² Будно око службе безбедности забележило је и ове догађаје.

⁵⁰ Исто

⁵¹ Исто

⁵² Опширније: Гагулић 1975.

Уз недвосмислено непроцењиву вредност сачуваних докумената, који представљају верну слику једног времена и личности које су биле предмет оперативног рада служби безбедности, иду и закључци о структури цркве, њених органа, политици и државе и цркве у тим временима, али и о ширини и структури мреже сарадника служби, који су писали поменуте документе. Очигледно је да је служба безбедности у социјалистичкој Југославији имала структуру достављача у свим сегментима друштва. О томе сведоче извештаји везани и за интиму личности – објеката оперативног рада. Посебно је занимљиво, што се недвосмислено закључује из анализираних докумената, да је служба безбедности имала своје сараднике и у самим врховима Српске православне цркве.

Садржина анализираних докумената даје слојевиту слику личности епископа Јована Илића и наводи на закључке. Можда најбољи закључак о епископу Јовану, примерено структури и садржини овог чланка, даје једно казивање које се тиче проте Радована Петровића. „Прота Радован Петровић, старешина цркве Св Никола у Нишу, био је савременик владике Јована и о њему радо говори. Са великим пијететом сећа се овог архијереја који је, осим духовног, у себи поседовао јак национални осећај.⁵³ Пошто је прота Радован био један од ретких настављача идеје Богомољачког покрета⁵⁴ и у тешким временима комунизма, владика Јован је то посебно ценио. Због тога је проту звао „брат Раде“. Када га је једном приликом прота Радован упитао зашто неће да прихвати кандидатуру за српског патријарха, Јован је одговорио „да није спреман за мучеништво“. Јер, по речима владике Јована, место српског патријарха је нераскидиво везано са мучеништвом. Још га прота Радован описује као „изузетно достојанственог епископа, али без гордости, хладноће или охолости. Није говорио сувише, свака реч му је била одмерена и на месту. Чак и шале када је изговарао биле су одмерене и пријатне.“

Извори

Архив УДБ-е, Одељење у Нишу, документи предати Архиву Србије 25.12.2007. године.

Закон о унутрашњој управи од 19. јуна 1929. године

Решење министра унутрашњих дела од 23. децембра 1920. године

Уредба о устројству Министарства унутрашњих дела од 8. маја 1919. године

Уредба о уређењу Министарства унутрашњих послова од 25. јула 1929. Године

Литература

Владика Јован Илић – живот, дело и поуке (2016):

Гагулић, Петар (1975): Епископ нишки Др Јован Илић (1883 - 1975), ГЛАСНИК, Службени лист Српске православне цркве, број 3, Београд: Свети архијерејски синод

Јовановић, Драгољуб (2008): Политичке успомене, Београд: Службени гласник, Правни факултет Универзитета у Београду

53 Казивање је забележено у личном контакту аутора са протом Петровићем.

54 Покрет чији је један од оснивача био Димитрије Љотић и који је неговао каснију идеологију Љотићевог Југословенског покрета „Збор“.

Ранђеловић, Небојша, Вучковић, Владимир (2018): 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, Ниш: Црквене студије 15, 593-607.

Сава, епископ шумадијски (1996): Српски јерарси, Крагујевац: Епархија шумадијска

Snyder, Luis Ll. (1998): Encyclopedia of the Thid Reich, Chartam, Kent, GB

THE BISHOP OF NIŠ DR JOVAN ILIĆ
IN INTELLIGENCE AGENCIE'S DOCUMENTS

The bishop of Nis, Dr Jovan Ilic, left a deep trace in the development and survival of the Nis Diocese in difficult times. His spiritual work and his personality, as well as his legacy for the future, have been the subjects of both, the spiritual and world literature. Bishop Jovan, however, as an outcast of civil Serbia and an opponent of the totalitarian regime, was the subject of monitoring and operational processing of security services, both in occupied Serbia and later, by the communist authorities. The information that the communist security service gathered is especially extensive.

These reports, while dealing with the personality and work of Bishop Jovan, left a testimony of the position of the church and priesthood at the time of the communist regime, relations in the church itself, the relation between the authority towards the church and prominent priests, as well as relation between citizenship and church and religion in general. The conclusion is that Bishop Jovan was steadfast in the struggle for the preservation of Orthodoxy and the position of the church, and that as such he stoically endured the hostility of the new regime.

Атанасије Атанасијадис

Богословски факултет, Солун – Грчка

e-mail: thanosatha@theo.auth.gr

ПАТРИЈАРХ ПАВЛЕ (СТОЈЧЕВИЋ, 1914-2009). ПАТРИЈАРХ ИЗМИРЕЊА.

Апстракт: Једна од симболичних личности која је стварала смисао својим јавним изјавама и моралним држањем, по питању спорова из 90-тих година током подела Југославије, био је патријарх српски Павле (Стојчевић, 1914-2009). Од првог тренутка оружаног сукоба тражио је помирење и мир као решење националних спорова зараћених страна. Такође је тежио пацификацији унутар Српске Цркве обновљајући односе "расколничке цркве" у дијаспори у Митрополији америчкој са "мајком Српском црквом".

Кључне речи: Патријарх Павле, Српска црква, грађански рат у Југославији, Слободна српска црква у Америци.

Једна од личности која је без сумње истакла хришћански етос и углед Српске Цркве на ширем европском простору крајем 20. века је патријарх Павле Стојчевић (1914-2009)¹. Реч је о поглавару Српске Цркве који се у српском друштву истакао својим ставовима нарочито за време грађанског рата у Југославији 1991-1995, и на делу промовисао јеванђелски идеал мира.

Свакако да није могуће, у оквиру једног чланка, у потпуности анализирати личност и дело једног таквог црквеног поглавара. Стога ћемо обратити нарочиту пажњу на два временска периода током којих је патријарх Павле, као просветљени јерарх, показао своје црквено и хумано лице, откривајући дубоку црквену мудрост и духовност. Први период се односи на став Српске цркве за време грађанског рата у Југославији (1991-1995), а други је у вези са укидањем шизме у окриљу Српске патријаршије у Сједињеним Америчким Државама.

1. Став Патријарха током грађанског рата у Југославији 1991-1995.

Свесна потрага патријарха Павла за проналажењем мировног решења током прве фазе националистичких тензија у Југославији 1991. године може се јасно уочити у беседи у којој је, покушавајући да умири духове и да другачији карактер подривајућим политичким разликама, поручио из Сремских Карловаца следеће: *Стога као људи који верују у Бога мира и љубави, а и у високо назначење и јединствену вредност човека као боголиког бића, апелујемо на савест свих да не допусте да тело и крв победе душу и*

¹ Биографија и дело патријарха Павла нису обимни. Наводимо неке од извора: Миљковић 2013; Радић 2005; Арсенијевић 20162; Србуљ 20142; Радосављевић 20102; Рандељ 2014; Павле 2009; Јањић 20162; Јањић 2014.

срце, разум и људско достојанство...мир, ненасиље и толеранцију, као минимум хришћанског, демократског и уопште човека достојног понашања, хоћемо и морамо препоручити као једини могући пут у будућност². Никада Патријарх није покушао да означи цео један народ одговорним за ратне страхоте. На све могуће начине је избегавао лаицизам и демагогију, чак и у време када су друге црквене вође, опијене сопственом популарношћу, попуштале пред искушењима. Зато је увек слао поруке које су нудиле перспективу суживота и субивествовања ових народа.

Мировни узор за патријарха Павла био је оснивач Српске православне цркве, Свети Сава, коме се молио да посредује и утеши српски народ: *...Њега, миротворца и оца нашег духовног, молим да пренесе наше молитве које свакодневно упућујемо Богу, пред којим он стоји. Господе, тако је много непријатеља који војују против нас и говоре: "Нема им помоћи ни од Бога ни од људи". Господе, Ти нам пружи руку своју да останемо народ Твој и по вери и по делима. Ако мора бити да страдамо, нека то буде на путу правде Твоје и истине Твоје. Не допусти да буде због неправде наше или мржње ма према коме. Боже, спаситељу свих људи, молим Ти се и за непријатеље, да их Ти, човекољупче, одвратиш од насиља над православним народом нашим. Да нам не руше свете храмове и гробове, децу не убијају и народ не прогоне, него да се и они обрате на пут покајања, правде и спасења. Господе мира, правде и љубави, погледај на нас грешне и даруј нам мир, правду и љубав и међу собом и према свим људима. То нам је увек потребно, а сада најпотребније. То молимо Тебе, Господе, преко Светог Саве, Твога и нашега...*³.

Сакупљајући материјал из његових јавних и црквених говора дошли смо до увида у његово чврсто уверење, које је карактерисало сваку његову мисао и дело: значај мира као јеванђелског и свељудског добра. Био је непоколебљив заштитник мира⁴. У време националистичких испада, почетком деведесетих година прошлог века, нелицемерно је откривао истину свом народу без околишања и са јасним циљем. Престанак оружаных сукоба још није крај рата. Прави мир почиње тек са престајањем мржње, кад и они који себе сматрају победницима, и они који се осећају победницима, увиде да су на губитку сви, свеједно ко мање ко више. Јер, поражен је човек било на којој страни да се налазио. Тај пораз нас води покајању пред Богом, а не погружености и отуђењу што нисмо заслужили његову милост...⁵. Указивао је на неопходност мира као јединог пута ка суживоту народа бивше Југославије. Ово његово убеђење се свакако супротстављало свакој идеји политичког, националног и других облика насиља.

У манастиру Моштаница⁶, у покушају да превазиђе препреке екстремних националистичких кругова и историјских безизлаза прошлости, који су неговани као равнотежа између нацистичког режима НДХ и прогона које је претрпело српско

2 Андрејевић 2010, 17-18.

3 Павле, 2009 с, 31. Ради се манифестацији коју је организовао Теолошки факултет у Београду у Центру „Сава“. О месту словенске агиолошке традиције и њеног утицаја на живот и дело патријарха Павла, уп. Павле 2010, 151-153 и 155-156; Вартоломеј 2016, 83-88; упор. и кратку белешку митрополита црногорског Амфилохија о личности Јерарха, Радовић 2009, 89-92; Τσέτσης 1998, 68-69. Αθανασιάδης 2016.

4 Патријарх Павле је врлину мира схватао као резултат живота у Христу, као израз јеванђелских заповести. Види: Атанасијадис 2005, 8-9; Јањић 2017, 248-250.

5 Павле 2009, 15. Упор. Τσέτσης 1998, 67-87.

6 Ради се о историјски значајном манастиру у Босни и Херцеговини, највероватније из 12. века, који се налази у подножју Козаре и покрај истоимене реке Моштанице.

становништво које је живело⁷ у Хрватској, говорио је следеће: *Низакога није и неће бити добро старим омразама и злу додавати нове ране и нове узроке мржње и братских крвопролића. Своје зло можемо сакрити једни од других и свет преварити пропагандом, али од Бога и правде Божје ништа се сакрити не може...*⁸. Ови ставови изражавају на један неприкосновен начин његову објективност и, уопште, његов став према великом проблему лицемерја са којим су се суочавале нација и Црква.

Вреди присетити се његове храбрости, током рата у Босни, када је говорио о братској крви Хрвата и Муслимана: *...Јер свака суза, свака рана, физичка или духовна, и свака кап људске крви, братска је суза, братска рана и братска кап крви...*⁹. И ту идеју је развио још више рекавши: *...Зло време које је било у току братоубилачког рата за време окупације и револуције треба заборавити а зло и опако семе посејано братомржњом искоренити из душе и срца једном за свагда. Само тако ће моћи поново да загледа брат брата и да процвета у нама братска љубав без које нам нема живота. Мржња, зло и деобе ником добра донети неће. Зато, вратимо се Богу и једни другима покајањем и братским праштањем*¹⁰. Овакав став несумњиво изражава превазилажење националног.

Иако је његов став био резервисан, али не и негативан, на иницијативу Свете столице, а у процесу проналажења мирног решења кризе, трагао је и налазио гласове који су изражавали заједничку хришћанску – западну и источну – традицију. Један такав глас у окриљу римокатоличке епископије у Загребу био је покојног епископа Шибеничког, Срећка Бадурине (1930-1996), који је забележио: *Mi smo Crkva Isusa Krista u hrvatskom narodu...Isusu Kristu nemate pravo stavljati zapreke...Isus Krist je spasitelj svih ljudi...Crkva nije osnovana i poslana u svijet da stvara ili razara države, nego da živi i sa svojim narodom i da nastoji i moli da bismo provodili miran i sreden život...da moli za one koje je narod izabrao da upravljaju poslovima od interesa za sve*¹¹.

У одговору на писмо реис-ул-улема Хаци Јакуба Селимовског (1946-2013)¹², вође муслиманске заједнице у бившој Југославији, у вези са његовим протестовањем на прогоне које трпе верници муслиманске исповести, Патријарх српски је реаговао на следећи начин: *...природно је да се суочавамо са стварима на свој начин, као и ја, као очински пастир, прихватам своје вернике са њиховим мукама и злоделима...а истина је*

7 Уп. и коментаре код Αθανασιάδης 2008, 69-74.

8 Патријарх Павле, АПЕЛ, “Са парастоса старим и новим јасеновачким и славонским жртвама нацифашизма у Другом светском рату”, у Јевтић 1995, 405-407, где се налази и патријархов говор у целисти.

9 А.С.А.С.: “Саопштење поводом лажних оптужби против српског народа у Босни и Херцеговини”. 10.12.1992, 1. Види: Ракита 2009, 64; Αтанасиадис 2005, 9;

10 А.С.А.С.: Саопштење за јавност, 27.5.1995; Кољевић 2008, 275; упор. Τσέτσης 1992, 7-17. Упор. излагање Αθανασιάδης 2016.

11 *Vjesnik Splitske Mitropolije* 3 (1994), 95 и Badurina 1999, 265 и 273. Уп. такође и писма председника комисије «Justitia et pax» у Blažević 1998, 20-22. Исто тако, о позицији Свете столице поводом догађања везаних за грађански рат у Југославији видети: Blažević 1995.

12 Јакуб еф. Селимовски је био на функцији као избрани реис-ел-улема муслиманске заједнице у Сарајеву у периоду од 1991-1993. Био је писац серије циркуларних писама упућених муслиманском становништву у намученој Босни, као и чланака у вези са присуством ислама у бившој Југославији. Током рата је учествовао као представник муслиманске заједнице у међуцрквеним комисијама. О његовим активностима у вези са догађајима током рата, види: Αθανασιάδης 2008, 305-326.

да верници пате без обзира на то којој вери припадају... треба, међутим, наћи начина да саслушамо једни друге¹³.

У другој ситуацији као саосећајни поглавар је пружао наду и охрабрење својој пастви говорећи: *Молимо се за мир у нашим срцима и праведни мир међу зараћеним народима. Молимо и све вас, прогнана наша браћо, од малог до великог, да не клонете духом, не малакшете и не предајете се очајању. Нису ово први збегови и прогнанства српског народа, није ово први пут да он бежи из дома ропског као древни Израил из Египта. Но, жив је Господ Бог, и жива ће бити душа. Давно је речено: Правда је Божија спора али достижна...*¹⁴.

Доводио је у везу страдања српског народа са онима из времена патријарха Арсенија Чарнојевића (1633-1706), позивајући свој народ да покаже храброст и стрпљење, да демонстрира врлину праштања и покаже суздржаност према својим прогонитељима, позивајући се на заповест Господњу: *...Све, дакле, што хоћете да чине вама људи, тако чините и ви њима...* (Матеј 7,12). На овом месту можемо да похвалимо духовну снагу којима је располагао српски јерарх, који је, стављајући по страни људски и емотивни бол, саветовао своју паству „волите непријатеље своје“¹⁵. У истом тренутку Српска црква је бројала губитке многих својих историјских области.

Грејам Дојл, пастор Англиканске цркве, али и други представници Евангелистичке цркве, негодовали су због „провокативног става“ Српске православне цркве, како су га окарактерисали, јер је „у цркву примала ратне злочинце“¹⁶ или је разговарала са политичким факторима о којима је Запад имао другачије мишљење. О субјективном посматрању ствари патријарх је, обраћајући се Дојлу, упутио следеће питање: *Не знам зашто вас, браћо у Христу, моји сусрети са људима осумњиченим за ратне злочине “дубоко иритирају”. Зашто на те сусрете гледате очима политике? Зашто треба сматрати да ти сусрети морално или, можда, пропагандно стоје у служби споменутих људи, њихових циљева или њихове користи? Зашто треба веровати да такви сусрети противрече мојим изјавама у прилог мира? Зар је за нас, људе који верују у Јеванђеље, политика све и сва? Зашто душу човекову не сагледати дубље, у светлу речи Христових? А Он говори и на ову нашу тему: “Не треба лекар здравима него болеснима”; и још: “Нисам дошао да зовем праведнике но грешнике на покајање”*¹⁷... и ево шта им ја кажем током наших приватних сусрета: *сваки човек је слободно биће, али слобода је оптерећена одговорностима, одговорностима према Богу и људима. Уосталом, пре него што дођемо до завршетка рата, како можемо некога оптужити да је ратни злочинац?*¹⁸

13 А.С.А.С., 1335/9.7.1992.

14 А.С.А.С., “Порука Светог Архиепископског Сабора”, 18.8.1995, 1.

15 А.С.А.С., “Порука прогнанима из Српске Крајине”, бр.1891, 15.8.1995, 2; Види Јањић 2017, 248-250.

16 А.С.А.С., Патријарх Српски Павле, “Писмо упућено Пречасном Грејаму Дојлу, апокрисијару Архиепископа Кентерберијског”, 10.02.1994, 1-2, такође и А.С.А.С., Патријарх Српски Павле, “Писмо упућено Савезу Евангелистичких Цркава Швајцарске”, Господину Хајриху Рустерхолцу, 5.10.1994, 1; Види још: “German Leader accuses Serbian Church of Nationalism“, у *Ecumenical Press Service*, 4.08.1994.

17 Матеј 9, 12-13.

18 А.С.А.С., Патријарх Српски Павле, “Писмо упућено Савезу Евангелистичких Цркава”. 05.10.1994, 3; Са овим се нису сложиле све Протестантске цркве. Упор. “Il ne faut pas exclure l’Eglise serbe, déclarent des théologiens”, у *Ecumenical News International, Bulletin*, (2), 26.11.1994, 3. Упор. и коментаре код Αθανασιάδη 2008, 146. Новинарски кругови су здушно подржавали мишљење да је и религија подстакла ове грађанске ратове и разбуктавање национализма који су

Идеју о „Великој Србији“ патријарх никада није прихватио, и није се устручавао да то изјави 1993. године, критикујући „великосрпство“: *Уколико велика Србија може да се створи само поцену таквих жртава, никада нећу моћи да се сагласим са тим*¹⁹.

Али и због бомбардовања Србије које су спровеле снаге НАТО-а (1999) подигао је глас и испред Спомен храма на Светосавском платоу у Београду одслужио је молебан за спас и помирење српског народа. Патријарх је позвао све на покајање, праштање и помирење, да *...из ума и срца искорене сваку помисао на мржњу, освету и сукобе...и захвалио својој верној деци СПЦ што су показала толико потребну одговорност у овом тешком времену послушавши савете и апеле Светог Архијерејског Синода...*²⁰.

У спровођење мировног дела није мешао политику. Није покушао да манипулише, надгледа или дође на место политичког вођства. Јасну улогу Цркве према држави је више пута разјашњавао, нарочито после 1993. године. У том тренутку је Српска православна црква показала зрелост и дејствовала трезвено. Њен став је представљао препреку изопачењу васељенске хришћанске поруке и искључивости њене истинитости. У писму упућеном председнику Слободану Милошевићу и члановима парламента, саветујући суздржаност у исхитреним политичким реакцијама, записао је: *...Није нам циљ да будемо изнад осталих, да разматрамо сва питања из политичког живота и владамо земљом... јер, иако живимо на овом свету, наша истинска отаџбина се налази на небесима*²¹.

2. Раскол у Сједињеним Америчким Државама

Једна од тешких тема која је од самог ступања на дужност заокупирала пажњу патријарха Павла била је она која се тичала отцепљења једног дела хришћанске заједнице Српске православне цркве у Америци²². Ради се о „Српској слободној цркви у Америци“²³. Реч је о цркви у српској дијаспори са значајним бројем верника који су

довели до поделе. Међутим, сам патријарх српски је у више наврата осудио етнофилетизам, у покушају да промовише хришћански идеал. Упор. Patriarch Pavle's Umbrella, Bosnians Far Away, (Bosnian Institute), у Ђорђевић 2010, 227-230 и 237-241.

19 “Црква против Милошевића”, *Новости*, децембар 1994, 3. Уп. и супротне ставове који су приказивали Српску Православну Цркву као уско повезану са визијом „великосрпства“: Tomanić 2001, 96-100; Radić 1996, 267-305.

20 “Молебан за спас и помирење српског народа”, *Православље* (1025), нав. дело, 41. „Изјава Његове Светости Патријарха Српског Павла”, *Православље*, 769-770 (1999), 5; Такође и *Православље*, 01. 10 1995, 1.

21 „НИН”, бр. 2610, 04.01.2001, 17. Патријарх је у више наврата покушавао својим ауторитетом да уједини српску политичку сцену. Види Јањић 2016, 201-202. С.П.Ц. разјашњавала: „недавни потпис Његове светости патријарха српског на договору представника Републике Србије, односно Југославије, и Републике Српске ни у ком случају не значи да он лично, или Црква уопште, стоје иза конкретних иницијатива потписника, или да прихватају као своје, све што читава група одговорних народних представника, или појединци у њој, буду прихватили и одлучивали, у ближој и даљој будућности...”, *Православље*, 15.12.1995, 2. Није мали број случајева ширења лажних вести које су приморале патријарха да јавно искаже негодовање због искривљеног преношења вести или о недовољном извештавању новинара. Упор. коментаре у интервјуу који је дао за часопис “НИН”, бр. 2610, 04.01.2001, 18.

22 За епархије Српске Цркве у расејању види: Пузовић 1996, 87-96; Сљепчевић, 1991, 334-401.

23 У вези са историјским путем оснивања и развоја ове црквене епархије, види: Сљепчевић 1991, 334-339; Спасовић 1997.

представљали стуб економске подршке деловању Српске цркве на америчком континенту и у Аустралији. За суочавање са овим дуготрајним проблемом, његово решавање и поновно успостављање односа са матичном Црквом заслужна је управо иницијатива коју је преузео патријарх Павле²⁴.

Из практичних разлога нећемо наводити детаље догађаја који су претходили преузимању иницијативе од стране патријарха Павла, будући да су већ проучени²⁵. Фокусираћемо се на дубљу симболику која је усвојена током решавања овог црквеног проблема. Овај раскол (1964) је имао за последицу поделу верника на две верске групације. На вернике који су се издвојили или „расколнике“, и вернике који су изразили приврженост Српској патријаршији и свештенству, такозване „федералне“. Припадници прве групације су сматрали да је јерархија Српске патријаршије деловала по диктату туторског комунистичког режима из матице, који се карактерисао недостатком слободе. Следствено томе, одлуке Српске патријаршије не би требало да буду обавезујуће за епископе у расејању, а самим тим и за епископа Дионисија, који је напустио Српску Цркву²⁶. Са друге стране, „федерални“ верници су признавали историјско право Српске патријаршије у расејању и исказивали покорност одлукама српске јерархије. Овај раскол трајао је отприлике четири деценије и озбиљно је нарушио углед Српске патријаршије на међународном нивоу, али и поделио паству која се у духовном смислу нашла у веома тешком положају²⁷.

Патријарх Павле је од самог почетка изразио решеност да се брзо премосте разлике, за које је јасно истицао да су људског карактера, како би се довело у „ред“ црквено јединство²⁸. Патријарх је од почетка предлагао директно премошћавање различитости како би се поново успоставило канонско црквено јединство. Тиме је истакао и еклисиолошки карактер догматског учења Источне православне цркве, наглашујући улогу њеног народног карактера. *...Јер оне несугласице нису несавладиве, ако будемо верна деца једног Оца небеског и обострано уложимо напоре да будемо браћа међу собом или, тачније, да поново постанемо свесни истине, намерно или ненамерно потиснуте у заборав, да ми, упркос свему, у суштини јесмо браћа...*²⁹. Тако да је 15. фебруара 1992. године, након маратонских преговора који су довели до укидања санкција/забране од стране матичне Српске православне цркве, обављена

24 И сам васељенски патријарх је у погребном говору поменуо напоре које је Павле уложио да би умирио Цркву. Константан проблем у међуцрквеним односима је несумњиво представљало и отцепљење македонске цркве. Види: Вартоломеј 2016, 49.

25 Навешћемо кратко да је сукоб избио 1963. године, када се епископ амерички Дионисије (1898-1979) супротставио Српској патријаршији и напустио је, одводећи са собом део свештенства и пастве из окриља матичне Српске Православне Цркве. Тако је основао *Слободну српску православну цркву*. Види релевантну библиографију: Сљепчевић 1991, 349-381; Ђурић 2012, 595-645; Спасовић 1997; Живојиновић 1998, 131.

26 Одлуком Синода Српске Православне Цркве 1963. године формиране су три епархије у Америци и Канади. Средњезападноамеричка, Западноамеричка и Средњеисточноамеричка епархија. За епископа Средњезападноамеричке постављен је Дионисије (Миливојевић, 1898-1979) донедавно америчко-канадски. Види: Пузовић 1996, 94; Сљепчевић 1991, 369-370.

27 Овај сукоб је за последице имао поделу епархија, свађе свештеника у храмовима, одсуство комуникације међу суседима сународницима, распад породица услед фанатизма који је владао у породичним односима, одбијање усвојитеља да прихвате духовну везу са својом духовном децом, злоупотребу финансијских средстава у храмовима и сличне ситуације.

28 Увези са свим случајевима неприкладног понашања епископа Дионисија, види детаљан приказ у: Сљепчевић 1991, 371-377.

29 Павле 2009b, 24. Раније је епископском наредбом из 1984. године ова епископија самопроглашена митрополијом под називом Новограчаничка. Види: Пузовић 1996, 94.

архијерејска литургија³⁰ у Саборној цркви у Београду, уз учешће патријарха и митрополита Иринеја (Ковачевић, 1914 -1998) од стране Америчке митрополије, у знак, са једне стране, помирења и поновног успостављања односа двеју цркава, и, са друге стране, утемељења братске љубави између две црквене заједнице. Учешће двају јерарха са заједничким путиром у Светој Евхаристији избрисало је сваки траг супарништва и у Христу ујединило људске разлике. Патријарх је, предајући пастирско жезло двојици митрополита, Иринеју новограчаничком и Василију (Веиновић, 1928-1997) новозеландском и аустралијском истакао: *Данас је демон раздора побеђен и збило се ово најважније причешће из исте Свете чаше у Светој Евхаристији....видимо се, ако Бог да, у Небеској Србији, те да се не постидимо пред Богом и прецима својим*³¹.

За догађај који је поставио темеље поновног уједињења сматрамо сусрет виђених народних представника отцепљене цркве и митрополита у дијаспори новограчаничког Иринеја у манастиру Нова Грачаница³². Овај чин је означио нови почетак преговора који су за циљ имали проналажење решења у номоканонском оквиру Православног црквеног реда Српске патријаршије³³. Раније, као доказ часних намера, послато је из америчке митрополије писмо патријарху Павлу, путем народног члана Слободана Павловића, којим је Патријаршија позвана да се прихвати овог црквеног проблема. Ову прилику је „искористио“ патријарх што је довело до укидања шизме и поновног уједињења двеју цркава. Претходног дана је Свети синод изнео законска питања и она која се тичу састављања кокретних административних и других уредби које ће уредити начин укључења нових митрополија Америке и Канаде у постојећи Устав Српске православне цркве. По завршетку службе, патријарх је, пред свештенством и народом, предао у руке митрополиту Новограчаничком Иринеју „пастирско жезло“, изговарајући следеће речи: *Предајем Вам овај жезал, символ чувања вере и чувања наше браће у вери, као знак братске љубави, мира и јединства*³⁴. На овај начин је, према канонима Православне цркве, осигурана будућа органска и административна повезаност са Митрополијом на основу братске љубави и посвећености заједничкој светој апостолској и пастирској мисији. Текст су лично потписали патријарх Павле у име српске јерархије, митрополит централно-западне Америке Христофор (Ковачевић, 1928-2010) и митрополит Иринеј³⁵. Српска црква је наравно верификовала апостолски континуитет јерарха и свештенства Слободне српске

30 Ова литургија је названа „Литургија помирења“. Види: „Pomirenje raskola u SPC“; „Патријарх Павле окончава раскол СПЦ у Америци, Литургија помирења“, 1.

31 „Pomirenje raskola u SPC“, 2.

32 Упор. анализе у Спасовић 1997, 443 и даље, где се описују и посредовања других лица из народа у проналажењу решења. Из развоја догађаја види се да је клима која је била створена између двеју страна, углавном захваљујући иницијативи патријарха Германа (Ђорић, 1899-1991), била повољна да доведе до уједињења.

33 У сусрету који се десио у Чикагу, учествовали су Мајло Поповић, Слободан Павловић, Славко Стоковић, Града Марковић. Раније су их посетили политички функционери из Србије, Вук Драшковић, Војислав Шешељ, Јован Рашковић и други, којима су изложени црквени проблеми који су заоштравали односе са отаџбином. Упор. Lorušina 2016.

34 Србуљ 2014, 110.

35 Треба забележити да је тада новоизабрани патријарх Павле послао позив митрополиту Иринеју да посети Патријаршију у пролеће 1991. год. Упор. Спасовић 1997, 449-459. Процесије су приказане путем телевизијских канала у атмосфери одушевљења. Након завршетка церемоније, митрополити Америке су званично позвали патријарха Павла да посети њихове епархије, што се десило током наредним месеци. И, заиста, октобра исте године патријарх је отишао у прву „регуларну“ посету Америци.

цркве, и канонским је прогласила свете тајне и сваку свету радњу која је обављена током свих претходних година³⁶.

Председник Српског светског конгреса, Зоран Јовичић из Сиднеја, који је био упознат са посредовањем Патријаршије, изјавио је следеће: *За српску дијаспору Патријарх Павле је најзначајнија личност двадесетог века, јер је успео немогуће, да уклони најстрашнији раскол у Цркви и дијаспори и да поново уједини Српску православну цркву у дијаспори а тиме и дијаспору којој је СПЦ главни стуб. Он је то успео 1992. и зато што је и шестесетих година био једини епископ који је имао храбрости и мудрости да се успротиви поступцима Патријаршије СПЦ према Америчкој Митрополији СПЦ и Митрополиту Дионисију који су довели до стварања “расколничке” Новограчаничке митрополије. Српска дијаспора ће из поштовања и љубави према патријарху Павлу све учинити да се очува јединство СПЦ у целом свету јер је Његова светост успела да уједини српску дијаспору у њеним најтежим данима.....то је давало вољу да дијаспора шаље још више својим страдалим браћи и сестрама у матици*³⁷.

Мудрост овог великог човека и његова снажна црквена мисао јасно се одсликавају у његовом говору у Саборној цркви у Београду, током укидања раскола 1992. године: *...И данас, и сутра и убудуће, што је било-било и прошло. Нека остане иза нас. Оставимо Богу и Његовој мудрости да оцени шта је било и плати свакоме по правди. А пред нашим духовним очима да нам је слога и јеванђелска љубав и да их у узајамном праштању чувамо као зеницу ока. Ономе пак, ко нас злурадо пита: Ко је овде остао победник, а ко побеђени, да знамо мирно и јасно, и себи и њему одговорити: Овде су се сусрела браћа, која су то била и остала, не победник и побеђени. Један је победник Свети Сава, онај који је мирио и измирио браћу, и који је у служби мира ишао непријатељима и доносио мир и њима и своје народу. И један је побеђени – демон раздора, неслоге и немира, који увек подбада брата против брата, Каина против Авеља. Никада и нико од нас на пут Каинов да не ступи и њим ни по коју цену да не иде...*³⁸.

Како би симболички демонстрирао превазилажење раскола, одржао је молитвени помен на гробу давно преминулог „расколничког“ епископа Дионисија³⁹ уз учешће свих свештеника који су се до тада услед шизме налазили изван оквира канонске Цркве⁴⁰.

36 Настали су многи проблеми међу верницима који су припадали једном или другом табору када је у питању обављање литургије, а отцепљена групација је проживљавајући ово неприродно стање, била одлучна у уједињењу са Српском патријаршијом. Види: Спасовић 1997, 449-461.

37 Саопштење Српског светског конгреса дијаспоре, *eNovosti.info*, www.mojenovosti.com, 12.10.2016.

38 “Патријарх Павле окончава раскол СПЦ у Америци, Литургија помирења”, 2.

39 Епископ Дионисије је у међувремену рашчињен (1964) одлуком Светог синода Српске јерархије и опет уврштен у ред световних људи. Види: „Зашто је рашчињен бивши епископ Дионисије Миливојевић?“, *Гласник*, 5(1964), стр. 159-165; Пузовић 1996, 94; Сљепчевич 1991, 378-381.

40 Упор. Лорушина 2016, 2. Током ове посете патријарх је потписао *Акт* о помирењу који је садржао практична административна питања америчких митрополија, као и номоканонско уређење преношења имовинских података новоукључених митрополија у Српску патријаршију.

Закључак

Патријарх Павле је, изражавајући своје лично интересовање за ове епархије Српске православне цркве, у неколико наврата посетио верни народ у Америци након поновног успостављања односа⁴¹. Његову љубав и благодатно-подвижнички живот српски народ је препознао и осведочио у српско-америчкој штампи назвавши га „светац који хода“⁴². Свест о величини његове личности у народу, како у матици, тако и у расејању, се непрестано оприсутњује и шири. Измиревши се најпре са Богом, Павле је постао оруђе измирења међу људима. Само истински Христов човек, попут Павла, био је у стању да зацели ране раскола СПЦ и да утаба пут помирења. Стога и не чуди што су сви верни Срби дијаспоре у Америци и Аустралији, и шизматици и федералци, у личности патријарха Павла осетили могућност и гарант измирења. Притом, његов живот и његове јавне изјаве, за време трајања грађанског рата, одјекнуле су и изван црквене порте и оставиле велики утисак на цео српски народ. Његово физичко присуство је одисало аутентичношћу, поштовањем, скромношћу, јер је изражавало јединствени византијско-словенски хришћански дух, док су његова дела увек била обавијена ауторитетом и богопоштовањем. Са правом се сматра аутентичним представником и симолом светосавске традиције.

Извори

Архив Светог архијерејског синода Српске православне цркве (А.С.А.С.)

Литература

Атанасијадис, Атанасије (2005): “Патријарх Павле и српска јерархија у развоју догађаја грађанског рата (1991-1995)”. у: *Хришћанска Мисао*, бр. 1-6, 8-9.

Αθανασιάδης, Αθανάσιος (2008): *Ο εμφύλιος πόλεμος στη Γιουγκοσλαβία (1990-1995), Πτυχές της θρησκευτικής και ιστορικής του διάστασης*, εκδ. Βάνιας, Θεσσαλονίκη, [Грађански рат у Југославији (1990-1995), Верски и историјски аспекти], Солун.

Αθανασιάδης, Αθανάσιος (2016): „Μια σύγχρονη μορφή της κυρίλλομεθοδιανής κληρονομιάς. Ο Πατριάρχης Σερβίας Παύλος Stojčević (1914-2009)”, *Διεθνές Διαπανεπιστημιακό Ελληνορωσικό Συνέδριο*, Ηράκλειο Κρήτης 5.11.2016, [Један савремени лик ћирилометодијевске традиције. Патријарх српски Павле Стојчевић (1914-2009), Међународни међууниверзитетски грчко-руски конгрес, Виша патријаршијска академија на Криту, Хераклион, 4-6 новембар 2016].

Андрејевић, Нађа уред. (2010): *Патријарх Павле - Косовска искушења*. Београд: Манастир Велика Ремета.

Арсенијевић, Матеј уред. (2016²): *Патријарх Павле - Човек пред лицем Божијим. Живот, Поуке, Беседе, Разговори, Анегдоте*. Цетиње: Светигора.

41 Рандељ 2014, 76. Своју љубав и пастирску посвећеност хришћанској заједници у иностранству патријарх Павле је лично показао током девет посета, сваки пут саветујући и нудећи начине да се превазиђу проблеми са којима се суочавао.

42 *Svetac koji hoda*, Види: Lopusina 2016, 2. Позитивно је прокоментарисана његова посета калифорнијској обали, где је узео два бела каменчића, ставио их у џеп и рекао присутнима да ће их однети браћи у Србију као успомену на посету.

Badurina, Srećko (1999): *Glas za čovjeka*, (Propovijedi iz 1988-1996). Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Blažević, Velimir (1998): *Katolička crkva i rat u Bosni i Hercegovini*. Zagreb: Svjetlo riječi.

Blažević, Velimir (1995): *Služenje miru. Ivan Pavao II. i Sveta Stolica za mir u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini (1990-1995)*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Вартоломеј, Васељенски Патријарх (2016): „Достојник наследник Светога Саве”. у: Арсенијевић, Матеј уред. (2016): *Патријарх Павле - Човек пред лицем Божијим. Живот, Поуке, Беседе, Разговори, Анегдоте. Цетиње: Светигора*, 83-88.

“German Leader accuses Serbian Church of Nationalism“, у: *Ecumenical Press Service*, 4.08.1994.

Ђорђевић, Мирко (2010): *Kišobran Patrijarha Pavla. Kritika palanačkog uma*. Београд: Пеšчаник.

Ђурић, Велимир (2012): *Герман Ђорић: Патријарх у обезбоженом времену*. Београд: Манастир Сланци.

„Зашто је рашчињен бивши епископ Дионисије Миливојевић?“. у: *Гласник*, 5 (1964), 159-165.

Јањић, Јован (2016²): *Будимо људи, I, Живот и реч Патријарха Павла*. Београд: Новости.

Јањић, Јован (2014): *Будимо људи, II, Поуке и поруке патријарха Павла*. Београд: Новости.

Јањић, Јован (2017): *Културолошка димензија деловања Српске Православне Цркве у другој половини XX века (1945-2000)*. Докторска дисертација на Универзитету „Дон Незбит“, Факултет за културу и медије у Београду.

Јевтић, Атанасије (1995): *Великомученички Јасеновац после Јасеновца*. Београд-Ваљево: Хришћанска мисао.

Кољевић, Никола (2008): *Стварање Републике Српске, Дневник 1993-1995*, књига 2. Београд: Службени гласник.

Миљковић, Снежана (2013): *Мој деда Патријарх Павле*. Београд: Просвета.

Lorušina, Marko (2016): „Patrijarh Pavle: Čovek srpskog pomirenja“. на <http://serbianna.com> 10.10.16.

Павле, Патријарх (2009а): „Без осуда, отворено очински. Аутобиографски текст из 1996“. у: *Православље*, 1025, 9-17.

Павле, Патријарх (2009б): „Христос је наша Светлост, наш Циљ и наш Пут“. у: *Православље*, 1025, 24-25.

Павле, Патријарх (2009с): „Спасава вера која кроз љубав дела“. у: *Православље*, 1025, 30-31.

Павле, Патријарх (2010): *Живот по Јеванђељу, Беседе II*. Београд: Издавачка фондација СПЦ.

„Pomirenje raskola u SPC“, Преузето са: [http://www.srpskadijaspора.info](http://www.srpskadijaspورا.info), 08.10.16.

Popov, Nebojša ured. (1996): *Srpska strana rata, Trauma i katarza u istorijskom ratceњу*. Београд: Samizdat B92.

Пузовић, Предраг (1996): „Епархије Српске Православне Цркве у расејању“, *Богословље*, 40 (1-2), 87-96.

Radić, Radivoj (1996) „Crkva i 'srpsko pitanje'“. у: Popov 1996, 267-305.

Радић, Радивој (2005): *Патријарх Павле Биографија*. Београд: Новости.

Радовић, Амфилохије (2009): „Угледајмо се на новог Павла Српског“, *Човек пред лицем Божијим, Православље*, 1025, 89-92.

Радосављевић, Јован (2010²): *Са патријархом Павлом кроз живот, Од Вујна Благовештења и Раче до Призрена 1944-1990*. Манастир Жежевица.

Ракица, Атанасије (епископ Хвостански) (2009): “Остварио Јеванђеље у границама људске природе”, *Православље* 64.

Рандељ, Ђорђе (2014): *Патријарх Павле, Светац којег смо познавали*. Нови Сад: Прометеј.

Слепчевић, Ђорђе (1991): *Историја Српске Православне Цркве, За време другог светског рата и после њега*, књ. III. Београд: БИГЗ.

Спасовић, Станимир (1997): *Историја Српске Православне Цркве у Америци и Канади 1941-1991*. Београд: Источник.

Србуљ, Јован уред. (2014²): *Бог ће помоћи ако има коме. Животопис и поуке патријарха Павла*. Београд: Образ светачки.

Tomanić, Milorad (2001): *Srpska crkva u ratu i ratovi u njoj*. Beograd: Medijska knjižara Krug.

Τσέτσης, Γεώργιος (1992): Η εκκλησία παράγων συμφιλίωσης και ειρήνης. Σκέψεις με αφορμή τη Σερβοκροατική διένεξη, [Црква као фактор помирења. Мисли о српско-хрватском конфликту]. у: *Καθ' Οδόν* 2, Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης Θεολογική Σχολή, 7-17.

Τσέτσης, Γεώργιος (1998): *Η Εκκλησία της Σερβίας στην πρόσφατη Γιουγκοσλαβική κρίση* [Српска Црква током недавне Југословенске кризе]. Κατερίνη: Επέκταση.

Живојиновић Драгољуб (1998): *Српска Православна Црква и нова власт 1944-1950*. Србиње-Београд-Ваљево-Минхен: Хришћанска мисао.

“Il ne faut pas exclure l’Eglise serbe, déclarent des théologiens”. у: *Ecumenical News International*, Bulletin, (2), 26.11.1994, 3.

**THE PATRIARCH OF SERBIA PAUL (STOJČEVIĆ, 1914-2009).
THE PATRIARCH OF PIECE.**

One of the emblematic personalities who made sense with his public declarations and his moral stature as refers to the disputes of the '90 decade at the under division Yugoslavia was the patriarch of Serbia Paul (Stojčević, 1914-2009). From the first moment of the armed collision he sought conciliation and peace as the solution to the national disputes of the embattled sides. He also strived for the pacification within the Serbian Church restoring the relations of the “schismatic Church” at the diaspora at the American Metropolis with the “mother Serbian Church”. Aspects of these two snapshots of the Serbian history along with the initiatives that Pauls’ gifted personality assumed and their deeper symbolisms are examined in the present article.

Велибор Цоминћ

Митрополија Црногорско-приморска, Цетиње – Црна Гора

e-mail: otacvelibor@gmail.com

СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА И ТЗВ. СПОЉАШЊИ ДИЈАЛОГ О КОСОВУ И МЕТОХИЈИ ОД 2011. ДО 2018. ГОДИНЕ

Апстракт: Од 2011. до 2018. године је закључено више споразума којима је извршено развлашћивање Републике Србије на Косову и Метохији и суспендовање њеног правног поретка. Српска православна црква и њена Епархија рашко-призренска на чијој се канонској јурисдикцији налази територија Косова и Метохије, није укључена ни у тзв. спољашњи, а ни у тзв. унутрашњи дијалог о Косову и Метохији. У раду се разматра питање положаја Српске православне цркве на Косову и Метохији у тзв. спољашњем дијалогу Београда и Приштине уз посредовање Европске уније, као и питање несагледивих последица у случају свођења Епархије рашко-призренске искључиво на одређени број верских објеката са културном вредношћу.

Кључне речи: Српска православна црква, Епархија рашко-призренска, Република Србија, Косово и Метохија, преговори, дијалог, споразуми, заштита.

Тзв. унутрашњи дијалог о Косову и Метохији је 24. јула 2017. године обзнањен и покренут од председника Републике Србије Александра Вучића, уз најаву да неће дуго трајати. Од тог догађаја је прошло више од годину дана, а у овом моменту се не може тврдити ни да ли тај процес још увек траје или је, пак, завршен. У току тзв. унутрашњег дијалога је паралелно вођен, иначе раније започети, и тзв. спољашњи дијалог са косовско-метохијским Албанцима уз посредовање Европске уније. Тешко се може наћи смислен одговор на питање покретања и вођења тзв. унутрашњег дијалога о Косову и Метохији после потписивања тзв. Бриселског споразума 19. априла 2013. године.

Подсећања ради, од 1999. до 2013. године је закључено више међународних споразума у вези Косова и Метохије. После закључивања Војно-техничког споразума (тзв. Кумановског споразума) између Међународних безбедносних снага ("КФОР") и Владе СР Југославије и Владе Републике Србије 9. јуна 1999. године¹, а потом и доношења Резолуције Савета безбедности УН бр. 1244 од 10. јуна 1999. године², као и два погрома косовско-метохијских Срба 1999. и 2004. године, косовско-метохијски Албанци су 2008. године једнострано прогласили тзв. независност Косова. Процес стварања лажне државе на окупираном делу заветне српске територије је вршен под притиском и уз помоћ међународне заједнице и то првенствено САД, Немачке, Француске и Велике Британије.

1 Војно-технички споразум између Међународних безбедносних снага ("КФОР") и Владе СР Југославије и Владе Републике Србије од 9. јуна 1999. године, <http://www.srbija.gov.rs/kosovo-metohija/?id=19947>, 26. септембар 2018.г.

2 Резолуција Савета безбедности УН 1244 (1999) од 10. јуна 1999. године, <http://www.gov.rs/kosovo-metohija/?id=19944>, 26. септембар 2018.г.

Државне власти Србије су, нажалост, 2009. године поклекле под притиском тих држава и економским уценама и прихватиле да се питање Косова и Метохије, уместо у оквиру Савета безбедности УН, решава у институцијама Европске уније. После тога, закључен је читав низ споразума, који су, противно Уставу Србије, међународном праву и здравом разуму, имали за циљ потпуно развлашћивање државе Србије на Косову и Метохији.

Споразумом о царинском печату од 2. септембра 2011. године су се две стране, Србија и тзв. Косово, обавезале да обезбеде слободно кретање роба у складу са ЦЕФТА споразумом, који важи за независне државе. Усвојен је царински печат са натписом "Косовска царина" на исти начин као што је прихваћен за све чланице ЦЕФТА.³

*Споразумом о прихватању универзитетских диплома из 2011. године*⁴ су признате универзитетске дипломе које издају албански универзитети на Косову и Метохији на основу тзв. Устава Републике Косово и закона те лажне државе.

*Споразумом о интегрисаним граничним прелазима из 2011. године*⁵ је установљена права државна граница између Србије и Косова и Метохије на прелазима Јариње/Рудница, Брњак, Кончуљ, Мердаре, Мутивода и Мучибаба.⁶ На тим прелазима ће "званичници сваке стране обављати одговарајуће контроле".⁷

*Споразумом о катастарској евиденцији из 2011. године*⁸ Србија је тзв. Косову омогућила успостављање катастарске евиденције у складу са законодавством те лажне државе.

*Споразумом о матичним књигама из 2011. године*⁹ Србија је тзв. Косову омогућила успостављање поуздане матичне евиденције грађана у складу са законодавством те лажне државе.

*Споразумом о слободи кретања из 2011. године*¹⁰ је извршено признање личних карата тзв. Косова на тзв. интегрисаним, а у ствари правим граничним прелазима, затим возачких дозвола и регистарских таблица у Србији. С друге стране, слобода кретања и безбедност Срба на Косову и Метохији није омогућена.

*Договором о регионалном представљању и сарадњи од 24. фебруара 2012. године*¹¹ за Аутономну покрајину Косово и Метохија је на противустанан начин уговорен назив Косово* (са звездом). Наведним актом је утврђено да ће се назив КОСОВО* користити као једини назив у регионалној сарадњи¹² у којој сарађују само независне државе. Такође, утврђено је да ће КОСОВО* на свим регионалним скуповима

3 *Споразум о царинском печату из 2011. године*, <http://www.srbija.gov.rs/kosovo-metohija/index.php?id=164576>, 26. септембар 2018.г.

4 *Споразум о прихватању универзитетских диплома из 2011. године*, <http://www.srbija.gov.rs/kosovo-metohija/index.php?id=164576>, 26. септембар 2018.г.

5 *Споразум о интегрисаним граничним прелазима из 2011. године*, <http://www.srbija.gov.rs/kosovo-metohija/index.php?id=164576>, 26. септембар 2018.г.

6 Исто, чл. 5

7 Исто, чл. 4

8 *Споразум о катастарској евиденцији из 2011. године*, <http://www.srbija.gov.rs/kosovo-metohija/index.php?id=164576>, 26. септембар 2018.г.

9 *Споразум о матичним књигама из 2011. године*, <http://www.srbija.gov.rs/kosovo-metohija/index.php?id=164576>, 26. септембар 2018.г.

10 *Споразум о слободи кретања из 2011. године*, <http://www.srbija.gov.rs/kosovo-metohija/index.php?id=164576>, 26. септембар 2018.г.

11 *Договор о регионалном представљању и сарадњи из 2012. године*, <http://www.srbija.gov.rs/kosovo-metohija/index.php?id=168200>, 26. септембар 2018.г.

12 Исто, чл. 2

учествовати за свој рачун и говорити за себе.¹³ Тзв. Косово је у овом акту ”страна уговорница” са Републиком Србијом.¹⁴

Промена на месту председника Републике Србије на председничким изборима у мају 2012. године је, поред осталог, остварена и тиме што је кандидат Српске напредне странке, Томислав Николић, јавно обећао да ће у случају победе на изборима ”преиспитати и противуставне преговоре које је водио Борко Стефановић”.¹⁵ Уместо тога, учињено је супротно и на штету државних интереса Србије и националних интереса Срба.

Председник Републике Србије, Томислав Николић, је урадио супротно од својих предизборних обећања на основу којих је, поред осталог, добио поверење грађана. Иницирао је отварање политичких преговора о Косову и Метохији. Из тог разлога, треба подсетити на *Политичку платформу за разговоре са представницима привремених институција самоуправе у Приштини*, коју је, на предлог тадашњег председника Републике Србије, Томислава Николића, усвојила Влада Републике Србије 9. јануара 2013. године.¹⁶ У том документу је, без претходне консултације или договора са Светим архијерејским синодом, предложено ”успостављање посебног уговорног односа између Српске православне цркве и привремених институција самоуправе у Приштини”.¹⁷ Уговором би се, како је наведено, ”узела у обзир искуства из статуса Римокатоличке цркве у Италији”, али би ”требало да буде утврђена међународно валидна гаранција за објекте Српске православне цркве, црквене поседе и деловање Српске православне цркве у Покрајини”.¹⁸ На крају је наведено да би ”детљи везано за преговарачку позицију по овом питању морали бити усаглашени са представницима Српске православне цркве”.¹⁹ До тога није дошло ни до дана данашњега.²⁰

Неколико дана по усвајању Политичке платформе, Народна скупштина Републике Србије је на седници Првог ванредног заседања у 2013. години, 13. јануара усвојила *Резолуцију Народне скупштине Републике Србије о основним принципима за политичке разговоре са привременим институцијама самоуправе на Косову и Метохији*.²¹ Српска православна црква и њен положај на Косову и Метохији нису ни поменути у том политичком акту Народне скупштине Републике Србије.

Из тих разлога, 13. фебруара 2013. године је одржан састанак делегације Српске православне цркве на челу са патријархом Иринејем, са тадашњим председником

13 Исто, чл. 4

14 Исто, чл. 1

15 Т. Николић, *Тадић је криза, ја сам шанса*, ”Печат”, 17. мај 2012.г.

16 *Закључак Владе Републике Србије о усвајању Политичке платформе за разговоре са представницима привремених институција самоуправе у Приштини*, Стр. пов. 05 бр. 00-1/2013 од 9. јануара 2013. године (Влада Републике Србије је, неколико дана по усвајању овог Закључка, са њега скинула ознаку тајности - прим. В.Ц.)

17 Исто

18 Исто

19 Исто

20 Критички осврт на једностран и неприхватљив модел, који је предложила Влада Републике Србије, видети у мом тексту *Осврт на предлоге о регулсању статуса Српске Цркве на Косову и Метохији у политичкој платформи и Резолуцији Народне скупштине Србије*, објављено на званичној интернет страници Српске Патријаршије, http://spc.rs/sr/osvrt_na_predloge_o_regulisanju_statusa_srpske_crkve_na_kosovu_metohiji_u_politichkoj_platformi, 15. јануар 2013. године, као и на другим порталима у Србији, Црној Гори и Републици Српској

21 *Резолуција Народне скупштине Републике Србије о основним принципима за политичке разговоре са привременим институцијама самоуправе на Косову и Метохији од 13. јануара 2013. године*

Републике Србије, Томиславом Николићем и председником Владе, Ивицом Дачићем. На том састанку је Српска православна црква ”добила обећање од председника Томислава Николића да држава неће инсистирати на делу резолуције о Косову и Метохији који се тиче будућег статуса Цркве у јужној покрајини”.²² Патријарх Иринеј је јасно саопштио став да је ”део резолуције који се тиче Цркве неприменљив и да би значајно признање независности Косова и Метохије”.²³

У Бриселу је 19. априла 2013. године закључен *Први споразум о главним питањима нормализације односа Београда и Приштине*.²⁴ Споразумом је уговорено да ће на тзв. Косову бити ”јединствена полиција и то ће бити Косовска полиција”²⁵ и да ће ”сва полиција на северу Косова бити интегрисана у оквир Косовске полиције”²⁶ из чега се јасно закључује да ће та ”интегрисана и јединствена Косовска полиција” поступати у складу са ”Уставом и законима” тзв. Републике Косово. Република Србија се обавезала да укине своје полицијске органе и полицијске службенике на северу Косова и Метохије, а да ће припадницима српских безбедносних органа на Косову и Метохији бити ”понуђено место у еквивалентним косовским (безбедносним - прим. В.Ц.) структурама”²⁷, односно служба у тзв. Републици Косово, уместо у Републици Србији и да ће ”плате исплаћивати једино косовска полиција”.²⁸

Република Србија је прихватила обавезу да укине своје правосудне институције на Косову и Метохији, а да ће ”судске власти бити интегрисане и функционисаће у оквиру правног система Косова”²⁹, који почива на тзв. Уставу Републике Косово из 2008. године (у међувремену, за време трајања тзв. унутрашњег дијалога о Косову и Метохији, 24. октобра 2017. године је 42 српских судија и 14 тужилаца од стране тзв. председника Косова, Хашима Тачија, на основу чл. 84 ст. 1. тач. 16 тзв. Устава Републике Косово, именовано за судије правосудних институција тзв. независног Косова).

Даље, Република Србија се обавезала да ће распустити органе локалне самоуправе на Косову и Метохији и да ће на северу Косова 2013. године бити ”организовани општински избори”³⁰ у складу са тзв. Уставом Републике Косова и њиховим изборним законима. На тај начин су и српски политички субјекти на Косову и Метохији интегрисани у политички систем тзв. независне Републике Косово.

Србија и тзв. Косово су се ”као две стране” обавезале да ”неће једна другу блокирати, нити подстицати друге да блокирају европске интеграције друге стране”.³¹ Приштински Албанци су се обавезали да формирају ”Асоцијацију/Заједницу општина у којима Срби чине већину на Косову”³² - без Метохије. Иначе, Заједница општина је као таква предвиђена у статусу асоцијације/удружења у тзв. Уставу Републике Косово, а тај

22 *Уважен став Цркве*, ”Вечерње новости”, електронско издање, 13. фебруар 2013.г., <http://www.novosti.rs/vesti/naslovna/drustvo/aktuelno.290.html:419650-Uvazen-stav-crkve>, 11. октобар 2018.г.

23 Исто

24 *Први споразум о главним питањима нормализације односа Београда и Приштине*, <http://www.gov.rs/vesti/specijal.php?id=283757>, 26. септембар 2018.г.

25 Исто, чл. 7

26 Исто

27 Исто, чл. 8

28 Исто, чл. 7

29 Исто, чл. 10

30 Исто, чл. 11

31 Исто, чл. 14

32 Исто, чл. 1

облик организовања локалних самоуправа је предвиђен и у Европској повељи о локалној самоуправи, без икакве посебности или аутономије.

Уочљиво је да су одредбе тзв. Бриселског споразума суштински у супротности са *Политичком платформом за разговоре са представницима Привремених институција самоуправе у Приштини и Резолуцијом Народне скупштине Републике Србије о основним принципима за политичке разговоре са привременим институцијама самоуправе на Косову и Метохији од 13. јануара 2013. године*.

После закључивања тзв. Бриселског споразума, процес развлашћивања државних институција и девастације правног поретка Републике Србије на Косову и Метохији је добио на интензитету. Осим што је Влада Републике Србије, ревносно и на штету државних и националних интереса Србије, испуњавала и, нажалост, испунила све своје обавезе из тзв. техничких споразума и тзв. Бриселског споразума, ишло се даље и закључивани су (после 2013. године) нови споразуми у том правцу и то: *Споразуми у вези са енергетиком, Споразум о телекомуникацијама, Споразум о правосуђу, Споразум о осигурању, Споразум о интеграцији цивилне заштите, Споразум Привредне коморе Србије и Привредне коморе тзв. Косова, Закључак о слободи кретања /заправо о деблокади моста на Ибру у Косовској Митровици/ и Споразум о посетама званичника*.³³

Данас се може рећи да је, посебно од 2013. године, Влада Србије тзв. Републици Косово споразумима – уговорима, као сагласностима две воље, пренела све што је после 1999. године са највећим жртвама и напорима успела да задржи и до тада очува на Косову и Метохији. Оно што није успело натовским бомбама, успело је, захваљујући државним органима Србије, бриселској администрацији и то путем наведених споразума. На пример, од 1. маја 2018. године и северни део Косова и Метохије је искључен из платног промета Републике Србије.

Питање будућности нашег народа, Српске православне цркве - свештенства, монаштва, верног народа и светиња на Косову и Метохији, по свему судећи, остаје као последње и то када Србија остане без иједног свог органа и делића власти на Косову и Метохији.

Иако је председник Републике Србије, Александар Вучић, указао да тзв. унутрашњи дијалог о Косову и Метохији неће дуго трајати, тај процес је, слободно се може констатовати, одуговлачен и, на крају, обесмишљен. Овде се не бих даље задржавао на образлагању два напред изнета става³⁴, али се може констатовати да је у тзв. унутрашњем дијалогу о Косову и Метохији учествовао свако осим Српске православне цркве. Идентична је ситуација и када је у питању тзв. спољашњи дијалог са косовско-метохијским Албанцима, уз посредовање Европске уније од 2011. године. Ни у том процесу није учествовала, а ни данас не учествује Српска православна црква.

Јавни позив за учешће у тзв. унутрашњем дијалогу о Косову и Метохији је 25. јула 2017. године упућен свима, па и "Цркви". Али, непосредан позив на примерен начин је упућен свим досадашњим учесницима у тзв. унутрашњем дијалогу, осим Српској православној цркви. На пример, Српска академија наука и уметности је у новембру 2017. године добила позив да се укључи у тзв. унутрашњи дијалог о Косову и Метохији, па је Председништво САНУ 23. новембра 2017. године донело одлуку "да

33 Споразуми су доступни на званичној интернет страници Канцеларије за Косово и Метохију Владе Републике Србије, <http://www.kim.gov.rs/pregovaracki-proces.php>

34 У завршној фази се налази мој рад под насловом *Српска Православна Црква и тзв. унутрашњи дијалог о Косову и Метохији*.

позив прихвати као обавезу и одговорност која је својствена САНУ”.³⁵ Исти је случај и са Матицом српском која је, без сумње, добила званичан позив за учешће у тзв. унутрашњем дијалогу о Косову и Метохији, о чему сведочи и округли сто у Матици српској 17. новембра 2018. године, под покровитељством Радне групе за подршку вођења унутрашњег дијалога о Косову и Метохији.³⁶ У неком од скупова који је у оквиру тзв. унутрашњег дијалога о Косову и Метохији организован уз подршку наведене Радне групе једино је, у лично име, учествовао епископ бачки др Иринеј и то на позив Матице српске 17. новембра 2017. године у Новом Саду.³⁷

Влада Републике Србије је 16. октобра 2017. године донела *Одлуку о образовању Радне групе за пружање подршке вођењу унутрашњег дијалога о Косову и Метохији*. Одлука је објављена у ”Службеном гласнику Републике Србије” бр. 93/2017 од 16. октобра 2017. године, а ступила је на снагу 24. октобра 2017. године.

Поставља се питање зашто је Влади Републике Србије требало три месеца од обзване тзв. унутрашњег дијалога до доношења наведене одлуке од страну и по текста и њеног ступања на снагу, али се ни до данас не зна како се и по којим актима и правилима организује тзв. унутрашњи дијалог о Косову и Метохији. Ако Радна група, како јој и назив каже, ”пружа подршку вођењу унутрашњег дијалога,” онда се поставља питање: коме Радна група пружа подршку, односно, ко води унутрашњи дијалог уз подршку Радне групе? Који орган државе Србије? Уосталом, зашто је такав дијалог потребан, уколико се зна став и опредељење апсолутне већине грађана Србије.

Забрињавајуће је што су се међу 22 члана Радне групе нашли представници скоро свих министарстава и органа државне управе Србије, осим Управе за сарадњу са црквама и верским заједницама. Још увек нема одговора на питање зашто је тај орган државне управе, који је надлежан за сарадњу са црквама и верским заједницама у Републици Србији, искључен из Радне групе. Тај податак је још алармантнији ако се има у виду да је под бројем 22 у тачки 3 Владине Одлуке одређен и члан Радне групе из ”Канцеларије за сарадњу са цивилним друштвом”. Судећи по томе, може се констатовати да је у тзв. унутрашњем дијалогу већи значај додељен чак и невладиној сектору него Српској православној цркви. Несумњиво, реч је о преседану своје врсте.

Недвојбено је да се у штуром и Цркве недостојном председничком јавном позивању у тзв. унутрашњи дијалог о Косову и Метохији мислило на Српску православну цркву. Ипак, имајући у виду важећу законску регулативу у Србији и поделу на традиционалне цркве и верске заједнице и новоформиране конфесионалне заједнице, поставља се питање зашто се у тзв. унутрашњем дијалогу не тражи, макар јавно и без примереног позива, и изјашњење представника Римокатоличке цркве у Србији, Исламске заједнице Србије, Јеврејске заједнице и Реформаторских цркава о Косову и Метохији? Зашто и те цркве и верске заједнице нису макар јавно, као и ”Црква”, позване да учествују у тзв. унутрашњем дијалогу о Косову и Метохији?

У току трајања тзв. унутрашњег дијалога о Косову и Метохији аутор овог текста се, на надлежном црквеном месту, више пута интересовао да ли је Влада Србије, председник Србије, Радна група или било ко од државних органа Србије упутио званичан позив нашој Цркви преко Светог синода или Патријарха за учешће у том

35 *Учешће Српске академије наука и уметности у унутрашњем дијалогу о Косову и Метохији*, ур. академик Марко Анђелковић, САНУ, Београд, 2018.г., стр. 7

36 *Косово и Метохија - јуче, данас, сутра*, ур. Драган Станић, Матица српска, Нови Сад, 2018.г.

37 Епископ бачки др Иринеј, *Косово и Метохија - јуче, данас, сутра*, ”Гласник СПЦ”, бр. 3, март 2018.г., стр. 118-121 и *Питање Косова и Метохије - суштинско питање Српства данас*, у ”Косово и Метохија - јуче, данас, сутра”, Матица српска, Нови Сад, 2018.г, стр. 11-17

политичком процесу који ће, без сумње, имати судбоносне последице, не само за Србију него и за Србе - све и свуда. До закључења овог рада увек сам добијао одговор да Свети синод није примио званични позив државе Србије за учешће у тзв. унутрашњем дијалогу о Косову и Метохији од чије је најаве (24. јула 2017. године) до завршетка овог рада прошло више од годину дана. Као пример треба навести илустративан податак да представници Српске православне цркве нису позвани чак ни на 26. по реду округли сто о културној баштини српског народа на Косову и Метохији, који је је 27. марта 2018. године организовала Радна група за пружање подршке вођењу унутрашњег дијалога о Косову и Метохији.

Као што се из наведеног види, Српска православна црква је у овом случају игнорисана, а само је она са својим Архијерејским сабором, Синодом, патријархом, епархијским епископом, свештенством, монаштвом, верним народом и светињама непрекинуто присутна на Косову и Метохији. Црква је искључена из овог процеса који се, итекако, тиче њеног правног положаја и мисије.

Ипак, објективности ради, мора се нагласити да је, судећи према подацима са више него неажурне званичне интернет странице Радне групе за пружање подршке вођењу унутрашњег дијалога о Косову и Метохији³⁸, став већине учесника да држава Србија ни по коју цену не сме да призна тзв. независно Косово.

Данас, када испред себе имамо двадесетак споразума, од тзв. Кумановског из 1999. године до тзв. Бриселског из 2013. године и осталих споразума који су после њега закључени, можемо констатовати да питању заштите Српске православне цркве на Косову и Метохији уопште није посвећена пажња. У тзв. Бриселском споразуму од 19. априла 2013. године нема ни једне одредбе о Српској православној цркви на Косову и Метохији. И поред тога, тадашњи директор Канцеларије Владе Републике Србије за Косово и Метохију је без зазора најавио да ће се ”први следећи споразум Београда и Приштине односити или на имовину или на цркву и културно наслеђе Срба на Косову”.³⁹ Државна власт Републике Србије о томе никада није покренула дијалог са представницима Српске православне цркве.

С друге стране, косовско-метохијски Албанци су, потпомогнути од САД и Европске уније, ревностно доносили законе и друге акте и, мало по мало, заокруживали своју окупациону власт на окупираном и отетом делу територије Републике Србије јужно од Косовске Митровице. Паралелно су под власт тзв. законодавних, извршних и судских органа тзв. независне Републике Косово покоравали Србе - православне вернике, свештенство и монаштво, али и целокупно непокретно и покретно, па чак и нематеријално културно благо Српске православне цркве и Срба на Косову и Метохији. Непокретна и покретна културна добра Српске православне цркве и остала српска културна добра су стављена под режим правних аката те квази државе - тзв. Устава тзв. Републике Косово⁴⁰ и тзв. Закона о културном наслеђу⁴¹, тзв. Закона о специјалним заштићеним зонама⁴², тзв. Закона о историјском центру Призрена⁴³, тзв. Закона о селу Велика Хоча⁴⁴ и другим, као и више уредби као подзаконских аката.⁴⁵ Те акте су

38 Влада Републике Србије, Радна групе за пружање подршке вођењу унутрашњег дијалога о Косову и Метохији, <http://unutrasnjidijalog.gov.rs>

39 А. Вулин, *Следећи споразум о имовини или о Цркви*, портал Vesti-online, 22. јул 2013.г., <http://www.vesti-online.com/Vesti/Srbija/331001/Vulin-Sledeci-sporazum-o-imovini-ili-o-crkvi>

40 *Tzv. Ustav Republike Kosovo*, тзв. ”Službeni list Republike Kosovo”, br. 25/12, 6/13 i 20/15

41 *Tzv. Zakon o kulturnom nasleđu*, br. 02/L-88 od 6. novembra 2006.g.

42 *Tzv. Zakon o specijalnim zaštićenim zonama*, br. 03/L-039 od 15. juna 2008.g.

43 *Tzv. Zakon o istorijskom centru Prizrena*, br. 04/L-066 od 9. jula 2012.g.

44 *Tzv. Zakon o selu Velika Hoča*, br. 04/L-062 od 9. jula 2012.g.

углавном преписивали од Хрвата, али они углавном служе само као декорација пред светом, а на сваки начин се примењују или не примењују, у зависности од интереса Албанаца, на штету Српске православне цркве и Срба.⁴⁶

Илустративан је документ под насловом *Изазови у заштити непокретних материјалних и културних добара на Косову*, који је 2014. године припремио и објавио ОЕБС - Мисија на Косову.⁴⁷ Тај документ у поглављу под насловом "Повреда права власништва Српске православне цркве"⁴⁸ јасно показује да се наведени "прописи" косовско-метохијских Албанаца уопште не поштују. Непоштовање Закона о специјалним заштићеним зонама и то од општинских власти Албанаца се драстично види на примерима бруталног задирања у имовину Манастира Зочиште од стране општине Ораховац или у имовину манастира Пећка патријаршија од стране општине Пећ и то у пројекту који је финансирала Европска унија. Јавности је познат однос тзв. Владе Косова према одлуци тзв. Уставног суда Косова у предмету имовине манастира Високи Дечани, јер њих, када је у питању Српска православна црква, не обавезују ни њихови тзв. закони, а ни тзв. судске одлуке. Управо је у току борба да се манастир Високи Дечани, и поред постојања тзв. заштитне зоне, заштити од изградње магистралног пута према Плаву у Црној Гори.⁴⁹ Питање узурпираних црквених имовина се и даље не решава.

Може се навести и хиљаду других примера - драстичнијих и горих од наведених. С друге стране, ОЕБС од тзв. Министарства културе, омладине и спорта тзв. Косова тражи да "састави свеобухватан попис непокретне материјалне имовине културног наслеђа на Косову и списак непокретне имовине културног наслеђа под трајном заштитом у складу са чл. 4 Закона о културном наслеђу".⁵⁰ Наравно, са свим културним добрима Српске православне цркве, државе Србије и српских држављана.

Подсећања ради, специјалне заштићене зоне су уведене кроз *Анекс V Ахтисаријевог плана о верској и културној баштини*, а потом су преписане у тзв. Закон о специјалним заштићеним зонама из 2008. године. По чл. 4 Анекса V Ахтисаријевог плана о верској и културној баштини је било предвиђено да се успостави "посебна заштита формирањем заштитних зона", а са циљем да се "омогући миран живот и функционисање објеката које треба заштитити, заштита њиховог историјског, културног

45 Овде наводим само неке тзв. уредбе тзв. Министарства културе, омладине и спорта тзв. Косова и то: *Uredba br. 01-2008 o postupcima iskopavanja-istrage*, *Uredba br. 02-2008 o pristupu javnosti kulturnoj baštini koja je u privatnom vlasništvu*, *Uredba br. 03-2008 o postupcima konzervacije i restauracije kulturne baštine*, *Uredba br. 04-2008 o ovlašćenjima i nadležnostima inspekcije za zaštitu kulturne baštine*, *Uredba br. 05-2008 o registraciji, dokumentovanju, proceni i izboru kulturne baštine za zaštitu*, *Uredba br. 06-2008 o merama bezbednosti za očuvanju pokretne baštine*, *Uredba br. 07-2008 o postupcima izdavanja dozvole za trgovce pokretnom baštinom*.

46 Недавно сам био у Призрену и обишао сам обновљени царски манастир Светих Архангела, задужбину цара Душана. Настојатељ манастира Архимандрит Михаило (Тошић) је започео обнову једне од манастирских цркава, порушене од Синан-паше, али су тзв. косовске институције културе својим актима, под претњом кривичног гоњења и рушења, забраниле обнову манастирске цркве. И данас као сведочанство стоји и опомиње уграђено камење.

47 OSCE - Mission in Kosovo, *Izazovi u zaštiti nepokretnih materijalnih kulturnih dobara na Kosovu*, Priština, mart 2014.g.

48 Isto, str. 24

49 Р. Драговић, *Дечане угрожава албанска магистрала*, "Вечерње новости", интернет издање, <http://www.novosti.rs/vesti/naslovna/drustvo/aktuelno.290.html:728438-UDAR-NA-BASTINU-Decane-ugrozava-albanska-magistrala>, 21. maj 2018.g.

50 OSCE - Mission in Kosovo, *Izazovi u zaštiti nepokretnih materijalnih kulturnih dobara na Kosovu*, Priština, mart 2014.g., str. 29

и природног окружења, укључујући монашки начин живота свештенства и спречавање штетних активности око њих, уз обезбеђивање најбољих могућих услова за хармоничан и одржив развој заједница које насељавају подручја која окружују ове објекте”.

Сходно том акту, посебна правна заштита, кроз обезбеђивање посебних заштитних зона, била је разврстана у неколико категорија. Највеће заштитне зоне су биле предвиђене за манастире Високи Дечани у Дечанима, Пећку патријаршију у Пећи, Грачаницу у Приштини, Девич у Србици, Гориоч у Истоку, Будисавце у Клини, Соколицу у Звечану (заједно са меморијалним комплексом Исе Бољетинца), Драганац у Ђиљану, Светих Архангела у Призрену, Бањску у Звечану, Зочиште у Ораховцу, Дубоки Поток у Зубином Поток, Сочаницу у Лепосавићу, Испосницу са црквом Уљарице код КLINE, Испосницу Светог Петра Коришког у Кориши код Призрена, цркву Ваведена Пресвете Богородице у Липљану и цркву Светог Ђорђа у Горњем Селу код Призрена. Укупно је било предвиђено 13 манастира, 2 испоснице и 2 парохијске цркве, односно 17 Светиња Српске православне цркве. Поред њих, у ту категорију су сврстани и село Велика Хоча код Ораховца, споменик на Газиместану (заједно са Барјактаревим турбетом и Муратовим маузолејем), средњовековна тврђава Звечан у Звечану, средњовековни град Ново Брдо у Новом Брду и средњовековни мост Војновић у Вучитрну. Дакле, још 5 важних објеката, који се тичу Срба и Српске цркве на Косову и Метохији, али они не спадају у категорију сакралних објеката.

Заштитна зона у пречнику од 100 метара је била предвиђена за 7 српских православних манастира и једну парохијску цркву и то: манастире Свете Петке у Лепосавићу, Врачево у Лепосавићу, Свете Богородице у Хвосну код Србице, Светог Марка у Кориши код Призрена, Свете Тројице у Муштутишту код Суве Реке, Светог Уроша у Неродимљу код Урошевца и Бинач или Бузовик у Витини и цркву Свете Богородице у Средској код Призрена.

Заштитна зона у пречнику од 50 метара је била предвиђена за 1 српски православни манастир и 13 парохијских цркава и то: Манастир Долац у Клини и цркве Светог Николе у Ђураковцу код Истока, Богородице Одигитрије у Муштутишту код Суве Реке, Светог Николе у Штрпцу, Светог Теодора у Доњој Битињи код Штрпца, Светог Николе у Готовуши код Штрпца, Богородице у Готовуши код Штрпца, Светог Ђорђа у Горњој Битињи код Штрпца, Светог Николе у Мушникову код Призрена, Светог Николе у Богошевцу код Призрена, Светог Николе у Драјичици код Призрена, Светог Николе у Средској код Призрена, Светих Апостола у Мушникову код Призрена (овде је погрешно наведено да је храм посвећен Светим Апостолима. Наиме, храм у Мушникову је посвећен Светој Петки, а у њему се налази јединствена и ретка средњовековна фреска Светих Апостола Петра и Павла - прим. В.Ц.) и Светог Ђорђа у Средској код Призрена.

Осим тога, заштитна зона је, кроз обавезу општинских власти у Призрену, а према чл. 4 Анекса V, морала бити утврђена за историјски центар Призрена и то за ”српске православне, отоманске, католичке, завичајне и друге објекте од историјског и културног значаја”. Таксативно су набројани црква Богородице Љевишке, црква Христа Спаса (Спасова црква под Каљајом - прим. В.Ц.), Богословија Светих Кирила и Методија и комплекс Владичанског двора у који, осим зграде Епископије, спада и Саборни храм Светог Ђорђа, црква Светог Георгија (Руновићева Црква) и Светог Николе (Тутићева Црква). Остали призренски православни храмови под Каљајом у Призрену нису били обухваћени и то: Свете Недеље (задужбина Краљевића Марка из 14. века) и Светих Врачева Козме и Дамјана (с краја 18. века, а подигнута на темељима старијег храма). Осим тога, није обухваћена црква Светог Пантелејмона у насељу

Пантелија (које је названо по том светом храму), црква Светог Никола (Рајкова црква - при школи у насељу Папа-чаршија) и црквиште Светог Прокопија у насељу Пантелија.

Дакле, Ахтисаријевим планом је било предвиђено (и имплементирано касније) да посебну правну заштиту, кроз утврђивање специјалних заштитних зона, добије и село Велика Хоча са својих 13 православних храмова.

Као што се види, Српска православна црква, односно надлежна Епархија рашко-призренска је, у решавању њеног положаја, искључиво сведена на непокретности - на 59 сакралних објеката и то непосредно препуштених у надлежност тзв. косовских власти.

Члан 4 Анекса V Ахтисаријевог плана је преточен у тзв. Закон о специјалним заштићеним зонама, Закон о историјском центру Призрена и Закон о селу Велика Хоча. Исти православни храмови и манастири, као и неколико световних српских објеката, су заштићени одредбама ова три закона.

Српска православна црква је, почев од Политичке платформе Владе Републике Србије из 2013. године, а пре ње преко Анекса V Ахтисаријевог плана и три закона које је усвојила тзв. Скупштина Косова, искључиво сведена на 59 сакралних објеката и њима припадајућу имовину којима треба пружити безбедност и заштиту - међународну (по мишљењу, али не и по делању српске стране) или албанску (по мишљењу међународних фактора и приштинских Албанаца).

Ствар је још јаснија уколико се има у виду званичан став који је саопштио Беџет Паџоли 12. априла 2018. године.⁵¹ На новинарско питање који степен аутономије или заштите могу добити манастири Српске православне цркве, Паџоли је одговорио да "Устав Косова регулише велики степен аутономне функционализације Српске православне цркве на Косову. Специјалне зоне које регулишу пречник функционализације СПЦ се администрирају искључиво од ауторитета СПЦ на Косову. Ово је огромна концесија дата са косовске стране у преговорима у Бечу. Највиши степен аутономне администрације СПЦ на Косову је део Београдске патријаршије. Овом концесијом се признаје историјска трајност православља на Косову и гарантује се устрајност Цркве. Уставна гаранција функционисања СПЦ на Косову је у складу са највишим европским критеријумима. Ту се не говори о било каквој политичкој аутономији, реч је о функцији и менаџменту СПЦ на дневној бази. Значи, институције Косова имају приступ по међусобном одобравању".⁵²

Паџоли види Српску православну цркву и њену Епархију рашко-призренску искључиво у оквиру правног система тзв. независног Косова и никако друкчије, а специјалне заштитне зоне око појединих манастира и цркава види као "огромну концесију дату са косовске стране у преговорима у Бечу".⁵³ И ништа више од тога!

Управо при завршетку овог рада, у дневној штампи је објављено да је из Београда, по свему судећи од главног преговораца председника Републике Србије, Александра Вучића, Европској унији достављен "план о баштини на Косову и Метохији".⁵⁴ У питању је право располагања Српске православне цркве над њеном

51 B. Pacoli, *SPC će dobiti specijalni status, a ZSO je naša obaveza*, portal "Ekspres", 12. april 2018.g., <https://www.ekspres.net/politika/intervju-bedzet-pacoli-spc-ce-dobiti-specijalni-status-a-zso-je-nasa-obaveza>

52 Исто

53 Исто

54 *Заштита за 44 светиње и споменика*, "Вечерње новости", електронско издање, 10. октобар 2018.g., <http://www.novosti.rs/vesti/naslovna/politika/aktuelno.289.html:754038-NOVOSTI-OTKRI-VAJU-Zastita-za-44-svetinje-i-spomienika>, 11. октобар 2018.g.

непокретном и покретном имовином, као и да "на неограничени временски период задржи правни режим заштите за 44 објекта који представљају специјалне зоне српске културне и верске баштине и да положај СПЦ буде признат на Космету".⁵⁵ Пре тога, председник Вучић је на конференцији за новинаре 7. августа 2018. године објавио да ће тражити међународне гаранције за објекте и имовину Српске православне цркве на Косову и Метохији.

Недопустиво је свођење Српске православне цркве на Косову и Метохији, односно Епархије рашко-призренске искључиво на верске објекте који имају одређену историјску, културну и духовну вредност и значај за српски народ. Број од 59 православних манастира и цркава који су добили одређени вид правне заштите (и то најчешће као мртво слово на папиру) је безначајан у односу на око 1500 православних манастира, цркава, црквшта и испосница по Косову и Метохији који су, сви од реда, непосредно везани за Српску Цркву вековима (најпознатији савремени српски картограф Љубиша Гвојић наводи да је на Косову и Метохији забележено 1994 српска топонима, односно да се на свака 2,5 километра налази неки белег српског присуства на Косову и Метохији. На карти српских светиња на Косову и Метохији, чији је аутор Љубиша Гвојић, налази се 1181 црква, 113 манастира, 48 испосница, 8 спомен капела и 1 спомен костурница или 1350 црквених здања. Поред тога, налази се и 534 православних српских гробаља, 96 српских тврђава и старих градова и 14 двораца српске властеле на Косову и Метохији).

С друге стране, Епархија рашко-призренска само на Косову и Метохији има 5 архијерејских намесништва (Призренско, Пећко, Приштинско, Ѓњиланско и Косовскомитровачко), 32 црквене општине, 57 парохијских свештеника и 3 ђакона, као и 21 активни манастир са више од 130 монаха и монахиња. И око 120 до 130 хиљада православних верника. У оквиру Епархије рашко-призренске постоји и обновљена Српска православна богословија Светих Кирила и Методија у Призрену са 50 ученика и 20 наставника и службеника. На Косову и Метохији је и ставропигијални манастир Пећка патријаршија као древно седиште пећких и српских архиепископа и патријараха. Она се налази под канонском јурисдикцијом Патријарха Српског.

Српска православна црква у којој врсти дијалога о Косову и Метохији, тзв. спољашњег или тзв. унутрашњег, никако не сме да се своди и сведе на 59 или 44 непокретности са заштитним зонама (манастире, цркве, конаке, имања), а то је, на жалост, интенција Вашингтона, Брисела, Београда и Приштине. Питање Српске православне цркве је, нажалост, остављено за крај и слободно се може тврдити да ће такав приступ имати далекосежне негативне последице по српске националне и црквене интересе.

Досадашњи ток тзв. спољашњег, као и тзв. унутрашњег дијалога је недвосмислено показао да прворазредном и најважнијем питању на Косову и Метохији - питању Српске православне цркве у њеној пуноћи и једино прихватљивом изразу и значењу - није посвећена адекватна пажња, без обзира што је реч о јединој институцији српског народа која је непрекинуто присутна на читавој територији Косова и Метохије вековима и данас. За такав неодговоран и недржавнички однос је немогуће наћи било коју реч оправдања или разумевања.

Несумњиво, из свих званичних аката се види да Српска православна црква уважава надлежности државних органа Србије у сваком погледу, али је чињеница да државни органи Србије, посебно шеф државе, Скупштина и Влада, не само да не уважавају него и не третирају место, значај, улогу, положај и будућност Српске

православне цркве на Косову и Метохији у опасним и судбоносним политичким процесима у које су, преко међународних фактора из Европске уније и САД, уплетени.

Свети архијерејски сабор Српске православне цркве је, управо из тих разлога, а вођен истинском бригом за Косово и Метохију, у Саборској поруци о Косову и Метохији од 10. маја 2018. године нагласио да је "наша Црква као духовна мати нашега народа у целини и Србија као држава највећег дела српског народа, којој територија Косова и Метохије и припада, носе највеће бреме одговорности за очување те наше историјске покрајине у границама Србије и за будућност српског народа у њој".

На крају, може се закључити да је Српска православна црква од 2008. године искључена из тзв. спољашњег дијалога, односно из преговора о Косову и Метохији. Из тог разлога, може се тврдити да косовско-метохијско питање у институционалном смислу, на жалост, није постављено на свесрпској основи већ у основу партијске већине, најпре Демократске странке, а потом Српске напредне странке и њених коалиционих партнера на челу са председником Републике Србије, Александром Вучићем. Судећи по свему, интенција тзв. спољашњег дијалога о Косову и Метохији јесте да се за православне Србе са њиховим свештенством и монаштвом обезбеди положај једне од националних мањина попут положаја Срба у Сент Андреји у Мађарској или у Темишвару у Румунији (при чему треба имати у виду да су то стварно државе за разлику од тзв. Републике Косово као творевине која за Српску православну цркву није и никада неће бити држава).

Извори и литература

Војно-технички споразум између Међународних безбедносних снага ("КФОР") и Владе СР Југославије и Владе Републике Србије од 9. јуна 1999. године, <http://www.srbija.gov.rs/kosovo-metohija/?id=19947>, 26. септембар 2018.г.

Резолуција Савета безбедности УН 1244 (1999) од 10. јуна 1999. године, <http://www.gov.rs/kosovo-metohija/?id=19944>, 26. септембар 2018.г.

Споразум о царинском печату из 2011. године, <http://www.srbija.gov.rs/kosovo-metohija/index.php?id=164576>, 26. септембар 2018.г.

Споразум о прихватању универзитетских диплома из 2011. године, <http://www.srbija.gov.rs/kosovo-metohija/index.php?id=164576>, 26. септембар 2018.г.

Споразум о интегрисаним граничним прелазима из 2011. године, <http://www.srbija.gov.rs/kosovo-metohija/index.php?id=164576>, 26. септембар 2018.г.

Споразум о катастарској евиденцији из 2011. године, <http://www.srbija.gov.rs/kosovo-metohija/index.php?id=164576>, 26. септембар 2018.г.

Споразум о матичним књигама из 2011. године, <http://www.srbija.gov.rs/kosovo-metohija/index.php?id=164576>, 26. септембар 2018.г.

Споразум о слободи кретања из 2011. године, <http://www.srbija.gov.rs/kosovo-metohija/index.php?id=164576>, 26. септембар 2018.г.

Договор о регионалном представљању и сарадњи из 2012. године, <http://www.srbija.gov.rs/kosovo-metohija/index.php?id=168200>, 26. септембар 2018.г.

Закључак Владе Републике Србије о усвајању Политичке платформе за разговоре са представницима привремених институција самоуправе у Приштини, Стр. пов. 05 бр. 00-1/2013 од 9. јануара 2013. године

Резолуција Народне скупштине Републике Србије о основним принципима за политичке разговоре са привременим институцијама самоуправе на Косову и Метохији од 13. јануара 2013. године

Први споразум о главним питањима нормализације односа Београда и Приштине, <http://www.gov.rs/vesti/specijal.php?id=283757>, 26. септембар 2018.г.

Tzv. Ustav Republike Kosovo, tzv. "Službeni list Republike Kosovo", br. 25/12, 6/13 i 20/15

Tzv. Zakon o kulturnom nasledju, br. 02/L-88 od 6. novembra 2006.g.

Tzv. Zakon o specijalnim zaštićenim zonama, br. 03/L-039 od 15. juna 2008.g.

Tzv. Zakon o istorijskom centru Prizrena, br. 04/L-066 od 9. jula 2012.g.

Tzv. Zakon o selu Velika Hoča, br. 04/L-062 od 9. jula 2012.g.

Tzv. Ministarstvo kulture, omladine i sporta tzv. Kosova, Uredba br. 01-2008 o postupcima iskopavanja-istrage,

Tzv. Ministarstvo kulture, omladine i sporta tzv. Kosova, Uredba br. 02-2008 o pristupu javnosti kulturnoj baštini koja je u privatnom vlasništvu

Tzv. Ministarstvo kulture, omladine i sporta tzv. Kosova, Uredba br. 03-2008 o postupcima konzervacije i restauracije kulturne baštine

Tzv. Ministarstvo kulture, omladine i sporta tzv. Kosova, Uredba br. 04-2008 o ovlašćenjima i nadležnostima inspekcije za zaštitu kulturne baštine

Tzv. Ministarstvo kulture, omladine i sporta tzv. Kosova, Uredba br. 05-2008 o registraciji, dokumentovanju, proceni i izboru kulturne baštine za zaštitu, Uredba br. 06-2008 o merama bezbednosti za očuvanju pokretne baštine

Tzv. Ministarstvo kulture, omladine i sporta tzv. Kosova, Uredba br. 07-2008 o postupcima izdavanja dozvole za trgovce pokretnom baštinom

Вулин Александар, *Следећи споразум о имовини или о Цркви*, портал Vesti-online, 22. јул 2013.г., <http://www.vesti-online.com/Vesti/Srbija/331001/Vulin-Sledeci-sporazum-o-imovini-ili-o-crkvi>

Епископ бачки др Иринеј, *Косово и Метохија - јуче, данас, сутра*, "Гласник СПЦ", бр. 3. март 2018.г.

Епископ бачки др Иринеј, *Питање Косова и Метохије - суштинско питање Српства данас*, у "Косово и Метохија - јуче, данас, сутра", Матица српска, Нови Сад, 2018.г

Николић Томислав, *Тадић је криза, ја сам шанса*, "Печат", 17. мај 2012.г.

Pacoli Bedžet, *SPC će dobiti specijalni status, a ZSO je naša obaveza*, portal "Ekspres", 12. april 2018.g., <https://www.ekspres.net/politika/intervju-bedzet-pacoli-spc-ce-dobiti-specijalni-status-a-zso-je-nasa-obaveza>

Џомић Велибор, *Осврт на предлоге о регулисању статуса Српске Цркве на Косову и Метохију у политичкој платформи и Резолуцији Народне скупштине Србије*, http://spc.rs/sr/osvrt_na_predloge_o_regulisanju_statusa_srpske_crkve_na_kosovu_metohiji_u_politichkoj_platformi, 15. јануар 2013. године

Izazovi u zaštiti nepokretnih materijalnih kulturnih dobara na Kosovu, OSCE - Mission in Kosovo, Priština, mart 2014.g.

Учеиће Српске академије наука и уметности у унутрашњем дијалогу о Косову и Метохији, ур. академик Марко Анђелковић, САНУ, Београд, 2018.г.

Косово и Метохија - јуче, данас, сутра, ур. Драган Станић, Матица српска, Нови Сад, 2018.г.

**THE SERBIAN ORTHODOX CHURCH AND THE SO-CALLED EXTERNAL
DIALOGUE ABOUT KOSOVO AND METOHİJA IN THE PERIOD 2011-2018**

In the period from 2008 until 2018, with the mediation of the European Union, several agreements were concluded in relation to Kosovo and Metohija. The issue of the Serbian Orthodox Church in Kosovo and Metohija is one of the most complex and the most important questions for the Serbian people, since it tackles the only Serbian institution which has been continuously, throughout our entire history, present in the mentioned region. Not only has this issue not been treated with adequate attention, but it is obvious that the Serbian Orthodox Church is not involved in the so-called external and in the so-called internal dialogue about Kosovo and Metohija. In the recent phases of the so-called external dialogue between Belgrade and Priština, a tendency may be perceived to reduce the Serbian Orthodox Church in Kosovo and Metohija to a certain number of religious facilities that have a certain cultural value. This concerns the proposal which was in the year of 2007 treated in the Annex V to the so-called Ahtisaari Plan which, *inter alia*, stipulates the protection zones for fifty-nine (59) Orthodox religious facilities. The Albanians from Priština implemented this approach in their own manner through some legal acts that are not observed in most of cases. In the recent period, unilateral attitude of the state authorities in Serbia may be perceived to request protection solely for the movable and immovable property of the Serbian Orthodox Church in Kosovo and Metohija. Considering the above mentioned, the intention of the so-called external dialogue about Kosovo and Metohija is to establish the status of one of the national minorities for the Orthodox Serbs with their clergy and monasticism, such as the status of the Serbs in Szentendre in Hungary or in Timisoara in Romania (while it should be borne in mind that these are the actual states, as opposed to the so-called Republic of Kosovo, as a creation which is not and will never be regarded as a state by the Serbian Orthodox Church).

плѣть въ ѿрауѣниѣ. и не тотъ
ѡтѣсѡушенъ по бѣжѣнщѣ брага :
и ны гл҃а. и. салмогл҃а на :

Прѣще себѣ раи плѣть и еын .
постѣнмь сеахъ о немъ. разрѣ
шмь вса и се воуѣ беззаконны .
разврьѣмь стрѣльчѣмъ .
пѡутьныхъ прѣннъ законнѣ
мнѣ беззаконнѣмъ растрѣжмь .
даа нмь алыуоушнмь хѣтъ .
и ищеннмъ аргнѣмь въ едѣлѣмъ .
да прѣмемь ѡхъ абы нмъ .
гл҃а. и ны . бѡ . гл҃а. и :

Унтѣмъ дѣсловоу дѣрн . бѣ вышѣ
наго мѣтнмъ и пѣтнѣ намъ :
прѡ . бѣрѣ . гл҃а . ѡ . не ѡврати
цаѣтѣ оиго ѡтроицаѣтѣ оиго :
и пѣтнѣтѣ оиго бѣ прѣтѣмъ :
по прѣмѣтѣ . і . трѣ . бѣтѣ оиго . гл҃а . и .
салмогл҃а на . рѣцнѣмъ .
Прѣдѣтѣ ѡуиѣтѣмъ себѣ раи .
мѣстѣтнѣмъ и ищѣмъ рѣтамъ
и ищѣмъ . не трѣтѣ оиго .
ѡ алыуоушнѣмъ оиго бѣтѣмъ



III

Глигор М. Самарџић

Универзитет у Приштини, Филозофски факултет, К. Митровица – Србија

e-mail: gligorijas@yahoo.com

О ДУХОВНОМ УТИЦАЈУ РИМА НА ЈУГ ГОРЊЕ МЕЗИЈЕ¹ (О култу Јупитера са Косова и Метохије)

Апстракт: Римљани су двадесетих година I вијека н. е., након готово два вијека ратовања са племенима средњег Балкана – Дарданима, Скордисима и Мезима – припојили Царству територију између сјеверне границе провинције Македоније и Дунава, придружили је провинцији Мезији, и тако се данашња област Косова и Метохије нашла у границама римске државе. Послије заузимања, Римљани су овдје, као и у друге дијелове Царства, донијели нови систем управе, нови начин живота, своје обичаје и наметнули латински као службени језик. Поред поменутих новина, са њима (војницима, колонистима) стигло је и поштовање култова божанстава римског државног пантеона, од којих је најпоштованији био врховни римски бог Јупитер. Покоравањем ових територија мјесни, односно аутохтони култови се синкретизују или посредством *interpretatio Romana* романизују. Религију античког човјека на Косову и Метохији познајемо, прије свега, по скромним археолошким налазима и епиграфским споменицима.

Кључне ријечи: антички култови, епиграфски споменици, Јупитер, Римљани, Косово и Метохија, Горња Мезија.

Познавање религије и култова одређене етничке групе омогућује нам упознавање духовне, етничке, политичке и социјалне слике друштва одређене територије; у овом случају Косова и Метохије. Присуство епихорских културних остатака, трагови домаћих култова и прожимања старих традиција са новом религијом указују на резултате романизације на овом подручју. Међутим, у унутрашњости Балканског полуострва сачуван је у римском периоду и значајан број домаћих култова, епихорских божанстава – јер је то једна од форми прилагођавања античког свијета али и показатељ тврдокорности домаћег становништва. Тако долази до својеврсног спајања римске културе са домаћом традицијом, а на пољу религије и култа појављује се духовни синкретизам.²

Без обзира на то колико се до данас радило на расвјетљавању ове проблематике, може се рећи – барем када су у питању неки аспекти духовног живота и начина изражавања религиозних феномена – да се још увијек налазимо у домену претпоставки. То је нарочито карактеристично за неолитског човјека, и то за централно подручје Балканског полуострва, иако о томе имамо значајне радове.³ Исто важи и за

1 Рад је резултат истраживања у оквиру научноистраживачког пројекта III47023, *Косово и Метохија између националног идентитета и евроинтеграција*, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

2 Kudrjavcev 1957, 161; Čerškov 1969, 64.

3 Garašanin 1968, 211–233.

метално доба, односно Илире – у наративним изворима нема података везаних за религију и култове Илира из предримског и римског доба. Иако поједини антички аутори и говоре о њиховој религији, подаци о култовима су наведени само узгредно.⁴ С обзиром на недостатак писаних извора, једини начин за упознавање религиозног живота, односно култова јесте изучавање изворног археолошког материјала (епиграфских споменика).⁵

Епиграфски споменици Косова и Метохије указују на чињеницу да је у дарданском дијелу Горње Мезије романизација дубоко продрла и у област духовног живота локалног становништва, који је током I, II и III вијека био сложеног карактера а огледа се прије свега у споменицима посвећеним различитим божанствима која припадају државној религији Рима, затим хеленских и источњачких народа, или пак вјерским традицијама старобалканског становништва. Ипак, већина сачуваних споменика подигнута је боговима римског пантеона и најчешће су то посвете Јупитеру Капитолском који се углавном јавља самостално а ријетко у заједници са другим боговима. Култ Јупитера Капитолинског се јавља с епитетом *Iuppiter Optimus Maximus* и потврђује присутност Римљана у провинцијама, али и лојалност домородаца освајачу.

Јупитеров култ посвједочен је на Косову и Метохији и са другим епитетима. Сматра се да је овај култ на Балканском полуострву био најраспрострањенији због тога што су дедиканти вотивних ара најчешће били војници и бенефицијари поред других дужносника.⁶ Вотивне аре посвећене Јупитеру на Косову и Метохији посвједочене су у Косовској Митровици, у селу Кострц код Косовске Митровице, Доњој Гуштерици, Вучитрну, Грачаници, у Руњеву код Качаника, Дрснику, Подграђу код Клине, на подручју Клокота у селу Врбовцу (Витина), у Призрену и недалеко од Призрена у селу Шкоза.⁷

Ара од бијелог мермера (1,20 x 0,43 x 0,50 м) са натписом, профилисана са три стране, нађена је у Кострцу (Бањска) и смјештена је у Скопски музеј. Текст натписа гласи: *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) C(apitolino) / T. Ael(ius) Avitus / dec(urio) m(unicipi) Ulp(ianorum) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.⁸ Натпис се датује у другу половину II или прву половину III вијека.⁹

Култ Јупитера Капитолинског посвједочен је и на вотивној ари (0,84 x 0,27 x 0,30 м), која је нађена приликом градње жељезничке пруге Рашка–Митровица, на улазу у нову станицу у Косовској Митровици. Текст натписа гласи: *Iovi / opimo (!) / sacr(um) / ex viso / M. Ulp(ius) / Viator / b(ene)ff(iciraius) co(n)s(ularis) / ex fru(mentario)*.¹⁰ Натпис се датује у III вијек.¹¹ Ара од сивог пјешчара (0,64 x 0,40 x 0,40 м), у доњем дијелу одломљена, са натписом, уграђена је у зид испред улаза у цркву у Вучитрну. Текст натписа гласи: *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) / sacrum / Varius / Cresces / [- - -]*.¹² Натпис се датује у I вијек.¹³ И у Лапљем Селу, недалеко од Приштине, пронађена је ара (0,89 x 0,45

4 Gisinger 1927, 661–687; Čerškov 1969, 64–69; Mirdita 2015, 404–405.

5 Čerškov 1969, 64–69; Mirdita 2007, 13–21; Mirdita 2015, 404–405.

6 Вулић 1941/1948, 102; Čerškov 1969, 65; Domaszevski 1975, 22; Bodora 1989, 1082–1131.

7 Evans 1885, 60 fig. 31, 73 fig. 38; Вулић 1931, 42 бр. 97, 53 бр. 50, 89 бр. 206, 90 бр. 209, 115 бр. 279, 132 бр. 321, 195 бр. 519; Вулић 1933, 51 бр. 160; Вулић 1941/1948, 102 бр. 222; Mirdita 2007, 92.

8 ILJug 1397. Уп. Вулић 1931, 89 бр. 206; Вулић 1941/1948, 102 бр. 222; Mirdita 2007, 92.

9 Mirdita 1981, 267 br. 335 (29).

10 ILJug 1392. Уп. Вулић 1931, 90 бр. 209; Mirdita 2007, 92.

11 Mirdita 1981, 267 br. 337 (31).

12 ILJug 1402. Уп. Вулић 1931, 42 бр. 97; Mirdita 2007, 92.

13 Mirdita 1981, 247 br. 207 (6).

х 0,35 м) са натписом. Текст натписа гласи: *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) et / disdeabusq(ue) / omnibus / M. Cocceius Eros / ex voto fecit*.¹⁴ Натпис се датује у II вијек.¹⁵

На подручју муниципијума Улпијане, у Доњој Гуштерици, пронађена је вотивна ара са натписом, посвећена Јупитеру. Натпис гласи: *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) / [et] felici[ta]/ti statio(nis) [H]ercula[nus] vil(icus)*.¹⁶ Натпис се датује у I вијек.¹⁷ Исто тако, пронађена је једна вотивна ара у Грачаници са натписом: *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) / sacr(um)*.¹⁸ Натпис се датује у II вијек.¹⁹ И у Руњеви код Качаника пронађена је ара са натписом. Текст натписа гласи: *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) / pro salutem imp(eratorum) / L(ucii) Sept(imi) Severi et M(arci) / Aureli Antonini / P[ri]m[us] felicitis Augustorum / Iu[l]ia Augustae matris / castror(um) Tha[l]lion eorund(em) v[er]il(icus) v[er]otum s[ol]vit l(ibens) m(erito) / Pompeiano et Avi[to] co(n)s(ulibus)*.²⁰ Натпис се датује у III вијек.²¹

На Бистрици, недалеко од Пећи, нађене су двије вотивне аре са натписом, такође посвећене Јупитеру. На првој ари натпис гласи: *I(ovi) o(ptimo) m(aximo)*²² и датује се у I вијек.²³ Текст на другој ари гласи: *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) / ex v(oto)*²⁴ и датује се у I вијек.²⁵ Изнад врата Цркве Св. Николе у Дрснику (Клина) откривена је ара са натписом: *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) / T(itus) Ael(ius) Cel(sinus) / dec(urio) l(ibens) p(osuit)*.²⁶ Натпис се датује у II вијек.²⁷ Истом божанству је посвећена и ара (0,62 х 0,25 м) са натписом пронађена у селу Шкоза код Призрена. Текст натписа гласи: *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) / P. Ael(ius) Ing(enuus) b(ene)ff(iciarius) / co(n)s(ularis) le(gionis) VII Cl(audiae) / v(otum) s(olvit) l(ibens)*.²⁸ Натпис се датује у II вијек.²⁹

Јупитер се јавља у заједници са Јуноном и Минервом на споменику из Косовске Митровице, потврђујући тако поштовање капитолске тријаде и у овим областима. Текст натписа гласи: *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) / Iun(oni) reg(inae) / Miner(vae) s(acrum) Aur(elius) / Saevinus / Procul(us) / b(ene)ff(iciarius) co(n)s(ularis) / v(otum) l(ibens) p(osuit)*.³⁰ Натпис се датује у II вијек.³¹ Од поменутих божанстава која су се налазила уз Јупитера, само ће Минерви, богињи заштитници занатлија, лекара и умјетника, бити посвећена посебна ара нађена у близини Косовске Митровице на којој носи епитет *Augusta*. Текст натписа гласи: *Minervae / Aug(stae)*.³² Натпис се датује у I вијек.³³ Јупитер се, поред већ поменутог натписа, још једном појављује са Јуноном на фрагментованом споменику пронађеном на подручју Клокота у селу Врбовцу (Витина), на локалитету Грмен. Овдје

14 ILJug 1414. Уп. Вулић 1931, 195 бр. 519.

15 Вулић 1931, 195 бр. 519.

16 CIL III 12664 (= 8170). Уп. Evans 1885, 60 fig. 30, 60 fig. 31; Mirdita 2007, 91.

17 Mirdita 1981, 246 br. 202 (1).

18 Mirdita 1981, 248 br. 218 (17); Mirdita 2007, 92.

19 Mirdita 1981, 248 br. 218 (17).

20 CIL III 8185. Уп. Evans 1885, 73 fig. 38; Mirdita 2007, 92.

21 Mirdita 1981, 254 br. 252 (51).

22 ILJug 1453. Уп. Вулић 1931, 115 бр. 279.

23 Mirdita 1981, 256 br. 260 (1).

24 Вулић 1934, 53 бр. 50; Mirdita 1981, 256 br. 261 (2); Mirdita 2007, 92.

25 Mirdita 1981, 256 br. 261 (2).

26 ILJug 1426. Уп. Вулић 1933, 51 бр. 160; Mirdita 2007, 92.

27 Mirdita 1981, 258 br. 274 (15).

28 ILJug 1444. Уп. Вулић 1931, 132 бр. 321; Mirdita 1981, 262 br. 302 (7); Mirdita 2007, 92.

29 Mirdita 1981, 262 br. 302 (7).

30 ILJug 1393. Уп. Вулић 1931, 90 бр. 208; Mirdita 2007, 96.

31 Mirdita 1981, 263 br. 311 (5).

32 ILJug 1377. Уп. Вулић 1931, 89 бр. 207; Вулић 1933, 56 бр. 173; Čerškov 1969, 66.

33 Mirdita 1981, 263 br. 307 (1).

се, дакле, Јупитер јавља у заједници са Јуноном и носи епитет *cohortalis*. Текст натписа гласи: [I(ovi)] o(ptimo) m(aximo) / [coh]ortali / Iunoni / reg(inae) / [- - -].³⁴ На овом епиграфском споменику Јунона има епитет *Regina*,³⁵ а натпис се датује у I вијек.³⁶

У Кострцу код Косовске Митровице нађена је вотивна ара на којој се Јупитер јавља са епитетом C(- - -) који се може читати као C(*ulminalis*), C(*apitolinus*) и C(*ohortalis*). Текст натписа гласи: I(ovi)] o(ptimo) m(aximo) C(apitolino) / T. Ael(ius) Avitus / dec(urio) m(unicipi) Ulp(ianorum) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).³⁷ На основу мјеста налаза споменика (царски домен), као и на основу дедикантове (T. Ael(ius) Avitus) функције (декурион муниципијума Улпијане), сматра се да је ријеч о Јупитеру са епитетом C(*apitolinus*).³⁸ Натпис се датује у другу половину II или прву половину III вијека.³⁹

И на ари (0,42 x 0,12 x 0,17 м) која је пронађена у Призрену налази се Јупитер, и то у друштву са Јуноном, односно са Минервом, Хераклом и Нептуном. Примјери овакве кулне заједнице у балканским провинцијама су веома ријетки. Текст натписа гласи: [I(ovi) o(ptimo)] m(aximo) / [M]iner[vae Her]/[cu]li Ne[ptuno] / [- - -]ul(?) Fi[rmus?] / b(ene)f(iciarius) [co(n)s(ularis)?] / [leg(ionis)] III Fl(aviae) f(elicis) [- - -] / pos(uit).⁴⁰ Натпис се датује у II вијек.⁴¹

Епиграфски споменици са Косова и Метохије свједоче да се Јупитеров култ јавља и у заједници са мјесним Генијем (*Genius loci*) и Немезом (*Nemesis*). У групи кућних божанстава спада и *Genius*– божанство сваког човјека, које га чува и даје му снагу заштите и обнове. Тако се на вотивној ари нађеној у Турићевцу код Дрсника спомиње *Genius Illyrici*. Текст натписа гласи: [I(ovi)] o(ptimo) m(aximo) / et Genio Illyrici / [pro] salute Belli[ci] / Au[g(usti) n(ostri servi vil(ici) / stati/onis Petobionen[sis] / et Moes(iae) r(egionis) Aq(uensis) / Castricius Bel[lici] vik(arius) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito) / anni XXV [k]al(endis) F(ebruariis) Fusco II Dextro co(n)s(ulibus).⁴² Натпис се датује у III вијек.⁴³ На епиграфском споменику у селу Слатина код Сочанице посвједочен је Јупитеров култ са Немезом. Текст натписа гласи: I(ovi) o(ptimo) m(aximo) et Nemesi / reg(inae) Genio / stat(ionis) M(?) Dard(anorum) / Sep(timius) Vitalis / b(ene)f(iciarius) co(n)s(ularis) leg(ionis) / VII Cl(audiae) v(otum) l(ibens) s(olvit).⁴⁴ Натпис се датује у III вијек.⁴⁵

На епиграфском материјалу Косова и Метохије Јупитер се појављује и са епитетом *Depulsor*. Ријеч је о браниоцу односно заштитнику и одбијачу. Има мишљења да је *Iuppiter Depulsor* божанство које одбија свако зло,⁴⁶ штити од болести и разних епидемија,⁴⁷ односно одбија варваре који угрожавају границе Римскога царства.⁴⁸

34 ILJug 1427. Уп. Вулић 1941/1948, 35 бр. 83; Čerškov 1969, 65; Mirdita 2007, 95.

35 Вулић 1941/1948, 35 бр. 83; Čerškov 1969, 65.

36 Mirdita 1981, 262 br. 305 (1).

37 ILJug 1397. Уп. Вулић 1931, 89 бр. 206; Вулић 1941/1948, 102 бр. 222; Mirdita 1981, 267 br. 335 (29); Mirdita 2007, 92–93, 104.

38 Mirdita 2007, 104.

39 Mirdita 1981, 267 br. 335 (29).

40 ILJug 1439. Уп. Вулић 1931, 135 бр. 325; Фидановски 1989, 314.

41 Mirdita 1981, 261 br. 300 (4).

42 Mirdita 1980, 186 br. 1; Mirdita 1981, 261 br. 294 (35); Mirdita 2007, 98.

43 Mirdita 1981, 261 br. 294 (35).

44 ILJug 69. Уп. Вулић 1931, 102 бр. 223; Mirdita 1981, 270 br. 353 (47).

45 Mirdita 1981, 270 br. 353 (47).

46 Toutain 1967, 284; Kolendo 1989, 1046.

47 Egger 1929, 201.

48 Pflaum 1953, 454.

Поједини истраживачи сматрају да је он панонског поријекла, а да му је средиште било у данашњем Птују (*Poetovio*) у Словенији.⁴⁹ Међутим, има и мишљења да није балканског поријекла јер је број пронађених њему посвећених вотивних ара на овом подручју веома мали. Претпоставља се да је прихваћен од мјесног становништва са подручја *Emona-Poetovio* и дијела Норика,⁵⁰ а сматра се да су носиоци тога култа изван територије Балкана били војници из Далмације.⁵¹

Претпоставља се да се поменути епитет *Depulsor* јавља на једном епиграфском споменику који је случајно откривен 1951. године у Улпијани. Његов текст гласи: *[Iovi Depol(!)/sori?] [Sur]us pro / [se] et suis / ex voto posuit*.⁵² Натпис се датује у II вијек.⁵³ Иако није откривен фигуративни приказ овога божанства, сматра се да је војничког карактера јер је ријеч о божанству за које се вјерује да одбија свако зло, односно штити од варвара, болести и епидемија.⁵⁴

Надаље, Јупитер се појављује с епитетом *Melanus*. Он је посведочена на жртвенику пронађеном приликом ископавања Цркве Св. Николе код Призрена 1962. године. Текст натписа гласи: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Melano / Martinus [Se]ptimius / [Cae]sonius / [Gall]icanus / [ex voto(?)] pos(uerunt)*.⁵⁵ Натпис се датује у другу половину II или у прву половину III вијека.⁵⁶ Истраживачи сматрају да је ријеч о четири особе које подижу споменик али које нису биле римски грађани јер недостају гентилиције, већ су морале бити или робови или peregrini. Исто тако, они сматрају да је о датирању споменика тешко нешто одређеније рећи.⁵⁷

На једној вотивној ари која је пронађена у Лапљем Селу приликом истраживања на Улпијани, *Melcid* се као божанство јавља у заједници са Јупитером. Текст натписа гласи: *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) / Melcid / Ael(ius) Octa/vianus ve(teranus) cum / suis v(otum) p(osuit)*.⁵⁸ Натпис се датује у другу половину II или у прву половину III вијека,⁵⁹ а истраживачи сматрају да на овом подручју није познат овакав или сличан Јупитеров епитет. Претпоставља се да се у овој посвети крије име неког врховног домаћег божанства са својствима римског врховног бога Јупитера.⁶⁰ Међутим имамо и другачије читање текста натписа које гласи: *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) / Mel(ano) Cid(iesso) / M. Aur(elius) Oc(tavius) / ex voto*.⁶¹ Претпоставља се на основу Јупитерових атрибута, да се ради о досељенику из Мале Азије, а на темељу царске гентилиције дедиканта (грађанско право добио од Каракале 212. године) и палеографске карактеристике натписа споменик се оквирно датира у другу половину II или у прву половину III вијека.⁶² З. Мирдита и Е. Чершков претпостављају да се ради о домаћем божанству,⁶³

49 Kolendo 1969, 117; Latte 1976, 154; Kos-Šašel 1999, 121–129.

50 Зотовић 1967, 40–41.

51 Latte 1976, 41.

52 ILJug 522. Уп. Čerškov 1969, 65; Зотовић 1967, 37–42; Mirdita 2007, 102.

53 Mirdita 1981, 251 br. 234 (33).

54 Mirdita 2007, 102.

55 ILJug 00531a = AE 1972, 00501. Уп. Ненадовић 1967, сл. 406; Душанић 1971, 255–256 сл. 2; Mirdita 2007, 102.

56 Mirdita 1981, 262 br. 303 (8).

57 Душанић 1971, 256; Mirdita 2007, 102.

58 ILJug 523. Уп. Čerškov 1969, 65; Mócsy 1970, 84; Mirdita 2007, 39.

59 Mirdita 1981, 251 br. 236 (35).

60 Čerškov 1969, 65; Mirdita 2007, 39.

61 Čerškov 1960, 371–376; Peja 1984, 59–60 sl. 1.

62 Петровић 1975, 109–120; Peja 1984, 59–60.

63 Čerškov 1969, 65; Mirdita 1980, 186.

док М. Паровић Пешикан и Ф. Пеја сматрају да је ријеч о два Јупитерова атрибута везана за малоазијске градове па се, по њиховом мишљењу, оправдано може говорити о досељеницима из Мале Азије у Дарданију, чије је присуство највјероватније везано за рударску производњу.⁶⁴ Све то упућује на Малу Азију као простор на коме би се могли потражити извори још неких култова забиљежених на дарданским споменицима римскога доба.⁶⁵

3. Мирдита наводи да се на Косову и Метохији Јупитер јавља и са епитетом (атрибутом) имена Улпијане, као бог заштитник града. Налазимо га на вотивној ари која је пронађена у Батуши код Косова Поља. Текст натписа гласи: *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) / Ulp(ianensis) / d(is) d(eabus) et Gen[io] / stationis pro s(alute) d(omini) n(ostri) imp(eratoris) / Severi Ale(xandri) / Aug(usti) / Valerianus / specul(ator) leg(ionis) III / F[l(aviae) S(everinae) A(lexandrianae) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito) Aug(usto) Severo Alexand(ro) Aug(usto)[II] et Aufid(io) Marcello [II] co(n)s(ulibus)*.⁶⁶ Натпис се датује у III вијек.⁶⁷ 3. Мирдита претпоставља се да је идентификација мјесног бога са Јупитером Улпијским, богом у функцији заштите града Улпијане, највјероватнија.⁶⁸ Међутим, уопште није сигурно да је ријеч о заштитнику Улпијане, јер последије *Optimo Maximo* стоји једно слово које није могуће прочитати и VPP.

На основу свега изложеног можемо рећи да култ Јупитера чини саставни дио римске културе становништва провинције Горње Мезије. Појављује се са романизацијом провинције, најприје у урбаним средиштима – гдје се у највећој мјери манифестује римски начин живота – али не као појава за себе, него као дио политеистичког религиозног система провинције (што су и домаћи култови били). Највећи број података о овом култу потиче управо из урбаних средишта и углавном су старији од података у руралним срединама. Дакле, римска религија се учвршћује у градовима током раздобља насељавања и романизације, а одатле се шири и у њихово залеђе. Будући да је домаће (епихорско) становништво чувало своју духовну свијест, то је на различите начине отежавало успостављање римске религије. Због тога се и јавља *interpretatio Romana* домаћих са римским, а касније и оријенталним божанствима. Након тога римска, а затим и оријентална религија постају доминантан дио духовне свијести античког друштва у Горњој Мезији.

Као што видимо сачуван је велики број епиграфских споменика и археолошког материјала који свједочи о постојању култа Јупитера у античком раздобљу на подручју Косова и Метохије (Горња Мезија). Ти споменици потичу углавном са локалитета некадашњих храмова, светилишта и приватних кулtnих простора, али су понекад и резултат случајних налаза са локалитета који нису везани уз кулtnи ритуал. На југу Горње Мезије (Косову и Метохији) сачуван је значајан број епиграфских споменика који потврђују поштовање великог броја богова римског пантеона међу којима се, као и другдје у провинцијама, истиче култ Јупитера. Ти култови су документовани у великој мјери на жртвеницима и посветним плочама – готово да нема насеља у којем није пронађен бар један споменик посвећен овом божанству. Од свих римских божанстава, на Косову и Метохији је пронађено највише споменика посвећених култу Јупитера, што и не треба да чуди ако се зна да је Јупитер био врховно римско државно божанство, *Optimus Maximus*.

64 Parović-Pešikan 1982, 70; Peja 1984, 60.

65 Душанић 1971, 258–259; Mirdita 1981, 247 br. 209 (8); Mirdita 2007, 34–36.

66 CIL III 8173. Уп. Čerškov 1969, 65; Mirdita 1981, 252 br. 241 (40); Mirdita 2007, 36.

67 Mirdita 1981, 252 br. 241 (40).

68 Mirdita 1981, 252 br. 241 (40); Mirdita 2007, 36.

Видимо да се на споменицима Косова и Метохије Јупитер најчешће појављује сам, али и у Капитолској тријади (са Јуноном и Минервом), те у друштву других божанстава. Најчешћи облик дедикције је управо цитирани, у скраћеници *IOM*, али Јупитер добија и друге епитете: *Conservator*, *Depulsor*, *Fulminator*, *Culminalis*, *Dolichenus* и др. Споменике су подизали у раној фази романизације припадници римског административног апарата и римске војске, а послје и други, као и латинизовано добростојеће домаће становништво. Свакодневни живот римских грађана био је дубоко прожет њиховом религиозношћу и без ње је потпуно незамислив. Уз директне потврде поштовања култа као што су храмови и светилишта, завјетни жртвеници и натписи, њихова религиозност је посвједочена и ликовним приказима на предметима за свакодневну употребу (керамички предмети, декоративни елементи, накит и сл.).

Скраћенице

- AE L'Annee epigraphique. Revue des publications epigraphiques relatives a l'Antiquite romaine, Paris
- ANRW Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Ed. H. Temporini – W. Hasse (Berlin – New York).
- WMBH Wissenschaftliche Mittheilungen aus Bosnien und der Herzegowina, Wien.
- ILJug Šašel, A. et J. Inscriptiones Latinae quae in Iugoslavia Inter annos MCMXL et MCMLX repertae et editae sunt. Ljubljana 1963, 1978, 1986, Situla 5, 19, 25.
- JÖAI Jahreshefte des Österreichischen archäologischen Instituts. Wien.
- САНУ Српска академија наука и умјетности, Београд.
- СКА Српска краљевска академија, Београд.

Извори

L'Annee epigraphique, (1980): Revue des publications epigraphiques relatives a l'Antiquite romaine. Paris.

Corpus Inscriptionum Latinarum, (1873): Consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae. Berolini: Borussicae editum, ed. Th. Mommsen, Voll. III.

Šašel, A. et J., (1963): Inscriptiones Latinae quae in Iugoslavia Inter annos MCMXL et MCMLX repertae et editae sunt. Ljubljana: Situla 5, Narodni muzej Slovenije.

Šašel, A. et J., (1978): Inscriptiones Latinae quae in Iugoslavia Inter annos MCMLX et MCMLXX repertae et editae sunt. Ljubljana: Situla 19, Narodni muzej Slovenije.

Šašel, A. et J., (1986): Inscriptiones Latinae quae in Iugoslavia Inter annos MCMII et MCMXL repertae et editae sunt. Ljubljana: Situla 25, Narodni muzej Slovenije.

Литература

Bodor, A. (1989): „Die Griechisch-römischen Kulte in der Provinz Dacia und das Nachwirken der einheimischen Traditionen“. у: *ANRW* II 18, 2/1989, 1082–1131.

Булић, Н. (1931): „Антички споменици наше земље“. у: *Споменик* LXXI, 42–135, 179–182, 195, 208–211, 213–215, 274, 279, 321, 325, 519.

Булић, Н. (1933): „Антички споменици наше земље“. у: *Споменик* LXXV, 3–91.

Булић, Н. (1934): „Антички споменици наше земље“. у: *Споменик* LXXVII, 29–84.

Булић, Н. (1941/1948): „Антички споменици наше земље“. у: *Споменик* XCVIII, 1–279.

Garašanin, D. (1968): „Religija i kult neolitskog čovjeka na Centralnom Balkanu“. у: *Neolit Centralnog Balkana*, 242–263. + sl. 1–31

Gisinger, Fr. (1927): „Skymnos“. у: *RE* III A-1, 661–687.

Domaszewski, A. (1975): *Die Religion des römischen Heeres*. New York: Annopress.

Dušanić, S. (2004): „Novi Antinojev natpis i metalla municipii Dardanorum“. у: *Živa antika* XXXI-1, 241–261.

Egger, R. (1929): „Ausgrabungen in Feistritz an Drau“. у: *JÖAI*, XXV, 2161–215.

Evans, A. (1885): „Researches in Illuricum, parts III and IV“. у: *Archaeologia* XLIX, 1–168.

Зотовић, Љ. (1967): „Култ Јупитера Depulsora. Определивање и распрострањеност његових споменика у Југославији“. у: *Старинар* н. с., XVII(1966/1967), 37–43.

Latte, K. (1976): *Römische Religionsgeschichte*. München: Beck.

Kolendo, J. (1969): „Inscription de l'an 227 en l'honneur de Jupiter Depulsor découverte à Novae“. у: *Archaeologia* 19, 117.

Kolendo, J. (1989): „Le culte de Jupiter Depulsor et les incursions des Barbares“. у: *ANRW* II 18, 2/1989, 1062–1076.

Kos-Šašael, M. (1999): *Pre-Roman Divinities of the Eastern Alps and Adriatic*. Ljubljana: Narodni muzej Slovenije.

Kudrjavcev, O.V. (1957): *Isledovanija po istoriibalkano-dunajskeje oblasti v period rimskoj imperii i stati po obščim problemam drevnej istorii*. Moskva.

Mirdita, Z. (1980): „Novitates epigraphicae e Dardania collectae“. у: *Arheološki vestnik*, XXXI, 186–198.

Mirdita, Z. (1981): *Antroponimia e Dardanisë në kohën romake*. Prishtinë: Rilindija.

Mirdita, Z. (2007): *Religija i kultovi Dardanaca i Dardanije u antici*. Zagreb: Hrvatski institut za povijest.

Mirdita, Z. (2015): *Dardanaci i Dardanija u antici*. Zagreb: Hrvatski institut za povijest.

Mócsy, A. (1970): *Moesia Superior–Gesellschaft und Romanisation in der römischen Provinz Moesiam Superior*. Budapest: Akademia i Kiadó.

Ненадовић, С. (1967): „Душанова задужбина манастир Светих Арханђела код Призрена“. у: *Споменик* 116, таб.LXXXIX, сл. 406.

Паровић-Пешикан, М. (1982): „Античка Улпијана према досадашњим истраживањима“. у: *Старинар* XXXII, 57–74.

Peja, F. (1984): „Jedan zanimljiv natpis sa Ulpiane“. у: *Glasnik muzeja Kosova i Metohije*, XIII XIV, 59–62.

Петровић, П. (1975): *Палеографија римских натписа у Горњој Мезију*. Београд: Археолошки институт- САНУ.

Pflaum, H. G. (1953): „Jupiter Depulsor“. у: *Mélanges Isidore Lévy (Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves XIII/1953)*, 445–460.

Toutain, J. (1967): *Les cultes païens dans l'Empire romain I. Les provinces Latines*. Roma: Edizione anastatica.

Фидановски, С. (1998): „Римски и рановизантијски период“. у: Н. Тасић (прир. и ур.), *Археолошко благо Косова и Метохије од неолита до раног средњег века*, I–II, Београд, САНУ – Музеј у Приштини, 258–349.

Čerškov, E. (1960): „Ulpiana, Kratak izvještaj o arheološkim istraživanjima u 1959. godini“. у: *Glasnik Muzeja Kosova i Metohije* IV–V, 371–379.

Čerškov, E. (1969): *Rimljani na Kosovu i Metohiji*. Београд: Археолошко друштво Југославије.

THE ROMAN SPIRITUAL INFLUENCE ON THE SOUTH OF GORNJA MEZIJA (The Jupiter cult in Kosovo and Metohija)

The paper presents the Roman influence on the area of Gornja Mezija. The Romans joined the territory between the northern border of the province of Macedonia and the Danube River to the Empire during 20s of the 1st century AD. This territory was joined with the province of Mezija making today's areas of Kosovo and Metohija Roman. The Romans then introduced, as in other areas of the Empire before this one, their ruling system, new lifestyle, their customs and introduced Latin as the official language. Besides this, the Romans (soldiers, colonizers) brought with themselves the tradition of worshipping deity cults of the Roman official pantheon. The most respected one was the cult of the supreme Roman god Jupiter. The

local cults, which existed before the Romans, got romanized with *interpretatio Romana*. An ancient man's religion from Kosovo and Metohija is known thanks to, first of all, not considerable archeological records and epigraph statues.

Many epigraph statues and archeological records have been saved and they testify about the cult of Jupiter and its existence in the ancient times in Kosovo and Metohija (Gornja

Mezija), especially in Kosovska Mitrovica, village Kostrc near Kosovska Mitrovica, Donja Gušterica, Vučitrn, Gračanica, Runjevo near Kačanik, Drsnik, Podgrađe near Klina, Klokota area in village Vrbovac (Vitina), Prizren and near Prizren in village Škoza. This is not surprising if we know that Jupiter was supreme Roman god, *Optimus Maximus*. It can be seen that Jupiter usually stands alone on the statues found in Kosovo and Metohija, but also in the Capitoline Triad (with Juno and Minerva) and surrounded by other deities. The most common

form of inscription is the aforementioned short from *IOM*, but Jupiter got others as well: *Conservator*, *Depulsor*, *Fulminator*, *Culminalis*, *Dolichenus*, etc. The statues were built by the Roman administration and army in the early stages of romanization while later, the statues were built by wealthy local citizens who accepted Latin ways of living.

Валентина Цветковић-Ђорђевић

Правни факултет Универзитета у Београду – Србија

e-mail: valentina_cvetkovic@ius.bg.ac.rs

РАЗВОД БРАКА У РИМСКОМ И ЈУСТИНИЈАНОВОМ ПРАВУ

Анстракт: Римски брак темељио се на сагласној вољи супружника да буду у браку (*affectio maritalis*). Све док таква воља постоји, постојао је и брак. Због променљивости људске воље, римски бракови лако су се склапали, али су се исто тако лако и раскидали. Римски хришћански императори ограничавају развод брака прописујући разлоге из којих се брак може једнострано развести. Све до Јустинијана био је дозвољен споразумни развод брака. Он најпре издаје 22. Новелу којом дозвољава споразумни развод, да би га седам година доцније 117. Новелом забранио. Могуће је да је промена његовог става по питању споразумног развода брака проузрокована његовим окретањем папи и Западној цркви која је у односу на Источну цркву била строжа по питању могућности развода брака.

Кључне речи: Брак – Споразумни развод – Римско право – Јустинијан – Хришћанска црква.

Увод

Вишевековни развој римске државе обележили су различити периоди од којих последњи представља период домината који се одликује апсолутном влашћу императора и признавањем хришћанства најпре за дозвољену религију, а потом за званичну државну религију Римског царства. Одлуку о слободном исповедању хришћанства а затим и његовом проглашавању државном религијом донели су римски императори. Та чињеница утицала је на потоњи однос византијских царева и хришћанске цркве. Идеал тог односа било је сагласје (такозвана симфонија) световне и духовне власти. Ипак, превагу је имао византијски император као поглавар световне власти који је својим одлукама регулисао световна и религијска питања.¹ Међутим, римски односно византијски императори су се у регулисању одређених установа ослањали на канонско право. То је био случај са установом брака. Када је реч о брачном законодавству водећа улога припадала је цркви која је својим канонима о браку регулисала ту установу. Цареви су реципирали канонско брачно право и допуњавали га својим одредбама које су морале бити сагласне са канонским правом и Светим писмом.² Владавина цара Јустинијана представљала је прекретницу не само у државном развоју Римске империје, већ и у развоју римског права.³ Његовом заслугом римско право

1 У доктрини се такав однос у коме световна власт има превагу над црквеном влашћу назива цезаропапизам. О односу световне и црквене власти у позноримском периоду вид. више Biondi 1952, 206-218.

2 Троицки 1934, 195.

3 Јустинијан је наложио кодификовање дотада важећег римског права, услед чега настаје *Corpus iuris civilis*. Поред Дигеста (*Digesta*) и Институција (*Institutiones*), део Јустинијанове кодификације

преживело је векове, при чему је у одређеном облику присутно и у важећем праву Европе и неких неевропских земаља.⁴ За време владавине тог цара одређене правне установе претрпеле су корените промене. У материји приватног права важне промене извршене су Новелама, а тичу се установе брака који Јустинијан регулише у духу хришћанског учења и наслеђивања које се темељи на крвном сродству. Када је у питању брак, интересантна је промена Јустинијановог става по питању могућности и услова развода брака. Наиме, у релативно кратком временском периоду од седам година Јустинијан је променио званични став у погледу могућности споразумног развода брака. У раду се најпре разматра традиционално римско схватање брака и слобода његовог развода, а потом ограничење развода брака које је прописао цар Јустинијан.

Брак у римском праву

Чувену и можда најлепшу дефиницију брака дао је римски правник Модестин: „Брак је сједињење мужа и жене, заједница читавог живота, саучествовање у божанском и људском праву.“⁵ У дефиницији се истиче то да је брак заједница мушкарца и жене, дакле, припадника различитих полова. Иако римско друштво није забрањивало хомосексуализам, схватање брака као везе припадника различитих полова био је аксиом у који се није дирало.

Римско право познаје брак с манусом (*matrimonium cum manu*) код ког жена долази под власт мужа те (п)остаје лице које нема правну способност јер живи по туђем праву (*alieni iuris*).⁶ Поред тога римско право признаје и брак без мануса (*matrimonium*

представља и Зборник царских конституција (*Codex repetitae praelectionis*) које су доносили како пагански тако и хришћански цареви. Колико важну улогу је имала хришћанска црква у време ступања на снагу Зборника (534. године) говори то што је његова прва књига посвећена црквеној регулативи. Након објављивања Зборника конституција био је испуњен Јустинијанов план о кодификовању права. Тиме, међутим, није престала императорова нормативна делатност. Практичне потребе нагнале су га да нова спорна питања реши доношењем нових конституција. Од 535. до 542. године Јустинијан издаје низ конституција (*novellae leges*) које претежно уређују јавноправна питања. Поред тога, одређене конституције баве се црквеном проблематиком и регулишу не само однос државе и цркве, већ и унутрашња црквена питања, верске догме и организацију Цркве. То указује да у време Јустинијана јача државни централизам који тежи остваривању идеје „цезаропапизма“. Јустинијан је одбацио становиште папе Геласија о две власти и равноправности папе и цара. Он је сматрао да су се у његовој личности стекле обе власти, овоземаљска - *imperium* и црквена - *sacerdotium*. Накнадно издате конституције Јустинијан није кодификовао. Оне су сачуване посредством приватних збирки у којима се налазе и конституције Јустина II и Тиберије II, императора који су владали после Јустинијана. Комбиновањем грчког и латинског текста конституција из сачуваних збирки сачињене су модерне збирке ових конституција које се данас објављују заједно са Јустинијановом кодификацијом под називом *Novellae*. Новеле регулишу разноврсна питања како приватног [солидарна одговорност (Нов.99), јемство (Нов. 4), наслеђивање и легати (Нов. 1; 18), залога и ограничење камате (Нов. 34) и др.] тако и јавног права [забрану корупције и куповања јавних функција (Нов.8), положај различитих јавних службеника (примера ради Нов. 10; 13; 15; 24; 25; 95; 104) и др.]. Осим тога, новелама се регулишу и религијска питања која се тичу монаха и манастира (Нов. 5), различитих црквених великодостојника и обављања њихове службе (примера ради Нов. 3; 6; 16) и слично. Маленица/Деретић 2011, 69.

4 О рецепцији римског права у Западној Европи вид. Stein 2007, 52-137.

5 D.23.2.1: *Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio*.

6 До краја римске републике брак с манусом био је правило, док у принципату он постаје изузетак. Kaser 1971, 312.

sine manu) у коме жена не долази под власт мужа и остаје у правном положају у којем је до тада била (ако је била *sui iuris*, остајала је својевласно лице, а ако је била *alieni iuris*, и даље се налазила под влашћу свог патерфамилијаса, најчешће оца). Било да се радило о браку с манусом или без мануса, неопходно је било испунити одређене услове.⁷

За разлику од хришћанског учења о браку, у римском праву нема идеализовања брака у смислу заједнице која остварује свети циљ и која је стога привилегованија од осталих заједница.⁸ Регулишући брак римско право прописује практична решења. Све до позноримског периода за Римљане брак има ванправни карактер.⁹ Брак је првенствено фактички однос друштвеног живота, па се његово склапање и престанак не уређују по узору на правне послове римског права.¹⁰ Закључење брака и његов раскид представљају приватне акте које право само признаје и за које предвиђа одговарајуће правне последице. Сâм настанак брака а потом и евентуални раскид налазе се у сфери аутономије воље супружника. Другим речима заинтересована лица у начелу слободно одлучују о томе да ли желе да склопе брак, а ако га склопе, у сваком тренутку могу да га

7 Римски правници нису груписали услове склапања брака, већ се анализом њихових текстова закључује о претпоставкама настанка римског брака. Тако брак може склопити само пунолетно и душевно здраво лице (*Institutiones Iustiniani I, 10*). Уколико се брак склопи са малолетним лицем, он постаје важећи у тренутку стицања пунолетства тог лица (*D.23.2.4; D.48.5.14.8; D.12.4.8*). Ако супружник накнадно душевно оболи, то није имало утицаја на брак (*D.23.2.16.2; D.1.6.8 pr*). За настанак брака и његово трајање неопходна је воља супружника да буду у браку – *affectio maritalis* (*D.23.2.2; D.24.1.32.13*). Уколико су супружници лица *alieni iuris*, неопходна је сагласност њиховог патерфамилијаса (*D.23.2.2; D.23.2.3; D.23.2.9 pr*). Штавише, имајући велику власт у породици патерфамилијас је могао присилити сина на склапање брака (*D.23.2.22*). Римско право није дозвољавало двобрачност, тако да је претпоставка склапања пуноважног брака била и то да се младенци не налазе у браку (*Gaius, Institutiones I, 63; D.3.2.1*). За настанак брака неопходно је и то да оба супружника имају право склапања брака према правилима римског права (*ius conubii*). То право нису имали робови (*D.16.3.27*), док је перрегринама само изузетно додељивано (*Gaius, Institutiones I, 56-57*). Kaser 1971, 315. Није се могао склопити брак међу крвним сродницима (о забрани инцестних бракова: *Gaius, Institutiones I, 64; I, 59; D.48.5.39.2; D.23.2.68*). Постојала је забрана закључења брака између: адоптивних сродника, штићеника и старатеља (односно татора), римских чиновника у провинцији са перрегринкама те провинције. Kaser 1971, 316-317; Деретић 2011, 85-95.

8 Римски брак може се упоредити са врстом консензуалног уговора – ортаклука (*societas*). Сличност се огледа у удруживању индивидуа у заједницу при чему је битан елемент те заједнице воља да се у њој учествује. У тренутку када та воља више не постоји гасе се и брак и ортаклук. Према хришћанском учењу, у браку се поред мужа и жене налази и треће лице – лице самог Бога који их сједињује [I Мојсијева књига 2,22; Јеванђеље по Матеју (19,6); Прва посланица светог апостола Павла Коринћанима 7,39 и 11,11; Књига пророка Малахије (2,14)]. Како склапањем хришћанског брака Бог сједињује двоје у једно, то је разумљиво схватање по коме би брак требало да буде нераскидива заједница. Заједничко постојање мужа и жене има метафизичко значење јер представља „вишелично јединење у самом бићу“. На метафизички циљ брака указује и Библија (I Мојсијева књига 2,24): „и биће двоје једна плот“, то јест једно биће. „Тако нису више двоје, него једна плот“ (Јеванђеље по Матеју 19,6). Библија указује на стално метафизичко јединство супруга, а не на њихово „времено сједињење у родном акту. Ово метафизичко јединство човека са женом је тајна, уколико оно надмаша категорије нашег разума и може бити разјашњено само упоређивањем ове тајне са тајном Свете Тројице и учењем о цркви, а психолошки ово јединство постаје извором таквих осећања брачних другова која по свом карактеру искључују питање о циљевима брака ван њега самог, јер ова осећања јесу осећања задовољене љубави, а зато пуноће и блаженства“. Троицки 1934, 36-38.

9 Kaser 1971, 310.

10 Kaser 1971, 311.

раскину. Слобода склапања брака почетком принципата достигла је такве размере да је претила да уруши темеље римског друштва.¹¹ Стога је принцепс Октавијан Август морао да реагује тако што је иницирао доношење такозваних кадукарних закона.¹² Закон Папија Попеа (*lex Papia Poppaea*)¹³ из 9. године додељује извесне привилегије особама које се налазе у браку и које имају одређени број деце.¹⁴ С друге стране, особе које нису

11 Разарање породичног живота Римљана почело је са променом начина живота римских грађана која је била узрокована великим освајањима. „Жеља за луксузом и лагодним животом, без обавеза и било каквог рада све интензивније потискује старе врлине. Бракови су нестабилни, прељуба је све масовнија, а разводи скоро редовна појава. Уз то, све је раширенија појава целибата. Имајући робинје и ослобођенице, које су им по нужди покорне, све већи број Римљана избегава брак. А ако се и жене, чешће је то због мираза или политичких веза, задржавајући при том право на прељубу и контакте са женама ниског ранга. Увређене супруге им узвраћају, бракови се распадају, а потомство је задња брига, препуштено, ако га има, старању робова и ослобођеника.“ Криза породичног и брачног живота још више се продубљује у последњем веку републике за време грађанских ратова услед којих „стари обичаји и стара морална схватања скоро да потпуно нестају.“ Јовановић 1994, 47.

12 Август је уочио да поремећени породични и брачни односи угрожавају опстанак најпре најбогатијих и најутицајнијих римских грађана. Међутим, Августова настојања да законодавном интервенцијом оснажи породични и брачни морал наишла су на жесток отпор римских грађана. У доба Августа ванбрачне заједнице Римљана са ослобођеницама биле су бројне. Уживајући слободу склапања брака, многи Римљани живели су у трајној ванбрачној заједници (*concubinatus*), при чему су истовремено могли имати више конкубина. Август је желео да сузбије не само целибат, већ и брак и ванбрачне заједнице између слободно рођених (*ingenui*) и ослобођеница (*libertinae*). Велики отпор који се јавио према Августовој политици јачања брачног и породичног морала отежао је доношење кадукарних закона. Компромисно решење претпостављало је одустајање од апсолутне забране брака између слободно рођених и ослобођеника. Након неуспелог првог покушаја доношења закона у сфери брачних и породичних односа, Август раздваја питање брака и потомства. Отуда је 18. год. пре н.е. најпре донет *lex Iulia maritalibus ordinibus* који је наметнуо обавезу склапања брака (мушкарцима старости од 25 до 60 година, а женама од 20 до 50 година), да би 27 година касније био донет *lex Papia Poppaea*, који је прописао обавезу остављања потомства. Та два закона се у коментарима римских правника најчешће срећу под једним називом *lex Iulia et Papia*. Називају се још и *leges Iuliae caducariae* према називу *bona caduca* или *bona caducorum* који означава добра која санкционисано лице није могло да наследи. Наиме, лицу које није извршило обавезе прописане тим законима одузима се способност наслеђивања (*capacitas*). Оба закона предвиђају неспособност наслеђивања (*incapacitas*), с тим што према првом закону она наступа за неудате и неожењене, а по другом закону за особе без деце. Вид. више Јовановић 1994, 52-67; Kaser 1971, 319-320.

13 Професор Правног факултета Велике школе и Универзитета у Београду Драгољуб Аранђеловић (1873-1950) написао је чланак о Закону Папија Попеа шаливо га називајући „Један римски закон против маторих момака“. Вид. Аранђеловић 1907, 219-227.

14 Кроз кадукарно законодавство (*lex Iulia et Papia*) дефинисано је такозвано римско *ius liberorum* (право преко деце). То право огледа се у томе да родитељи на основу рађања деце стичу одређене привилегије или скуп привилегија. Притом *ius liberorum* стиче се само уколико су деца рођена у браку склопљеном у складу са кадукарним законима. Привилегије која се стичу преко деце сврставају се у три основне групе: ослобађање жене од туторства, наслеђивање имовине ослобођеника и стицање пуне *capacitas*. Трећа група привилегија (*capacitas*) подразумева способност наслеђивања супружника или других лица изван круга сродника (*extranei*). Пуна *capacitas* захтевала је испуњење два услова: склапање брака у складу са кадукарним законима и добијање брачне деце. Број деце потребан за стицање права преко деце био је различит у зависности од врсте привилегије која се желела остварити. Тако на пример, једно заједничко дете било је довољно супружницима за стицање пуне *capacitas* у међусобном наслеђивању на основу тестаментa (Улпијан, Књига Regula XVI, 1a). За ослобођење жене од туторства захтевао се различит

склоpile брак односно које нису имале потомство¹⁵ нису могле бити приморане на то, али су зато трпеле последице које су се односиле на способност стицања имовине *mortis causa*.¹⁶ Особе које нису биле у законитом браку (*caelibes*) уопште нису имале способност стицања имовине *mortis causa*. За разлику од њих, супружници без законите деце (*orbi*) имали су ограничену способност стицања имовине *mortis causa*. Уколико је тестатор био треће лице (*extraneus*) супружник без деце (*orbis*) је могао да наследи само половину оног што му је остављено било као универзалном (наследнику) било као сингуларном сукцесору (легатару).¹⁷ На основу самог брака супружник без деце који наслеђује свог супружника стицао је једну десетину наслеђа (*decima pars*).¹⁸

Имовина коју одређено лице није могло да наследи је за њега „отпала“ (*caducum*) те је прирастала наследном делу тестаментарних наследника који су били у браку односно који су имали барем једно законито дете.¹⁹ Ако није било таквих лица, „отпала“ имовина је најпре припадала јавној благајни (*aerarium*), а касније принципсовој благајни (*fiscus*). Доношење кадукарних закона имало је за циљ јачање брачног и

број деце у зависности од тога да ли је у питању слободно рођена жена (*ingenua*) или ослобођеница (*libertina*). Слободно рођене жене биле су ослобођене туторства уколико су имале троје, а ослобођенице четворо деце. Када је у питању наслеђивање имовине ослобођеника важила су различита правила у зависности од тога да ли ослобођеник има деце и да ли је у питању патрон или патрона односно њихови потомци (Gaius, Institutiones III, 42-62). Ослобођеник је могао искључити патрона из наслеђа ако је имао троје деце. Ако је ослобођеник имао мање од троје деце, било да је сачинио тестамент или је преминуо без тестамена, патрону је припадао наследни део једнак делу детета. Притом, да би могао да наследи имућног ослобођеника (од 100.000 сестерција имовине), патрон или његов мушки потомак (син, унук, праунук) није морао да има деце. С друге стране, да би могла да наследи имовину ослобођеника, патрона је морала имати двоје (ако је слободно рођена) односно троје законите деце (ако је и сама ослобођеница). Слично је важило за патронове женске потомке (кћер, унуку или праунуку) који су наслеђивали ослобођеника само ако су имали троје деце. Поред наведених привилегија, *ius liberorum* је подразумевао и стицање неких јавних права, односно предност над другим кандидатима у случају преузимања јавних функција. Предност при избору на јавне функције имали су они са више деце над кандидатима са мање деце. Слично томе, предност је припадала кандидату макар са једним дететом над оним ко нема деце. Вид. више Јовановић 2000/2001, 64-80; Аранђеловић 1907, 224.

15 Да би се искључила примена Закона Папија Попеа било је довољно да лице има једно дете. (D.50.16.148). Притом се подразумевало да је дете законито, то јест да је добијено у браку који је склопљен у складу са кадукарним законима.

16 Непοштовање кадукарних закона имало је за последицу ограничење способности стицања имовине *mortis causa* (*capacitas*). Притом су санкцијама били погођени нежење (*caelibes*) и особе без деце (*orbi*) који су именовани за тестаментарне наследнике или легатаре. Другачији режим је важио за заоставштину ослобођеника (*libertinus*) јер је патрон уз испуњење одређених услова имао право на наслеђивање и онда када се примењивало интестатско наслеђивање. Вид. више Јовановић 1994, 134-142; Astolfi 1995, 12.

17 Јулијев закон (*Lex Iulia*) је прописивао санкције за именовање наследнике и легатаре. У доба Веспасијана SC Pegasianum одредбе кадукарних закона проширује и на фидеикомисаре. Gaius, Institutiones II, 286-286a.

18 Поред те десетине, преживели супружник без деце је имао и плодoуживање на трећини заоставштине, које би прерасло у својину у случају да он поново закључи брак и у њему добије потомство. Ulpian, Knjiga Regula XV, 3; Astolfi 1995, 34-36.

19 Правило које важи за универзалне сукцесоре (тестаментарне наследнике) а које прописује да „отпала“ имовина прираста наследном делу санаследника који је у законитом браку односно који има барем једно законито дете важи и за сингуларне сукцесоре (легатаре). Отуда тачно одређени део имовине који је легатом остављен лицу које није било у законитом браку односно које није имало законите деце, прирастао је легатару који је испуњавао услове везане за брак и потомство.

породичног морала и пораст наталитета. Нажалост, у пракси тај циљ не само да није остварен већ се декаденција римског друштва појачала.²⁰

Развод брака у римском праву

Римски брак престајао је из три разлога: смрћу супружника, губитком способности да се буде у браку (*conubium*)²¹ и разводом (*divortium*).²²

За разлику од прва два разлога који гасе брак без обзира на вољу странака,²³ до престанка брака разводом долази услед воље супружника.²⁴ Римско право претпостављало је слободу развода брака. Битан елемент који се захтевао за настанак и трајање римског брака субјективне је природе јер представља вољу конкретних лица да буду у браку (*affectio maritalis*).²⁵ Као што се није могла изнудити воља да се склопи брак, није се нико могао принудити да противно својој вољи остане у браку. У архаичном римском друштву брачни и породични морал био је условљен суровим условима живота.²⁶ Борба за опстанак није остављала простора олакој промени брачног

20 Пропади покушај Октавијана Августа да заустави урушавање брачног и породичног живота које је на крају довело и до пропасти Римске државе Д. Аранђеловић описује речима: „Али сви ови труди цареви остојаше без успеха. У погледу морала и породичног живота иђаше у Риму, и поред закона, с горега на горе... И за доцније римске државнике јасна је била бескорисност Августових закона... Римској, морално пропалој и телесно дегенерисаној нацији није било лека. Огромна царевина, која је вековима пркосила свима спољним и унутарњим непријатељима, морала је са таким становништвом пропасти при првом јачем судару са варварским али морално и телесно здравим германским племенима, која јатомице навалише на римску трулу државу...” Аранђеловић 1907, 225-226.

21 До губитка способности да се буде у браку долазило је услед губитка слободе (*capitis deminutio maxima*) и губитка римског грађанства (*capitis deminutio media*). Обратно, промена статуса у породици (*capitis deminutio minima*) по правилу није утицала на постојећи брак. Вид. Kaser 1971, 325-326.

22 Правник Паул (D.24.2.1) каже да брак престаје: разводом, смрћу, заробљавањем или другим начином падања у ропство једног од супружника. Брак престаје заробљавањем јер заробљено лице губи правну способност која укључује и право склапања брака према правилима римског права (*ius conubii*). Са становишта римског права, заробљени римски грађанин постаје роб. Reynolds 2001, 44.

23 Брак заробљеног римског грађанина престаје чак и противно жениној вољи да одржи брак тиме што остаје да живи у дому свог супруга. D.49.15.12.4.

24 *Divortium* води порекло од глагола *divertere* који значи раздвојити се. То указује да брак подразумева заједнички живот супружника. До развода може доћи било једнострано (*repudium*) било сагласношћу супружника. Reynolds 2001, 46.

25 О вољи да се буде у браку као конститутивном елементу римског брака вид. више Orestano 1951, 189-239.

26 У архаично доба као и у првој половини републике развод брака био је регулисан сакралним правом и цензоровим овлашћењима у сврху очувања јавног морала. Патерфамилијас је имао власт над члановима своје породице (укључујући и жену која се налазила под његовом влашћу јер је брак с манусом био правило) на основу које је могао да одлучује о њиховом животу и смрти (*ius vitae ac necis*). Овако широка овлашћења патерфамилијаса ипак нису могла бити злоупотребљавана због чега сакрално право прописује ограничења вршења његове власти. Установљењем магистратуре цензора, ставља се у надлежност тог магистрата и контрола понашања патерфамилијаса према својим укућанима. Када је у питању развод брака, до њега је у почетку могло доћи из тачно одређених разлога који су се тицали женине кривике попут прељубе, испијања вина и др. Уколико муж неосновано раскине брак (из разлога које није предвиђало сакрално право), био је дужан да део своје имовине уступи жени, а у случају да је брак раскинут

друга. Територијалним проширењем, римски грађани одали су се лагоднијем начину живота који је негативно утицао на брачни и породични морал. Након Пунских ратова (264-146 год. пре н.е.) долази до значајних квантитативних и квалитативних промена у Римској републици која постаје империја мултикултуралног друштва. Отуда не чуди то што је у другој половини републике развод био учестала појава.²⁷ Римско право није прописивало разлоге због којих се брак могао раскинути, те је до њега могло доћи неформалним једностраним раскидом мужа или жене, такозвани *repudium*.²⁸ Када се узме у обзир римско схватање брака као заједнице која се темељи на вољи супружника да буду у браку, разумљиво је да нестанком те воље престаје и брак. Одређена форма развода захтевала се само у два случаја брака с манусом који је склопљен у форми конфареације (*confarreatio*)²⁹ или коемпције (*coemptio*)³⁰. Радило се о свечаним формама склапања брака које су практиковане у старије доба римске историје када је настанак правних дејстава био условљен строгим формализмом. Као што правна дејства настају из предузете форме, она се гасе извршењем контраформе (такозвани паралелизам форми). Отуда се брак склопљен у форми конфареације раскидао у контраформи дифареације (*diffarreatio*), а брак склопљен у форми коемпције, разводио се у контраформи реманципације (*remancipatio*). Притом треба разликовати закључење брака од установљења власти над женом (*manus*).³¹ За Римљане је настанак брака фактичко питање, јер он постоји све док постоји стицај одређених чињеница од којих је најважнија воља да се буде у браку. Отуда само закључење брака није подлежало никаквој форми, већ је воља да се склопи брак могла бити изражена на било који начин. За разлику од закључења брака, установљење власти над женом (*conventio in manum*) представљало је успостављање правног односа и вршило се предузимањем две свечане форме – конфареације или коемпције.³² У старом римском праву закључење брака и установљење власти над женом били су повезани јер су се вршили истим поступком прописаним за конфареацију односно коемпцију. Одређена форма приликом

реманципацијом муж је трпео религијску санкцију која се огледала у томе да је постајао проклет (*sacer*). У другој половини републике битно се мења римско друштво услед чега се примена сакралног права и цензорова контрола јавног морала изобичајавају. У то доба брак без мануса постаје правило, при чему супружници равноправно и потпуно слободно одлучују о заснивању и престанку свог брака. Све то имало је за последицу слабење породичног и брачног морала. Kaser 1971, 61-62, 311.

27 Kaser 1971, 326.

28 Kaser 1971, 326-327.

29 Gaius, Institutiones I, 112. Конфареација (лат. *panis farreus* – хлеб од пира, једне врсте житарица) је најстарији облик склапања брака међу патрицијима којим се успостављала власт над женом (*manus*). Поступак конфареације подразумевао је учешће десет сведока и Јупитеровог свештеника (*flamen Dialis*). Главни део обреда било је приношење жртве Јупитеру, која се састојала од хлеба направљеног од пира, при чему су се изговарале одређене речи, спајале десне руке заручника и употребљавале ватра и вода. Romac 1975, 125-126.

30 Gaius, Institutiones I, 113. Коемпција (лат. *coemere* – купити) је облик закључења брака којим се успоставља власт над женом (*manus*) тако што се она привидно купује од њеног патерфамилијаса. Акт коемпције је обављан у форми манципације (*mancipatio*) која је подразумевала учешће званичног мерача (*libripens*) и пет сведока. Romac 1975, 106.

31 Kaser 1971, 71-72.

32 Власт мужа над женом (*manus*) могла се успоставити и неформално тако што су супружници провели једну годину у браку (*usus*). Притом, неопходно је било да је у току те године жена сваку ноћ провела у кући мужа јер је Закон XII таблица прописао да се манус не успоставља уколико је жена током године три ноћи провела ван мужевљевог куће. Та одредба утицала је на стварање брака без мануса. Вид. Gaius, Institutiones I, 111.

развода брака склопљеног у форми конфареације или коемпиције захтевала се стога што је требало окончати дотадашњу власт мужа над женом, при чему се претпостављало да тиме престаје и брак.

Ограничење слободе развода брака под утицајем хришћанства

За разлику од римског класичног права, у посткласичном и Јустинијановом праву, под утицајем хришћанства, суштински се мења схватање брака и могућност његовог развода.³³ Хришћанско учење о браку темељи се на његовој нераскидивости. Истакнути текстови који изражавају хришћанско поимање брака и његову нераскидивост су: Јеванђеље по Матеју (XIX, 3,4,5,6),³⁴ Јеванђеље по Марку (X,5,6,7,8,9),³⁵ Јеванђеље по Луки (XVI,18)³⁶ и Прва посланица светог апостола Павла Коринћанима.³⁷ За разлику од хришћанског схватања о нераскидивости брака (*Што је Бог саставио, човек да не раставља*), римско право дозвољавало је развод брака увек када више није постојала воља да се буде у браку. Уколико оба супружника нису поседовала ту вољу, долазило је до споразумног развода. Насупрот слободи развода брака која је постојала у принципату,³⁸ римски хришћански императори прописују изузетке у којима може доћи до развода брака.³⁹ Сви изузеци подразумевају објективно оправдане разлоге окончања брака који севоде на смрт - било физичку, било моралну (на пример прељуба), било религиозну (на пример ступање у калуђерство).⁴⁰ Престанак брака из других разлога а не због физичке смрти супружника не представља кршење

33 Продором хришћанства целибат се више не осуђује, већ заједно са уздржавањем од сексуалног општења постаје идеалан статус у коме се верник може налазити. Стога кадукарни закони губе смисао, те цар Константин 320. године укида санкције које су тим законима биле прописане за нежење и супружнике без деце (*incapacitas*). Исто је учинио и Јустинијан (C.8.57.1). Осим тога, хришћанско учење поводом закључења брака не прави разлику између слободних и неслободних особа, већ између верника и неверника. Отуда разлика у вери постаје једна од сметњи за закључење брака. Вид. Astolfi 1995, 39; Деретић 2011, 119-120.

34 Јеванђеље по Матеју XIX,3,4,5,6, 7, 8, 9: „И приступише му фарисеји да га кушају, и рекоше му: Је ли допуштено човјеку отпустити жену своју за сваку кривицу? А он одговарајући рече им: Нисте ли читали да је њих Творац од почетка створио мушко и женско? И рекао: Због тога ће оставити човјек оца својега и матер, и прилијепиће се жени својој, и биће двоје једно тијело. Тако да нису више двоје, него једно тијело; а што је Бог саставио човјек да не раставља. Рекоше му: Што онда Мојсеј заповједи да се даде књига отпусна и да се она отпусти? Рече им: Вама је Мојсеј допустио по окорјелости срца вашег да отпуштате жене своје; а из почетка није било тако. А ја вам кажем: Ко отпусти жену своју, осим за прељубу, и ожени се другом, чини прељубу; и ко се ожени отпуштеницом, чини прељубу.“

35 Јеванђеље по Марку X, 5,6,7,8,9: „И одговарајући Исус рече им: Због окорелости срца вашег написа вам он заповијест ову. А у почетку стварања Бог их је створио као мужа и жену. Због тога ће оставити човјек оца својега и матер и прилијепиће се жени својој. И биће двоје једно тијело. Тако нису више двоје него једно тијело. А што је Бог саставио човјек да не раставља.“

36 Јеванђеље по Луки XVI,18: „Сваки који отпушта жену своју и узима другу, прељубу чини; и сваки који се жени распуштеницом, прељубу чини.“

37 Прва посланица светог апостола Павла Коринћанима VII,10, 11: „А ожењеним и удатим заповиједам, не ја него Господ, да се жена од мужа не раздваја. Ако ли се пак и раздвоји, нека остане неудата, или нека се помири с мужем; и муж да не оставља жену.“

38 У конституцији Александра Севера (C.8.38.2) изречен је принцип: *Libera matrimonia esse antiquitus placuit*. Почетком домината Диоклецијан (C.5.4.14) потврђује слободу склапања и развода брака.

39 Codex Theodosianus 3, XVI,1-2; C.5.17.7-11.

40 Милаш 1902, 669.

заповести Јеванђеља да човек не раставља оно што је Бог саставио. Ово стога што се наступањем тих разлога прекида сама брачна веза, те власт надлежна за брачна питања само констатује престанак брака.⁴¹ Притом, након престанка брака бившим супружницима је у почетку било забрањено да склапају нови брак.⁴² Хришћанско учење забрањивало је споразумни развод брака.⁴³ Иако су хришћански цареви ограничавали слободу развода, све до Јустинијана они нису забрањивали споразумни развод брака.

Први император који укида дотадашњу неограничену слободу развода брака био је цар Константин Велики. Он прописује оправдане разлоге развода само у тачно одређеним случајевима, док за неоправдане случајеве развода предвиђа строге казне.⁴⁴ Упркос томе Константин није прокламовао нераскидивост брака.⁴⁵ Римски цареви након Константина настављају политику усмерену против развода брака, при чему проширују број ваљаних разлога за развод брака (*iustae causae repudii*).⁴⁶

Развод брака у Јустинијановим Новелама

За владавине цара Јустинијана уочавају се две опречне тенденције у погледу развода брака. У његовој нормативној активности сукобљавају се наслеђено римскоправно схватање о дозвољености споразумног развода и хришћанско учење о забрањености истог.

Ослањајући се на вишевековну римскоправну традицију, Јустинијан 535. године издаје 22. Новелу у којој потврђује могућност споразумног развода брака.⁴⁷ Према римскоправној традицији брак није правни посао али почива на консензуализму - сагласности воља супружника да живе у браку. Притом, римска правна наука није развила учење о вишим циљевима брака којима би мотивисала супружнике да буду истрајни у својој намери да остану у браку. Отуда се римски брак у начелу лако

41 Милаш 1902, 669.

42 Стара хришћанска црква забрањивала је поновно закључење брака. С тим у вези Откривење светог Јована Богослова 2, 4: „Знам дела твоја, и труд твој, и трпљење твоје... И трпљење имаш, и намучио си се за Име моје, и ниси сустао. Али ми је криво на тебе, што си ону прву љубав твоју оставио“. По схватању Троицког наведен одломак важи не само за велику Христову цркву, већ и за малу цркву-породицу. Вид. Троицки 1934, 225.

43 Канонско учење цркве против споразумног развода установљено је још у најстарије доба хришћанске цркве. Вид. Испор. Номоканон XIII, 4 (Ат. Синт. I, 294) нав. према Милаш 1902, 670 фн. 5.

44 Codex Theodosianus 3, XVI, 1. - IMP. CONSTANT(INUS) A. AD ABLAVIUM P(RAEFECTUM) P(RAETORI)O: *Placet mulieri non licere propter suas pravas cupiditates marito repudium mittere exquisita causa, velut ebrioso aut aleatori aut mulierculario, nec vero maritis per quascumque occasiones uxores suas dimittere, sed in repudio mittendo a femina haec sola crimina inquiri, si homicidam vel medicamentarium vel sepulchrorum dissolutorem maritum suum esse probaverit, ut ita demum laudata omnem suam dotem recipiat. Nam si praeter haec tria crimina repudium marito miserit, oportet eam usque ad acuculam capitis in domo mariti deponere et pro tam magna sui confidentia in insulam deportari. In masculis etiam, si repudium mittant, haec tria crimina inquiri conveniet, si moecham vel medicamentariam vel conciliatricem repudiare voluerint. Nam si ab his criminibus liberam eiecerit, omnem dotem restituere debet et aliam non ducere. Quod si fecerit, priori coniugi facultas dabitur domum eius invadere et omnem dotem posterioris uxoris ad semet ipsam transferre pro iniuria sibi inlata. DAT...BASSO ET ABLAVIO CONSS.*

45 De Robertis 1988,300.

46 De Robertis 1988,300.

47 Novella 22, IV.

раскидао.⁴⁸ Било је довољно да једна страна више не жели да буде у браку и да то стави до знања другој страни да би брак престао.⁴⁹ Исто тако супружници су могли да се договорно раставе, те да се жена преуда за другог мушкарца, а муж да се ожени другом женом. У 22. Новели, на самом почетку, Јустинијан велича брак као установу која људској раси доноси толико користи те изгледа да јој обезбеђује вештачку бесмртност. Тиме се јасно ставља до знања да је циљ брака добијање потомства. Јустинијан, у складу са римскоправним схватањем, изричито прописује да брак настаје сагласношћу воља супружника да буду у браку.⁵⁰ Отуда се он и може раскинути њиховим споразумом.⁵¹ Поред споразумног развода Јустинијан разликује још три врсте развода брака с обзиром на врсту разлога због којих се раскида брак. То су: развод из оправданог разлога без кривице супружника (*bona gratia*), развод из неоправданог разлога јер нема кривице супружника и развод из оправданог разлога због кривице једног супружника.⁵² По Јустинијану је развод увек могућ. У случају неоправданог развода, супружник који је захтевао развод биће имовински кажњен (губитком мираза и предбрачног поклона уколико су установљени приликом склапања брака, а ако нису установљени, онда исплатом у вредности одређеног дела своје имовине).⁵³ Исто се кажњава и супружник који је био крив за развод.

До развода *bona gratia* долази: када супружник жели да живот настави у манастиру (Nov. 22,V), због импотенције мужа (Nov. 22,VI), заробљавањем жене или мужа од стране непријатеља (Nov. 22,VII). У првом случају развода *bona gratia* супружник који је изабрао да настави живот у целибату и изоловано од света као да је мртав за другог супружника. Сматра се да је такав развод наступио без кривице јер је одлазак у манастир изједначен са физичком смрћу. У другом случају у коме до развода долази због импотенције мужа Јустинијан врши измену у односу на своју старију конституцију (C.5.17.10).⁵⁴ Та измена састоји се у томе што Јустинијан продужава рок са две на три године у коме је потребно да је муж импотентан. Да би развод био оправдан потребно је да је муж импотентан од почетка склапања брака и да се ради о природним узроцима његове немоћи. Када је у питању заробљавање Јустинијан се осврће на римско право према коме падање у ропство има за последицу престанак брака стога што заробљеник трпи губитак статуса (самим тим и *conubium*) и постаје роб, те се више не налази у равноправном положају са својим супружником. Јустинијан, међутим,

48 Већ у Цицероново доба (106-43. год. пре н.е.) развод брака у вишим друштвеним слојевима био је учестала појава. Брак се сматрао не трајном већ пролазном везом која се може лакомислено раскинути исто као што је и лакомислено установљена. Од познатих личности су се, примера ради, Овидије и Плиније Млађи женили три пута, Цезар и Антоније четири пута, Сула и Помпеј пет пута, Цицеронова ћерка Тулија удавала се пет пута, док се Цицерон раставио без оправданог разлога и од прве и од друге жене. Аранђеловић 1907, 221.

49 У почетку се није захтевала никаква форма у којој је један супружник изјављивао другом да раскида брак (*repudium*). Октавијан Август Законом (*lex Iulia de adulteriis*) прописује да изјава о раскиду брака (било усмена била писана) мора бити посведочена од стране седам сведока. (D.24.2.9).

50 Novella 22, III.

51 Novella 22, IV.

52 Novella 22, IV.

53 Novella 22, XVIII.

54 Јустинијан је најпре прописао да уколико муж у року од две године од склапања брака не покаже способност полног општења са женом, она или њени родитељи имају право да захтевају развод без обзира на то да ли се муж противи разводу брака. Тај рок је у 22. Новели продужен на три године стога што је било случајева у којима је муж након истека рока од две године у коме је био импотентан добио дете. Тиме Јустинијан подвлачи да је циљ брака добијање потомства.

прописује да из хуманих разлога брак треба да постоји све дотле док је извесно да је заробљеник још увек у животу. Уколико неко прекрши ово правило па, знајући да је заробљени супружник још увек у животу, склопи други брак, подлеже кажњавању и то: муж губи предбрачни поклон, а жена мираз. Ако је неизвесно да ли је заробљени супружник још увек у животу, Јустинијан прописује рок од пет година чекања након чијег истека (било да је смрт потврђена било да се још увек не зна да ли је заробљени у животу) други супружник може слободно да склопи други брак при чему не подлеже кажњавању. Што се тиче оправданог развода због кривице једног супружника Јустинијан наводи следеће разлоге (Nov. 22,XV): прељубу (било мужа, било жене); рађење о глави супружнику (било мужу, било жени); пребијање жене; извршење одређених злочина ван породице попут крађе извршене у светим грађевинама, убиства, тровања, завере против цара, кривотворења, скрнављења гробова, и др.⁵⁵ Сваки од супружника може захтевати развод због тога што је други супружник извршио макар једно од тих дела при чему је био дужан да докаже то што тврди.⁵⁶ Поред постојећих разлога, Јустинијан прописује нове оправдане разлоге за развод због кривице жене која је: намерно извршила побачај, промискуитетна, припрема склапање новог брака.⁵⁷

Само седам година доцније (542 год.) Јустинијан доноси 117. Новелу којом мења своју дотадашњу политику у погледу развода брака. Најважнију новину представља забрана споразумног развода брака.⁵⁸ Могућност једностраног развода брака и даље постоји али само из оправданих разлога који су таксативно наведени у тој Новели. Јустинијан запажа да су одлуке његових претходника као и његове раније одлуке у брачној материји биле такве да су омогућавале супружницима да лако разведу брак.⁵⁹ Отуда 117. Новела смањује број разлога због којих се брак може развести.⁶⁰ Тако су укинута многи разлози који су били прописани 22. Новелом, а тицали су се извршења

55 Ти разлози за једнострани развод брака били су прописани и у Јустинијановом Кодексу на основу конституције цара Теодосија II (C.5.17.8).

56 Novella. 22, 15-18.

57 Novella. 22, XVI, 1.

58 Изузетак се тичао споразумног развода из разлога одласка оба супружника у манастир. Међутим, ако би се лице које се развело због одласка у манастир одало разврату или би поново склопило брак, било је имовински кажњавано. Novella 117, X.

59 Novella 117, VIII.

60 Према Новели 117, VIII оправдани разлози развода због којих муж може захтевати развод су: ако је жена имала сазнање да се кује завера против императора, а то није саопштила мужу, ако жена изврши прељубу, ако ради о глави свом мужу или зна да неко други покушава да угрози живот њеном мужу па му то не открије, ако жена обедује или се купа са другим мушкарцима противно жељи мужа, ако се удаљава од куће противно жељи мужа изузев ако је у питању кућа њених родитеља или ако посећује јавне игре и представе противно жељи мужа или у његовом незнању. С друге стране, жена може тражити да се разведе од мужа из следећих оправданих разлога: ако је муж умешан у заверу против императора или ако има сазнања да се кује таква завера а пропусти да о томе информише императора, ако муж ради о глави жени или ако има сазнања да неко други жели да угрози живот његове жене и не обавести је о томе нити покрене поступак против лица које јој ради о глави, ако куша њену честитост тиме што је наводи да изврши прељубу, ако се докаже да је лажно оптужио своју жену за прељубу, ако муж општи са суложником у дому у коме живи са супругом или у истом граду у коме живи његова супруга. Novella 117, IX. Цар Теодосије II је прописао као оправдан разлог развода пребијање жене који Јустинијан преузима у Новели 22. Међутим, у Новели 117 Јустинијан укида овај разлог прописујући да пребијање не може бити разлог због кога ће жена захтевати развод већ да она може само да захтева од мужа исплату трећине вредности предбрачног поклона. Novella 117, XIV.

злочина ван породице. Једини разлог те врсте који је прописан и 117. Новелом тицао се завере против императора.⁶¹

У складу са 117. Новелом Јустинијан 556. године доноси и 134. Новелу којом прописује строге казне у случају неоправданог развода брака.⁶²

Уместо закључка

Поставља се питање шта је нагнало Јустинијана да у року од седам година промени политику дозвољености развода брака. Поузданог одговора нема, али у трагању за њим треба узети у обзир чињеницу да су се у периоду између доношења 22. и 117. Новеле дешавала религијска превирања у хришћанској цркви и да се стицајем околности Јустинијан у једном тренутку приклонио папи и учењу Западне цркве.⁶³ Хришћанско учење о нераскидивости брака трпи изузетке који су различито тумачени у Западној и Источној хришћанској цркви. Нема сумње да је прељуба дозвољен разлог развода брака (Јеванђеље по Матеју XIX, 9). Размимоилажења настају по питању других разлога из којих треба дозволити развод брака. Док је Западна хришћанска црква строже тумачила могућност развода, Источна црква била је спремна да прошири разлоге из којих се брак могао развести (*iustae causae repudii*).⁶⁴

Цар Јустинијан, који је владао на Истоку у Константинополису, 536. године среће се са папом Агапитом I, који успева да га убеди о погрешности монофизитског учења.⁶⁵ Утицај папе на Јустинијана био је видљив и огледао се у томе што је 50 епископа, присталица монофизита, уклоњено, међу којима се налазио и патријарх Константинополиса Антим I. Нови патријарх Мена 536. године сазвао је синод у Константинополису на коме је званично осуђено монофизитско учење. Исте године Јустинијан је прихватио одлуке тог синода доносећи 42. Новелу која је означила почетак борбе против монофизита.⁶⁶ Приклањајући се папи који је на челу Западне хришћанске цркве, није невероватно да је Јустинијан прихватио и њен строг став у погледу могућности развода брака.

Литература

Аранђеловић, Драгољуб (1907): „Један римски закон против маторих момака“ објављен у листу за науку, књижевност и друштвени живот *Дело* (четрдесет пета књига). Београд: Штампарија „Доситије Обрадовић“;

Astolfi, Riccardo (1995): *La lex Iulia et Papia*. Padova: Casa editrice dott. Antonio Milani;

Biondi, Biondo (1952): *Il diritto romano cristiano I – Orientamento religioso della legislazione*. Milano: Dott. A. Giuffrè – Editore;

61 Novella 117, VIII, 1/IX, 1.

62 Према Новели 134, XI супружници који раскину брак без оправданог разлога доживотно су заточени у манастиру при чему им се одузима имовина и додељује наследницима односно манастиру.

63 De Robertis 1988, 302-304.

64 De Robertis 1988, 301.

65 De Robertis 1988, 303

66 De Robertis 1988, 304.

Деретић, Наташа (2011): Закључење брака у правној историји. Нови Сад: Правни факултет;

De Robertis, Francesco (1988): „Oscillazioni nella ermeneutica neotestamentaria sul divorzio e ripensamenti normativi di Giustiniano“, Atti dell'Accademia romanistica costantiniana, Accademia Romanistica Costantiniana. VII Convegno 1985, Perugia: Università degli Studi di Perugia;

Јовановић, Мила (1994): Августово брачно законодавство (кадукарни закони) – необјављена докторска дисертација. Београд;

Јовановић, Мила (2001/2002): „Чувено римско *ius liberorum*“, Зборник радова Правног факултета у Нишу. Ниш: Центар за публикације;

Kaser, Max (1971): Das Römische Privatrecht (Erster Abschnitt – Das Altrömische, Das Vorklassische und Klassische Recht). München: C H Beck;

Маленица, Антун/Деретић, Наташа (2011): Римско право. Нови Сад: Правни факултет Нови Сад;

Милаш, Никодим (1902): Православно црквено право. Мостар: Издавачка књижарница Пахера и Кисића;

Orestano, Riccardo (1951): La struttura giuridica del matrimonio romano dal diritto classico al diritto giustiniano. Milano: Antonino Giuffrè – editore;

Reynolds, Philip (2001): Marriage in the Western Church, the Christianization of Marriage During the Patristic and Early Medieval Periods. Boston/Leiden: Brill Academic Publishers, Inc;

Romac, Ante (1975): Rječnik rimskog prava. Zagreb: Informator;

Stein, Peter (2007): Rimsko pravo i Europa. Povijest jedne pravne kulture (Preveo Nikola Petrak). Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga;

Троицки, Сергије (1934): Хришћанска филозофија брака. Београд: Издавачка књижарница Геце Кона.

Извори

Gai Institutiones https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Anglica/gai1_Poste.htm

Iustiniani Digesta <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Corpus/digest.htm>

Iustiniani Institutiones https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Corpus/iust_institut.html

Iustiniani Codex <http://www.thelatinlibrary.com/justinian.html>

Iustiniani Novellae <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Corpus/Novellae.htm>

Нови Завјет Господа нашег Исуса Христа https://www.rastko.rs/bogoslovlje/novi_zavet/index.html

Прва књига Мојсијева <http://www.hacbg.org/biblija/>

Theodosii Imperatoris Codex <http://www.thelatinlibrary.com/theodosius.html>

Ulpian, Knjiga Regula (priredio i preveo Ante Romac): Latina et Graeca, Zagreb 1987.

DISSOLUTION OF MARRIAGE ACCORDING TO THE ROMAN LAW AND THE LAW OF JUSTINIAN

The Romans did not consider marriage a legal act but rather a fact of social life with legal effects. An essential element of a Roman marriage was a will to be married (*affectio maritalis*). As long as such a will existed, marriage also existed. Due to change ability of such a human will, Roman marriages were also easily concluded and dissolved. Freedom of dissolution of marriage led to crisis of marital and family life. Therefore Octavian Augustus was forced to enact a set of laws (the Julian marriage laws) which were aimed at reestablishing marriage and family morality. By adopting these laws, the moral crisis of the Roman society did not end. On the contrary, it deepened. Under the influence of Christianity, Roman Christian emperors limited the freedom of dissolution of marriage by prescribing just causes which allowed dissolution of marriage (*iustae causae repudii*). However, divorce by mutual consent had been allowed by the time of Justinian. He himself did not lead consistent policy regarding dissolution of marriage. In 535 Justinian firstly enacted 22nd Novel in which allowed divorce by mutual consent. Only seven years later, Justinian prohibited divorce by mutual consent in the Novel 117. It is possible that a change in Justinian's attitude towards divorce by mutual consent was caused by his turning to Pope and the Western Church which, in a comparison to the Eastern Church, was more rigid concerning the possibility of divorce.

Ирена Љубомировић

Филозофски факултет, Универзитет у Нишу – Србија

Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу

e-mail: irena.ljubomirovic@filfak.ni.ac.rs

ЦРКВЕНИ САБОРИ У ПРВОЈ ПОЛОВИНИ IV ВЕКА Н.Е. - РЕШЕЊЕ ИЛИ ПРОДУБЉИВАЊЕ РАСКОЛА У ХРИШЋАНСКОЈ ЦРКВИ

Апстракт: У раду ће, уз кратак осврт на исходе најважнијих црквених сабора у првој половини IV века н.е. бити учињен покушај да се поновном анализом дела писаца који нам доносе извештаје са саборских заседања установи на који начин се приступало решењу све учесталијих црквених проблема. Такође, биће истакнута и улога владара, пре свих цара Константина у настојању да се црквени спорови што пре превазиђу. Посебно ћемо се осврнути на два сабора: Први Васељенски сабор у Никеји 325. године на којем је отпочео процес формулисања истине о Светој Тројици и сабор у Сердици који је такође замишљен као васељенски и који је требало да означи крај сукоба између западних и источних епископа. Анализом постојећих извора пре свега Еузебијевог Црквене историје и Живота Константиновог, као и црквених историја Созомена, Сократеса и Теодорета уз сагледавање постојеће литературе покушаћемо да одговоримо на питање: да ли су црквени сабори доприносили решењу црквене кризе или је она након сваког следећег сабора бивала све дубља и који су главни разлози таквог исхода.

Кључне речи: црквени сабори, црквена питања, раскол, црквене догме

Век пре него што ће хришћани добити право на слободно исповедање своје вере био је обележен стравичним прогонима и забранама проповедања хришћанства. Читав трећи век је протекао у сталном противљењу и одбијању хришћана да учествују у паганским обредима и култовима.¹ Иако се чинило да је едикт који су издали цареви Константин и Лициније 313. године у Милану донео дугоочекивани верски мир испоставило се да је то било далеко од истине. Наиме, хришћанску цркву почели су да потресају расколи и јереси. Све спорове црква је настојала да реши на великим саборима. Сабори су одржавани од самог почетка постојања цркве која је по својој структури била саборно уређена.² За време владавине Константина Великог (306-337), држава је узела активно учешће у решавању црквених расправа. И на Истоку и на Западу цркву су потресале јереси тј. учења која су била у супротности са дефиницијама хришћанске вере утврђеним на саборима. Док је на Западу проблем настао са јеретичким учењем донатиста, Исток је потресало јеретичко учење Арија и његових

¹ Momigliano 1963, 17-38.

² Поповић 2014, 29.

следбеника.³ Константин је најпре покушао да реши спор са донатистима. Исте године када је донет Милански едикт владар је ограничио поклоне и новчане привилегије јеретичима и шизматичима који су се одметнули од хришћанске заједнице.⁴ Донатисти су 314. године одбили да признају епископа Картагине Цецилијана, иако је његов избор потврђен на сабору у Арелати (у Галији) исте године, при чему га је признао и владар.⁵ После тога цар је донатисте прогласио за шизматике и конфисковао је њихову имовину у корист царског фиска.⁶

Пошто је поразио Лицинија 324. године и самостално завладао царством Константин се усредсредио на то да што већи број пагана привуче хришћанској вери и у што краћем року их преобати у хришћане. У прилог томе доноси и закон против жртвовања којим је настојао да искорени овај паганима веома важан обред.⁷ Владарево настојање да приволи пагане хришћанству отежавала су шизматичка учења и раскол у цркви због којег су се пагани подсмевали и ругали хришћанима.⁸ Нејединству цркве и слободно можемо рећи зачетку највећег хришћанског раскола у великој мери допринео је александријски презвитер Арије. У основи Аријевог учења било је непризнавање једнакости Оца и Сина и самим тим побијање божанске природе Исуса Христа. Према Арију и његовим следбеницима само је Бог Отац вечит и непроменљив, док је Син рођен од Оца те има свој почетак. Стога, постојало је време када Син није постојао и настао је ни из чега и зато Син по својој природи и суштини не може бити једнак Оцу. Арије је своје учење преточио у стихове познате под именом "Талија" и на тај начин своје ставове учинио разумљивим и прихватљивим обичним верницима који нису били теолошки образовани и којима је било тешко да схвате њима компликоване хришћанске доктрине.⁹ Таквом његовом учењу успротивио се, пре свих, александријски епископ Александар који је покушао да заустави Аријево јеретичко учење. Сазвао је сабор епископа Александрије и Тебаиде 319. године који је анатемисао и екскомуницирао из хришћанске заједнице Арија и његове следбенике.¹⁰ Испоставило се да ова мера не само да није спречила ширење аријанства већ је јеретичко учење почело да узима маха и изван граница Египта. Најутицајнији следбеник овог учења био је Еузебије из Никомедије.¹¹ Будући да се Аријево учење незауостављиво ширило и Константинов покушај да помири Александра и Арија није уродио плодом владар је морао да интервенише и сазове општи сабор на којем је требало успоставити нарушено јединство у хришћанској заједници. Општем сабору који је требало да буде одржан у Анкири (дан. Анкара) у Галатији претходио је синод у Антиохији почетком 325. године. Пошто је епископ Филогоније умро 20. децембра 324. године на његово место је постављен Еустатије из Берије, ватрени противник Аријевог учења. Документ у којем су записане основе правоверја нису потписали само тројица епископа: Теодот из Лаодикеје, Нарцис

3 О овоме видети: Дабић 2016; Дјурант 1996; Исти 1998; Карташов 1995; Bogdanović 1989.; Barnes 1981.; Gerke 1973.

4 Euseb. HE 10.5.16, 6.4, 7.2 (312/3); CTh 16.5.1 (326): *haereticos atque schismaticos non solum ab his privilegiis alienos esse volumus, sed etiam diversis muneribus constringi et subici.*

5 Barnes 1981, 56-61.

6 Barnes 1982, 245. датује овај закон на крај 315. или сам почетак 316. године.

7 Љубомировић 2018, 98-99.

8 Euseb. VC 2.61.

9 Barnard 1970, 172-180.

10 Soc. HE 1. 6, 1-40.

11 Gwynn 1999, 94-124. Еузебије је био пример некога ко је подржавао Аријево учење али ко ће се повиновати Константиновој жељи за успостављањем јединствене цркве и због тога ће постати врло близак и владару и царској породици.

из Неронијаде и Еузебије из Цезареје. Након што су саслушани синод је објавио да су њихови ставови јеретички и они су екскомуницирани. Ипак, одлучено је да им се да прилика да се покају, препознају истину и да их предстојећи сабор у том случају врати у заједницу.¹²

Сабор се никада није састао у Анкири. Константин је променио одлуку и заседање преместио у Никеју, у Битинији. Владар је писао бискупима, од којих су многи већ отишли у Анкиру и навео је разлоге за промену места одржавања сабора: бискупима из Италије, али и европских провинција, Никеја је била ближа те су брже могли до ње да стигну; клима у Никеји, близу мора, била је много пријатнија него ли у унутрашњости Мале Азије. При том је владар боравио у Никомедији, а с обзиром да је желео да присуствује сабору и учествује у већању Никеја му је била ближа. Могуће да је сабор најпре сазван у Анкири на иницијативу антиаријанске струје будући да је у то време катедром у Анкири руководио Марцел Анкирски, један од најватренијих Аријевих противника.¹³ Константин је преузео бригу да сви епископи безбедно стигну и обезбедио је да сви учесници сабора у Никеји бораве о државном трошку.¹⁴ Барнес сматра да су разлози за Константиново учешће на сабору могли имати и политичку конотацију.¹⁵ Наиме, у септембру 324. године Лициније је послат у Солун уз обећање да ће бити помилован. Међутим, почетком 325. године он је убијен а званична верзија је представила његову смрт као заслужену казну јер је Лициније изгледа ковао заверу против Константина због чега је морао бити погубљен да би се избегао грађански рат.¹⁶ Константиново присуство у Никеји требало је да помогне да се скрене пажња са тих немих догађаја. Без обзира на сву сложеност политичке ситуације изазвану Лицинијевим погубљењем то вероватно није пресудно утицало на владара да присуствује сабору. Константин је осећао моралну обавезу да интервенише у црквеним расправама и надао се да ће својим ауторитетом успети да њихове разлике учини помирљивим и прихватљивим обема странама.¹⁷

Сабор у Никеји се састао 20. маја 325. године и присуствовало му је око 300 бискупа.¹⁸ Међу присутнима највећи број је био из источних и балканских провинција. Епископат из западног дела царства није био заинтересован за Аријево јеретичко учење јер оно није било раширено у њиховим провинцијама. Поглавар хришћанске заједнице у Риму, Силвестер није могао да присуствује због старости и послао је да га заступају двојица презвитера – Виктор и Винцентије.¹⁹ Исповедници, који су током персекуција прошли пакао прогона и мучења, било да су били ослепљени или осакаћених удова, посебно су уживали велики ауторитет.²⁰ Супротстављене струје имале су своје најзначајније предводнике. На страни правоверних епископа били су поглавари апостолских столица: Макарије из Јерусалима, Еустатије из Антиохије и Александар из Александрије у пратњи свог ђакона Атанасија. Аријеве присталице предводили су

12 Barnes 1981, 213.

13 Карташов 1995, 33.

14 Euseb. VC 3.6.1.

15 Barnes 1981, 62-77.

16 Euseb. VC 2.18; Soc. HE 1.4.4.

17 Jones 1949, 144.

18 Theod. HE 1.8.1 наводи да Еустатије из Антиохије процењује да је било око 270 учесника; Euseb. VC 3.8. наводи да их је било преко 250.

19 Euseb. VC 3.7.1.

20 Soc. HE 1.11.1; Soz. HE 1.10,23; Theod. HE 1.7.6; 2.26.6.

Еузебије из Никомедије, Теогнис из Никеје, Марис из Халкедона и Еузебије из Цезареје. Сабором је председавао Осије, епископ Кордубе.²¹

Церемонија отварања је одржана у сали за аудијенцију царске палате. Свештенство и епископи су заузели своја места када је у салу ушао Константин у пратњи пријатеља хришћана без телесне гарде. На знак да улази владар сви су устали. Цар је пленио својом појавом одевен у пурпурну одећу са дијадемом опточеном златом и дијамантима. Сео је на почасно место у чело између два реда епископских клупа на позлаћену столицу.²² Скупу се најпре обратио Еузебије из Никомедије који је одржао панегирични говор добродошлице владару.²³ Након што је Еузебије заузео своје место Константин се обратио на латинском језику док је његове речи један од свештеника преводио на грчки. Владар је исказао захвалност Богу што му је омогућио да види бискупе окупљене на сабору. Затим је осудио насиље и неслогу унутар Цркве и раскол је сматрао много страшнијим од било којег грађанског рата. Све његове победе и успеси у рату имали су смисла само када би се слуге божје ујединиле у миру и хармонији. Како би дошли до решења требало је да епископи и свештеници отворено изнесу своје несугласице јер је то био једини начин да превазиђу своје различитости.²⁴ Када је завршио своје излагање Константиноу су прилазили црквени оци са својим молбама али и приватним тужбама једни против других. То је био разлог због чега их је владар критиковао и оптуживао да су дозволили да их лична нетрпељивост и сукоби ремете у божјим стварима.²⁵

Након свечаног отварања расправа је могла да почне. На првом месту дискутовало се о Аријевом јеретичком учењу, затим мелитијанској шизми и владар је захтевао да се усклади датум прославе Ускрса у хришћанским заједницама у различитим провинцијама.²⁶ Најважнија тема сабора била је Аријево учење. Еузебије је представио раније припремљен документ којим је доказивао своје правоверје и владар је похвалио Еузебијево веровање за које је сматрао да би било идентично његовом само ако би епископ додао да је Син јединосушан (*homoousios*) своме Оцу.²⁷ Након врло исцрпних и дуготрајних расправа коначно је усвојена догма о Светом Тројству коју чине Бог Отац, Исус Христос и Свети дух. Догма ће према сабору на којем је донета убудуће бити означена као никејска и постаће "Симбол вере" и суштина ортодоксије. Нотари су припремили документ који су потписали сви осим Арија и његове петорице следбеника: епископи Секундус из Птолемаиде и Теонас из Мармарике, Еузебије из Никомедије, Теогнис из Никеје и Марис из Халкедона.²⁸ Арије и његови најватренији следбеници су анатемисани, изопштени из хришћанске заједнице и потом прогнани у Илирик.²⁹ Малоазијски епископи Еузебије из Никомедије, Теогнис из Никеје и Марис из Халкедона у страху да не изгубе своје столице ипак су на крају потписали никејску догму.³⁰ Наравно то није значило да су се они искрено покајали и напустили аријевско учење већ су само показали практичност и у том тренутку прихватили једино могуће

21 Euseb. VC 3. 6-8.

22 Euseb. VC 3.10.

23 Gwynn 1999, 108. n.50; Barnes 1981, 215; Odahl 2004, 173. У модерној историографији сматра се да је то био Еузебије из Никомедије будући да је био поглавар хришћанске заједнице у Битинији.

24 Euseb. VC 3. 10-12.

25 Soc. HE 1.8.18; Soz. HE 1.17.3; Theod. HE 1.11.4.

26 Опширније о овоме видети: Ферјанчић 2013, 136. са додатном литературом.

27 Euseb. VC 3.13; Soc. HE 1.8, 35-54; Soz. HE 1.20.

28 Philost. HE 1.9.

29 Смирнов Бркић 2012, 137.

30 Socr. HE 1.8,31-34; Philost. HE 1.9-9c; Sozom. HE 1.21.

решење како би сачували своје столице. Формално прихватање правоверја није могло да спречи ширење јеретичких учења нити је могло да обезбеди јединство хришћанској заједници. Проблем очигледно није био само у различитим мишљењима која су се тицала теолошких питања већ у томе што се она нису могла решити у духу братске љубави како је хришћанство и проповедало. Тоба се његови најистакнутији следбеници нису придржавали.

Поред расправе о Аријевој доктрини на сабору се дискутовало и о мелитијанској шизми у Египту. Самом Мелитију је дозвољено да остане епископ у Ликополису у Тебаиди, али му је одузето право да поставља и рукополаже свештенике у свом или било ком другом граду у околини. Иако је сабор прихватио оне које је Мелитије већ рукоположио објављено је да су они по части били у инфериорном положају у односу на оне које је поставио Александар, епископ Александрије. Мелитијански свештеници који су се одрекли шизме и признали ауторитет Александров могли су да заузму упражњена места свештеника који су умрли, али у том случају могао је да их рукоположи само епископ цркве у Александрији.³¹

Сабор се осврнуо и на следбенике Павла из Самосате (дан. Самсат), јеретика и епископа Антиохије у Сирији у III веку. Његови следбеници су више сматрани јеретичима него ли шизматичима и сабор се врло строго опходио према њима. Њихово рукоположење је проглашено невалидним и наређено им је да се поново крсте. Новацијанистима, следбеницима римског теолога Новацијана из III века који су били непопустљиви према грешницима, сабор је признао рукоположење за валидно. Међутим, они су морали да прихвате поновни пријем браколомаца и отпадника након њиховог покајања након чега су новацијанисти могли да понесу и почасну титулу епископа. У градовима где је он већ постојао некадашњи новацијанисти су имали прилику да постану његови помоћници или свештеници.³²

Сабор је издао прописе и о многим другим стварима у вези са организацијом хришћанске заједнице. Усвојена је збирка двадесет канонских прописа од којих се два тичу нагодбе са новацијанистима и павлинистима. Преосталих осамнаест канона се односе на литургијска питања, дисциплинске проблеме и покајање. Саборске одлуке су објављене путем синодичких писама упућених црквама у Египту, Либији и Пентаполису. Константин је упутио писмо којим је обавесио све становнике провинција о исходу Никејског сабора, док је посебно писмо послао цркви у Александрији. У њему се обратио поглаварима свих хришћанских заједница и наредио им је да се сви Аријеви списи спале. Запретио је смртном казном свакоме ко буде поседовао Аријеву књигу коју је био дужан одмах да преда магистратима.³³

Константин је исте 325. године када је одржаван сабор у Никеји прослављао двадесет година своје владавине. Владар је организовао прославу у царској резиденцији где је позвао епископе окупљене на сабору. Након што их је угостио цар је сваком госту уделио прикладан поклон. Потом је одржао опроштајну беседу током које је све позвао на љубав према ближњима, сарадњу, слогу и великодушност према људским слабостима.³⁴ Владар је могао бити задовољан пошто је изгледало да су спорна питања решена и да су Цркви враћени хармонија и јединство. Међутим, убрзо ће се испоставити да сабор у Никеји не само да није решио раскол у Цркви већ је дошло до још оштрије поделе и дубље верске кризе. Теолошко решење које је владар наметнуо појединим

31 Socr. HE 1.9,5-10; Sozom. HE 1.24; Theod. HE 1.8

32 Barnes 1981, 218.

33 Barnes 1981, 233.

34 Euseb. VC 3. 21-22.

епископима самим тим што није добровољно прихваћено није могло бити дугорочно. Већ три месеца након завршетка сабора одметнули су се Еузебије из Никомедије и Теогнис из Никеје тако што су се ставили на страну неких Аријевих следбеника из Александрије. Двојица епископа су им омогућили да се врате у своју паству без обзира на то што их је сабор екскомуницирао. Константина је обузео страشان бес и љутња и одлучио је да их прогна у Галију. За владара су прихватање и поштовање никејске вере и њена анатема били знак правоверја и свако онај ко би одбио да поштује никејску догму сврставао се у ред јеретика. Стога је цар упутио писмо свештенству у Никомедији јер је Еузебије био најдоследнији и најватренији присталица Аријев. Владар је у писму упозорио свештенике и паству да поштују никејску догму иначе ће у противном бити строго кажњени уколико се ставе на страну јеретичке доктрине.³⁵ Очигледно да је Константин веровао да један васељенски сабор какав је био у Никеји који је окупио најутцајније епископе и свештенство ужива божански ауторитет. Због тога је владару било неприхватљиво да било који епископ може да покуша да промени дефиницију вере коју су усвојили свети оци у Никеји. Божански инспирисана вера морала је бити гарант и потврда правоверја. И поред свег настојања да натера поданике на прихватање никејске догме Аријево учење је наставило да се шири у источним провинцијама. Чак је и владарева сестра Констанција, Лицинијева удовица прихватила аријанство. Претпоставља се да је то учинила под утицајем Еузебија из Никомедије који је извесно време боравио на Лицинијевом двору.³⁶

Немоћан да мирним путем натера на поштовање начела донетих на сабору у Никеји владар је одлучио да приступи забранама. Упутио је писмо јеретичима и наредио да се јавно изложи. У писму се обратио марционистима, валентинистима, павлинистима, монтанистима и свим другим јеретичима осудио је њихово понашање и забранио им је да се састају и обављају богослужење на јавним местима и у приватним кућама док је њихова лична имовина имала бити конфискована.³⁷ Проблем је настао у спровођењу закона који се није доследно поштовао и примењивао и стога су јеретици и даље постојали и наставили су да делују.³⁸ Како примећује С. Ферјанчић Константинов оштар став према јеретичима и шизматичима је оправдан јер је владар као врховни верски поглавар имао обавезу да брани званичну религију било да је реч о паганству или хришћанству.³⁹ Испоставиће се да на овом пољу владар није постигао успех јер очигледно да он није најбоље разумео суштину христолошких расправа нити је поседовао теолошко знање и познавање догматских питања на начин на који су то разумели свети оци.

Лични сукоби и нетрпељивост међу појединим епископима доводили су до тога да су се стално међусобно нападали. Тако је Еустатије из Антиохије напао Еузебија из Цезареје оптужујући га за кривотворење никејске вере, док је Еузебије одговорио оптужбом за савелијанство. Спорови нису јењавали и зато је две године након сабора у Никеји сазван сабор у Антиохији (327. године). Сабором је председавао Еузебије из Цезареје и Еустатијеви противници су изнели низ оптужби на његов рачун. Епископ из Антиохије је оптужен да је осрамотио читаво свештенство јер је живео на начин недостојан једног свештеника пошто је имао љубавницу. Оптужили су га и да је говорио са непоштовањем о владаревој мајци Хелени док је обилазила провинције на Истоку

35 Philost. HE 1.10; 2.1b; Sozom. HE 1.20.

36 Socr. HE 1.25,1-2; Sozom. HE 2.27.

37 Eusebius, VC 3.64-65.

38 Jones 1964, 952-953.

39 Ферјанчић 2013, 139.

326. године.⁴⁰ Иако су оптужбе биле измишљене и преувеличне сабор их усвојио. Одлуке је потврдио и Константин. Еустатије је прогнан у Илирик.⁴¹ Сабор у Антиохији је разрешио и Асклепија из Газе из непознатих разлога. На исти начин разрешено је још неколико бискупа из Сирије, Феникије и Палестине. Испоставило се да је Еустатије имао велики број следбеника и присталица у Антиохији због чега је тражено да се он врати. Борба се пренела изван цркве на улице Антиохије. Константин је покушао да смири страсти и упутио је писмо којим је потврдио одлуке сабора у Антиохији и подсетио је на Еустатијеве грехе. Указао је да Еустатије мора да остане у изгнанству и убеђивао је хришћане у Антиохији да умире своје разлике и престану са сукобима.⁴² Еустатијевим изгнанством највише су изгубили правоверни који су остали без једног од својих најистакнутијих представника што је довело до јачања Аријевих следбеника. У таквим условима Арије, Еузебије из Никомедије и Теогоније су изразили жељу да се поново придруже Цркви. Арије је указивао на спремност да прихвати никејску веру и изразио је жељу да види владара. Могуће да је и Константинова сестра Констанција подстрекивала владара на попустљивији став према аријанцима. Слабљење струје правоверних довело је до јачања Аријевих следбеника те се стога владар окренуо политици верске толеранције и одлучио да Арију још једном пружи прилику.⁴³

Арије је изразио спремност да прихвати никејску веру након чега га је Константин позвао на двор. Када је Арије стигао владар му је тражио писмени доказ његовог правоверја. Арије и његов ђакон Еузоје су поднели владару пажљиво сročену писмену изјаву њихове вере. Обојица су изразили приврженост и наклоност учењу о Светом Тројству. Молили су да буду враћени у окриље њихове мајке цркве како би са њом могли да живе у миру и моле се за владара и његову породицу.⁴⁴ Константин је био задовољан њиховим одговором али је владареву одлуку требало да потврди сабор бискупа који је одржан крајем 327. и почетком 328. године у Никомедији.

На сабору у Никомедији окупило се око 250 свештеника. Владар, који је био у Никомедији, присуствовао је сабору и активно је учествовао у дебатама.⁴⁵ Пошто је сабор потврдио да су Арије и Еузоје враћени у црквену заједницу захтев да буду враћени упутили су Еузебије и Теогнис. Они су истицали да прихватају никејску веру и израз "јединосущан" као и остале никејске догме, једино су се противили анатема баченој на Арија и на његове следбенике. Владар је помиловао и њих двојицу и они су враћени на своје столице - Еузебије у Никомедију, а Теогнис у Никеју.⁴⁶ Изгледало је као да је сабор у Никомедији успео да измири правоверне и аријанце. Међутим, одлуке сабора није хтео да прихвати Александар, епископ Александрије и он је одбио да Арија поново прими у црквену заједницу. При овом тврдокорном ставу остао је и његов наследник Атанасије који је заузео епископску столицу у Александрији након Александрове смрти 17. априла 328. године.⁴⁷ Атанасије је писао Константину и саопштио му да су га Александријци једногласно изабрали за епископа и навео је указ града како би потврдио свој избор. Константин је одговорио граду и сагласио се са његовим избором.⁴⁸ Након тога је Еузебије из Никомедије писао новом бискупу

40 Barnes 1981, 227.

41 Euseb. VC 3.59.4.

42 Euseb. VC 3.59.1.

43 Socr. HE 1.14; Sozom. HE 2.16; Philost. HE 1.7a.

44 Socr. HE 1. 25-26.

45 Barnes 1978, 60.

46 Socr. HE 1.14; Sozom. HE 2.16.

47 Barnes 1993, 18.

48 Barnes 1993, 20.

Александрије тражећи од њега да прими у заједницу Арија и његове следбенике. Атанасије је одбио да прими јеретике које је осудио један васељенски сабор тиме издижући сабор у Никеји на виши ниво у односу на друге саборе. На Еузебијев захтев умешао се и Константин који је писао Атанасију претећи му разрешењем и изгнанством ако настави да спречава повратак Арија и његових следбеника. Атанасије је остао доследан и непоколебљив и одговорио је владару да је Арије јеретик и да због тога за јеретика који је напао Христа нема места у црквеној заједници.⁴⁹ Због таквог тврдокорног става Атанасије је изазвао велики бес Аријевих присталица који су пронашли савезнике у мелитијанцима. Следбеници две јеретичке струје су се удружили и напали су Атанасија. Изнели су низ лажних оптужби на његов рачун. Најтежа је била оптужба да је Атанасије учествовао у организовању завере против Константина и да је то чинио заједно са Филуменом, који је био *magister officiorum*. Атанасије је позван на владарев двор у Никомедију 331. године. Успео је пред владарем да се одбрани од оптужби након чега се вратио у Александрију.⁵⁰ То је Арија страшно разљутило због чега је упутио ултимативно писмо владару у којем је тражио да буде што пре враћен у заједницу или ће у противном своје следбенике организовати као посебну цркву. Владар, навикнут на покорност, не на претње и уцене, постао је бесан и гневан. Одговорио је Арију писмом које је префект Египта Патерије јавно прочитао у царској резиденцији. Арије је нападнут као непоправљив јеретик док су његови следбеници имали бити кажњени. Лаицима је одређен додаток на процењену имовину приликом утврђивања висине пореза, док је свештенство које остане у заједници са Аријем у обавези да обавља јавне дужности и литургије.⁵¹

Аријанци се нису смиривали и наставили су борбу против Атанасија. Овог пута оптужили су га да је наредио Макарију да нападне Исхиаса и том приликом је преврнуо олтар и разбио пехар за причест. Атанасије је оптуживан и да је наредио убиство Арсенија, мелитијанског епископа Хипселе (дан. Шатб) у Горњем Египту. Како би доказали да је дошло до убиства Аријеви следбеници су показивали Арсенијеву шаку коју је Атанасије наводно одсекао како би је користио у магијским обредима.⁵² Владар је још једном саслушао Арија у Константинопољу након чега је одлучио да о његовој судбини ипак расправља сабор који се састао у Цезареји у Палестини. Пошто је у међувремену и Атанасије поново оптужен сабор је требало и о томе да расправља. Истрагу о Атанасијевом случају спроводио је Константинов полубрат Флавије Далмације који је од 333. године носио титулу цензора и имао је широка судска овлашћења. Атанасије је успео да одбаци све оптужбе и доказао је да се не може довести у везу са рушењем олтара и разбијањем пехара за причест пошто је то под заклетвом потврдило тринаест свештеника из Александрије. Доказано је и да је Арсеније жив али су га аријанци вешто крили. Атанасије је ослобођен свих оптужби и могао се вратити својим свештеничким дужностима. Аријанци нису успели да осуде Атанасија и сабор у Цезареји се разишао.⁵³

Ипак, то није био крај покушаја аријанаца да се обрачунају са александријским епископом. Изнели су нове оптужбе на његов рачун. Овога пута су тврдили да је Атанасије камењем гађао цареву статуу. Наговорили су неку жену ниског морала да оптужи Атанасија да ју је напаствовао. Владар није могао да остане имун и

49 Barnes 1981, 231.

50 Socr. HE 1.27, 6-10; Sozom. HE 2.22.

51 Barnes 1981, 233.

52 Sozom. HE 2.31.1.

53 Карташов 1995, 58; Дабић 2016, 32.

наредио је да се састане сабор у Тиру (у Феникији) који је требало да стави тачку на дугу и мучну расправу у вези са Атанасијем. Сабор се састао 335. године. Атанасије најпре није хтео да присуствује сабору али му је владар наредио под претњом да ће га на силу довести и александријски епископ се појавио на заседању. Сабор је отворен читањем Константиновог писма у којем је владар подсетио свети сабор да се састао како би обновио мир, јединство и слогу у цркви.⁵⁴ На само почетку заседања обратио се Атанасије који је одбацио оптужбе и његова одбрана је могла да почне. Жена која је тврдила да ју је напастовао није знала ни како он изгледа. Самим тим њена оптужба је одмах одбачена. Врло лако је доказао да је Арсеније жив. Наиме, он се појавио у Тиру из чисте радозналости да види шта ће се дешавати на сабору. Препознао га је Павле, епископ из Тира и када је Арсеније доведен пред сабор стргли су му огртач са руку и видело се да има обе шаке. Сабор је наставио са радом у Јерусалиму јер је требало осветити Цркву Светог гроба. Свештенство које је присуствовало сабору је освештало Цркву. Прослава је трајала целе недеље, многи епископи су одржали говоре или проповеди у част нове Цркве и њеног оснивача, међу њима и Еузебије из Цезареје чији је говор сачуван.⁵⁵ Арије и Еузоје су искористили владарево усхићење и радост због нове цркве и затражили су опет од њега да их врати у хришћанску заједницу. Владар је прочитао саопштење које су поднели, испитао их је али је ипак оставио да коначну одлуку о њиховом повратку у заједницу донесе сабор. На сабору је прочитано Константиново писмо и Арије је поново примљен. Владар је обавештен о одлуци и сабор је потврдио да је Аријев исказ у складу са никејском доктрином и учењима апостола и цркве и стога су Арије и његови следбеници добродошли у Цркву којој су на тај начин обезбедили јединство и мир.⁵⁶ Сабор је након тога враћен у Тир где је свештенство завршило посао у Атанасијевом одсуству. Установљено је да је Атанасије крив, разрешен је столице и наређено му је да напусти Александрију. Саопштење о Атанасијевој кривици садржало је четири ставке: најпре његово бекство и немогућност да одговори на оптужбе одавали су његову кривицу, затим његово одбијање да присуствује сабору у Цезареји 334. године је указивало на непоштовање према црквеним саборима и према владару. Атанасије је оптужен да је дошао у Тир са наоружаном пратњом која је прекинула заседање и на крају комисија која је истраживала случај сломљеног пехара је установила да су те оптужбе тачне.⁵⁷

Саборске одлуке нису представљене Константину јер је у међувремену Атанасије отишао владару у Константинопол и замолио га да позове епископе окупљене на сабору у Тиру да дођу на двор како би се међусобно суочили. Еузебије из Никомедије и његове присталице су стигле у царску палату и овога пута су изнели нове оптужбе на рачун Атанасија. Епископ је окривљен да је обуставио редовне испоруке жита из Александрије у Константинопол. Владар је страховао да би у случају нередовне испоруке жита могло доћи до глади самим тим и немира у престоници, те је стога одмах пресудио и прогнао Атанасија у Тријер у Галији.⁵⁸ Ускоро је уклоњен и Марцел из Анкире један од најватренијих Аријевих противника. Марцел је оптуживао Арија за политеизам и на сабору у Тиру и Јерусалиму је одбио да отворено осуди Атанасија и прихвати Арија. Није пристао да учествује ни у богослужењу са члановима сабора приликом освећивања Цркве у Јерусалиму. Марцел је своје учење изложио у трактату

54 Euseb. VC 4.42.

55 Euseb. VC 4.43.

56 Socr. HE 1.28-33,2; Sozom. HE 2.25.

57 Sozom. HE 2.25.15-20.

58 Socr. HE 3, 33-35; Sozom. HE 2.28.

који је лично предао Константину. Владар је одбио да арбитрира у теолошкој расправи и сазвао је сабор који се састао у Константинопољу 336. године којем је присуствовао и владар. Марцелов трактат је прегледан и оцењен као јеретички и Марцел је осуђен и разрешен дужности да би потом био прогнан. За новог епископа у Анкири изабран је Василије.⁵⁹ Два највећа противника аријанаца Атанасије и Марцел су били уклоњени и чинило се да Арије и његови следбеници никада нису били у бољој позицији. Испоставило се да том позицијом нису успели или нису могли да се окористе. Арије је из Јерусалима отишао у Александрију али је тамо морао да се суочи са немирима Атанасијевих присталица који су били незадовољни и љути због прогонства свог поглавара и Аријевог повратка. Константин је због тога морао да позове Арија на двор како би га још једном саслушао. Арије је поновио да прихвата никејску догму и потписао је "Симбол вере" а онда се на Константинов захтев и заклео. Доводи се у сумњу искреност Аријеве заклетве јер је већ следећег дана умро у страшним мукама. Сматра се да је јеретика стигла заслужена казна за све што је починио, између осталог и за лажну заклетву цару.⁶⁰ Аријева смрт није зауставила ширење његовог учења и аријанизам је наставио да се шири и живи још дуги низ година. Египат је потресала мелитијанска шизма док су у северној Африци наставили да доминирају донатисти.

Константинови покушаји да поврати Цркви јединство нису уродили плодом. Као и у случају пагана владар није био спреман да користи принуду и натера јеретике на послушност. Уместо тога Константин је препоручивао, опомињао, наговарао, понекад и претио испоставиће се узалуд. Можда је он сматрао Цркву исувише моћном да би могао да је на нешто примора. И поред сталних покушаја и неколико сабора које је управо он сазивао црквена питања су остала нерешена а Црква је била још оштрије подељена.

После смрти цара Константина Великог 22. маја 337. године, њега су наследили синови: најстарији Константин II (317–340) владао је на западу – Галијом, Британијом и Шпанијом, други по реду син Констанције (324–361) владао је на истоку – Тракијом, Малом Азијом, Сиријом и Египтом и трећи Констанс (333–350) владао је средишњим делом империје на Дунаву, Италијом и Африком. После очеве смрти тројица владара су се састала у Панонији, на Дунаву и договорили су се, да ради "мира у цркви" амнестирају све прогнане епископе. Том њиховом одлуком спорови у Цркви ипак нису били решени. Атанасије је остао веран никејској вери и зато су противници ове вере источни богослови, настојали да у тој борби са никејцима, себе представе као заштитнике канонског поретка како не би оставили утисак да се боре за јерес. Борећи се против Атанасија, источни богослови су донели правило које је постало саставни део Антиохијског сабора одржаног 341. године, да се епископ кога је осудио један сабор а није га оправдао други лишавао катедре. Та одлука односила се на Атанасија и убудуће антиникејци нису Атанасија осуђивали због вере тј. православља већ због тога што се он неканонски вратио у Александрију. Наиме, он је то учинио по одобрењу императоровом.⁶¹

Константинови наследници суочени са сукобом источних и западних епископа морали су да сазову сабор на којем би покушали да изгледе спорове између две супротстављене струје. У том контексту биће сагледан Сердички сабор који је замишљен као васељенски и који је требало да оконча сукобе између западних и источних епископа.⁶² Чинило се да у том периоду Исток нема проблема са јересом већ

59 Socr. HE 1.36; Дабић 2016, 34-36; Карташов 1995, 65; Barnes 1981, 240; Barnes 1993, 56.

60 Ферјанчић 2013, 145. н. 554.

61 Barnes 1993, 34-46.

62 Дабић, 51-93; Карташов 1995, 87-94; Barnes 1993, 71-81.

са учењем о Светој Тројици. Проблем је сада настао на Западу, где се почело сумњати да Источни "мењају веру". Западни епископи су затражили од западног владара, Констанса, да сазове васељенски сабор на којем би се могло слободно гласати. Констанс је пристао, али је исти захтев упутио своме брату владару на Истоку, Констанцију, инсистирајући на заједничком сабору источних и западних епископа. Констанције је невољно пристао и предложио је да сабор буде одржан у граду Сердици (дан. Софија), који је припадао западном делу царства, али је био у близини истока и налазио се у средишњем делу империје.⁶³ О Сердичком сабору сазнајемо на основу аката донетих на сабору и записа самог Атанасија. Сабор се састао у касно лето 343. године. Према Сократу прошло је осамнаест месеци између сазивања и одражавања сабора. То значи да је сабор сазван у пролеће 342. године, а одржан је у јесен 343. године.⁶⁴ Присуствовало му је 170 епископа и то 94 западних и 76 источних. Сабором је председавао Осије из Кордубе, који је у Сердику дошао заједно са Атанасијем, после њиховог заједничког разговора са царем Констансом у Тријеру.⁶⁵ Пошто је сабор требало да буде васељенски сматрало се да ће бити на вишој инстанци од сабора у Никомидији, Тиру, Јерусалиму, Антиохији и Константинопољу. Циљ који су западни епископи поставили себи на овоме сабору био је да реше три веома важна питања: 1) спасавање свете вере и чисте истине од оних који су је нападали; 2) да одлуче да ли су свргнути епископи на Истоку од 337. године били праведно или неправедно оптужени и 3) да испитају оптужбе против ових свргнутих епископа да ли су оскрнавили, малтретирали или чак и убијали.⁶⁶ Дакле, западни богослови испланирали су да на сабору, који је требало да буде одржан, суде источним оцима и зато то није ни могао да буде сабор помирења. Међу најистакнутијим источним епископима били су Марије Халкедонски, Теодор Хераклидски, епископи из Илирика - Валент из Мурсе и Урсакије из Сингидунума. Сабору су присуствовали водећи епископи Италије: Протасије Милански, Фортунат Акилејски, Урсакије из Брешче, Викентије Капуански. Учешће на сабору узели су и епископи Илирика, као и Норика, Паноније, обе Дакије (*Dacia Mediterranea* и *Dacia Ripensis*).⁶⁷

Источни епископи су били незадовољни када су сазнали да су се западни епископи већ организовали и без њих почели да заседају, а сачинили су и Устав сабора. Западни су, одмах након доласка у Сердику одржали заседање којим је председавао Осије Кордувски и донели су одлуку да се Атанасије прими у заједницу.⁶⁸ Источни оци, да би оспорили сабору васељенски карактер, отпутовали су недалеко на југоисток у Филипопол (дан. Пловдив) и тамо су приступили одржавању свог самосталног скупа. Тако се две групације, источних и западних епископа, никада нису заједно среле на једном заједничком сабору.⁶⁹ Сабор источних у Филипопољу осудио је Атанасија, не због вере већ због суровости када је успостављао своју власт у Египту и сабор је донео IV Антиохијску формулу која је била делеко од никејске догме.⁷⁰

У то време, сабор који је заседао у Сердици, разматрао је оптужбе против Атанасија, Маркела и Асклепа и донео је ослобађајућу пресуду: "Атанасије, Маркел и Асклеп и они који су божји посланици са њима су невини и чисти и требало би да се

63 Barnes 1993, 69.

64 Зелер 2005, 226.

65 CTh 12.1.36.

66 Barnes 1993, 71.

67 Barnes 1993, 72-73.

68 Socr. HE 3.11.5.

69 Опширније о овоме видети: Дабић 2016, 59-68.

70 Карташов 1995, 88-89.

врате у своје заједнице као бискупи уместо Георгија, Басила и Квинтијануса".⁷¹ Западни, на сабору у Сердици, пошто су наведене епископе ослободили оптужбе, деветорицу источних лишили су чина. Међу њима били су: Георгије Лаодијски, Стефан Антиохијски, Акакије Цезарејски, Нарцис Неронијадски и тројица илирских епископа, Теодор Ираклијски, Урсакије Сингидунумски и Валент из Мурсе.⁷² Пошто су обавили први део посла, Сердички сабор је могао да пређе на питања вере. Иако је учени Атанасије био против тога да се саставља нова дефиниција вере, јер је постојећу никејску сматрао пуноважном, западни бискупи су сматрали да је потребно донети нове одлуке јер су никејске биле кратке и зато нису привлачиле пажњу источних отаца. И заиста, они су саставили синодичко писмо које почиње претњом изbacивања сваког ко сумња да је Христ Бог или да је он Син у пуном смислу те речи, у писму је указивано и на "јединосусност" Оца, Сина и Светог Духа. Ипак, на Сердичком сабору није усвојена нова догма, јер су сердички оци сматрали да не би требало ништа више да се пише о вероисповести, будући да су били задовољни вероисповешћу коју су потврдили оци на сабору у Nikeји и којој ништа није недостајало а била је пуна побожности. Када би се усвојила друга вероисповест, она у Nikeји се могла сматрати неважећом. Тако су и предлагачи нових формула Протоген Сердички и председавајући сабора Осије Кордубски писали папи Јулију у Рим, протестујући да је направљен план да се објасне нејасности никејске вероисповести, а не да се замене.⁷³

Захваљујући канонима сабора у Сердици, који су додати ранијој збирци канонских закона, а стекли су велики ауторитет у каснијим вековима, познате су нам различите расправе које су вођене на сабору. Већину канона који су имали форму предлога сачинио је Осије који је председавао сабором. Поред доктрине расправљало се о статусу прогнаних епископа и тлачењу њихових присталица на Истоку. Сердички оци су смислили и формулу да осигурају да исток и запад славе Ускрс истог дана. Претходно рачунање, које је коришћено у Риму и Александрији, понекад је показивало различите датуме, две цркве требало је да се држе правила која су установљена у Nikeји. Те 343. године, Рим је славио Ускрс 3. априла док Атанасије и александријска црква 27. марта. У Сердици је усвојена табела ускршњих празника за следећих 50 година, а бискупи Рима и Александрије су је објавили у црквама у њиховој надлежности.⁷⁴ У време сабора у Сердици, када су и настали ови канони, није било стварног мира у цркви у Африци, већ је наступило само затишје у непријатељствима. Сердички сабор није довео до обједињавања већ напротив до раздвајања цркава истока и запада. Константинов наследник Констанције ипак је морао да поштује одлуке овог сабора и позвао је из прогонства Атанасија. Епископ александријски је коначно био ослобођен оптужби и могао се вратити у своју паству која га је са радошћу дочекала.

Закључак

Епоха црквених сабора почела је након што су хришћани добили право слободног проповедања своје вере што значи од времена цара Константина. Црква је по својој структури била саборно уређена и стога су сва црквена питања саборно решавана. У периоду када хришћанство није било призната религија и када су хришћани излагани стравичним прогонима није било могућности за одржавање сабора али након 313.

71 Barnes 1993, 76.

72 Barnes 1993, 76; Зелер 2005, 233.

73 Barnes 1993, 77.

74 Опширније о саборским канонима видети: Дабић 2016, 83-91; Barnes 1993, 78-80.

године то је постао једини начин решавања црквених питања. Цар Константин, који је био наклоњен хришћанима, сматрао је да је његова обавеза да учествује у решавању црквених спорова како би се спречили сукоби унутар Цркве који су се лако могли пренети и у народу. Владар је настојао да обезбеди унутрашњи мир и стога је покушао да стане на пут црквеним неслагањима која су распиривала мржњу и неретко доводила до немира. Константинов први корак у решавању црквене кризе био је сазивање првог општег васељенског сабора у Никеји. Константин је као верски поглавар сматрао својом дужношћу да ради на успостављању мира у Цркви и заштити званичну религију. Владар је веровао да ће никејска догма и "Симбол вере" донети на сабору у Никеји допринети решењу црквених спорова. Учествовао је у догматским расправама у којима је подржавао идеје које је требало да допринесу измирењу сукобљених страна. Али очигледно је да сам цар није најбоље разумео теолошку дубину сукоба или је бар није разумео на начин на који су то чинили учени епископи и ђакони који су се посветили изучавању хришћанске доктрине. При томе је владар, који је себе видео као једног од епископа сматрао да црквени сабори окупљају најутицајније црквене оце и да стога уживају божански ауторитет. Зато Константин није могао да разуме покушаје појединаца да касније мењају дефиницију вере установљену на једном васељенском сабору.

Из свега реченог јасно је да сабори нису могли да зауставе христолошке расправе, нису могли чак ни да их ублаже. Исувише је велики био анимозитет, нетрпељивост и непомирљивост неких од најутицајних црквених отаца који нису били спремни ни на какав компромис којим би променили и делић својих ставова. Стога су покушаји Константина, касније и његових наследника да учине крај црквеним сукобима били узалудни. Саборске одлуке које су наметале правоверје врло често су остајале мртво слово на папиру. И поред свих неуспеха првих црквених сабора одржаних током Константинове владавине сабори су и даље сазивани јер су били једино легитимно место на којем се могло расправљати о црквеним питањима. Саборске одлуке потписивао је цар чиме су оне стицале снагу државних закона те су стога биле обавезујуће за све хришћанске поданике царства. Константин је веровао да су сви људи требали да буду хришћани, али да су хришћани могли да имају мишљења која се разилазе о теолошким питањима и да су се разборити хришћани могли неслагати о теолошким доктринама у духу братске љубави. Очигледно да је владар минимизирао разлике међу супротстављеним странама док је велике наде за решење спорова полагао у црквене саборе који у првој половини IV века ипак нису донели очекивано решење црквене кризе.

Објављени извори

Codex Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes I-II, ed. T. Mommsen-M. Meyer, Berolini 1905.

Eusebius Caesariensis, *Vita Constantini, Life of Constantine*, ed. F. Winkelmann 1975.

Libanius, *Selected Orations* I-II, ed. A.F. Norman Cambridge Mass.-London 1969-1977.

Libanius' *Autobiography* (trans.by A.F.Norman), Oxford 1965.

Socrates. *Ecclesiastical History*, ed. R. Hussey, Oxford 1893.

Sozomeni Ecclesiastica historia I-II, ed. R. Hussey, Oxonii 1860.

Philostorgius *Historia ecclesiastica*, ed. J. Bidez, Leipzig 1913.

Литература

- Barnard, L.W. (1970). *The Antecedents of Arius*. Amsterdam: North-Holland Publishing Comany: *Vigiliae Christianae* 24, 172-188.
- Barnes, T. D. (1978). *Emperor and Bishops, A.d. 324-344: Some Problems*. New Jersey: *American Journal of Ancient History* 3, 53-75.
- Barnes, T. D. (1981). *Constantine and Eusebius*, London: Harvard University Press.
- Barnes, T. D. (1981). *The New Empire of Diocletian and Constantine*. London: Harvard University Press
- Barnes, T. D. (1993). *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, London: Harvard University Press.
- Богдановић, Д. (1989). *Свети оци и учитељи цркве. Мала приручна патрологија*. Београд: Богословски факултет-Хиландарски фонд.
- Герке, Ф. (1973). *Касна антика и рано хришћанство*. Нови Сад. Братство и јединство.
- Gwynn, D.M. (1999). *Constantine and the Other Eusebius*. London: Royal Holloway University of London. *Prudentia* Vol. 31, No 2. 94-124.
- Дабић, Марко (2016). *Црквени сабори у Илирику у IV веку* (ур. Драгиша Бојовић). Ниш: Међународни центар за православне студије.
- Дјурант, В. (1998). *Доба вере I*. Београд: Народна књига Београд.
- Дјурант, В. (1996). *Цезар и Христ*. Београд: Народна књига Београд.
- Зелер, Ж. (2005). *Почеци хришћанства на Балкану* (прев. Корнелија Никчевић). Подгорица: ЦИД.
- Jones, A. H. M. (1949). *Constantine and the Conversion of Europe*. London: Hodder and Stoughton.
- Jones, A. H. M. (1964). *The Later Roman Empire 284-602. A Social, Economic and Administrative Survey I-III*. London: Oxford.
- Карташов, А. В. (1995). *Васеленски сабори I* (прев. Мира Лалић). Београд: ФИДЕБ.
- Љубомировић, И. (2018). *Верска толеранција на примеру Константина Великог и његове политике према хришћанима и паганима. Византијско-словенска чтенија I* (ур. проф. др Драгиша Бојовић). Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу; Међународни центар за православне студије Ниш и Центар за црквене студије Ниш.
- Momigliano, A. (1963). *Conflict between paganism and christianity in the fourth century*. London: Oxford at the Clarendon press.
- Odahl, C. M. (2004). *Constantine and the Christian Empire*. New York: Routledge.
- Поповић, Р. (2014). *Васељенски сабори у контексту Константиновог наслеђа*. Београд: Завод за уџбенике. *Константин Велики у византијској и српској традицији* (прир. Љубомир Максимовић), 29-48.
- Смирнов Бркић, А. (2012). *Изгнанство Арија у "Илирик" према историјским изворима*. Нови Сад: *Истраживања* 23, 137-150.
- Ферјанчић, С. (2013). *Константин*. Београд: Службени гласник.

THE ECCLESIASTICAL COUNCILS IN THE FIRST HALF OF THE FOURTH CENTURY- SOLUTION OR DEEPER SCHISM IN THE CHRISTIAN CHURCH

After the Edict of Milan was issued in 313, the Christians were given the freedom to practice their religion, and with it, the possibility to discuss religious matters at ecclesiastical councils. Alexandrian presbyter Arius contributed greatly to church disunity and, we could say, the beginning of church schism. In the basis of Arius' study was the non-recognition of the equivalence of the Father and the Son, and with it, the denial of the divine nature of Isus Christ. Constantine tried to solve the problem of Arianism by summoning the first ecumenical council, which was held in Nicea in 325. At the council, Arius and his followers were anathematized and excommunicated, whereas those who were Orthodox adopted the creed of Nicea, with which the Father, the Son and the Holy Ghost were equal. Regardless of the adopted creed of Nicea which became the "symbol of faith," Arianism continued to spread. Constantine was therefore forced to summon a few more councils which were held in Antioch (327.), Nicomedia (327/8.), Cesarea (334.) and Tyre (335.). It was not only Arianism that was discussed at the councils, but also personal disputes between the most influential Church Fathers of the time. Alexander, bishop of Alexandria and Athanasius who later succeeded him in his position didn't want to bring back Arius to the community which is why the Arians united with the Melitians and invented a series of accusations on account of Athanasius. Church councils became places for Church Fathers' mutual accusations and didn't contribute to the harmonization of their contrary beliefs. Even though numerous church councils were summoned, Constantine and his followers didn't contribute to solving the crisis and schism within the Christian church.

Драган Николић

Универзитет у Нишу, Правни факултет – Србија

Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу

e-mail: dnikolic@prafak.ni.ac.rs

ПРАВНА МАТЕРИЈА У ОДГОВОРИМА ПАПЕ НИКОЛЕ БУГАРИМА 866. ГОДИНЕ*

Апстракт: Рад је резултат свестраног истраживања прворазредног историјског извора из 866. године, у потоњим преписима познатог најчешће под називом "Nicolai Papa ad consulta Bulgarorum", који садржи 106 писаних одговора папе Николе I на питања која му је послао бугарски кнез Борис. Питања Кнеза одсликавају конкретну животну стварност једне ране државе, погледе на свет и системе вредности њених становника, али показују и опште друштвене, економске, верске, војне и државноправне прилике у тадашњој Бугарској. Будући да је аутор истраживач у области историје права, у овом раду се фокусира само на оне делове Кнежевих питања и Папиних одговора који се тичу правне материје.

Кључне речи: историја права, бугарски кнез Борис, папа Никола I, кривично право, кривично процесно право, брачно и породично право

Општи историјски контекст који је претходно обраћању бугарског кнеза Бориса папи Николи I

Могућност озбиљнијих научних истраживања најстаријег обичајног права Срба је објективно лимитирана чињеницом да прве обимније записе о Србима уопште налазимо тек у спису византијског цара Константина VII Порфирогенита *De administrando imperio* (из 948-952. године). Са друге стране, одговори Папе Николе I на питања бугарског кнеза Бориса из 866. године, хронолошки се такорећи подударају са временом када је у непосредном западном суседству Бугарске израстало једно од српских државних средишта, током IX века консолидовано у време владавине кнеза (жупана) Властимира и тројице његових синова, Мутимира, Стројимира и Гојника. Будући да је на просторима бугарске државе у то време већ била окончана дновековна етногенеза Бугара обележена потпуном фузијом Протобугара и Словена, сматрамо да се основано може претпоставити да се кроз нека питања кнеза Бориса назире и обриси древног обичајног прасловенског права.¹ Самим тим и најстаријег обичајног права Срба, пошто су правни институти обичајног права појединих словенских етницих у

* Рад је резултат истраживања на Пројекту "Заштита људских и мањинских права у европском правном простору" који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије (број Пројекта 179046)

¹ Подробије о упоредној историји најстаријег права словенских народа, Николић 2017, 68-71.

најдубљим слојевима далеке прошлости били до те мере слични, да се многи од њих могу сматрати и као општесловенски.

Протобугари (или Прабугари) припадали су турској језичкој и етничкој полуномадској заједници са прапостојбином у централној Азији. Сматра се да су се као засебна племена са сопственим племенским вождом, ханом, диференцирали (истовремено кад и више других турских племена) после распада велике етнолингвистичке заједнице којој је био заједнички алтајски језик. "Први писани историјски извор у којем се среће етноним Бугарин је анонимна римска Хроника из 354. године која Бугаре лоцира на територији северно од планине Кавказ."² После распада хунског племенског савеза којем су једно време били потчињени, 453. године ступају у контакте са Византијом и до краја V века су њени савезници у борбама са Остроготима, а од почетка VI века и сами почињу систематске нападе на територију Византије јужно од Дунава. У зиму 558-559. године, бугарско племе Кутригура са око седам хиљада војника прелази залеђени Дунав и опседа Константинополис. Протобугари су формирали јак племенски савез са елементима ране државе (тзв. Велика или Стара Бугарска) у областима северно од Азовског и Црног мора, а њихов хан Кубрат је преко својих изасланика 635. године закључио уговор о миру са византијским царем Ираклијем. Када је 650. године хан Кубрат умро, његова државна творевина се распала пред налетима Хазара. Предвођен ханом Аспарухом, део Протобугара креће на запад, прелази Дњепар и Дњестар и наставља се најпре у јужној Бесарабији. Године 680. прелази Дунав и надиру у Доњу Мезију где наилазе на Савез седам словенских племена, са чијом локалном племенском влашћу се одмах договарају о заједничкој борби против Византије. Настављају се у јужној Добруци³ и у савезу са Словенима отпочињу борбена дејства против Византије. Током наредних стотинак година, а нарочито у другој половини IX века, када Бугарска прима хришћанску веру и словенску писменост, "Бугари су се измешали са Словенима до те мере да су постали у основи словенски народ."⁴

Византија је 681. године мировним уговором признала новостворену словенобугарску државу насталу на њеној дотадашњој територији. Центар нове државе постаје словенско насеље Плиска, које ће током наредне деценије прерасти у утврђен градски центар и седиште хана и његових помоћника. Иначе су и словенска племена признала хана Аспаруха за свог врховног војног команданта и прихватала његове одлуке о питањима спољне политике. По речима Г. Острогорског, "тако је долазак Бугара убрзао процес формирања државе у северо-источном делу Балкана, доприневши стварању прве јужнословенске државе (...). На старом византијском земљишту први пут је настала држава коју је Византија морала да призна као такву."⁵ На нижим нивоима организације ове ране државе била је очувана власт родовско-племенских старешина и Словена и Прабугара, а и даље је важило засебно локално обичајно право и једне и друге етничке групације. Наследник Аспаруха на ханском престолу, његов син хан Тервел, закључио је 716. године нови мировни уговор са Византијом. Тим уговором је, уз остало, извршено детаљно територијално разграничење Бугарске и Византије, али и предвиђена слободна трговина између ове две државе.

2 Бакалов, Ангелов 1991, 52.

3 Претежно око данашњег бугарског града Шумена.

4 Пеинтер 1997, 52; "Бугари су се потпуно асимиловали у основну масу Словена, предајући им своје племенско име, док су Бугари примили словенски језик и словенску културу." Гладкий 2001, 67.

5 Острогорски 1998, 140-141. Слично и Оболенски 1991, 80-81.

У време хана Пресијана,⁶ даље територијално ширење Бугарске (од доњег тока Дунава на велике делове Тракије и Македоније који су већ били претежно настањени словенским племенима), наилазило је на непријатељски став Византије која се није мирила са даљим губицима своје територије. Стварање војног савеза Бугарске и Великоморавске Кнежевине, већ у другој години владавине хана Бориса (852-889), довело је до рата Бугарске и Немачке која је имала јаке претензије да под своју власт стави Словене са простора средњег Дунава. Хан Борис је морао да са Немачком закључи мировни уговор. Почетком шездесетих година хан Борис почиње да води политику зближавања са Немачком и чак обећава да ће примити хришћанство из Рима. Изненадни напад Византије и продор на територију Бугарске 863. године, приморао је хана Бориса да исте године са њом закључи мировни уговор којим се обавезао да одустане од савеза са немачким краљем Лудвигом и обећа да ће примити хришћанство из Цариградске патријаршије. Овај византијски поход на Бугарску учврстио је уверење хана Бориса да његова још увек паганска држава треба да прими хришћанство, како би се подигао углед Бугарске у међународним односима, а можда ојачала и сама његова власт, сходно хришћанском учењу о послушности и несупротстављању државним властима.

Први корак ка покрштавању Бугара хан Борис је учинио сопственим крштењем највероватније 864. године. Тајно су га крстили виши свештеници из Цариградске патријаршије које је послао византијски цар Михаило III.⁷ Од времена свог крштења, Борис уместо титуле хан почиње да користи титулу кнез ("кѣаз").

Пагански део владајућег слоја Бугарске (бољара) успротивио се примању хришћанства, бојећи се да ће то довести до јачања византијског утицаја у Бугарској и слабљења њихових позиција у држави.⁸ Током 865. године, десет старешина локалних територијалних јединица (комитата) организује побуну против кнеза Бориса. Кнез је успео да умири незадовољнике, угуши побуну и организаторе сурово казни, погубивши све чланове преко педесет бољарских породица (о чему је Папи поставио три питања, а Папа му је изнео своје ставове о томе у одговорима број 17, 78 и 81). Свакако је и сам кнез Борис био свестан да би у Бугарској проповедање хришћанства од стране византијских духовника могло отворити врата за још веће уплитање Византије у унутрашње ствари бугарске државе. Једини пут којим би се ово избегло могло би евентуално бити изграђивање самосталне бугарске цркве која не би била директно потчињена ни Риму ни Цариградској патријаршији. Око овог питања је кнез Борис током наредних неколико година водио преговоре и са цариградским патријархом Фотијем и са римским папом Николом I. Када од патријарха Фотија није добио изричите и јасне одговоре на његова питања о евентуалном добијању самосталне и независне бугарске цркве, Кнез шаље у Рим делегацију коју предводе бугарски бољари Петар, Јован и Мартин. Они 29. августа 866. предају Папи Кнежево опширно писмо (на грчком језику) које је садржало 115 питања. Папа је (на латинском језику) исцрпно одговорио на сва питања, али су и његови одговори на Кнежева питања о евентуално самосталној бугарској цркви остали недоречени и нејасни. Изричит је, међутим, био Папин став да је канонски било неважеће покрштавање Бугара спроведено од стране свештенства из Цариградске патријаршије. Папски изасланици које су предводили бискупи Формоз Портски⁹ и Павле Популонски, донели су Папине одговоре кнезу Борису 13. новембра

6 Хан Пресијан владао је 836-852. године и отац је потоњег хана Бориса.

7 На крштењу је примио и своје ново име Михаило, тј. име свог кума, византијског цара.

8 Иначе, покрштавање Бугара је само по себи "имало огроман значај за уједињавање (стапање) Бугара и Словена". Данчовъ 1936, 149.

9 Потоњи папа Формоз (891-896).

866. године, а латински мисионари из њихове пратње су одмах почели да многе новокрштене Бугаре поново крштавају по обреду Римске цркве. Бугарско црквено питање је тако постало тачка озбиљног раздора Цариграда и Рима, а из тог ривалитета је кнез Борис настојао да извуче максималне користи за Бугарску. Тек је 870. године византијска државна и црквена дипломатија однела победу над претензијама Рима: на ванредном црквеном сабору у Цариграду 4. марта 870. године, Бугарској цркви је дата самосталност и ранг архиепископије у оквирима Цариградске патријаршије. Кнез је добио право да предлаже и потврђује архиепископа Бугарске из редова бугарског свештенства.

Одговори папе Николе I кнезу Борису као историјски извор

Потпуне преписе садржаја Папиних одговора на питања бугарског кнеза Бориса садрже ова три рукописа: Codex Vaticanus lat., No 3827, fol. 196-209, из X-XI века, Codex Vallicellanus lat., No 3554, fol. 260-289, с краја XVI века и Codex Vaticanus C 23, fol. 273-291, из XVI века. Два најстарија штампана издања у којима се налазе текстови Папиних одговора су Apostolicarum constitutionum et catholicae doctrinae Clementis Romani libri VIII, Francisco Turriano S. J. Interprete e Craeco, Antverpiae 1578, Appendix, 28-57. и Epistolarum decretalium summorum pontificum tomus III, Romae 1591, 237-267.¹⁰ У рукописним и касније у штампаним текстовима одговора папе Николе I, у потоњим вековима је за њих (према истраживањима бугарског академика Д. Дечева) најчешће коришћен назив Nicolaus Papa ad consulta Bulgarorum, али су коришћени и следећи називи: Nicolai PP. responsa ad consulta Bulgarorum, Nicolai primi responsa ad consulta Bulgarorum, Nicolaus Papa ad Consulta Bulgarorum, Nicolai papae responsa ad consulta Bulgarorum, као и назив Nicolai I Rom. pontif. ad consulta Bulgarorum.¹¹

Оригинал Папине посланице са одговорима није сачуван. Овај документ је по свој прилици нестао још 972. године када је византијски цар Јован Цимискије заузео тадашњу бугарску престоницу Преслав и спалио Кнежев двор где се ова Папина посланица свакако чувала са осталим најважнијим документима у државној архиви Кнежевог двора.¹² Мада ни оригинал дописа кнеза Бориса са питањима Папи није сачуван у архивама Ватикана, садржај Кнежевих питања се лако реконструише, будући да је Папа скоро сваки одговор започињао кратким парафразирањем питања које му је упућено (речима "ви питате...", "ви желите да знате...", "распитујете се да ли...", "ви изјављујете да...", "желите да разумете да ли...", "ви кажете да...", "ви желите да сазнате од нас...", "ви тврдите да...", "на ваше питање да ли..." и слично). Са друге стране, Папа је, пре својих одговора, више пута и прилично опширно наводио садржај постављеног питања.

Прво издање интегралног текста Папиних одговора на латинском језику са сопственим преводом на бугарски језик, академик Д. Дечев је објавио у Софији 1922. године, а ова његова студија је поново објављивана 1939, 1994. и 1998. године.¹³

Значај овог историјског извора је немерљив и вишеструк. Опширна питања кнеза Бориса одсликавају конкретну животну стварност једне ране државе, људске

10 Дечев 1994, 101-102.

11 Исто, 105.

12 Исто, 109.

13 Превод Папиних одговора на енглески језик, The Responses of Pope Nicholas I to the Questions of the Bulgars A.D. 866 (Letter 99), доступан је на сајту: <https://sourcebooks.fordham.edu/halsall/basis/866nicholas-bulgar.asp> (датум приступа 09.02.2018)

нарави, њихове животне погледе и системе вредности, показују опште друштвене, економске, верске, војне и државноправне прилике у тадашњој Бугарској. Састављајући своја питања Папи, кнез Борис је – а да тога, наравно, тада није ни био свестан – заправо израдио једну богату скицу својеврсне, условно речено, прве бугарске народне енциклопедије која садржи изванредно важан историјски материјал од непроцењивог значаја за већи број научних дисциплина.

Једна група историјских чињеница које сазнајемо из овог историјског извора обухвата слику друштвене структуре Бугарске из доба кнеза Бориса: слободни људи, пагани и хришћани, робови, свештеници, монаси и проповедници, војници, граничари. Друга група историјских чињеница односи се на хришћанску веру и хришћанску цркву: покрштавање, побуна против покрштавања, молитве, постови, исповест, причешћивање, црквени закони (канони), црквени судови, право црквеног азила, статус цариградских патријарха и римских папа. Трећа група историјских чињеница тиче се свакодневног живота људи у ондашњој држави кнеза Бориса: обичаји и ритуали, гатање и вражбине, одевање и одећа, исхрана, пољски радови, занати, војска и војна правила, наоружање, однос родитеља и деце, однос новокрштених са некрштеним паганима, сахрањивање покојника. Четврта група историјских чињеница обухвата правну материју, која се према савременој класификацији припадности појединих правних института појединим правним гранама углавном може сврстати у кривично право, брачно и породично право и у кривично процесно право. Овом последњем, на извештајан начин припадају и Папини одговори о праву црквеног азила.¹⁴

Кривично право – кривична дела и казне

Садржај Кнежевих питања Папи сведочи да су у Бугарској средином IX века несумњиво кажњавана следећа дела: убиство, ушкопљење, отмица, крађа, разбојништво, тровање, одрицање од хришћанства, блуд мушкарца, родоскрвништво, блуд свештеника, бигамија, лажно оптуживање, лажно представљање, клевета, напуштање битке са непријатељима, одбијање заповести да се оде међу непријатеље, неодржавање у добром стању војне опреме и немар граничара.

Није, наравно, до детаља познато шта је све кнез Борис питао Папу о кривичном делу *убиства*, али о овом кривичном делу Папа даје четири одговора (24, 26, 27 и 30).¹⁵ Из одговора се разуме да је Кнез питао Папу како треба казнити онога ко намерно убије оца, мајку, рођеног брата или сестру, брата од стрица или тетке или "преда на смрт" свог друга (питања 24, 26 и 27). За кажњавање извршилаца намерних убистава Папа упућује Кнеза на казне прописане у световним законима које му он шаље

14 Још само један значајан историјски извор битан за реконструкцију најстаријег бугарског обичајног права могао би, евентуално, бити Закон судњи људем, најстарији словенски правни зборник из друге половине IX века, у оним деловима Закона који нису дословна рецепција садржаја византијског правног зборника Еклога. Ово, наравно, само у случају да се прихвати једна од две научно најутемељеније хипотезе да је овај Закон настао у Бугарској. По другој, новијој хипотези, он је настао у Великоморавској Кнежевини. Више о томе: Николић 2016, 5-7, 21-23. и 26-38.

15 О масовном убијању људи говори се у Папином одговору 17. Наиме, из одговора се види да је Кнез питао "да ли има грех" зато што је погубио мноштво људи који су устали против њега јер их је натерао да приме хришћанство; будући да су тада биле погубљене и читаве породице побуњеника, Папа одговара да ово "свакако није без греха" јер су са кривцима за побуну погубљена и невина деца побуњеника, "а и према родитељима који су били похватани – вели Папа – трабало је да поступите блаже".

по својим изасланицима заједно са одговорима. Ако, међутим, убица утекне у цркву, одн. затражи и добије црквени азил, Папа саветује Кнеза да се не кажњава смрћу, већ покајањем које убици наложи надлежни епископ или свештеник постављен од тог епископа. При томе, Папа цитира речи Господње из старозаветне Књиге пророка Језекиља: "Није ми мило да умре безбожник, него да се врати безбожник са свога пута и буде жив" (Језек. 33, 11). За онога ко изврши убиство из нехата – вели Папа у одговору 30 – треба се држати онога што прописују световна правила која "епископ настањен код вас треба да увек има при руци".

Кривично дело присилног *ушкопљења* (кастрације) поменуто је у Кнежевом питању "како треба да се казне они који некога ушкопе". Папа упућује Кнеза (одговор 52) да судије у овом случају треба да се држе световних закона.

Два Папина одговора тичу се кривичног дела *крађе* (одговори 31 и 86), а један се дотиче *отмице* (одговор 32). У кратком одговору 31 Папа пише да се за оне који краду домаће животиње, ако се "не покаже милосрђе, барем поштују световни закони", а исто важи (одговор 32) и за "оне који отиму мушкарца или жену". Одговор 86 више припада кривичном процесном праву, јер се односи на Кнежево питање о изнуђивању признања мучењем, а само се узгред помињу "лопови" и "разбојници" (одн. кривична дела крађа и *разбојништво*).

Из Папиног одговора 85 види се да га је Кнез питао о кривичном делу *давања смртоносних напитака*, одн. тровања (кад је неко "човеку дао да пије нешто смртоносно") и како поступати са извршиоцима овог кривичног дела. Папа и овде, као и у многим другим одговорима, пледира на милосрђе, наводећи речи Господње из Јеванђеља од Луке "опраштајте и опростиће вам се" (Лук. 6, 37).

Да је *одрицање од хришћанске вере* у тек покрштеној Бугарској сматрано за кривично дело, види се из Папиног одговора 18 у којем он парафразира питање кнеза Бориса ("изјављујете да желите да знате шта треба учинити са онима који се одрекну хришћанске вере"). Папа, међутим, не мисли да је одрицање од хришћанства кривично дело и не предлаже никакву кривичну санкцију нити било какве друге бруталне репресивне мере према тим људима.¹⁶

Блуд мушкарца је и у питању Кнеза и у одговору Папе (одговор 28) описно дефинисан речима "када неко буде ухваћен на лицу места код супруге неког другог". Како треба да буде кажњен – пише Папа у свом одговору – "одредите када будете прочитали (световне) законе. Али ако блудник утекне у цркву, налажемо да епископ треба да досуди оно што су несумњиво одредили свети канони или како су јасно прописали претходници на апостолском престолу".¹⁷ Омах затим, у одговору 29, Папа се изјашњава и о Кнежевом питању о *родоскрвништву*: "Исто мислимо и за оног који посегне за (женом) блиском по крвном сродству". *Блуд свештеника* је евентуално могао у тадашњој Бугарској бити сматран за кривично дело, јер се у Папином одговору 71 помиње у контексту питања кнеза Бориса "да ли треба да се прима причешће од свештеника који је ухваћен у блуду, или о којем се шире такве гласине".

16 Отпадника од хришћанске вере – пише Папа – најпре треба да његов духовни отац (кум) посаветује да се врати вери хришћанској коју је преко крштења примио, па ако не послуша свог кума, црква треба да се матерински потруди да га врати у своје редове; ако не успе ни црква, тада треба да се отпадник од хришћанства прогласи за јеретика и паганина, а од световних власти да се убудуће третира као странац, за кога ће у сопственој држави важити ограничења која важе и за остале странце.

17 Блуд жене (о чему Папа кратко пише у одговору 96) није кривично дело, већ само чин прелубе, за коју једина санкција може бити то што је њен супруг може одбацити.

У друштвеној стварности Бугарске кнеза Бориса, *бигамија* је очигледно била реална и распрострањена појава, што се види већ по начину на који је Кнез формулисао питање Папи; он није питао Папу "да ли је забрањено" истовремено имати две супруге, већ је питао "да ли је дозвољено". Папа је у свом изричито негативном одговору 51 бигамију назвао и великим преступом и великим грехом. Вероватно познајући традицију толерисања бигамије и полигамије код некрштених народа, Папа ипак у свом одговору није саветовао Кнезу некакве кривичне санкције за бигамисту, већ је само наложио да он мора отпустити другу жену (тј. ону коју је довео када је већ имао једну), као и да због бигамије мора прихватити ону врсту покајања коју му буде одредио локални свештеник.

На Кнежево питање како треба да се осуди онај који је некога *лажно оптужио*, тј. када се накнадно сазнало да је оптужба била лажна, Папа у одговору 84 пише да световни закони довољно регулишу ово кажњиво дело, али ипак пледира и на узајамно хришћанско милосрђе за које Бог жели да се искаже према жртви (цитирајући из Јеванђеља од Матеја део 9,13 и из Посланице апостола Павла Колошанима део 3,12-13).

На основу једне конкретне ситуације коју је кнез Борис у свом писму био представио Папи (што је он парафразирао у свом одговору 14), може се претпоставити да је у Бугарској *лажно представљање* третирано као кривично дело. Кнез, наиме, обавештава Папу да је неки Грк, лажно се представљајући као свештеник, у Бугарској пократио много људи, те да су га државне власти, када се то разоткрило, казнили жестоком бијењем, одсецањем носа и ушију, те прогонством из Бугарске. Папа је изричит у неслагању са овако суровом казном и одговара Кнезу да је "било довољно да га казните изгнанством из земље".

Када је реч о кривичном делу *клевете*, о њој сазнајемо из Кнежевог питања како треба да се поступи са робом који је оклеветао свог господара пред угледним људима.¹⁸ Папа, позивајући се на Посланицу апостола Павла Ефесцима (6, 9), у одговору 97 пише да у овом случају роба не само да не треба кажњавати, већ његов господар не треба ни да га заплашује претњама.

Четири кривична дела која се помињу у Папиним одговорима, односно о којима је кнез Борис свакако питао Папу, тичу се војне и граничне службе. Ова дела условно можемо именовати као, *напуштање битке са непријатељима, одбијање заповести да се оде међу непријатеље, неодржавање у добром стању војне опреме и немар граничара*. О казнама за оне војнике који су се "дали у бег када се ушло у битку са непријатељима", Папа у одговору 22 поручује Кнезу да ако се према тим војницима "самилост и милосрђе" нису применили раније током суђења, онда треба "барем да се ублажи суровост закона". У следећем одговору Кнезу (одговор 23) Папа пише : "За оне којима је заповеђено да оду међу непријатеље,¹⁹ па одбију да се потчине наредби, саветујемо исто". У одговору 40 Папа пише: "Јављате да је у вашој домовини обичај (...) да пре него што ступите у бој, један поуздан и разборит човек прегледа сва оружја, коње и опрему неопходну за битку, па се они, за које се утврди да су се немарно припремили, кажњавају смрћу; сада, међутим, желите да знате шта тим поводом сматрамо да треба да се ради." Папа сматра да је "толико велика строгост" излишна. Саветује Кнеза да се више пажње обрати на духовну припрему војника и "духовно оружје"; уз неколико цитата из Светог писма наводи и овај: "Коњ се опрема за дан боја, али је у Господа спасење" (Приче Соломонове, 21, 31). Папа у одговору 25 парафразира речи из Кнежевог писма о

18 У оригиналу "principes" што се у ширем значењу може превести и као "представници власти", "начелници" или "велможе". Дечев, оп. cit, 174.

19 Вероватно ради извиђања или да у непријатељским редовима изврше неку диверзију.

одговорности граничара, тј. да је у Бугарској обичај да ако роб или слободан човек пређе преко државне границе избегаваши граничну стражу, одмах се уместо њега убијају гранични стражари; не спори да у таквим случајевима треба поступати по световним законима, али апелује на Кнеза да се што више избегава кажњавање смрћу, такође наводећи бројне цитате из Светог писма.

Казнени систем Бугарске из времена владавине кнеза Бориса, једва се назире у Папиним одговорима. У највећем броју случајева где је Кнез питао Папу како треба казнити ово или оно кривично дело, овај га у својим одговорима упућује на световне законе које су његови изасланици донели Кнезу заједно са одговорима. Судећи по садржају Папиних одговора, могло би се заправо рећи да је Кнез у својим питањима изричито помињао једино смртну казну (одговори 12, 17, 25-27, 40 и 45) и прогонство из државе уз претходно бијење, одсецање ушију и носа (одговор 14).

Брачно и породично право

Из једанаест Папиних одговора (2, 3, 39, 48-51, 63, 64, 82 и 96) недвосмислено се види да му је кнез Борис послао бројна питања и из области брачног и породичног права. Питања се тичу правних установа као што су брачне сметње, веридба, закључење брака, предбрачни поклон мушкарца будућој супрузи, узајамни односи супружника током трајања брака, бракоразводни узроци, развод брака и брак између хришћана и нехришћана.

Свој одговор 39 Папа започиње парафразирањем питања кнеза Бориса који га пита о *крвном сродству* између људи, како би они (Бугари) јасно знали са којим женама могу да ступају у брак. Позивајући се на правне норме из Јустинијанове кодификације, Папа одговара да се брак ни у ком случају не може закључити између било којих крвних сродника по директној узлазној и силазној линији, док за побочне сроднике важи слична, мада нешто блажа забрана. Како је ово регулисано канонским правом, а нарочито одлукама папе Захарија,²⁰ "препуштамо вашем епископу да вам објасни", вели Папа. У одговору 2, Папа изричито не помиње шта га је кнез Борис питао, али се по садржају одговора недвосмислено види да се Кнежево питање односило на *кумство* (духовно сродство) као брачну сметњу. Папа најпре каже да су још одредбе Јустинијанове кодификације, правно изједначајући усвојење и крвно сродство, забрањивале брак између усвојеника и крвних сродника усвојитеља, па утолико пре сматра да не сме постојати брачна веза ни између особа повезаних кумством, одн. духовним сродством заснованим преко свете тајне крштења.

У опширном одговору 3 о *веридби и закључењу брака*, Папа се осврће на Кнежево питање да ли су током веридбе и закључења брака, нужни сви ритуали "којих се Грци држе" и о томе подучавају Бугаре (нпр. златни или сребрни венци на главама вереника), те описује неке обичаје и обреде током веридбе и венчања у Римској цркви (даривање веренице, прстеновање, договор о времену када ће закључити брак, веридбене свечаности и одлазак у цркву да се преко свештеника Богу принесу дарови вереника). Схватајући, међутим, подтекст Кнежевог питања, Папа је изричит у томе да ови ритуали нису никакав грех, али нису ни битни за правоваљаност веридбе и закључење брака, "нарочито ако велика материјална оскудица притиска некога међу вама, нити (вереници) имају помоћ да припреме нешто од тога, па зато нека буде довољна, према законима, сама сагласност оних који се сједињују". Једино "током Четрдесетодневног поста не треба да се жените, нити да правите гозбе", пише Папа

20 Римски папа 741-752. године.

Кнезу (у одговору 48), али се *предбрачни поклони жени* ("злато, сребро, волови, коњи и друго") могу давати у било које време (одговор 49).

Према садржају Папиног одговора 96, јасно је да га је Кнез питао у којим све случајевима муж може да своју жену "одбаци" (заправо, да се од ње разведе). Наводећи цитате из Јеванђеља од Матеја (5,32), те из Посланице апостола Павла Ефесцима (5,25 и 29) и Римљанима (2,24), Папа је изричит у ставу да је брак доживотна заједница мужа и жене, сем у случају женине прељубе: "Шта год да твоја жена помисли против тебе, или да ти учини, па чак и да те оклевета, не треба да је одбациш, осим у случају прељубе, нити да је потпуно омрзнеш". Тако се у Папиним одговорима Кнезу као један од два *бракоразводна узрока* помиње прељубља жене. Други је бигамија. У одговору 51 Папа пише: "Питате да ли је дозвољено да истовремено имате две супруге и ако то није дозвољено, желите да знате како да поступите са оним код кога се то буде установило". Ово – вели Папа – не допушта ни сам начин човековог постања, нити било који хришћански закон, јер је Бог створио само једног мушкарца и само једну жену; да је желео, могао је да му да две жене, али то није желео; зато онај који истовремено има две жене, треба да задржи ону која му је од раније, а да отпусти ону коју је касније узео и уз то да за овај тежак преступ буде подвргнут покајању које ће му одредити локални свештеник.

У преписци Кнеза и Папе се веома мало говори о *узајамним односима супружника током трајања брака*. Кнез је, очигледно, о овоме поставио Папи само три питања и сва три се тичу повременог уздржавања супружника од полних односа. На Кнежево питање "како треба да се осуди онај који током Четрдесетодневног поста (полно) општи са својом женом", Папа каже (одговор 50) да то треба препустити суду "вашег епископа и свештеника кога ће он именовати". "Питате – вели Папа – да ли је дозвољено да муж било дању било ноћу недељом (полно) општи са женом или да са њом (заједно) спава" (одговор 63); сматра да ако на дан недеље не треба да се бавимо световним пословима, утолико пре треба да се уздржавамо од телесних задовољстава. На питање Кнеза "колико дана муж треба да се уздржава од своје жене када се она породи" Папа пише у одговору 64 да је на то питање већ одговорио његов претходник папа Гргур I²¹ речима да "муж не треба да приступа жени која је родила, све док новорођенче не буде одбијено од дојења".

О правоваљаности *брака између "верујућих" и "неверујућих"* (тј. хришћана и пагана), Папа је одговорио у склопу одговора 82, који се односио на Кнежево питање о допуштености уговора између хришћана и пагана. Наиме, будући да је Кнез своја питања упутио Папи непосредно после масовног (добровољног, али и принудног) покрштавања становништва Бугарске, једно од њих било је и да ли хришћани могу да у свакодневном животу закључују уговоре са паганима (тј. са некрштенима), имајући вероватно у виду речи апостола Павла о томе.²² На ово питање Папа је дао претежно негативан одговор, али сматра да уколико "верујући закључи уговор са неверујућим са том намером да га тако може приближити поштовању Бога истинитог, то не треба да се забрањује". Одмах у наставку, Папа додаје: "... јер апостол исто тако не забрањује да остане на снази брак који су закључили верујући и неверујући", позивајући се овде на апостола Павла.²³

21 Римски папа 590-604. године.

22 "Не упржите се у исти јарам с нејверницима; јер шта има праведност са безакоњем; или какву заједницу има свјетлост с тамом?" Друга посланица Коринћанима св. Апостола Павла (6,14).

23 "И ако нека жена има мужа нејверујућег и он се приволи да живи са њом, нека га не оставља." Прва посланица Коринћанима св. Апостола Павла (7,13)

Кривично процесно право и право црквеног азила

На једноставно питање Кнеза да ли му је дозвољено да људима суди за кривична дела, Папа даје једноставан одговор: "Када нико не би грешио, нико никога не би судио; али кад се згреши, тада (тако) се и суди" (одговор 83), сагласно речима апостола Павла да "закон није прописан за праведника, него за безаконике и непокорне, безбожнике и грјешнике...".²⁴ "Међутим – упозорава Папа – није вам дозвољено да судите духовницима, пошто је прикладније да они сами (себи) суде."

"Да ли је дозвољено да се на светитељске празнике обавља суђење или да се осуди на смрт човек, ако је то заслужио" – питао је Кнез Папу, који у одговору 12 пише да у те дане не треба радити никакве световне послове, па утолико пре ни судити ни изрицати смртне казне.

Папа у свом одговору 86 најпре понавља оно што му је Кнез написао о њиховој пракси примене тортуре за *изнуђивање признања* од оптуженог: када ухвате лопова или разбојника, а овај пориче оно за шта га оптужују, "судија га бичује по глави, а други га бode у ребра гвозденим шиљцима, док од њега не извуку истину". Папа је у свом одговору изричит: "Ово није допуштено ни по божанским ни по људским законима, јер признање не треба да буде принудно, већ добровољно, и не на свиреп начин изнуђено". Овакво изнуђивање признања назива "великим безбожништвом" и саветује Кнеза да ако је слободан човек осумњичен за неки преступ, а раније никада није био осуђиван, ипак може бити кажњен ако *преступ потврде три сведока*; уколико се путем сведока не може доказати преступ, он треба да се ослободи оптужбе ако се претходно *закуне* на Свето Јеванђеље да уопште није учинио оно што му се приписује и тиме се тај предмет окончава. Као што је – вели Папа – рекао и апостол Павле у Посланици Јеврејима (6,16): "Јер се људи заклињу већим од себе, и сваком њиховом препирању завршетак је заклетва као јемство."

О начину *полагања заклетве* уопште, Папа је писао Кнезу у одговору 67, из којега се види да га је Кнез изричито питао "у шта треба да се заклињемо", будући да су се до тада у Бугарској, када су се обавезивали на нешто, људи заклињали пред мачем који би ставили испред себе. Папа је и овде био изричит: недостојно је да се човек заклиње не само у мач, већ и у било коју другу материјалну ("створену") ствар, јер ако нам је Бог заповедио²⁵ да се не заклињемо ни небом, ни земљом, ни својом главом, ни Јерусалимом, онда треба да се заклињемо на Јеванђеље чији се читав садржај "стварно прихвата као нешто што припада само Богу".

У одговору 95 о *праву црквеног азила*, одговарајући на Кнежево питање "шта да се ради са онима који због било какве кривице побегну у цркву", Папа износи свој веома оригиналан став: "Мада свети канони захтевају да се поштује (примењује) оно што световни закони прописују, а и закони се показују према некоме као немилосрдни, ми ипак (...) кажемо да ако неко побегне у цркву, не треба, ако добровољно то не жели, да се отуда истера."²⁶ Да је кнез Борис у потпуности прихватио и наложио да се у Бугарској

24 Овде Папа у целини цитира делове из Прве посланице св. апостола Павла Тимотеју (1, 9-10).

25 У Јеванђељу од Матеја 5, 34-36.

26 У најстаријем словенском правном зборнику Закон судњи људем, свако насилно извођење из цркве лица које ужива право црквеног азила санкционирано је као тешко кривично дело које се кажњава са "сто четрдесет рана" (тј. изузетно јаких удараца, опасних по живот). Више о томе: Николић, op.cit., 56-58.

примењују ове Папине препоруке,²⁷ уколико би затражили и добили црквени азил, не би могли бити кривично гоњени они који су намерно убили најближе сроднике (одговор 24), убили било ког сродника (одговор 26), "који предају на смрт свог друга" (одговор 27), који су ухваћени на лицу места у блуду са туђом женом (одговор 28) и они који "посегну за женом блиском по крвном сродству" (одговор 29).

Извори

Дечев Димитър, *Отговорите на папа Николай I по допитванията на българите, 13 ноември 866 г., Responsa Nicolai I Papae Ad Consulta Bulgarorum, Anno 866, nov.13*, превод Димитър Дечев (репринт истоветног издања из 1939. године) у троделном зборнику: *Посланието на Цариградския патриарх Фотий до Българския княз Борис; Окръжното послание на патриарх Фотий до източните патриарси от 867 год; Отговорите на папа Николай I по допитванията на българите, 13 ноември 866 г., Responsa Nicolai I Papae Ad Consulta Bulgarorum, Anno 866, nov. 13*, София 1994, "София – С. А."

Текст одговора папе Николе I у преводу на енглески језик: Medieval Sourcebook: *The Responses of Pope Nicholas I to the Questions of the Bulgars A.D. 866* (Letter 99), <https://sourcebooks.fordham.edu/halsall/basis/866nicholas-bulgar.asp> (датум приступа 09.02.2018)

Литература

Бакалов Георги, Ангелов Петър (1991): *История на средните векове*, София: "Просвета".

Гладкий Виталий Дмитриевич (2001): *Славянский мир I – XVI века*, энциклопедический словарь, Москва: "Центрполиграф".

Данчовъ Никола, Данчовъ Иван (1936): *Българска енциклопедия*, София: "Книгоиздателство Ст.Атанасовъ".

Николић Драган (2016): *Закон судњи људем – најстарији словенски правни зборник*, Ниш: "Центар за публикације Правног факултета Универзитета у Нишу/Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу".

Николич Драган (2017): *Сравнительная история права славянских народов*, у *Вестник юридического факультета Южного федерального университета*, Ростов на Дону, том 4, номер 4, 68-71.

Оболенски Димитри (1991): *Византијски комонвелт*, Београд: "Просвета/СКЗ".

Острогорски Георгије (1998): *Историја Византије*, Београд: "Народна Књига/Алфа".

Пеинтер Сидни (1997): *Историја средњег века (284-1500)*, Београд: "Клио".

Делови Библије цитирани у Папиним одговорима навођени су на српском језику према: Комисија Светог архијерејског синода СПЦ (2011): *Библија или Свето писмо Старога и Новог завета*, Београд: "Библијско друштво Србије".

27 Што се највероватније није догодило, будући да је већ кроз три године Бугарска пришла Византији и Цариградској патријаршији.

LEGAL ISSUES IN THE RESPONSES OF POPE NICHOLAS I TO THE BULGARS OF A.D. 866

The Responses of Pope Nicholas I to the Questions of the Bulgars of A.D. 866. is a first-rate historical source, generally known in subsequent medieval manuscripts as "*Nicolai Papae responsa ad consulta Bulgarorum*". The original text of the document comprising the questions posed by the Bulgarian Prince Boris to Pope Nicholas I has not been preserved in the Vatican archives but the content of the questions may be reconstructed with relative ease, given that practically each of the 106 responses starts with a brief paraphrase or citation of the question addressed in the reply. In this document, we can generally identify four groups of relevant historical facts. The first set of facts provides a fragmentary depiction of the social structure of Bulgaria at that time, including references to freemen, slaves, pagans (non-Christians) and Christians, priests, monks and Christian missionaries, soldiers and border guards. The second group of facts relates to the Christian faith and the Christian church, including accounts on the conversion and Christianization of the population, the rebellion against the reception of Christianity, references to prayers, fasting during Lent, confession and penance, holy communion, Church canons, ecclesiastical courts, the right to seek church asylum, and the status of patriarchs in Constantinople and Roman popes. The third group of facts depicts daily life of ordinary people: customs and various pagan rituals, fortune-telling, sorcery and witchcraft; clothes and clothing; food and nutrition; field-work and crafts; the military service, military rules, weapons and equipment; parent-children relations; relations between the Christianized and non-Christianized population; burial ceremonies, etc. The fourth group of historical facts pertains to legal issues in the field of criminal law, matrimonial and family laws, and criminal procedure law, which have been subjected to a more extensive analysis in this research.

On account of twenty responses provided by Pope Nicholas to Prince Boris's questions, the research findings indisputably show that the following crimes were punishable in Bulgaria at that time: murder, forced castration, abduction, theft, robbery, poisoning, renunciation of the Christian faith, incest, male adultery, priests' debauchery, bigamy, false accusation, false representation of personal identity or profession, defamation, taking flight from the battle with the enemy, disobeying the order to enter the enemy lines, failure to keep the military gear in good condition, and criminal negligence of border guards. However, Pope Nicholas responses include hardly any references to sentences and forms of punishment for specific criminal offences. Whenever asked about the punishment for a specific crime, Pope Nicholas referred Prince Boris to the secular laws which were applicable in the Christian countries of Western Europe at the time. In fact, the Pope's emissaries brought some of these codices to Prince Boris together with the Pope's letter of reply. Judging by the contents of eight answers provided by Pope Nicholas, it may be inferred that Prince Boris explicitly inquired only about death penalty and exile from Bulgaria, after beating the offender and severing his ears and nose.

Eleven replies provided by Pope Nicholas unequivocally demonstrate that Prince Boris had posed many questions related to matrimonial and family law, including legal institutes and issues such as: absolute prohibitions and restrictions on entering into marriage, engagement arrangements, legal form of marriage, pre-marital gift of a man to a future wife, matrimonial relations between spouses, causes for divorce, and marriage between Christians and non-Christians.

Given that Pope Nicholas's letter contains only four responses on criminal procedure law, it seems to have been the least covered issue in Prince Boris's questions. The four questions addressed in the reply were as follows: whether the Prince is permitted to pass judgment in criminal cases; whether offenders can be tried and sentenced to death during Lent or church holidays; whether it is permissible to use torture for the extortion of confession; and the proper procedure for taking an oath in court. Broadly speaking, the right to seek refuge in church falls into this category of legal issues; thus, when asked about the treatment of persons who flee into the church seeking indemnity after committing a crime, Pope Nicholas responded that criminal proceeding may not be instituted against persons who seek asylum and remission of their crimes in a church.

Катарина Митровић

Центар за историјску географију и историјску демографију

Филозофски факултет Београд – Србија

Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија

e-mail: katmit035@gmail.com

БАРСКА (АРХИ)ЕПИСКОПИЈА У ДРЖАВИ БОДИНОВИХ НАСЛЕДНИКА*

Апстракт: Рад се бави положајем Барске (архи)епископије у првој половини и средином XII века за владавине наследника краља Бодина. Будући да је сачуван занемарљиво мали број извора који на директан начин говоре о црквеним приликама у Дукљи, проблематика је нужно постављена у далеко шире оквире. Стога се приступило анализи политичких прилика и црквених односа на подручју од Дубровника до Задра. У обзир су узети сви релевантни чиниоци: Апостолска столица, Угарска, Венеција, Византија, Дубровник, Сплит и Задар. Политичке околности и динамика међусобних односа наведених субјеката нису ишли на руку барској цркви у њеним настојањима да се избори за канонско признање архиепископског статуса. Током периода који је трајао око седам деценија, барски прелати, лишени подршке владара који су се често смењивали и страдали у међусобицама, били су окренути приликама у властитој цркви, посебно у самом Бару.

Кључне речи: Апостолска столица, Византија, Млечани, Угарска, Сплит, Дубровник, Задар, барска црква, канонско право

У другој половини XI века под влашћу дукљанских владара Михаила и Константина Бодина створена је пространа држава, која је осим Дукље обухватала Травунију, Захумље, Рашку и Босну, приморске и континенталне српске земље.¹ Нарастајућа политичка моћ довела је до тога да Михаило, син кнеза Стефана Војислава, прослављеног победника над ромејским снагама, предвођеним драчким стратегом Михаилом код Бара 1042. или 1043. године, посегне за краљевском титулом. Није познато да ли је Михаило икада крунисан краљевском круном пристиглом из Рима на свечаној церемонији, коју су по природи ствари морали да служе папски легати. Извесно је само то да папа Григорије VII (1073–1085), у писму од 9. јануара 1078, Михаила назива *краљем Словена/Срба* („*Michaheli Sclauorum regi*“).² На ктиторској композицији у цркви Светог арханђела Михаила у Стону приказан је владар заогрун

* Рад је настао као резултат истраживања на пројекту „Насеља и становништво српских земаља у позном средњем веку (XIV–XV век)“ (ев. бр. 177010) Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

1 О Дукљи у XI веку в. ИЦГ I, 385–399 (Ковачевић, Ј.); Живковић 2006, 87–103.

2 ASV, Reg. Vat. 2 f. 141r. Најпотпуније критичко издање: *Gregorii VII registrum*, 365. Уп. CD I, 158 (№ 123).

тамноцрвеним плаштом, који у рукама држи модел цркве. На глави има круну цилиндричног облика с три крста и малим штитницима иза ушију. Овакав тип краљевске круне јавља се на Западу XI и XII веку.³ Уз мање задршке наука данас сматра да је приказани краљ заиста Михаило Војислављевић, што наводи на закључак да је дукљански владар поседовао круну као круцијалну инсигнију свог достојанства, те да је обред крунисања у непознатом тренутку заиста био извршен.⁴ У поменутом писму Григорије VII обећава Михаилу да ће му признати *honor regni* („част краљевства“) и доделити му *vexillum*.⁵ Тиме је Апостолска столица Михалову државу интегрисала у хијерархијски систем који је признавала, што је допринело учвршћивању положаја и јачању угледа дукљанског владара у очима савременика. Осим тога, папа је Михаилу обећао да ће му послати *pallium*, траку од беле вунене тканине са шет црних крстова, симбол јагњета на раменима Доброг пастира Христа, и уједно симбол митрополитског достојанства.⁶ Палијум је без икакве сумње био намењен барском епископу Петру. Григорије VII је краљу Михаилу недвосмислено обећао да ће барског епископа учинити својим сатрудбеником у обављању највише пастирске службе. Уздизање Михаилове државе на ранг краљевине требало је да буде праћено изградњом снажне црквене организације независне од суседних митрополитских седишта у Сплиту и Драчу и директно потчињене Апостолској столици. Оваква одлука била је у складу како с Михаиловим интересима, тако и наруку тежњама папе великог реформатора да утицај Апостолске столице прошири на земље под јурисдикцијом Цариградске патријаршије и Охридске архиепископије, успостављајући истовремено контролу над једним моћним владаром и династијом у настајању, премда у локалним оквирима. Међутим, за Михаиловог и Григоријевог живота ови велики планови нису остварени будући да барском епископу Петру палијум у том тренутку није додељен.⁷

После смрти краља Михаила и папе Григорија VII на историјску сцену ступили су нови протагонисти кључних збивања у Риму и Дукљи – антипапа Климент III Виберт (1084–1100) и краљ Бодин (1081–1099/101), Михаилов син и наследник. Несумњиво, једна од Бодинових амбиција била је да започети процес успостављања јединствене црквене организације на подручју своје државе оконча тако што ће за барског епископа

3 Марјановић Душанић 1994, 122; Стевовић 1996, 186–187.

4 Живковић 2006, 93.

5 О појму *honor regni* в. Storia II, 223 (Merlo, G. G.); Post 2006, 393–404; Prlender 2009, 8, нап. 39. Уп. Коматина 2016, 138. *Vexillum* („застава“) спада у ратничке инсигније уз мач, шлем, копље, штит, могуће буздован и коња, Марјановић Душанић 1994, 23. Григорије VII је Михаилу могао да додели само *Vexillum Sancti Petri*. О застави Светог Петра као симболу светог и праведног рата у библијском контексту, амблему који сугестивно најављује идеју крсташког рата в. Gallina 2002, 32, 33.

6 Палијум је део литургијске одежде, од IX stoleћа у облику грчког слова Y, евоцирајући слику распећа. У почетку су га носили искључиво римски епископи, потом је додељиван свим епископима, аналогно омофору у источним црквама, да би временом постао резервисан искључиво за митрополите, који га могу носити само на територији властите митрополије. По ступању на дужност сваки митрополит обавезан је да у року од три месеца затражи палијум, Leksikon, 477 (Grgić, M.).

7 Михаило је умро између априла и октобра 1081. године, Живковић 2006, 93. Недуго пошто је Михаилу обећао заставу и палијум, Григорије VII се поново сукобио са Хенриком IV, пред којим је морао да из Рима бежи у Салерно. Ставио се под заштиту Роберта Гвискарда. Умро је 25. маја 1085. године. Хенрикове присталице изабале су антипапу Климента III Виберта, који се утврдио у Риму. Он је Хенрика крунисао царском круном на Ускрс 1084. године. Под антипапом Климентом оживеле су каролиншке и отоновске идеје о Царству као покровитељу Цркве. Био је то тежак ударац тежњама реформиста, Storia II, 228–229 (Merlo, G. G.); Caporillis. a., 48.

Петра коначно издејствовати палијум и одговарајућу папску привилегију. Антипапа Климент тежио је стицању подршке што већег броја световних владара. У том смислу један словенски краљ, противник РOMEЈА и савезник Нормана, који је слагодобитно господарио великом, у управном, етничком и верском погледу шароликом територијом, у не тако далеким прекоморским земљама, био је пожељан савезник. Климент III Виберт обнародовао је 8. јануара 1089. године привилегију којом Петру, *архиепископу диоклитијском, драгом брату у Христу*, додељује палијум, који он може да носи неколико пута годишње за време највећих хришћанских празника и светковина од посебног значаја за локалну заједницу, као и право да рукополаже епископе *диоклитијске провинције*. Овом привилегијом одређен је опсег Барске митрополије. Под Петровом јурисдикцијом нашли су се епископи которски, улцињски, свачки, скадарски, дривастински, пилотски, као и Србија, Босна и Травунија. Примећује се да се не помиње Захумље. Премда је било у саставу Бодинове државе, Захумље је у духовном погледу било изложено утицајима дубровачке цркве. Поврх свега Климент III додељује Петру Барском *свих gestatoria*, односно право *ношења крста по целом краљевству Дукље*, повластицу не баш уобичајену за време о коме је реч. Већ на први поглед уочљиво је да главни актери наглашено инсистирају на снажној утемељености својих права, па тако антипапа истиче *summa auctoritas sedis apostolicae*, то да му у вршењу службе помажу *administratores apostolicae maiestatis*, да се све речено заснива на *auctoritate apostolica et Romanae sedis privilegio*, док Петар Барски себе и своју цркву упорно представља као баштинуцу древне Диоклитијске митрополије, што не одговара реалности VI столећа.⁸ Напоследку, важно је истаћи да антипапа Климент инсистира на томе да барски архиепископ ужива чврсту подршку *сина нашег Бодина, краља Срба преславног*.⁹

Извесне дипломатичке особености као и очигледне претераности у инсистирању на правима како ауктора тако и дестинатара, дали су многим основаног повода да закључе како је привилегија од 8. јануара 1089. године фалсификат. Пажљива анализа формалних карактеристика и садржаја не доводи толико у питање саму аутентичност документа, колико су спорне околности које су пратиле његов настанак. Барска архиепископија не може се сматрати канонски утемељеном у јануару 1089. године зато што је акт о њеном оснивању издао један антипапа.¹⁰ Десетак година касније са историјске сцене сишли су и краљ Бодин и антипапа Климент, а вероватно и архиепископ Петар Барски. Новонастале прилике како у Риму, тако и на подручју државе Војислављевића захтевале су сасвим нов приступ у решавању проблема. Првих седам деценија XII века представљају раздобље током кога је барска црква развој ситуације посматрала из прикрајка не ступајући у одлучну борбу за признање свог статуса будући да јој околности најчешће нису ишле на руку.

8 У провинцији Превалитани постојала су три епископска седишта: у Доклеји, Љешу и Скадру под јурисдикцијом архиепископије Јустинијане приме за све време њеног постојања (535–602). Митрополит Превалитане био је скадарски епископ, о чему постоји неколико савремених сведочанстава, Mansi X, 329–330 col; Живковић 2004, 35–40. *Сећање* на древну Диоклитијску митрополију уобличено је много касније. На настанак ове позније традиције вероватно су утицале импресивне рушевине античке Доклеје, политичког центра Превалитане, које су остављале снажан утисак на новопридошле Словене, до те мере да су они опчињени њима своју земљу назвали Дукљом.

9 ASV, Arm. 5 Caps. I, N. 22 (1539). Уп. Kehr 1900, 148; ActaAlbaniae I, 21.

10 О овој проблематици детаљно, с навођењем супротстављених мишљења аутора који су се бавили темом, Митровић 2017, 47–83.

Стање у Дукљи

Да би се правилно разумеле црквене прилике на источним обалама јужног Јадрана током XII века, пажњу је најпре потребно усмерити на политичка збивања тога времена. Убрзо након смрти краља Бодина прилике у његовој држави почињу значајно да се компликују. Бодинова удовица краљица Јаквинта намеравала је да на престо уздигне свога најстаријег сина Михаила, али је морала да се суочи са жилавим отпором поданика, који су јој још за мужевљевог живота били ненаклоњени. Краљичини противници из редова крупне властеле довели су на власт Доброслава, Бодиновог полубрата.¹¹ За то време јачала је Рашка под великим жупаном Вуканом, кога је на тај положај поставио управо краљ Бодин, још 1083/1084. године. Код Вукана је уточиште пронашао византијски штићеник Кочапар, син кнеза Радослава и брат од стрица Бодинов. Они су заједничким снагама продрли у Дукљу и на Морачи потукли и заробили краља Доброслава, који је бачен у тамницу негде у области Рашке, док се на престо уздигао Кочопар. Када је схватио да му дојакошњи савезник Вукан спрема заседу, Кочопар је побегао у Босну.¹² Нови краљ постао је Владимир, син такође Владимира, првенца краља Михаила Војислављевића. Он се оженио ћерком великог жупана Вукана. Овај потез довео је до јачања рашког утицаја у Дукљи, али је такође за неко време одгодио одлучније нападе великог жупана. У то доба утицај краљице Јаквинте још увек је био јак. Пошло јој је за руком да помоћу лажи, сплетки и бочице отрова справљеног на њеном двору у Котору отрује краља Владимира после 12 година благородне владавине, те да издејствује тешко сакаћење већ поодавно утамниченог Доброслава и његово затварање међу бенедиктинце у манастиру Светих Срђа и Вакха на Бојани. Јаквинта је постигла циљ – њен син Ђорђе постао је краљ Дукље. После само две године Ђорђа је негде на јужним границама његове државе потукао ромејски војсковођа Калојан Кумано (будући цар Јован II Комнин, 1118–1143), те се он морао склонити у Рашку код великог жупана Уроша I. Ромеји су на власт уздигли Грубешу, сина кнеза Бранислава, који је до тада био заточен у Скадру, док су краљицу Јаквинту заробили и послали у Цариград, где је скончала у некој од тамница. Седам година Грубешине владавине запамћено је као време благостања и мира, све док Ђорђе с Рашанима није провалио у Дукљу и поново се уздигао на престо, пошто је Грубешу претходно поразио у бици код Бара. Том приликом Грубеша је погинуо храбро се борећи. Ђорђе је владао неколико година *задобивши краљевство, али не и земљу*, према оцени барског летописца. Ромејски војсковођа Алексије Кондостефан, коме је помогао рашки велики жупан Урош I, збацио је Ђорђа с престола и отерао га у Цариград, где је син доживео мајчину судбину. На престо се уз помоћ Ромеја уздигао Градихна, брат покојног краља Грубеше, који је владао 11 година. Поп Дукљанин краља Градихну назива побожним и богобојазним владарем, милостивим и кротким, праведником, заштитником удовица и сирочади. Када се упокојио синови су га са свим почастима

11 Доброслав је био најстарији од четворице синова краља Михаила из његовог другог брака са византијском принцезом, по свој прилици сестричином цара Константина IX Мономаха (1042–1055), Живковић 2006а, 455 нап. 19.

12 Кочопар се у Босни оженио ћерком тамошњег бана, али је недуго потом погинуо у Захумљу, вероватно ратујући за интересе свога таста. Могуће да је неименовани бан заправо кнез Стефан, кога је на чело Босне довео краљ Бодин, а да је његов такмац у Захумљу био рашки велики жупан Вукан, *Gesta regum Sclavorum II*, 302–303.

сахранили у опатији Светих Срђа и Вакха. За краљевину Дукљу његова владавина представљала је последње раздобље крхког, више привидног него стварног мира.¹³

Овакав приказ догађаја налази се у *Летопису попа Дукљанина*, чије податке допуњавају вести византијских писаца Јована Кинама, Никите Хонијата и Теодора Продрома, као и ретки материјални остаци попут оловног печата краља Ђорђа, сина Бодиновог.¹⁴ На основу предоченог могуће је извести закључак да је у самој Дукљи готово две деценије након Бодинове смрти постојала снажна подела између присталица краљице Јаквинте и њених синова, на једној, и присталица синова кнеза Бранислава, на другој страни. Бранислављеви потомци били су везани за западне области Захумље и Травунију и све време су уживали подршку Ромеја. Центар њиховог окупљања изван матице био је Драч. Истовремено, рашки велики жупан трудио се свим силама, војним и дипломатским, укључујући привремена савезништва и брачне везе, да оствари што јачи утицај над Дукљом. Што се више ближимо средини XII stoleћа утицај Византије у Дукљи постаје све очигледнији. Тако је наследник краља Градихне Радослав, последњи владар кога поп Дукљанин помиње, понео далеко скромнију титулу кнеза. Када је после очеве смрти наследио престо, морао је да се запути у Цариград како би од цара Манојла I Комнина добио потврду власти. Нешто раније, Травунија се измакла дукљанским владарима потпавши под управу најпре Десе, сина рашког великог жупана Уроша I, а потом и босанског бана Борића. Такође, у плодној зетској равници и жупи Оногшт учврстили су се Драгинхна и Драгило, потомци кнеза Бранислава.¹⁵ Тако је кнез Радослав око средине XII века господарио уском приморском облашћу од Котора до Скадра, трпећи нападе Десе, сина великог жупана Уроша, и других давнашњих непријатеља.¹⁶

Ромејски утицај додатно је ојачао у наредним годинама. Јован Дука, војсковођа цара Манојла I Комнина, освојио је до лета 1165. године Далмацију до Шибеника и реке Крке са старим царским градовима Сплитом и Трогиром. Задар, Крк, Раб и Осор, поседи на северу некадашње теме Далмације, налазили су се под млетачком влашћу. Подручје између Шибеника и Неретве, као и Дубровник организовани су као дукат Далмације и Хрватске, на челу са намесницима који су столовали у Сплиту.¹⁷ Обновљена ромејска власт над средњом и јужном Далмацијом потрајала је петнаестак година, све до смрти цара Манојла I (1180).¹⁸ Дукату су у неком тренутку прикључени градови у Дукљи, Котор сасвим извесно, а по свему судећи и Бар и Улцињ.¹⁹ Тако је свечаности освећења катедралне цркве Светог Трипуна у Котору 19. јуна 1166. године међу бројним црквеним достојанственицима и представницима локалне власти присуствовао и кир

13 *Ljetopis*, 99–104; *Gesta regum Sclavorum I*, 168–181; ИЦГ I, 399–402 (Ковачевић, Ј.); Живковић 2006а, 454–458; *Gesta regum Sclavorum II*, 301–307.

14 Живковић 2006а, 451–454.

15 Краљ Ђорђе је за време своје друге владавине земље и жупе у Зети доделио Драгинхни и Драгилу, Бранислављевим синовима и браћи краљева Грубеше и Градихне, како би их одобровољио. Драгило је нешто касније уз подршку својих људи упао у Подгорје и освојио Оногшт и друге жупе, *Ljetopis*, 101–102; *Gesta regum Sclavorum I*, 174–175; ИЦГ I, 401 (Ковачевић, Ј.); Живковић 2006а, 458; *Gesta regum Sclavorum II*, 305.

16 *Ljetopis*, 104–105; *Gesta regum Sclavorum I*, 180–181; ИЦГ I, 402 (Ковачевић, Ј.); Живковић 2006а, 458–461; *Gesta regum Sclavorum II*, 307.

17 Реч је о Нићифору Халуфи, Изанаку, Константину, Филокалу и Рогерију. Прва четворица су били Грци, док се последњи у исправама наводи као Rogerius Sclauone, што значи да је био словенског порекла, по свој прилици хрватски великаш, Ферлуга 1957, 137–142.

18 *Исто*, 133–141.

19 *Исто*, 138.

Изанак (Изанације, Исак), дукс Далмације и Дукље.²⁰ Последњи дукљански владари кнез Радослав и његов наследник кнез Михаило изгубили су за извесно време власт над богатим приморским градовима, древним епископским седиштима.

Када се размишља о Дукљи у првој половини и око средине XII века, свакако би у виду требало имати и њене економске потенцијале, на шта је први указао Тибор Живковић. Травунија са својим пашњацима и стадима стоке, као и приморски градови, који почев од IX века развијају занатство, бродоградњу и трговину, о чему постоје писани трагови (Идризи) и сведочанства у камену у виду неколико значајних прероманичких сакралних објеката у самим градовима, њиховој непосредној близини, али и на ширем подручју Захумља и Травуније, пружали су држави Војислављевића основу за њен политички узлет и премоћ над околним српским кнежевинама. Један од разлога за сукоб између Рашке и Дукље извесно лежи и у настојању великих жупана да остваре контролу над Травунијом и изврше пробој према приморским градовима.²¹ Реч је о тенденцијама које ће до пуног изражаја доћи тек у вековима који следе, али њихови корени свакако сежу дубље у прошлост, управо у време о коме је реч. Црквене прилике су готово увек тесно испреплетене с привредним условима једног простора и времена.

У четвороуглу између Рима, Сплита, Дубровника и Задра

Имајући у виду предочене околности, намеће се логичан закључак да током прве половине и средином XII века у Дукљи нису постојали повољни услови да барска црква под покровитељством Михаилових и Бодинових наследника настави борбу за канонско признање митрополитског ранга. Управо је одсуство снажне владарске личности, која би се свесно zaloжила за јачање црквене организације у Дукљи, омогућило дубровачкој цркви да веома агресивно истакне претензије на епископије у суседству.²² На другој страни, Апостолска столица морала је да се бори против оживљавања старих каролиншких и отоновских идеја о *imperium*-у као покровитељу *sacerdotium*-а, о царевима као заштитницима Цркве. Главни носиоци ових идеја биле су антипапе, штићеници римско-немачких царева.²³ Осим тога, на самом крају XI века у очима Апостолске столице југоисточна Европа добија другачији значај од онога који су јој не тако давно придавали како папа Григорије VII, тако и антипапа Климент III Виберт. Она сада постаје транзитно подручје на путу којим крсташи ходи према Светој земљи.²⁴ Ове околности додатно су компликовале положај барских прелата.

Опште тенденције осетиле су се на источној јадранској обали већ на самом почетку XII века. Папа Пасквал II издао је 19. априла 1102. у Латерану привилегију сплитском архиепископу Крешенцију, којом му додељује палијум и потврђује древна права салонитанске цркве.²⁵ Из општег тона овог папског документа јасно произилази

20 „Duce existente Dalmacie atque Dioclie kyt Izanacio“, CD II, 102 (№ 98).

21 Живковић 2006а, 461–465.

22 Сличан став заступа и Ивица Прлендер: „Nemoć, pa i potpuni izostanak iole efikasne centralne vlasti, morao je ohrabriti aspiracije dubrovačke crkve, što su do tada bile potisnute realnom snagom moćnoga susjeda“, Прлендер 2009, 14.

23 Storia II, 228–229 (Merlo, G. G.)

24 Прлендер 2009, 14–15.

25 Архиепископ је палијум могао да носи о највећим празницима (Божјић, Богојављење, Велики четвртак, Ускрс, Вазнесење, Пентекосте), за три празника Девине Марије, празнике светих апостола, Ивањдан и локалне светковине – Светог Домнија, заштитника Сплита, приликом консекрације цркава, епископа, презвитера и ђакана, као и на годишњицу властите хиротоније, CD II, 4–5 (№ 3).

да је у том тренутку Сплитска архиепископија још увек једина митрополитска столица у Далмацији. У то доба бележе се значајне политичке промене на територији коју је сплитски архиепископ и даље сматрао својим јурисдикционим подручјем. Северни Јадран са Задром потпада под све снажнији утицај Млечана, угарски краљ постаје господар подручја од Крке до Неретве, док се ромејски утицај све слабије осећа чак и на југу.²⁶ Сплитски архиепископ Крешенције није имао много избора осим да прибегава компромисима с угарским краљем Коломаном, који му је 15. јуна 1103. потврдио поседе и приходе сплитске цркве у Далмацији и Хрватској, земљама над којима је суверено владао.²⁷ На другој страни, Пасквал II изразио је неслагање с таквим поступцима архиепископа Крешенција, опомињући га да је дужан да заклетву положи папи од кога је примио палијум. Папино писмо, које се оквирно датује у раздобље 1103–1108, обилује разматрањима о првенству папске власти над царском, односно краљевском влашћу.²⁸ Сам Пасквал II (1099–1118) није се одликовао нарочито снажном вољом. Пред притисцима цара Хенрика V (1106–1125) у једном тренутку отишао је у изгнанство.²⁹ Чини се интересантним то што четврта по реду фалсификована повеља која сведочи о митрополитским правима дубровачке цркве потиче управо из тог периода. Реч је о тобожњој привилегији Пасквала II изdatoј дубровачком архиепископу Доминику 27. јануара 1102. у Алби. Одмах пада у очи да је датум старији од датума привилегије истог папе за Сплитску архиепископију, као и да овај фалсификат обилује позивањем на стара права дубровачких прелата стечена *in perpetuum*, уз неколико старозаветних реминисценција. Према овој исправи Дубровачка архиепископија обухвата, поред краљевства Захумља, и све области и епископије под јурисдикцијом барских (архи)епископа: краљевства Србију и Травунију, градове Котор или Росе, Будву, Улцињ, Скадар, Дриваст и Пилот.³⁰

Следећи круг фалсификованих исправа везује се за почетак двадесетих година и понтификат Каликста II (1119–1124). Овај Бургунђанин, чији се избор одиграо у Клинију, слови за понтифекса коме је упркос извесном отпору кардинала чврсто везаних за Рим пошло за руком да спроведе реформска настојања Григорија VII. Вормски конкордат из 1122. године, закључен између Каликста II и цара Хенрика V, гарантовао је поштовање канонских процедура приликом избора епископа, премда је цар лично или посредством представника могао да присуствује чину избора. Међутим, канонски

26 Ферлуга 1957, 124–129.

27 CD II, 10–11 (№ 7).

28 Исто, 13–14 (№ 9).

29 Занимљиво је истаћи да је страх од царског ауторитета у то доба у Риму до те мере овладао да је на моменте доводио до ирационалних доживљаја и поступака. Тако је за време понтификата Пасквала II подигнута црква Santa Maria del Popolo на месту за које се причало да га непрекидно посећује дух цара Нерона, Caporillis. а., 48.

30 „Zachumlie regnum, et regnum Seruillie, Tribunieque regnum, ciuitatem quoque Catharinensem seu Rose, atque Buduanensem Auarorum, Liciniatensem, atque Scodrinensem, nec non Driustensem atque Polatensem cum ecclesis et parochiis eorum. “Потом се таксативно наводе врсте црквенихседа и прихода на том подручју. Већ је Тадија Смичиклас установио да је реч о очигледном фалсификату из XIII века, CD II, 2–4 (№ 2). Исправа је састављена вероватно средином XIII столећа, у време најжешћих сукоба између Дубровачке и Барске архиепископије. Пада у очи да се у овом фалсификату у поређењу са привилегијом антипапе Климента III Виберта јављају Будва и Захумље, а да су изостављени сам Бар, Свач и Босна, што јасно показује да је реч о погледу из Дубровника, а никако из Рима. И много касније у папским регистрима постојала је недоумица о томе да ли је будвански епископ суфраган дубровачког или барског архиепископа, Eubel I, 150; Eubel II, 112; Eubel III, 142.

устоличеног епископа у земљишни посед уводио је цар, односно владар као носилац световне власти.³¹ Реч је о својеврсном компромису, чије су се последице осетиле и на источној јадранској обали. Стога не чуди што је дубровачкој цркви било важно да једну од даровница, датовану у Беневенту 28. септембра 1120, веже управо за личност овог папе. Каликст II је дубровачком архиепископу Гирарду тобоже доделио палијум и потврдио јурисдикцију над краљевствима, областима и градовима који сепомињу и у даровници Пасквала II, а позивајући се на старе исправе Захарија (743), Бенедикта VIII (1022) и Пасквала II (1102).³² Тадија Смичиклас наводи да је оригинал ове привилегије, похрањен у Дубровачком архиву, веома сумњив, те да постоји препис из XIII века начињен у присуству врло угледних сведока.³³ По свој прилици реч је о фалсификату насталом истовремено с привилегијом Пасквала II, вероватно средином XIII столећа. Истог дана Каликст II наложио је наводно епископима Горње Далмације или Дукље да дубровачког архиепископа Гирарда признају за свога пастира. Списак суфрагана идентичан је оном у претходном документу. Папа прилично незграпно истиче да је ово писмо упутио на молбу *karissimi filii et fratris Gerardi*. Реч је о очитом фалсификату.³⁴

Годинама понтификата Каликста II датована је и привилегија намењена Илији, *архепископу свете диоклетијске и барске цркве*. Папа је Илији доделио палијум да га носи у истим приликама и о празницима наведеним у привилегији антипапе Климента III из јануара 1089. године. Илијину цркву Каликст II у првом реду назива *ecclesiam Dioclitianam*, после чега следи списак суфрагана идентичан оном из 1089. године, с тим да је додата Будва, која се раније не помиње. Право ношења крста Илија је стекао *per Sclavoniam atque Dalmatiam*, за разлику од Петра Барског који је то право могао користити *per omne regnum Dioclie*. Милану Шуфлају ова исправа деловала је веома спорно.³⁵ Нема сумње да је реч о фалсификату начињеном по узору на привилегију антипапе Климента III, вероватно средином XIII века, у јеку борбе с дубровачком црквом, као одговор на дубровачке фалсификате фиксиране за личност Каликста II.³⁶ У то доба сећање на *regnum Dioclie* беше избледело, док су *Sclavonia* (Србија) и *Dalmatia* за савременике представљале добро познате појмове.

Четрдесетих и педесетих година XII века заострава се сукоб између сплитског архиепископа и дубровачког (архи)епископа, о чему сведочи већи број папских исправа различитог степена веродостојности. Дубровачки антистити у непознатом тренутку успели су да остваре давнашње тежње и стекну канонско признање архиепископског

31 Storia II, 229–230 (Merlo, G. G.); Caporillis. a., 49.

32 „Zachumlię regnum, et regnum Seruilię, Tribunięque regnum, ciuitas quoque Catharinensis seu Rose, atque Buduanensis Auarorum, Liciniatensis, Scodrinensis, Driuastensis et Polatensis cum abbaciis, ecclesiis et parochiis earum“, CD II, 33–35 (№ 34).

33 Реч је о fr. Johannes generalis minister fratrum minorum, fr. Dredo magister Burgundie, fr. Bonaventura canc(elarius), CD II, 35 (№ 34).

34 CD II, 36–37 (№ 35). Није нимало уобичајено да папа једног архиепископа или епископа назива сином.

35 *Acta Albaniae*, 27 (№ 81).

36 Пада у очи да су и Илија и Гирард приказани тако као да су дошли у Рим да им папа лично додели палијум. Станоје Станојевић је привилегију Каликста II за Илију Барског сматрао аутентичним документом, Станојевић 1912, 45–47. Јованка Калић сматра да је привилегија Каликста II за дубровачку цркву фалсификат, али се није експлицитно изјаснила о аутентичности документа намењеног Илији Барском, Калић 1979, 48, 49. Ивана Коматина оба акта с правом сматра фалсификатима, Коматина 2016, 146. Ивица Прлендер обе привилегије Каликста II сматра аутентичним, а очигледну међусобну искључивост тумачи као последицу „stanovite nesigurnosti Kurije u odabiru rješenja“, Prlender 2009, 15–16.

достојанства. Тај тренутак, међутим, измиче јасном сагледавању и прецизном дефинисању.³⁷ Најпре је 23. маја 1139. године Иноћентије II доделио палијум сплитском архиепископу Гаудију. Садржај привилегије одражава актуални тренутак – инсистирање на неприкосновености права Апостолске столице наспрам претензија световних владара и од њих зависних прелата. Тако Иноћентије II истиче да су сплитске архиепископе од давнина именовали и рукополагали римски понтифекси, те да се у новије време острогонски архиепископ дрзнуо да то право присвоји. На залагање угарског краља Беле II, папа је Гаудију упутио кардинала Ђакона Хубалда, који му је донео палијум. Напоследку, папа истиче да је Сплитска архиепископија, *unum totius Dalmate metropolitanum*, под заштитом Св. Домнија, ученика Св. Петра, те да у Далмацији не постоји друго место на коме би могли да се одржавају помесни сабори осим у самом Сплиту.³⁸ Сплитски архиепископ се очито жалио папи на претензије острогонског архиепископа, мада је у том тренутку уживао подршку краља Беле II, али се тиме не исцрпљује видокруг његових проблема. Северне епископије Задар, Раб, Крк и Осор биле су већ неко време изложене појачаном млетачком утицају. Око севернодалматинскихседа борили су се угарски краљ Стефан II и млетачки дужд Орделафо Фалијеру другој деценији XII века. Одмеравање снага наставило се и под њиховим наследницима.³⁹ Могуће је да су севернодалматински суфрагани под снажним утицајем Млетака исказивали непослушност према своме митрополиту. На то посредно указује и навод из Иноћентијеве привилегије о патрону Св. Домнију, ученику Св. Петра, супротно тендецијама патријаршије у Граду, која је инсистирала на свом апостолском пореклу, о чему ће накнадно бити речи. Исто тако, архиепископ Гаудије је могао међу непослушнике да уброји и дубровачког епископа. Пастир барске цркве био је у том тренутку превише слаб да би као противник уопште био узет у разматрање. Какогод, на основу тона Иноћентијеве привилегије стиче се утисак да је за Апостолску столицу на источној јадранској обали у том тренутку постојала само једна митрополија.

Међутим, коју годину касније исти папа привилегијом од 11. јуна 1142. године дубровачком архиепископу Андрији додељује палијум и јурисдикцију над краљевствима Захумљем, Србијом и Травунијом и градовима Котором или Росама, Будвом, Улцињем, Скадром, Дривастом и Пилотом.⁴⁰ Консекрацију Андријину и његових наследника актуални папа резервише за себе и своје наследнике. Тадија Смичиклас је изразио сумњу у аутентичност ове привилегије, чији се оригинал чува у Дубровачком архиву.⁴¹ Истог дана папа је упутио писмо *вољеним синовима, кнезу П. и католичком дубровачком народу* у коме од њих тражи да архиепископа Андрију приме часно, јер му је он доделио палијум. Тадија Смичиклас овај документ није сматрао аутентичним из више разлога.⁴² Међутим, Андрија се помиње с титулом архиепископа и у једном аутентичном документу, који је према Смичикласовом сведочењу сачуван с оригиналним папским печатом. Реч је о писму Евгенија III, које се приближно датује у раздобље 1145–1152. године. Папа болесног архиепископа Андрију разрешава обавезе

37 Још је Јованка Калић добро приметила да мноштво фалсификованих папских привилегија за дубровачку цркву замагљује тренутак у коме је она заиста уздигнута на ранг митрополије, Калић 1979, 49.

38 CD II, 48 (№ 47).

39 Norwich 1981, 105–123; *Историја Мађара* 2003, 45–46 (Рокаи, П.); Da Mosto 2003, 57–58.

40 Суфрагани су наведени под истим називима и истим редоследом као у привилегијама Пасквала II (1102) и Каликта II (1120), што већ упућује на извесну меру опреза.

41 CD II, 51–53 (№ 51).

42 Исто, 50–51 (№ 50). Ивица Прлендер и Ивана Коматина не сумњају у аутентичност овог докумената Иноћентија II, Prlender 2009, 16–18; Коматина 2016, 148.

да лично походи Рим, већ му допушта да *мајку свету римску цркву* у његово име може посетити његов нунције.⁴³ То значи да је у време Евгенија III Апостолска столица дубровачкој цркви признавала митрополитски ранг.

Тридесете и четрдесете године XII stoleћа представљају важан период у историји Апостолске столице, време када су папе свим силама настојале да ојачају тековине реформског покрета Григорија VII. Иноћентије II (1130–1143) био је, одмах по уздизању на папски трон, приморан да бежи из Рима због притисака немачког краља Лотара од Суплинбурга (1125–1137), војводе Саксоније, иначе слабог владара подложног утицају племства. Иноћентијеви противници су изабрали антипапу Анаклета II, уз кога је пристао извесан број кардинала и епископа. Упркос сложеним приликама учени канонисти радили су на систематизацији црквеног права. Тако се око 1140. године појавио Грацијанов *Decretum*, један од најпознатијих средњовековних компендија канонског права. Грацијан је на основу исказа светих отаца, одлука црквених сабора, папских декрета и преседана који су чињени у појединим моментима извео *Слагање нескладних канона*. У основи Грацијановог метода стоји *ratio* – способност критичког разматрања и проналажења рационалних решења, што је било веома важно будући да је канонско право регулисало све области како црквеног, тако и породичног и брачног живота. После Иноћентијевог смрти у року од две године на папском трону променила су се двојица папа, Целестин II (1143–1144) и Луције II (1144–1145), који су се суочавали не само са озбиљним отпорима заговорника превласти *imperium*-а, већ и с личним анимозитетима појединих утицајних клирика. На иначе сложену ситуацију надовезала се 1143. године побуна римског пучанства надахнутог идејама Арнолда из Бреше, ученика контрадикторног теолога и филозофа Петра Абеларда. Побуњеници су заговарали отпор према папи и старим феудалним римским породицама, истакавши захтев за формирањем комуне. У општем метежу римска светина је убила папу Луција II.⁴⁴ Ситуација се донекле примирила тек под Евгенијем III (1145–1153), премда је и он више пута морао да бежи из Рима. Овај смерни духовник, који је ходао одевен у вунену тунику и спавао на поду, успео је да оконча процес формирања кардиналског колегијума и унапреди функционисање органа као што су апостолска канцеларија, комора и капела.⁴⁵

Десетак година касније папа Анастасије IV привилегијом од 19. децембра 1153. додељује палијум дубровачком архиепископу Андрији и потврђује му права над јурисдикционим подручјем које обухвата три краљевине Захумље, Србију и Травунију и градове Котор или Росе, Будву, Улцињ, Скадар, Дриваст и Пилот с опатијама, црквама и парохијама, као и са свим приходима од таксативно наведених непокретних добара (села, вода, брда, пашњака...).⁴⁶ Већ на први поглед уочава се да је попис суфрагана идентичан као у претходним привилегијама сумњиве аутентичности. Од претходних папа поменут је само Иноћентије II. Тадија Смичиклас је у Дубровачком архиву видео оверени препис са делимично сачуваном свилоном траком о коју је некад био закачен печат. Њему је овај папски документ деловао сумњиво.⁴⁷ Велики опрез побуђује најпре

43 Исто, 59 (№ 58). Писмо је писано у Сијени и датовано 22. септембром.

44 Goldstein - Grgin 2006, 243.

45 Линч 1999, 220–227; Storia II, 229–231 (Merlo, G. G.); Majnarić 2003, 110–111; Caporillis. a., 49–50.

46 „regnum Zachulmie, regnum Seruilie ac regnum Tribunie, ciuitatem quoque Catharinensem seu Rose, Buduanensem Auarorum, Liciniatensem, Scodrinensem, Driuastinensem et Polatensem cum abbatiiis, ecclesiis et parochiis suis...”

47 CDII, 70–72 (№ 74).

околност да у размаку од десетак година чак двојица папа додељују палијум и потврђују права истој личности – архиепископу Андрији. Код канонских избора нема потребе да се поступи на тај начин. Канонски устоличени папа само једном додељује палијум канонски изабраном и устоличеном архиепископу. Због чега је дубровачкој цркви било важно да посегне за оваквим средствима? Одговор на питање намеће се сам по себи.

Само пет дана касније, 24. децембра, исти папа обратио се архиепископу Андрији и *драгим синовима кнезу П. и дубровачком свештенству и народу* благословивши одлуке донете у договору с папским легатом подђаконом Хенриком. Легат Хенрик и архиепископ Андрија покушали су да сазову сабор, али се њиховом позиву нису одазвали поједини епископи с подручја Барске (архи)епископије. Папа одобрава одлуку о депозицији дривастинског и улцињског епископа, проглашење интердикта над которском црквом и екскомуникацију которског кнеза. Тадија Смичиклас је у Дубровачком архиву видео ову исправу, коју је означио као оригинал с добро очуваним печатом на кончаној врпци. Она код њега није побудила никакву сумњу.⁴⁸ Поједини наводи у овом документу ипак нагоне на размишљање.

Depostio у канонском праву означава физичко уклањање са неког места или положаја због јереси, шизме, непослушности, богохуљења, злоупотребе црквеног положаја или крвног деликта. У овом случају то би значило да се дривастинском и улцињском епископу не само забрањује пастирска служба него се они и физички морају удаљити из њихових дијецеза. Овакву одлуку доноси папа, који њено извршење може да препусти легатима или надлежном митрополиту. *Excommunicatio* представља одлучење од причести и других светотајинских обреда. У овом случају реч је о забрани изреченој которском кнезу да активно учествује у црквеном животу. Овакву казну може да одмери локални епископ или митрополит. Најспорнији од свих навода је *interdictum*, забрана чинодејствовања на одређеном подручју, која може да погоди ширу или ужу заједницу и тек понекад појединца. Ово је тешка духовна казна, јер подразумева да за време њеног трајања нема црквених служби, нема канонских венчања, нити сахрана. У документу се наводи да је интердикт бачен на которског епископа, посредно и на епископију. Овакав интердикт може да прогласи само папа. Када интердикт погађа само једну парохију, онда га може прогласити локални епископ или митрополит.⁴⁹ Најчудније од свега јесте то што се папа Анастасије IV саглашава с изрицањем озбиљних духовних казни, које тешко погађају неколико појединаца и читаве заједнице, чиме властиту одговорност преноси не само на свога легата и дубровачког архиепископа Андрију него на изванредан начин у решавање проблема укључује и дубровачког кнеза, клир и народ.⁵⁰ То показује да је овај папа накратко оживео старе обичаје из времена које претходи реформама Григорија VII, када су локалне заједнице имале знатно већи утицај. Оне не само да су решавале текуће проблеме него су за себе присвајале и овлашћења која дубоко задиру у

48 Исто, 72–73 (№ 75).

49 Sägmüller 1904, 361. О забранама у канонском праву још видети Capello 1933.

50 Подђакон Хенрик очито је био *legatus de latere*, легат послат од стране самог папе, са веома широким овлашћењима као што је разрешење од екскомуникације, додела бенефиција, потврда чина архиепископа, епископа и опата. Ови легати ходили су под балдахиним, носили позлаћене ципеле и јахали коње с белом уздом, што су све симболи папског достојанства. Посредством легата папа је био присутан у црквеној провинцији у коју је легација упућена. Легат је био нека врста папског *alter ega*. *Legati de latere* били су кардинали, обично кардинали ђакони, Majnarić 2009, 204, 206. Хенрик као подђакон није могао бити кардинал, па је веома чудно да је од папе добио тако широка овлашћења. Подђакон (*subdiaconus*) је на богослужењу читао апостолске посланице и прао свете сасуде, припремајући се за чин ђакона. О кардиналима, ђаконим и подђаконима у римској цркви в. Leksikon, 238, 351, 583–584 (Badurina, A.).

област канонског права. Какогод, ово је први веродостојан помен да је дубровачки архиепископ покушао, уз помоћ папског легата, да сазове помесни сабор.⁵¹ Ако за тренутак бацимо поглед преко мора, ствари ће постати јасније. На папском трону седео је старац, који се током свог прекратког понтификата (12. јул 1153. –3. децембар 1154), морао бавити базичним питањима опстанка. Тих година Рим је погодила велика оскудица животних намирница, па је он гладној пастви на располагање ставио плодове са црквених имања. Захвални житељи Рима и Лација Анастасију IV то никад нису заборавили прозвавши га *апостолом милосрђа*.⁵²

Упркос старости и многобројним искушењима, Анастасије IV посветио се канонском регулисању статуса дијецеза на северном Јадрану, већ неко време под снажним политичким утицајем Венеције. Привилегијом од 17. октобра 1154, издатом у Латерану, папа је задарском епископу Лампредију доделио палијум да га носи о свим великим празницима, укључујући и локалне светковине Св. Хрисогона (Кршевана) и Св. Анастасије (Стошије). Створена је Задарска архиепископија, док је Лампредије Задарски стекао митрополитска овлашћења над својим суфраганима, епископима осорским, крчким, рапским и хварским.⁵³ На основу дубровачких исправа које се везују за овог папу, произилази да се он само два месеца пошто је донео одлуку која је тешко погодила интересе древне Сплитске митрополије, прилежно посветио решавању канонског статуса дубровачке цркве делегирајући своја овлашћења на дубровачког архиепископа, и водећи рачуна о томе да одлуке буду у складу са очекивањима локалног клира, представника световних власти и верног народа. Чиниоци у Дубровнику пронашли су довољно простора за властито деловање у троуглу између Апостолске столице, на којој је седео остарели папа, Сплитске митрополије која је под архиепископом Гаудијем уживала подршку угарског краља Гезе II и тиме провоцирала незадовољство Курије, и новоосноване Задарске архиепископије под патронатом Венеције.⁵⁴ Пошло им је за руком да уз подршку папског легата подђакона Хенрика издејствују оптимално решење за властиту цркву.⁵⁵ Вишевековне тежње дубровачке цркве добиле су далеко чвршће канонске темеље.⁵⁵

Процес формирања засебне црквене области на источним обалама северног Јадрана настављен је под наредним папом Хадријаном IV. Он је привилегијом од 22. фебруара 1155, издатом у Риму, јурисдикцију над Задарском архиепископијом доделио Хенрику, патријарху Града.⁵⁶ Након два месеца, 24. априла, папа је обавестио задарског архиепископа Лампредија да је његову цркву канонски доделио патријаршији у Граду.⁵⁷ Око две године касније, 13. јуна 1157, Хадријан IV још једном потврђује да јурисдикција над Задарском архиепископијом припада патријаршији у Граду.⁵⁸ Тако је задарска црква чврсто везана за Венецију. До средине XII столећа приповест о апостолском пореклу венецијанске цркве већ беше уобличена и представљала је један од основних постулата државне идеологије. Чврсто се веровало да је апостол Петар послао Марка у Аквилеју да

51 Легати од друге половине XI века стичу право да сазивају локалне синоде, али они то не чине често, Majnarić 2009, 205.

52 Caporillis. a., 50.

53 CD II, 76–79 (№ 78).

54 О односима сплитског архиепископа Гаудија с краљем Гезом II и Апостолском столицом, разлосима за оснивање Задарске архиепископије и јачању млетачког утицаја на северном Јадрану в. Majnarić 2003, 120–121.

55 Уп. Prlender 2009, 18; Коматина 2016, 148–149.

56 CD II, 79–80 (№ 79).

57 Исто, 81 (№ 80).

58 Исто, 81–84 (№ 81).

тамо шири јеванђеоску поуку и оснује хришћанску заједницу. На путу ка Аквилеји Марко се због олује склонио на пешчане спрудове, будући Ривоалто, где је уснио сан у коме му је анђео Господњи предсказао да ће се после његовог мучеништва у лагуну склонити људи с копна да би спасли животе и имовину, те да ће ту основати велелепни град у коме ће почивати његово тело.⁵⁹ По доласку у Аквилеју Марко је покрстио велико мноштво народа. Будући да је морао да се врати у Рим, са собом је повео Херманагору, кога је за епископа рукоположио лично апостол Петар. Тако је створена аквилејска дијецеза, која је себе сматрала шестом апостолском патријаршијом. Савремени извори попут Јевсевија из Цезареје и Јеронима из Стридона говоре само о Марковој делатности у Риму и Александрији.⁶⁰ Када су Лангобарди разорили Аквилеју 568. године, патријарх Павле је њено седиште пренео у Градо. Његов наследник патријарх Илија сазвао је у Граду синод ради освећења новоподигнуте цркве Свете Јефимије, халкидонске мученице. Папа Пелагије II обнародовао је 3. новембра 579. привилегију, којом Илији допушта оснивање шест нових епископија на подручју лагуне, а цркву у Граду признаје за наследницу Аквилејске патријаршије. Према је реч о грубом фалсификату потоњих времена, то није сметало да *leggenda marciana* већ до краја VIII века буде готово сасвим уобличена, знатно пре него што су свечеве мошти из Александрије пренете у Венецију (828). Око 1000. године венецијанска црква је себе увелико сматрала шестом патријаршијом, што је као истинито прихватио и папа Григорије VII.⁶¹ Ширење млетачких посела било је праћено ширењем јурисдикције венецијанске апостолске цркве. Даровнице Хадријана IV представљају одлучан корак у том правцу.

Исти папа је привилегијом од 4. јула 1158, издатом у Латерану, новом дубровачком архиепископу Трибуну доделио палијум и потврдио повластице и јурисдикционо подручје, које је и овог пута обухватало Србију, Захумље, Травунију, Котор или Росе, Будву, Улцињ, Скадар, Дриваст и Пилот с опатијама, црквама и парохијама.⁶² Од ранијих папских даровница поменуте су само оне које су издали Иноћентије II и Анастасије IV. Тадија Смичиклас је видео оригинал овог документа у Дубровнику. Печат је отпао, али се сачувао део свилене траке на који је некад био закачен. Реч је о аутентичном документу.⁶³

Понтификат Хадријана IV (изабран 5. децембра 1154, умро 1. септембра 1159), првог и јединог Енглеца на папском трону, обележен је бројним трзавицама. Хадријан IV је био одушевљени поклоник идеја Григорија VII. Настојао је да буде укључен у решавање великог броја питања у Италији и ван ње како би демонстрирао моћ папског ауторитета. Стога не чуди што је управо он потврдио новостворену Задарску архиепископију и прикључио је патријаршији у Граду. Питања канонског статуса дубровачке цркве и обима њене јурисдикције само су се надовезала на главне токове његове политике. Међутим, у одмеравању снага с Фридрихом I Барбаросом (1152–1190) Хадријан IV није показао довољно такта. Када је Фридрих први пут продро у Италију 1154. године у намери да успостави контролу над богатим северноиталијанским

59 Према званичном црквеном учењу Марку, утамниченом у Александрији, обратио се сам Исус речима *Pax tibi Marce evangelista meus*, чиме му је наговестио да ће управо он бити писац једног од јеванђеља, те да је смрт још увек далеко.

60 Tramontin 1987, 167–186.

61 Niero 1987, 101–103.

62 „Regnum Seruilie, regnum Zachulmie ac regnum Tribunie, ciuitatem quoque Catharinensem seu Rose, Guduanensem (!) Auarorum, Liciniatensem, Scodrinensem, Driuastinensem et Polatensem cum abbatiis, ecclesiis et parochiis suis...”

63 CD II, 84–86 (№ 82).

градовима, папа га је подржао, јер је у њему видео противтежу јачању комуналног покрета. У самом Риму присталице Арнолда из Бреше и даље су вршиле јак притисак на папство. Пошто се у Павији крунисао за краља Италије, Фридрих се спустио до Рима, у који није могао да уђе због побуне светине. Папа га је ипак крунисао за цара, док је на град бацио анатему. Ходочасници су престали да походе Рим, што се тешко одразило како на духовне, тако и на материјалне прилике у граду. Папа је повукао анатему тек када су побуњеници из града отерали Арнолда из Бреше, који је недуго потом ухваћен у Тоскани и враћен у Рим, где је спаљен на ломачи. У хватању Арнолда из Бреше учествовали су поданици цара Фридриха. Међутим, Хадријан IV је убрзо схватио да му много већа опасност прети од Фридриха Барбаросе него од северноиталијанских комуна, упркос њиховом антипаском расположењу и симпатијама према јеретичким учењима. Папа се такође бојао учвршћивања ромејског утицаја у јужној Италији. Покушао је да се нагоди и с Норманима, с којима је до тог тренутка био у непријатељству, што је додатно изазвало римско-немачког цара. Када је Барбароса 1158. године поново дошао у северну Италију намеран да се свим силама обруши на непокорни Милано, папа више није био у редовима његових савезника.⁶⁴

Тешки усуд Милана, кога је Барбароса после три године опсаде освојио, разрушио и темељно опљачкао, поклопио се са ступањем на папски трон способног Александра III, родом из Сијене, у септембру 1159. године. Реч је о дојакошњем кардиналу Роланду Бандинелију, папском канцелару и одличном познаваоцу канонског права, човеку који је веома држао до реда и законитости. Осим тога, Александар III био је велики заговорник *libertas ecclesiae*. Док је Грацијанов *Decretum* истицао да постоје две врсте власти – краљевска која управља светским пословима, и свештеничка која се стара о божанским стварима, дотле је Александар III детаљно уобличио идеју, стару читав век, о првенству папског ауторитета чак и у решавању чисто световних питања. Такве тежње сажете су у крилатици: *papa verus imperator est*. Под покровитељством папе северноиталијански градови су 1167. године образовали Ломбардијску лигу, која се успешно супротстављала притисцима Фридриха Барбаросе све до његовог коначног слома у бици код Лењана (1176). На челу Лиге нашао се нови град Алесандрија, који је име добио у папину част.⁶⁵ Фридрих Барбароса се Александру III супротстављао тако што је у периоду од двадесетак година (1159–1178) поставио чак тројицу антипапа (Виктора IV, Пасквала III и Каликста III), које су признавали махом немачки кардинали и епископи. Одлучна претња са цареве стране стигла је тек пред крај његове владавине, када се престолонаследник Хенрик VI оженио Констанцом, норманском принцезом с југа Италије. Вођен амбицијом да среди прилике у цркви, Александар III је у марту 1179. године одржао Трећи латерански сабор. Том приликом регулисано је питање избора папе, кога је могао да бира искључиво кардиналски колегијум двотрећинском већином гласова, без учешћа нижег свештенства и народа. Епископ може да постане само клирик с навршених 30 година, рођен у легитимном браку. Када је Александар III преминуо крајем августа 1181. године, папство се налазило на врхунцу моћи.⁶⁶

Сплитска, дубровачка и которска црква препознале су у папи Александру III личност погодну да саслуша, уважи и спроведе у дело њихова давнашња права и претензије. Промене до којих је дошло претходних година најтеже су погодиле Сплитску архиепископију, јер је она остала без готово две трећине свог јурисдикционог

64 Storia II, 238–244 (Merlo, G. G.); Goldstein-Grgin 2006, 243–244.

65 Goldstein-Grgin 2006, 244–245.

66 Storia II, 251–252 (Merlo, G. G.); Caporillis. a., 51, 99. О односима Фридриха Барбаросе и Апостолске столице детаљно расправља Majnarić 2003, 112–123.

подручја, изгубивши све епископије северно од Крке и јужно од Неретве. Стога Александар III, писмом састављеним 5. маја 1166. у Анањију, теши сплитског архиепископа Петра, који је претрпео извесне неправде о којима се ништа ближе не каже. Међутим, папа обећава Петру да убудуће неће донети ниједну одлуку у корист Задарске архиепископије уколико она буде против правде и части Сплитске архиепископије.⁶⁷ Једну деценију касније подђакон Рајмунд де Капела, папски легат, обратио се задарском архиепископу Лампредију, његовим суфраганима, опатима, архиђаконима и архипрезвитерима задарске дијецезе позвавши их да дођу на сабор који ће бити одржан у Сплиту наредног 1. септембра. Пошто се писмо датује 1177. годином, без ознаке месеца и дана, реч је по свој прилици о 1. септембру исте године.⁶⁸ Као главни разлог сазивања сабора легат Рајмунд де Капела наводи *pro vigili sollicitudine apostolica doctrinam et ecclesiasticam disciplinam*. Значи, требало је превасходно расправљати о чистоти доктрине и дисциплини у локалним црквама. Такође, у изглед је стављено решавање питања јурисдикције над Хварском епископијом: да ли је она суфраган сплитског или задарског архиепископа. У писму се налази важан податак да су прелати Горње Далмације, у које се убрајају како дубровачки, тако и барски антистит, прихватили да дођу на сабор. Пошто је Сплит *једнако близу како њима, тако и вама*, папски легат је сматрао да Лампредије Задарски и његови суфрагани немају ниједан изговор да позив одбију. Штавише, онима који се не појаве на сабору запређено је канонским казнама.⁶⁹ Недуго потом, Лампредије Задарски, или неки други достојанственик у његово име, замолио је да се сабор одложи будући да је спречен да се на њему појави у заказано време. Само његово присуство на сабору могло би изазвати подозрење Млечана, што је задарски архиепископ желео да избегне.⁷⁰ На основу реченог произилази да се уочи одржавања Трећег латеранског концила, Александар III, велики заговорник реда у цркви, приклонио древним традицијама инсистирајући на томе да помесни сабор буде одржан у Сплиту и да на њему као у стара времена присуствују епископи свих далматинских цркава.⁷¹ Није познато да ли је овај сабор уопште одржан.

Када је реч о дубровачкој цркви од изузетног значаја су четири документа Александра III издата истог дана, 29. децембра 1167. у Беневенту. Папа је најпре дубровачком архиепископу Трибуну доделио палијум да га носи на богослужењима о великим празницима и на дан Св. Влаха. Пошавши од даровница својих претходника Иноћентија II, Анастасија IV и Хадријана IV, Александар III је Трибуну потврдио јурисдикцију над Захумљем, Србијом, Травунијом, Котором, Будвом, Улцињем, Скадром, Дривастом и Пилотом с опатијама, црквама и парохијама.⁷² Списак суфрагана идентичан је као у даровници Хадријана IV од 4. јула 1158. са истом упадљивом грешком у навођењу имена Будве. Једини изузетак представља то што је уместо Србије

67 CD II, 100–102 (№ 97).

68 Иван Мајнарић сматра да је писмо написано између 22. августа и 1. септембра 1177. године, Majnarić 2003, 108.

69 CD II, 148–149 (№ 145). О овом писму легата Рајмунда де Капеле в. Majnarić 2003, 108–110.

70 CD II, 149 (№ 146).

71 Ивица Прлендер у овоме види покушај окупљања далматинских митрополија и давања титуле примаса сплитском архиепископу, Prlender 2009, 20. Сличног мишљења је и Иван Мајнарић, Majnarić 2003, 127.

72 CD II, 111–112 (№ 105).

на првом месту наведено краљевство Захумље.⁷³ Иако је несумњиво реч о аутентичном документу, необично је то што папа Трибуну додељује палијум, који му је његов претходник Хадријан IV већ једном доделио. Ово показује да је дубровачкој цркви у то време још увек било важно да прикупи што већи број потврда свог митрополитског ранга. С друге стране, Александар III очито није сматрао потребним да проверава утемељеност одлука својих непосредних претходника на папском трону.

Архиепископ Трибун је још раније кренуо у одлучну акцију против барског (архи)епископа и његових суфрагана, те је тако донео одлуку о екскомуникацији улцињског и барског епископа, који су одбијали да признају његову митрополитску част и овлашћења која је она собом носила. Александар III је Трибунов поступак одобрио и упутио му легата који је требало да му помогне да донете одлуке спроведе у дело. Папа је затим упутио позив свештенству и верницима Улцињске и Барске епископије да одрекну послушност својим епископима све док се они не покоре архиепископу Трибуну, самим тим и одлукама Апостолске столице.⁷⁴ За Александра III и Трибуна дубровачког пастир барске цркве је епископ, један од многих на подручју Горње Далмације. Истовремено, папа се обратио епископима пилотском, свачком, дривастинском, као и свештенству епископија стонске, скадарске и требињске позвавши их да буду послушни архиепископу Трибуну као *своме оцу и намеснику*, јер их је на то позвао и папа Хадријан IV, *претходник наших благе успомене*.⁷⁵ Међу сачуваним исправама Хадријана IV нема ниједне упућене било ком епископу с подручја Барске (архи)епископије.

Последњих дана децембра 1167. године Александар III, папа који се доследно залагао за поштовање устаљеног поретка и канонских прописа, очигледно није сматрао да Барска (архи)епископија постоји, нити да је икада постојала, али је зато био спреман да јурисдикцију дубровачког архиепископа прошири на епископе грчког обреда од давнина подложне драчком архиепископу и цариградском патријарху. Тако је папа благонаклоно примио одлуку арбанског епископа Лазара да грчки обред замени римским, те му је здушно препоручио да дубровачког архиепископа Трибуна прихвати као свог митрополита.⁷⁶ Само неколико дана касније папа се 3. јануара 1168. обратио *драгим синовима опатима и осталим Латинима, клирицима и лаицима, настањеним у Драчу*, изразивши жаљење што не може лично да их посети. Стога им шаље дубровачког архиепископа Трибуна и препоручује им да га благонаклоно приме и прихвате све што им он буде одредио за спас душа, те да му се покоре као митрополиту. Папа напомиње да су барски и улцињски епископи екскомуницирани због непослушности и тиме Драчанима латинског обреда дискретно наговештава шта би могло да им се догоди уколико не буду поштовали препоруке Апостолске столице.⁷⁷

Которски епископ Нићифор II такође је искористио описане околности како би питање суфраганства которске дијецезе коначно било решено у корист архиепископије у Барију. Папа Александар III у даровници од 28. јуна 1172. упућеној Рајналду, архиепископу Барија, између осталог наводи да је пре извесног времена примио

73 „Regnum Zachulmie, regnum Seruilie ac regnum Tribunie, ciuitatem quoque Catharinensem seu Rose, Guduanensem (!) Auarorum, Liciniatensem, Scodrinensem, Driuastinensem et Polatensem cum abbatiis, ecclesiis et parochiis suis...”

74 CD II, 109–110 (№ 103).

75 *Исто*, 113–114 (№ 106).

76 *Исто*, 110–111 (№ 104). Годину и по дана раније, 19. јуна 1166, епископ Лазар присуствовао је свечаности освећења катедрале Светог Трипуна у Котору заједно са настојатељима неколико бенедиктинских опатија, *Исто*, 102 (№ 98).

77 *Исто*, 118–119 (№ 112).

дубровачког архиепископа, свакако Трибуна, и Рајналдовог претходника. Обојица су тврдили да им по праву припада јурисдикција над Которском епископијом. Том приликом био је присутан и которски епископ, чије име није наведено, али се готово извесно ради о Нићифору II. Он је изјавио да га је за епископа рукоположио архиепископ Барија, Рајналдов претходник. Ова изјава била је пресудна да папа донесе одлуку. Александар III је поменутом привилегијом потврдио права баријског архиепископа над которском црквом, премда је дубровачком архиепископу и његовим наследницима оставио могућност да своје претензије доказују на суду.⁷⁸ Тиме је више од сто година дуго настојање которске цркве да се у јурисдикционом погледу чврсто веже за најближу прекоморску архиепископију коначно уродило плодом.⁷⁹

Ако сумирамо предочено, долазимо до закључка да су се папе кроз готово цео XII век носиле с отпором немачких краљева и царева и других световних владара и великаша, који су неретко посезали за избором антипапа као опробаним средством притиска. Немачки кардинали и епископи често су се опредељивали баш за антипапе, а далеко од тога да су они били једини опоненти у црквеним редовима. Папском ауторитету претили су и комунални покрети у северној Италији у великој мери надахнути идејама јеретичких учења о јеванђеоском сиромаштву и једнакости. Велике невоље стварало је хронично незадовољство и напослетку отворена побуна римске светине, као и притисци локалног племства. Ако томе додамо повремене налете глади, оскудице, епидемија заразних болести и других невоља, ова нимало ружичаста слика постаје још упечатљивија. С друге стране, папе су упркос великим искушењима одлучно настојале да инсистирањем на канонском праву ојачају *auctoritas apostolica* и наметну се као најважнији чинилац у решавању не само црквених него и световних питања и проблема. У таквим околностима барским прелатима, препуштеним самима себи и без икакве подршке световних власти, не би нимало користило да пред Апостолску столицу иступе позивајући се на привилегију антипапе Климента III Виберта као на једини извор својих права и претензија. Једино што су могли било је да стрпљиво чекају евентуални долазак бољих времена. Дубровачки клир веома је добро уочио повољну прилику за деловање, па се тако у ово доба пред Апостолску столицу не износе очигледни фалсификати фиксирани за давну прошлост, већ се главни протагонисти концентришу искључиво на питања канонског избора, редовно се позивајући на ауторитет Иноћентија II, Анастасија IV и Хадријана IV. Тактичан приступ напослетку је уродио плодом, те се може рећи да су старе амбиције дубровачке цркве пуни процват доживеле у годинама душебрижнштва архиепископа Трибуна, које су претходиле одржавању Трећег латеранског сабора под енергичним папом Александром III. Епископи с подручја Дукље постали су суфрагани дубровачких архиепископа. Пружањем отпора ризиковали су да буду екскомуницирани, под интердиктом или депозиционирани.

Поглед из Бара

На Лонци, јужном платоу горњег града који се уздиже изнад саме провалије, археолози су пронашли остатке две сакралне грађевине.⁸⁰ Млађа се сукцесивно

78 Оригинал документа чува се у Архиву капитола катедрале у Барију, а објављен је у Codice Barese I, 99 (№ 52); Sforza 1975, 88.

79 О црквеним односима Барија и Котора у XI и XII веку в. Sforza 1975, 45–106.

80 Остаци сакралних здања на Лонци проучавани су средином XX века под руководством Ђурђа Бошковића. Последњих година археолошке кампање су предводили професори Сауро Ђелики

надовезује на старију, која потиче из IX–X века, што одговара времену у коме је епископија основана. Ова по свему судећи првобитна катедрална црква имала је облик базилике унутрашњих размера око 12 x 7,5 метара. Делом је била укопана у стену, под је био украшен фрагментима старијег мозаика који се ту нашао у секундарној употреби, док је кровна конструкција била дрвена. Према знатно познијој традицији, забележеној тек крајем XVII века у извештају барског архиепископа Марка Јорге, стара катедрала била је посвећена Св. Теодору. Овај типично источни култ светог ратника проносио се јадранским приобаљем захваљујући јачању византијског утицаја почев од првих деценија IX века.⁸¹ Дукљански владари су поштовали култ Св. Теодора, што се види на оловном печату Константина Бодина, на чијем се аверсу налази приказ Св. Ђорђа, а на реверсу лик Св. Теодора.⁸² Печат краља Бодина представља посредни доказ снажне везе између барске цркве и првих Војислављевића, оданих њеним кулtnим традицијама.⁸³ Данијел Фарлати наводи да је стара барска катедрала изгорела у пожару, те да је над њеним остацима подигнута нова за чијег је патрона изабран Св. Ђорђе.⁸⁴ Археолошки налази упућују на закључак да је црква скромних димензија посвећена Св. Теодору вероватно заиста страдала у пожару.⁸⁵

На месту првобитне цркве саграђена је тробродна базилика, чије су бродове раздвајали квадратни ступци размештени на неједнаким растојањима. Вероватно је и нова црква имала дрвену кровну конструкцију. Ђорђе Бошковић у књизи *Стари Бар* овакав тип базилике смешта у другу половину XII или на почетак XIII века.⁸⁶ Међутим, исти аутор је над остацима цркве поставио плочу, која се и данас може видети, са податком да је реч о XI веку. Због чега Ђорђе Бошковић ову датацију, за коју се очито определио на терену, није унео и у књигу, остаје нејасно. Резултати недавних истраживања упућују на закључак да је тробродна катедрала подигнута већ крајем XI, евентуално почетком XII века, што је потпуно у складу с напорима Петра Барског да уз подршку краља Бодина за своју цркву издејствује архиепископски ранг.⁸⁷ Ако је тачан податак попа Дукљанина да је краљ Грубеша сахрањен у Светом Ђорђу, пошто је код Бара убијен у сукобу с краљем Ђорђем, Бодиновим сином, око 1121. године, то би значило да је градња нове катедрале до почетка двадесетих година XII века углавном била довршена. Током средњег века црква је у неколико наврата преграђивана и дорађивана, да би недуго после 1571. године и турског освајања Бара била претворена у џамију. За нашу причу посебно је значајна рестаурација која се везује за 1711. годину и владавину султана Ахмеда III. Древна катедрала Светог Ђорђа од тог времена била је

(Università Ca' Foscari, Венеција) и Митја Гуштин (Univerza na Primorskem, Копар) и мр Младен Загарчанин, кустос Завичајног музеја Бар.

81 Могуће је да је Св. Теодор био првобитни патрон Венеције. Стара дуждева капела, подигнута на Ријалту почетком IX века, била је управо њему посвећена. У IX–X веку једна црква Светог Теодора постојала је и у Барију, Прерадовић 2016, 29–30.

82 Cheynet 2008, 90–97.

83 Прерадовић 2016, 30.

84 Farlati VII, 12.

85 Последњих деценија XIX века на Лонци су вршена нестручна ископавања, која су довела до оштећења локалитета и нестанка бројних прилога, посебно из гробова уз јужни зид цркве, док су сачувани артефакти испретурани због чега нису могли да послуже за доношење поузданих закључака, Bošković 1962, 9, 12; Stari Bar 2005; Stari Bar 2006.

86 Bošković 1962, 19.

87 Реч је о још непубликованим резултатима, које нам је несебично уступио мр Младен Загарчанин. Овом приликом најсрдачније захваљујемо колеги Загарчанину.

позната као султан Ахмедова џамија. Страдала је заједно с многим другим грађевинама, симболима урбаног идентитета Старог Бара, у експлозији муниције 1912. године.⁸⁸

О томе како су барски пастири и клир схватили свој положај током највећег дела XII века понешто би се могло закључити на основу натписа са четири надгробне плоче уграђене као сполије у зидове султан Ахмедове џамије. Пажњу најпре привлачи натпис који је некада обележавао гроб *пастира и ректора* барског Ђорђа. Он је служећи Христу добро управљао храмом посвећеним истоименом свецу заштитнику, заједно с клирицима и лаицима. У натпису стоји да је Ђорђе уложио велики труд да се храм поправи, те да је изразио жељу да у њему буде и сахрањен с десне стране.⁸⁹ Старија наука веровала је да се у личности овог прелата може препознати градитељ катедрале Светог Ђорђа, али је Ђурђе Бошковић такав став одбацио везујући његово име за преградње извршене крајем XIII века и у XIV веку.⁹⁰ Међутим, у папским регистрима, које у целости доноси Конрад Ојбел, нема ниједног барског архиепископа под именом *Georgius* све до тридесетих година XVII века.⁹¹ Стога сматрамо да је Ђорђе готово извесно један од првих наследника Петра Барског, те да је у његово време дошло до пожара у коме је страдала Црква Светог Теодора да би на њеном згаришту била саграђена репрезентативна катедрала барских архиепископа.

Надгробна плоча узидана у југозападни угао некадашњег звоника претвореног у минарет помиње Петра, за кога се изреком каже да је *Antivari pastor*. *Барски пастир* је истина могао бити како архиепископ, тако и епископ. Петра је, барем према наводима с његове надгробне плоче, красила изузетна ученост, био је по свој прилици врсни литургичар, у сваком случају *учитељ учитељима*, уз то милосрдан према сиротињи и обичном свету и пун презира према лакомима. Умро је веома млад, пре него што је напунио 30 година, 26. дана непознатог месеца непознате године.⁹² Сматрало се да би овај Петар могао бити Петар Барски, први архиепископ.⁹³ Међутим, савременик краљева Михаила и Бодина, папе Григорија VII и антипапе Климента III Виберта био је сасвим извесно много дуговечнији од младића поменутог у овом натпису. Трећи латерански концил је 1179. године, као што је већ речено, донео одлуку да за епископа не може бити рукоположен клирик који још није навршио тридесету годину живота. Према томе, епископат млађаног Петра припада XII веку. Вероватно је да је он био неко од наследника Петра Барског и Ђорђа, ктитора катедрале Светог Ђорђа. Још једна чињеница иде у прилог оваквом закључку. Ђурђе Бошковић је сматрао да надгробна плоча, самим тим и натпис, потиче тек из XIII или чак из XIV века.⁹⁴ Међутим, овакав закључак пада у воду пред фактографијом. Наиме, први барски архиепископ овог имена, који се јавља у папским регистрима почев од 1198. године, јесте Петар Спан (1422–1448), некадашњи дривастински каноник, за кога се поуздано зна да је умро у дубокој старости.⁹⁵

Најинтригантнији је натпис с надгробне плоче пронађене у зиду некадашње сакристије, који гласи: *Hic requiescit Sergius, archiepiscopus*.⁹⁶ Дакле, реч је о Сергију који је несумњиво имао чин архиепископа. У дугом низу барских архиепископа, који се

88 Bošković 1962, 17, 20.

89 Писци средњовековног латинитета, 38–39.

90 Bošković 1962, 18.

91 Eubel I, 92–93; Eubel II, 89; Eubel III, 110.

92 Писци средњовековног латинитета, 37–38.

93 Bošković 1962, 18.

94 Исто, 18.

95 Farlati VII, 85–88; Eubel I, 93; Eubel II, 89.

96 Писци средњовековног латинитета, 37.

помињу у папским регистрима, нема ниједног с именом Сергије.⁹⁷ Архиепископ Сергије такође припада XII веку, вероватно његовим првим деценијама, када је може бити и даље постојала нада да би Апостолска столица могла пастиру барске цркве да призна митрополитски ранг. Сергије је у властитим и очима свога клира и верника свакако био архиепископ. Понеки аутори су у овом Сергију препознали Бодиновог брата, сина краља Михаила из његовог првог брака.⁹⁸

У натпису на четвртој надгробној плочи помиње се *praesulis Ioannis persona*, племенитог рода, моћан, мудар и добронамеран, који је црквом управљао много година. Овај човек *достојан неба*, даривао је сиромаше, док су га истовремено *краљеви ове земље* веома волели и нису оклевали да му поверавају *права краљевства*, тако да је он, држећи се Бога, обављао и световне послове.⁹⁹ *Praesul* може бити и епископ и архиепископ. Старија наука је веровала да је реч о Јовану у чије време је одржан сабор којим је отпочело сређивање прилика у барској цркви.¹⁰⁰ Он се на челу Барске архиепископије налазио у веома дугом периоду од 1199. до око 1236, а можда чак и до 1247. године.¹⁰¹ Постоји могућност и да је реч о неком старијем Јовану из XII века. У првом случају под *краљевима ове земље* требало би подразумевати Немањиће, пре свега Вукана и његовог сина Ђорђа, у другом Војислављевиће. Какогод, из натписа произилази да су владари имали поверења у овог прелата, те да су му поверавали озбиљне задатке који су се тицали световних послова. Вероватно да је у питању или неки Јован из XII века или добро познати Јован Барски, сарадник краља Вукана. Мање је вероватно да је реч о Јовану III Заулинију (1341–1348), негдашњем аквилејском канонику, савременику цара Стефана Душана.¹⁰²

На основу реченог може се закључити да су барски прелати током XII века себе доживљавали као архиепископе, мада се само један од њих експлицитно појављује с том титулом. Остали користе неутралне називе попут *antistete*, *praesul*, *pastor et rector*, који означавају било епископско било архиепископско достојанство. Свесни властитих ограничења, барски пастири и клирици чекали су повољну прилику чији су обриси на хоризонту почели да се назиру већ седамдесетих година XII века с појавом енергичног Гргура Барског.

Извори

Archivio Segreto Vaticano, Miscellanea Armadi IV–V.

Archivio Segreto Vaticano, Registra Vaticana 2, Gregorius VII (1073–1085).

Acta et diplomata res Albaniae mediae aetatis illustrantia I (a. 344–1343)(1913): L. Thallóczy, C. Jireček, E. Sufflay (edd.), Vindobonae.

Gesta regum Sclavorum I (2009): Д. Кунчер (прир.), Извори за српску историју књ. 7, Латински извори књ. 1, Београд: Историјски институт – Манастир Острог.

Gesta regum Sclavorum II (2009): Т. Живковић (коментари), Извори за српску историју књ. 7, Латински извори књ. 1, Београд: Историјски институт – Манастир Острог.

97 Eubel I, 92–93; Eubel II, 89; Eubel III, 110.

98 Bošković 1962, 18 с прегледом старије литературе.

99 Писци средњовековног латинитета, 39.

100 Bošković 1962, 19.

101 Eubel I, 92.

102 Исто, 92.

- Eubel, Conradus (1913², 1914², 1923²): *Hierarchia catholica Medii aevi I* (1198–1431); *II* (1431–1503); *III* (seculum XVI ab anno 1503 complecentes), Monasterii Kehr, Paul (1900): *Papsturkunden in Rom*, Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 2.
- Ljetopis popa Dukljanina* (1950): V. Mošin (ed.), Zagreb: Matica hrvatska.
- Mansi JD (1764): *Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio* vol. X [1692–1769], Florentiae.
- Писци средњовјековног латинитета (1996): Књижевност Црне Горе од XII до XIX вијека, Д. Синдик, Г. Томовић (ур.), Цетиње: Обод.
- Farlati, Daniele (1817): *Illyricum sacrum VII*, Venetiis.
- CD II (1904): *Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae II*, T. Smičiklas (ed.), Zagreb: JAZU.
- Codice diplomatico Barese (1897): *Le pergamene del duomo di Bari (952–1264)*, G. B. Nitto de Rossi, F. Nitti de Vito (edd.), Bari.

Литература

- Goldstein, Ivo, Grgin, Borislav (2006): *Europa i Sredozemlje u srednjem vijeku*, Zagreb: Novi liber.
- Da Mosto, Andrea (2003): *I dogi di Venezia*, Firenze–Milano: Giunti Editore S. p. A.
- Gallina, Mario (2002): *La „precrociata“ di Roberto il Guiscardo: un’ambigua definizione*, in: *Il Mezzogiorno normanno-svevo e le Crociate*, Bari: Centro di Studi normanno-svevi, Università degli studi di Bari.
- Живковић, Тибор (2004): *Црквена организација у српским земљама (рани средњи век)*, Београд: Историјски институт, Посебна издања књ. 45.
- Живковић, Тибор (2006): *Портрети српских владара (IX–XII век)*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Живковић, Тибор (2006а): *Дукља између Раишке и Византије у првој половини XII века*, Зборник радова Византолошког института 43, 451–466.
- Историја Мађара (2003): Београд, Clio.
- Историја Црне Горе I (1967): Титоград, Редакција за историју Црне Горе.
- Калић, Јованка (1979): *Црквене прилике у српским земљама до стварања архиепископије 1219. године*, у: Сава Немањић – Свети Сава. Историја и предање, Научни скупови САНУ, Београд, 27–53.
- Коматина, Ивана (2016): *Црква и држава у српским земљама од XI до XIII века*, Београд: Историјски институт, Посебна издања књ. 66.
- Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva (2006): Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Линч, Цозеф (1999): *Историја средњовековне цркве*, Београд: Clio.
- Majnarić, Ivan (2003): *Misija papinskog legata Rajmunda de Capelle 1177. godine*, Povijesni prilozi 24, 105–131.
- Majnarić, Ivan (2009): „*Ut que inveneritis corrigenda corrigatis, destruat et elleuatis superflua et nociva, edefictis et plantetis utilita et honesta*“: *Међуоднос папинских представника и локалних црквених службеника на истоčnojadransкој обали тојеком друге половине XII. столјећа*, Acta Histriae 17 1–2, 203–214.
- Марјановић Душанић, Смиља (1994): *Владарске инсигније и државна симболика у Србији од XIII до XV века*, Београд: САНУ Одељење историјских наука књ. 18.

Митровић, Катарина (2017): *Краљевство од искона: Барска (архи)епископија и Дукља*, у: Српска краљевства у средњем веку. Зборник радова са међународног научног скупа одржаног од 15. до 17. септембра 2017. године у Краљеву у част обележавања 800 година од крунисања Стефана Немањића (Првовенчаног), Краљево: Универзитет у Београду – Филозофски факултет Одељење за историју и Центар за историјску географију и историјску демографију, Универзитет у Новом Саду – Филозофски факултет Одсек за историју, Универзитет у Нишу – Центар за византијско-словенске студије, Град Краљево, 47–83.

Niero, Antonio (1987): *La sistemazione ecclesiastica del Ducato di Venezia*, in: *Le origini della chiesa di Venezia*, Venezia: Edizioni studium cattolico veneziano, 101–121.

Norwich, John Julius (1981): *Storia di Venezia: Dalle origini al 1400*, Milano: Ugo Mursia Editore S. p. A.

Post, Gaines (2006): *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State, 1100–1322*, New Jersey: The Lawbook Exchange.

Прерадовић, Дубравка (2016): *Најранији помени Улцињске и Барске епископије: филолошко-археолошка белешка*, Црквене студије 13, 23–35.

Prlender, Ivica (2009): *Rimska kurija prema rubnim prostorima Zapada na istočnojadranskoj obali tijekom XI. i XII. stoljeća*, Historijski zbornik 62, 1–27.

Sägmüller, Johannes Baptis (1904): *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, Freiburg in Breisgau.

Станојевић, Станоје (1912): *Борба за самосталност католичке цркве у немањићкој држави*, Београд: СКА.

Стевовић, Иван (1996): *О првобитном изгледу и времену градње цркве Св. Михајла у Стону*, Зборник радова Византолошког института 35, 175–195.

Storia del cristianesimo II. Il medioevo (2001): a cura di M. Gallina, G. G. Merlo, G. Tabacco, Roma – Bari: Editori Laterza.

Sforza, Fedele (1975): *Bari e Kotor. Un singolare caso di rapporti fra le due sponde adriatiche*, Cassano (Bari): Ecumenica editrice.

Tramontin, Silvio (1987): *Origini e sviluppi della leggenda marciana*, in: *Le origini della chiesa di Venezia*, Venezia: Edizioni studium cattolico veneziano, 167–186.

Ферлуга, Јадран (1957): *Византијска управа у Далмацији*, Београд: Византолошки институт САНУ, Посебна издања књ. 6.

Capello, Felice M. (1925): *Tractatus canonico-moralis de censuris, iuxta Codicem Iuris Canonici*, ed. 3, Torino.

Caporilli, Memmo (senz'anno): *I papi. I Concili Ecumenici. I Giubilei – Anni Santi. Storia e immagini*, Archivio Segreto Vaticano.

Cheyne, Jean-Claude (2008): *La place de la Serbie dans la diplomatie byzantine à la fin du XIe siècle*, Зборник радова Византолошког института 45, 90–97.

ARCHDIOCESE OF BAR IN THE STATE OF BODIN'S SUCCESSORS

Right after the death of King Bodin (1099 or 1101) two opposing forces started a conflict in Duklja. Bodin's widow, Queen Jaquinta, wanted to ensure the throne for her sons, while the descendants of Prince Branislav, son of Bodin's paternal uncle Radoslav, also believed to have a claim on the throne. These conflicts continued over several decades, during which period different kings took turn on the throne. The land was left in chaos. In mid-12th century, Duklja fell under the supreme rule of Byzantium, and its rulers were no longer kings but bore the title of princes (Knez). In such circumstances, the Bar Archdiocese could not rely on the secular government to support them in their struggle to gain the canonical approval for the metropolitan status of their diocese. On the other hand, in the 12th century, popes were faced with the resistance of German kings and emperors and other secular rulers and noblemen, who often selected antipopes as a proven method of pressure on the Holy Apostle See. German cardinals and bishops often supported these antipopes who were not the only papal opponents among the church ranks. The papal authority was also threatened by communal movements in the northern Italy, which were much inspired by the ideas of heretic teachings about evangelical poverty and equality among men. Chronic dissatisfaction and finally open rebellion of the Roman crowds created a lot of trouble. This was intensified by epidemics of contagious diseases and famine that periodically afflicted Rome. In spite of such great temptations, popes firmly insisted on the systematization of the canonical rights in order to strengthen *auctoritas apostolica* and tried to impose themselves as the supreme factor in solving not only church issues but also secular issues and problems. It was clear to the Bar prelates that they could not request from the Holy Apostle See the acknowledgement of their archdiocese invoking the privileges by Antipope Clement III Wibert from 1089, as the only grounds for such entitlement. They could only patiently wait for the arrival of better times. The Dubrovnik clerics took advantage a favourable moment to act. The old ambitions of the Dubrovnik church were fulfilled in the 1160s and 1170s, at the time of archbishop Tribun and with support of the enthusiastic Pope Alexander III. Thus, bishops from the Duklja became suffragans of the Dubrovnik archbishops. Any resistance to this solution imposed a risk of excommunication, interdiction or deposition.

Анђела Ђ. Гавриловић

Филозофски факултет Универзитета у Београду

Институт за историју уметности, Београд – Србија

e-mail: andjela1321@gmail.com

КУЛТ РИМСКОГ ПАПЕ СВЕТОГ СИЛВЕСТЕРА ПРВОГ У СРПСКИМ ЗЕМЉАМА ОД 1166. ДО 1459. ГОДИНЕ*

Апстракт: У раду се посвећује пажња истраживању култа римског папе Светог Силвестера Првог (314–335) у српским земљама од времена владавине Стефана Немање (1166–1196) до пада Деспотовине 1459. године у хагиографским и иконографским изворима. Анализом је утврђено да су име овог светитеља као и подаци везани за његов живот и култ присутни у месецословима, пролозима и у другим књижевно-богослужбеним саставима током овог периода. У раду су ликовне представе светог Силвестера Римског у српском монументалном живопису обрађене и класификоване према иконографским типовима, а истакнути су и портрети који у извесним детаљима одступају од уобичајених представа овог светитеља. У раду су размотрени и текстови на свицима које свети Силвестер Римски држи у рукама.

Кључне речи: Свети Силвестер Римски, култ, хагиографија, иконографија, портрети, српско зидно сликарство, средњи век.

Међу светитељима поштованим и у православној и у католичкој цркви особито место припада римском папи светом Силвестеру Првом (314–335), који по речима житија „беше на престолу римског епископа као велика свећа на светњаку“.¹ О поштовању култа светог Силвестера у источноправославним земљама говоре очувани писани извори и његови портрети, па тако и о поштовању светог Силвестера Римског у српској средини сведоче подаци из хагиографских извора, као и представе у зидном сликарству цркава, којима до данашњег дана није посвећена одговарајућа пажња. У стручној литератури култ светог Силвестера Римског у српским земљама није до сада представљао предмет истраживања. Портрети овог римског папе се углавном помињу у монографским студијама цркава чији живопис садржи његов лик, док одређен број портрета није обрађен, а поједини од њих чак нису ни са сигурношћу идентификовани. Ако се наведеном дода и чињеница да је реч о папи чији су портрети у српском живопису релативно бројни, јасно је да се указује потреба за постојањем једног научног рада у којем би систематски био анализиран култ овог римског папе у српским земљама од времена Стефана Немање (1166–1196) до пада Српске деспотовине 1459. године у целини. Овде ће стога бити најпре разматрани подаци везани за светог Силвестера

* Овај рад је настао као резултат истраживања у оквиру пројекта *Српска средњовековна уметност и њен европски контекст* (177036) који финансира Министарство за просвету, науку и технолошки развој Владе Републике Србије. Лектуру текста обавила је Ивана Станимировић на чему јој најтоплије захваљујем. И овом приликом, најсрдачније захваљујем проф. Миодрагу Марковићу на уступљеним фотографијама.

¹ Поповић 1972, 62.

присутни у хагиографским изворима, посебно подаци из кратких, пролошких житија. У другом делу рада циљ је да се издвоје и обраде основни иконографски типови у приказивању светитеља, да се истакну њихове типичне карактеристике, да се укаже на њихово порекло, да се испита место приказивања светог Силвестера Римског у сликаном програму, начин на који је приказан и најзад да се размотре литургијске молитве на свицима које каткад светитељ држи у рукама.

Свети Силвестер, римски папа (314–335), рођен је у Риму у другој половини Швекa као син Руфина и Јусте. Побожна мајка му је одредила за учитеља презвитера Кирина. Када је постао пунолетан био је веома гостољубив и доводио странце у свој дом и помагао им. Од антиохијског епископа Тимотеја, који је једно време у току прогона хришћана живео у његовом дому, добио је много духовне користи и постао савршен у вери и врлинама. Након мучења и мученичке смрти епископа Тимотеја, којима је био сведок, Силвестер је његове мошти сахранио у свом дому. Убрзо га је епарх града Рима, Тарквиније, дозволио и тражио од њега иметак што је остао од Тимотеја,² а уједно га је и присиљавао да прихвати идолопоклонство и принесе жртву идолима.² Након смрти епарха коју је свети Силвестер провидео, сам Силвестер био је ослобођен тамнице.

После смрти римског папе Милтијада (Мелхиада), који га је произвео у чин ђакона, Силвестер је ступио на трон римских епископа. Био је упамћен као законодавац. Донео је канон о томе да се нико од посвећених не сме бавити трговином, као и уредбу да се ни у једну суботу не сме постити, осим у суботу у коју је Христос умро и васкрсао из мртвих. Овај римски папа наденоу је данима у недељи нова имена заменивши њихове старе паганске називе, па је тако нпр. одредио да се дан када је Господ васкрсао из мртвих назове „дан Господњи“. Из његовог житија је позната и епизода са змијом која је живела у једној пећини у Риму. Након што је одслужио свету службу у пећини затворио је змију у њој и она одатле више никад није изашла.

Свети Силвестер је био савременик цара Константина Великог и други римски папа након престанка прогона хришћана и прихватања хришћанства као дозвољене вере у Римском царству 313. године. Изузетно су га поштовали не само хришћани већ и пагани, од којих су многи и поверовали у Христа. Према подацима житија свети Силвестер је крстио византијског цара Константина Великог, а и царева мајка Јелена је такође прихватила хришћанство и крстила се, након присуствовања дугој распри пред Римским сенатом између светог Силвестера и Јевреја, у којој је свети Силвестер изашао као победник. Након уверљивих реплика, светитељ је извршио своје најпознатије чудо и васкрсао бика, којег је јеврејски маг Замврије Велики убио изговоривши једну реч. Папа Силвестер био је и ктитор бројних цркава у Риму посвећених Христу, Богородици, Апостолима и светим мученицима. Остао је упамћен и као велики бранитељ хришћанске вере од аријанске јереси. У изворима је посведочено да свети Силвестер услед дубоке старости није могао лично да учествује на Првом васељенском сабору у Никеји, као и да је у ту сврху послао своје представнике на сабор. Умро је 335. године у дубокој старости и сахрањен је на Присцилином гробљу у Риму.³

2 Титула „епарх града“ означава управитеља града и она одговара ранијој функцији „префекта града“. О титули и функцији „епарха града“ в. Kazhdan 1991, 705.

3 За житије светог Силвестера видети: *Cod. Baltim.* 521, fol. 12r–22r (Walters Ms. W. 521, тзв. „Царски менолог“, 1025–1050); *Архив САНУ бр.* 53, 103r (1330); Butler 1846, 822–823; Migne 1864, 240A–B; Delehaye 1902, 365 (16)–366 (29); Delehaye (1909), 230–231; Duchesne 1886, 170–201; Поповић 1972, 61–72; Столић 1989, 240; Pohlkamp 1995, 1905–1908; в. и наредне напомене.

Судећи према очуваним изворима, у српској средини се име светог Силвестера Римског појављује најпре у хагиографским саставима. Када је реч о култу светог Силвестера за српску средину је карактеристично да се помен овог римског папе јавља у писаним – хагиографским изворима знатно пре појаве првог очуваног портрета овог светитеља у уметности односно у монументалном живопису. Први поуздани докази који потврђују поштовање светог Силвестера Римског код Срба присутни су у Мирослављевом јеванђељу, написаном у трећој четвртини XII века за хумског кнеза Мирослава, брата великог жупана Стефана Немање. У месецослову овог рукописа забележено је да се „спомен светог Силвестера“ прославља 2. јануара, док је само светитељево име наведено без уобичајеног топонимског атрибута: *па(мѣ)т(ъ) с(вѣ)т(а)го сѣлвѣстра.⁴ У месецослову који следи за типиком архиепископа Никодима помен светог Силвестера предвиђен је за 2. јануар.⁵ У овом типиксу је истакнута титула светог Силвестера [с(вѣ)т(а)го сѣлвѣстра] и он је ту означен као „папа римски“ [папи римскаго].⁶ И у Јерусалимском типиксу и Часослову насталим с краја XIV века (1395–1400) за помен римског папе предвиђен је исти датум, а он је означен на истоветан начин са топонимским атрибутом и титулом.⁷ У складу са наведеним и Дионисије из Фурне, састављач познатог сликарског приручника (1730–1734) указује на 2. јануар као дан прослављања светог Силвестера.⁸ Будући да је свети Силвестер умро 31. децембра, а да се у српским средњовековним житијима не наводи датум Силвестерове смрти, датум помена овог светитеља је могао бити условљен околношћу да је свети Силвестер можда тог дана сахрањен.⁹

Када је реч о житијима светог Силвестера Римског њих налазимо у пролозима. У њима је он ословљен као „преподобни отац“ и „папа римски“, а каткад је означен само именом као „свети Силвестер“, као нпр. у Лесновском прологу.¹⁰ У овим житијима се истичу кључни детаљи из његовог живота, а она по правилу отпочињу реченицом да је свети Силвестер оживео мртвог вола, посрамивши мага Замврија Великог. Такође се у њима наводи да је био постављен за епископа у древном Риму и наследио свог преходника Милтијада (Мелхијада), због крајњег узрастања у врлини. Житија саопштавају да је чинио многа чудеса и великог цара Константина поучавао Христовој вери и божанственим крштењем, његове телесне и душевне страсти заједно очистио. Проповедао је по Закону проповеданог Христа, творио многа чудеса и многима био „узроком спасења“.¹¹ Житија се углавном завршавају уобичајеном фразом, која говори о кончини светог Силвестера: „У дубокој старости ка Господу отиде“.¹²

Према месецослову годишњег циклуса читања јеванђеља, који следи након текста Четворојеванђеља у рукопису *Дечани бр. 1* (крај XIII и почетак XIV века), на дан светог Силвестера Римског одређено је читање 24. главе јеванђеља по Јовану.¹³

Поред хагиографских извора, очувани портрети светог Силвестера Римског сведоче да је био поштован светитељ код Срба. У периоду од времена владавине Стефана Немање до пада Србије под турску власт 1459. године он је сликан у бројним

4 Топаловић и др. 1998, 163г.

5 Трифуновић 2004, 77г; Трифуновић 2007, 77г.

6 Исто.

7 *Дечани бр. 114*, 125в; *Дечани бр. 115*, 152в–153г.

8 Медих 2005, 395.

9 Спаський 1997, 5.

10 *Архив САНУ бр. 53*, fol. 103г.

11 *Дечани бр. 54*, 89в.

12 Уп. нпр. *Дечани бр. 55*, 3г; *Дечани бр. 54*, 88в.

13 *Дечани бр. 1*, 237г.

црквама – у српском монументалном живопису свакако је очувано двадесет и три његове представе, а можда и више. Од ових представа једино једо данашњег дана сасвим уништен лик светитеља (његова глава) у цркви у *Љуботену* (око 1344–1345), док је у *Светом Лазару у Тиквешу* (1350–1375) његова глава јако оштећена, а остатак фигуре уништен.¹⁴ Поред ових споменика, његов лик је можда био приказан и у *Копорину*.¹⁵

У католикону манастира Сопоћани, задужбини српског краља Уроша I (1243–1276), налази се најстарији очувани портрет светог Силвестера Римског у српском средњовековном монументалном живопису.¹⁶ Свети Силвестер Римски сликан је и у време владавине краља Драгутина (1276–1282) у његовој задужбини Ариљу,¹⁷ а у време владе краља Милутина (1282–1321) портрети светог Силвестера јављају се у појединим његовим задужбинама. У току владавине Стефана Дечанског (1322–1331) лик римског епископа се илуструје у више споменика и то у различитим сценама, а његов портрет је присутан и касније, у задужбинама краља и потом цара Душана (1331–1346, краљ; 1346–1355, цар). Свети Силвестер сликан је и у задужбинама Мрњавчевића (Марков манастир, Андреаш) и Лазаревића (Раваница, Нова Павлица, Ресава).

Бројни портрети светог Силвестера у српској уметности могу се поделити у две основне групе: у групу портрета где је светитељ приказан са покривалом за главу и групу портрета где је насликан без њега. Осим тога, поделе његових портрета се могу извести према дужини и облику браде, приликом чега се издвајају одређени посебни типови, затим према присуству или одсуству тонзуре или старосном добу у којем је приказан.

Како је већ напоменуто, у *сopoћанском католикону* очуван је најстарији портрет светог Силвестера Римског у српском средњовековном сликарству (сл. 1). Овај портрет је врло значајан из неколико разлога: најпре јер је реч о првом познатом примеру његовог портрета код Срба; затим, јер се његов *сopoћански* портрет од осталих разликује по својим особеностима. Осим тога, овај портрет је јако добро очуван. Свети Силвестер је ту приказан над пролазом који повезује проскомидију и централни део олтара, на златном позаћу које фрескотехником опонаша мозаик. Насликан је у попрсју, у полупрофилу, као старац седе косе и кружно завршене браде средње дужине која пада до груди. Приказан је у архијерејској одежди са капом са крстовима како благосиља десном и држи јеванђеље у левој руци. Он је ту уједно приказан у јединственом програмском контексту како благосиља кадионицу коју му уздигнуте руке приноси и благосиља свети Флор, у својству ђакона. Посебан програмски контекст одашиљања благослова у Сопоћанима условљен је местом сликања светог Силвестера у проскомидији. Разлог таквог програмско-иконографског решења стоји у директној вези са обредом проскомидије. Након сакупљања честица по Дискосу ниже Светог хлеба, а пре постављања звезде над Свети Хлеб, ђакон узевши кадионицу и метнувши у њу тамјан, говори свештенику: „Благослови, владико, кадило. А свештеник говори Молитву над кандилом: „*Кадило приносимо Ти, Христe Божe*, на мирис миомира духовнога; примивши га у наднебески Свој Жртвеник, ниспошљи нам благодат Пресветог Твога Духа.“¹⁸ У вези са овим чином и молитвом свети Симеон Солунски, каже: „Свршивши овако проскомидију, јереј приноси Богу кађење као благодарност за свршено

14 Према фотографији Ивана М. Ђорђевића (Љуботен); Бабић 1967, 162–163 (Свети Лазар у Тиквешу).

15 Радучко 2006, 121.

16 Живковић 1984, 30; Ђурић 1991, 153.

17 Војводић 2005, 292.

18 Јевтић 2009, 406.

свештенослужење и силу присутности Духа, јер Тамјан је Његово обличе. О овоме сведочи и молитва у којој се каже: „Кадило приносимо ти, Христе Боже...“. Истовремено, јереј одаје пошту Богу, приношењем и мирисом тамјана, показује да суделује осењен Светим Духом и да се од овог Тајинства излива на свет благодат Духа.¹⁹

Поред јединственог програмско-иконографског контекста, још једна особеност портрета светог Силвестера Римског је његово покривало за главу, са којим је знатно ређе приказиван. У Сопоћанима је покривало бело и украшено црним крстовима, симболом Распећа, означавајући светитеља као „служитеља Распетог ради нас.“²⁰ Са оваквим, једноставнијим покривалом за главу са крстовима свети Силвестер је приказан још у Богородици Одигитрији у Пећкој патријаршији (око 1335–1337), у Марковом манастиру (1376–1377) и Андреашу (1388–1389; сл. 5).²¹ Разлике се јављају у облику саме капе: у Одигитријиној цркви капа има зашиљен врх, у Марковом манастиру је округла са благо зашиљеним врхом, у Андреашу је капа округла пратећи облик главе, док је у Сопоћанима капа неправилне четвороугаоне форме која прати облик главе. Број портрета светог Силвестера са оваквим покривалом је мањи од броја његових портрета без покривала. Оно представља ознаку његовог црквеног седишта и карактеристичан светитељев атрибут. Осим светог Силвестера Римског, са оваквом капом са крстовима се редовно слика свети Кирил Александријски, сасвим ретко свети Петар Александријски и изузетно ретко свети Кирил Јерусалимски, а у ранијој уметности, такође изузетно ретко, свети Атанасије Александријски, што није случајност.²² Наиме, према Симеону Солунском и патријарху Валсамону, само су прелати Рима и Александрије могли да служепокривених глава, односно са митром.²³

У конкретном случају светог Силвестера Римског овај атрибут симболизује папску митру, која је могла задобијати и друге, како једноставније тако и знатно раскошније форме. У том погледу су портрети светог Силвестера у Светом Николи Орфаносу (1310–1320), Леснову (1340/1341–1346/1347), Раваници (око 1385), Матеичу (1348–1352) и Ресави (1407–1418) интересантни за наше истраживање.²⁴

У *Светом Николи Орфаносу* у Солуну свети Силвестер запрема нишу ђаконикона.²⁵ Насликан је фронтално у пуној фигури како десном руком благосиља, док у левој прекривеној фелоном држи затворено јеванђеље. Особености ове његове представе јесу начин одашиљања благослова са уздигнутом десном руком до висине рамена, као и једноставна, бела полукружна капа, која представља покривало римокатоличких прелата, истичући западни карактер његовог црквеног достојанства.

19 Migne 1866, 285 B–C.

20 Migne 1866, 396 B–C.

21 Гавриловић 2018, 95, сл. 26, 31 (у штампи; Богородица Одигитрија у Пећи); Tomić Đurić 2014, 132, fig. 8, 11 (Марков манастир); Prolović 1997: 105, Abb. VI.D, 16, 29 (Андреаш).

22 Од бројних портрета светог Кирила Александријског в. нпр. Ђурић 1991: сл. 35, 41 (Сопоћани); Живковић 1989: 71 (Грачаница); Тодић 1995: сл. 58 (Ресави); Бабић 1987, 216–217, сл. 157–159 (Краљева црква, Богородица Перивлепта у Охриду, Старо Нагоричино, Свети Никита код Скопља); за светог Петра Александријског в. Tomić Đurić 2014, 123–124, fig. 1 (Марков манастир); за портрет светог Кирила Јерусалимског в. Гавриловић (2018), сл. 29 (у штампи, Богородица Одигитрија у Пећи); за портрет светог Атанасија Александријског в. Walter 1982, 104.

23 О митри иначе као атрибуту и њеном значењу в. Piltz 1977, 21–22, 53–55; Walter 1982, 104–108; Woodfin 2012, 28–29.

24 В. наредне напомене.

25 Τσιτουρίδου 1986, 69, πίν. 6.

У *Леснову* је свети Силвестер приказан у ђаконикону у полупрофилу као старац дуге, седе, шиљато завршене браде са троугаоном митром на глави изузетно богато украшеном низом бисера и драгог камења.²⁶

У *Раваници* је свети Силвестер насликан у ђаконикону, фронтално у попрсју, у медаљону, а његово покривало у овој цркви највише је налик римској митри (сл. 4).²⁷

У *Матеичу* је свети Силвестер приказан фронтално у попрсју са кратком седом брадом и седом косом по узору на његове раније портрете у Светој Софији Охридској.²⁸ Оно што његов портрет у Матеичу разликује од ових ранијих портрета јесте покривало за главу са којим он није приказиван у том ранијем периоду. Оваква плетена капа налик је на покривало са којим је приказиван свети Спиридон Тримитунтски, што је права реткост када је реч о портретима светог Силвестера.

У *Ресави* је свети Силвестер приказан као старац коврцаве седе косе и двороге седе браде средње дужине са раскошном митром на глави, јединствене тог типа у српској уметности до 1459. године у виду обруча затвореног двобојном капом (сл. 6).²⁹

Другом иконографском типу портрета светог Силвестера Римског припадају његове представе без покривала, које су бројније. Римски светитељ је без покривала приказан у цркви *Светог Ахилија у Ариљу* (1296/1297), у *Краљевој цркви* (1313/1314), *Старом Нагоричину* (1316–1318), *Светом Димитрију у Пећкој патријаршији* (1322–1324), у *Бањи Прибојској* (око 1330), у *Светом Ђорђу у Горњем Козјаку* (око 1340), *Белој цркви Каранској* (1340–1342), у *Дечанима* (у оба наврата, 1338/1339–1340. године у проскомидији и 1343–1347. године у припрати), у *Богородичиној цркви у Малом граду на Преспанском језеру* (1368/1369) и *Новој Павлици* (до 1386). Лик светог Силвестера у *Латинској цркви у Прокупљу* (око 1340) је јако оштећен, али верујемо да он припада групи портрета без покривала. Од његове фигуре се види део проседе браде која је по свој прилици била кратка и кружно завршена и нешто тамније косе, а називу се и крстови фелона.³⁰

Портрет овог римског светитеља у *Ариљу* до данашњих дана није био предмет пажње истраживача (сл. 2).³¹ Ослањајући се на натпис и иконографију светитеља, можемо закључити да је овде приказан свети Силвестер Римски. Натпис крај њега је јако оштећен, али се називу слова „-ве-“ и „-р-“ [...velr]. Готово да не постоји ниједан светитељ чије име садржи слова „-ве-“ и „-р-“ осим светог Силвестера. Осим тога, архијереј је приказан на начин на који се слика свети Силвестер – са седом косом и брадом и коврцавим праменовима без тонзуре. Приказан је са нимбом у пуној фигури у стојећем ставу, одевен у полиставрион са омофором и надбедреником, како благосиља десном руком и у левој држи јеванђеље опточено драгим камењем и бисерима. То је прва очувана представа светог Силвестера у српском монументалном живопису где је он приказан без покривала за главу, настала тридесетак година након сопоћанског портрета.

У *Краљевој цркви* светитељ има кратку, седу косу и браду, завршену у четири мања прамена.³² Овај тип портрета светог Силвестера Римског одговара општем

26 Габелић 1998, 70.

27 Николић 1961, сл. 6.

28 Димитрова 2002, 307, сл. 17, уп. и в. и ниже.

29 Prolović 2017, 189.

30 Према фотографији професора Миодрага Марковића, в. и Тасић 1967, 115, сл. 3.

31 Само Т. Стародубцев напомиње да је у Ариљу приказан свети Силвестер (Стародубцев 2016, 263.1919).

32 Бабић 1987, 130.

иконографском типу присутном у византијској уметности. Такав тип портрета светог Силвестера налазимо у *Менологу цара Василија II* (fol. 291) или нпр. у цркви *Свете Софије* у *Охриду*.³³ Овај иконографски вид јавља се и у западнохришћанској иконографији, где је свети Силвестер сликан као седи старац кратке коврцаве браде. Од примера можемо навести портрете из циклуса светог Силвестера у апсиди цркве *Светог Силвестера* у *Тиволију* (1250–1300), док је на такав начин, али са митром приказан у крипти цркве *Сант Кватро Коронати* у Риму,³⁴ у *капели Палатина* у Палерму или нпр. у катедрали у *Монреалеу*.³⁵

Портрет светог Силвестера у *цркви Светог Ђорђа у Старом Нагоричину*, насликан је у фризу попрсја архијереја у апсиди испод представе Богородице у конхи.³⁶ Ово је први и једини портрет светог Силвестера у српском средњовековном сликарству којег краси тонзура.

Свети Силвестер Римски је у *Бањи Прибојској* насликан у саставу сцене *Службе отаца* на јужном зиду беме, без покривала за главу и што је сасвим необично, као човек зрих година, смеђе кратке косе и браде која пада до груди у два прамена (сл. 3).³⁷ Са тог аспекта ова представа је јединствена у српској средњовековној уметности.

У *Белој цркви Каранској* је свети Силвестер приказан у сцени *Служба отаца*, без покривала за главу, како се много чешће приказује и без тонзуре, а са дужом, проседом брадом.³⁸

У цркви *Светог Ђорђа у Горњем Козјаку* свети Силвестер је приказан у апсиди олтару, као архијереј, у другој зони живописа, у попрсју, као старац седе косе и седе, кружно завршене браде, који десном руком благосиља, а левом држи јеванђеље.³⁹

У *Светом Димитрију у Пећкој патријаришији*, у *проскомидији дечанског католикона* и у *припрати исте цркве* при сликању светог Силвестера је примењена једна иконографска варијанта његовог лика која се у одређеним цртама разликује од осталих. У *Светом Димитрију у Пећи* светитељ је приказан као скоро потпуно ћелави старац са сасвим мало косе над челом и са дугом седом шиљатом брадом.⁴⁰ У *проскомидији Дечана* светитељ такође има шиљату, седу браду изведену у праменовима, али му је читав задњи део главе прекривен косом.⁴¹ У сцени *Првог васељенског сабора* у *припрати исте цркве* он је приказан са косом која прекрива задњи део главе, али са брадом која се завршава у три коврцава прамена.⁴²

У *Богородичиној цркви у Малом градуна Преспанском језеру* другом слоју живописа из 1368/1369. године свети Силвестер је насликан у олтару, у попрсју, као старац седе косе и кратке, седе, кружно завршене, густе браде.

33 https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1613/ (Менолог цара Василија II, Cod. Vat. Gr. 1613, око 985; приступљено 05. 05. 2018); Todić 2008, 108, fig. 2 (Света Софија у Охриду; са са старијом литературом).

34 О овом циклусу в. Noll 2011.

35 Лазарев 2004, сл. 383 (Монреале, око 1180–1194).

36 Millet 1962, pl. 71/1; Тодић 1993, 71, сл. 73.

37 Пејић 2009, 69–70, 226, сл. 45.

38 Кашанин 1928, 188, сл. 39.

39 Ђорђевић 1994, 139.

40 Суботић 1964, сл. 53, 56; Ђурић и др. 1990, сл. 129.

41 Поповић 1995, 89–90.

42 Петковић 1941, pl. CIV; Милановић 1995, сл. 1; Тодић, Чанак Медић 2005, сл. 351, 411.

Сликарски приручници саветују да се свети Силвестер Римски слика као стар човек дуге браде, а да текст на његовом свитку гласи: „Теби поверавамо живот свој,⁴³ односно да се слика као „дугобрад старац“⁴⁴ који каже: „У тебе полагамо сав свој живот и наду, Владико човекољубиви.“⁴⁵ Такође се упућује савет да се његов лик треба сликати у медаљону,⁴⁶ а ерминија налаже да се свети Силвестер приказује и у сцени *Првог васељенског сабора*.⁴⁷ Наведени опис светог Силвестера је био уобичајен и од њега се није много одступало,⁴⁸ премда је постојао и други иконографски тип који је светог Силвестера приказивао кратке, и по правилу, кружне браде.⁴⁹ Имајући поменуте описе у виду, представа светог Силвестера у зрелим годинама у Бањи Прибојској представља прави изузетак и необичност, а извор уметникове инспирације за сада и даље остаје непознат.

Свети Силвестер је приказиван на више различитих места у цркви, а најчешће у простору олтару. Његове представе очуване су у апсиди у фризу архијереја у другој зони живописа,⁵⁰ затим на бочним зидовима олтару у сцени *Службе архијереја*,⁵¹ на бочним зидовима олтару у сцени *Великог входа*,⁵² на своду проскомидије,⁵³ у ђаконикону и на његовим бочним зидовима,⁵⁴ а сликан је у олтару као засебна фигура.⁵⁵ У Новој Павлици светом Силвестеру је било додељено важно место – насликан је на необичном месту, у луку прозора апсиде.⁵⁶ Његов лик се илуструје и у простору западног травеја или у припрати – у оквиру сцене *Првог васељенског сабора*.⁵⁷ У једном споменику, у Краљевој цркви у Студеници свети Силвестер је приказан у допрозорнику прозора у крај олтарске преграде, што је реткост.⁵⁸ Његове представе у оквиру циклуса *Сликаног календара* у доба самосталности српске државе нису очуване, за разлику од оних из познијег периода.⁵⁹

Портрет римског папе Силвестера Првог је у српском монументалном живопису праћен краћом или дужом формом натписа са његовим именом. У оквиру натписана највећем броју портрета су изостављени топонимски атрибут „Римски“ или титула и топонимски атрибут „папа римски“, па је светитељ означен само епитетом

43 Медић 2002, 540; Netherington 1996, 54.

44 Медић 2002, 361.

45 Медић 2002, 193.

46 Медић 2002, 321.

47 Netherington 1996, 64; Медић 2002, 645.

48 Са дужом брадом свети Силвестер је приказан у Сопоћанима, Ариљу, Светом Николи Орфаносу, Светом Димитрију у Пећкој патријаршији, у Бањи Прибојској, у Богородици Одигитрији у Пећкој патријаршији, у Белој цркви Каранској, у Дечанима на оба портрета, у Леснову, у Марковом манастиру, Раваници, Новој Павлици и Ресави.

49 Са кратком брадом свети Силвестер је насликан у Краљевој цркви, Старом Нагоричину, Горњем Козјаку, верујемо и у Латинској цркви у Прокупљу, затим у Матеичу, Малом граду на Преспи и Андреашу.

50 У Старом Нагоричину, Горњем Козјаку и Андреашу.

51 У Бањи Прибојској, Латинској цркви у Прокупљу, Белој цркви Каранској и Светом Лазару у Тиквешу.

52 У Марковом манастиру.

53 У Дечанима.

54 У Љуботену, Леснову и Раваници.

55 У Богородици Одигитрији у Пећкој патријаршији, Матеичу, Малом граду и новој Павлици.

56 Живковић 1993, 12 (Нова Павлица); Стародубцев 2016, 263.

57 У цркви Светог Димитрија у Пећкој патријаршији и у дечанској припрати.

58 Бабић 1987, 130.

59 Мијовић 1973, 368, 382.

„свети“ и именом. Тако је учињено у Сопоћанима [-(вє)тыл снлнвєстѣ(ь)ѣѣ], Ариљу [...вєѣр...], Краљевој цркви [-(вє)тыл снлнвєстѣ], Богородици Одигитрији у Пећи [-(вє)тыл снлнвєстѣ], проскомидији Дечана [-(вє)тнл снлнвєстѣ], Горњем Козјаку [О АГ(І)ОС/ СНА/ВЕ/СТРО/С], Матеичу [-(вє)тыл снлвєстѣ], Малом граду на Преспи [О АГ(І)ОС/ СЛВЕСТР[О]С:], Раваници [-(вє)тыл снлвєстѣ(ь)ѣ] и Новој Павлици [-(вє)тыл снлвєстѣ].⁶⁰ У Старом Нагоричину светитељев лик прати натпис са топонимски атрибуту „Римски“ [О АГ(І)ОС/ СЛВЕСТРОС/ РОМНС],⁶¹ док су портрети у Светом Николи Орфаносу [О АГ(І)ОС/ СЛ/ВЕСТРОС ПАПАС/ РОМНС], Светом Димитрију у Пећкој патријаршији [снлнвєстѣ папа-І римскын], Бањи Прибојској [(-(вє)тыл снлвєстѣ папа римскнн], Белој цркви Каранској [-(вє)тыл снлнвєстѣ папа римскн], Љуботену [(свєты снлнвєстѣ папа римскн), Светом Лазару у Тиквешу [ὁ ἅγιος Σιλβέστρος Πάπας Ρώμης]⁶² и Андреашу [О АГ(І)ОС/ СЛВЕСТРОС/ ПАПАС РОМНС] праћени и титулом „папа“ и топонимским атрибуту „римски“.⁶³ У Латинској цркви у Прокупљу, судећи на основу натписа крај суседних архијереја, као и усправне беле линије – последњег остатка почетног слова другог дела натписа који је био исписан уз лик светог Силвестера, закључује се да свакако није био означен само епитетом „свети“ и именом, већ да је натпис садржао и други део, било атрибут „Римски“, било титулу и тај атрибут [-(вє)ты снлнвєстѣ(ь)ѣ...].⁶⁴ У Леснову је од натписа очуван само епитет „свети“ [-(вє)тн...], а на фресци у Марковом манастиру светитељ није означен натписом.⁶⁵ Постојало је и још једно, средње решење где је светитељ означен само именом и папском титулом без топонимског атрибута, као нпр. у дечанској припрати [-(сє)лвєстѣ :І папа].⁶⁶

Током средњег века свети Силвестер је био приказиван у пуној фигури,⁶⁷ у попрсју,⁶⁸ фронтално⁶⁹ или у полупрофилу,⁷⁰ како држи јеванђеље и благосиља⁷¹ или у

60 В. Живковић 1984, 30 (Сопоћани); Војводић 2005, 292/27 (Ариље); Бабић 1987, 130 (Краљева црква); Гавриловић 2018, 95, сл. 26, 31 (у штампи; Богородица Одигитрија у Пећкој патријаршији); Ђорђевић 1994, 139 (Горњи Козјак); Димитрова 2002, 307 (Матеич); Ђорђевић 1994, 178 (Мали град); Николић 1961, сл. 6; Беловић 1999, 109 (Раваница); Живковић 1993, 15 (Нова Павлица).

61 Тодић 1993, 71, сл. 73.

62 Натпис према: Бабић 1967, 162.

63 В. Τσιτοῦριδου 1986, 69, πλв. 6 (Свети Никола Орфанос); Суботић 1964, сл. 53, 56; Ђурић и др. 1990, сл. 129 (Свети Димитрије у Пећкој патријаршији); Пејић 2009, сл. 45 (Бања Прибојска); Ђорђевић, 1994, 146 (и према фотографији И. М. Ђорђевића; Љуботен); Бабић 1967, 162 (Свети Лазар у Тиквешу); Prolović 1997, 105, Abb. 16, 29 (Андреаш).

64 Према фотографији професора Миодрaга Марковића; в. и Тасић 1967, 115, сл. 3.

65 Уп. Габелић 1998, сл. 17; Tomić Đurić 2014, fig. 8, 11.

66 Петковић 1941, pl. CIV; Тодић, Чанак Медић 2005, сл. 351, 411.

67 У Ариљу, Светом Николи Орфаносу, Светом Димитрију у Пећкој патријаршији, Бањи Прибојској, у проскомидији и припрати Дечана, у Латинској цркви у Прокупљу, Белој цркви Каранској, Љуботену, Леснову, Светом Лазару у Тиквешу, Марковом манастиру и Ресави.

68 У Сопоћанима, Краљевој цркви, Старом Нагоричину, Богородичиној цркви у Пећкој патријаршији, Горњем Козјаку, Матеичу, Малом граду на Преспи, Раваници, Новој Павлици и Андреашу.

69 У Ариљу, Краљевој цркви, Старом Нагоричину, Светом Николи Орфаносу, у проскомидији Дечана, Горњем Козјаку, Матеичу, Богородичиној цркви у Малом граду на Преспи, Раваници, Новој Павлици,

70 У Сопоћанима, Светом Димитрију у Пећкој патријаршији, Бањи Прибојској, Богородици Одигитрији у Пећкој патријаршији, Латинској цркви у Прокупљу, Белој цркви Каранској, Леснову, у припрати Дечана, некада у Љуботену, затим у Марковом манастиру и Ресави.

71 В. ниже.

пуној фигури у седећем ставу како придржава јеванђеље у крилу.⁷² Одређен број његових попрних портрета је насликан у медаљонима (у цркви Богородице Одигитрије у Пећкој патријаршији, у Малом граду на Преспи, Раваници и Новој Павлици), као се на једном месту у ерминијама налаже да свети Силвестер треба да се приказује.⁷³

У највећем броју споменика свети Силвестер Римски је приказан као архијереј са јеванђељем у рукама: у Сопоћанима, Ариљу, Краљевој цркви, Светом Николи Орфаносу, Светом Димитрију и Богородици Одигитрији у Пећкој патријаршији, Горњем Козјаку, Дечанима (у просмокидији и припрати), Матеичу, Малом граду на Преспи, Раваници, Андреашу и Новој Павлици. Светитељ је у знатно мањем броју споменика, свега у четири цркве (у Бањи Прибојској, Латинској цркви, Љуботену, Леснову и Ресави) насликан како држи у рукама отворени свитак са исписаним текстом одговарајуће молитве у оквиру сцене *Служба отаца*. У Латинској цркви је фреска претрпела знатна оштећења, па текст на свитку није читљив. У Бањи Прибојској светитељ носи свитак са текстом молитве коју свештеник чита приклоњене главе после Победничке песме „Свјат, свјат, свјат“, а пре позива „Примите, једите, ово је тело моје“:
[† съ ниды и мы блженнии слави блго тавколюте выпиемъ].⁷⁴ У *Леснову* држи свитак са возгласом с краја друге јектеније на литургији верних: „Да свагда чувани влашћу твојом...“ [ако да подь державою твоюю всегда храннии есмь].⁷⁵ У *Ресави* он држи свитак са текстом Заамвоне молитве: „Ти благосиљаш оне који Тебе благосиљају“ [бл(аго)сл(о)ви бл(аго)сл(о)виши те г(оспод)и н ос(ве)щае на те].⁷⁶ Интересантно је да ни у једном очуваном споменику на свитку свети Силвестер не носи текст молитве прописан упутством сликарских приручника „Теби поверавамо живот свој.“⁷⁷ Свети Силвестер је у једној цркви (у Белој цркви Каранској) приказан са отвореним неисписаним свитком, док је у једном споменику (у Марковом манастиру) приказан како држи у рукама трокраки крст великих димензија богато украшен бисерима и драгим камењем.⁷⁸

Како се из изложеног може видети, постоји велики временски распон од готово једног века између тренутка када се јавља први очувани помен имена светог Силвестера у писаним изворима и појаве његовог првог очуваног портрета живопису. Иако увек остаје отворена могућност да у појединим споменицима лик светог Силвестера није сачуван до данашњих дана, тешко је рећи који су узроци условили тако велики временски размак између појаве ове две врсте извора. Помен светог Силвестера Римског је у хагиографској грађи без изузетка предвиђен за 2. јануар, а текстови житија светог Силвестера ослањају се готово дословно на грчки изворник.⁷⁹ Што се тиче портрета светог Силвестера они показују разноврсност и изнијансираност и могу се поделити у неколико група у односу на присуство или одсуство покривала за главу, у односу на дужину браде и старосну доб светитеља. Пракса приказивања светог Силвестера настављена је и у познијем периоду, у време турске владавине, а она се ослања на средњовековну традицију и искуства стечена у овом периоду.*

72 У Светом Димитрију у Пећкој патријаршији и у припрати Дечана.

73 Медић 2002, 321.

74 Пејић 2009, 70, Мирковић 1982, 95; Јевтић 2009, 440.

75 Мирковић 1982, 80; Јевтић 2009, 428; Габелић 1998, 70.

76 Prolović 2017, 189.

77 Уп. Медић 2005, 395.

78 Кашанин 1928, 188, сл. 39 (Бела црква Каранска); Tomić Đurić 2014, 132, fig. 8, 11 (Марков манастир).

79 Уп. нпр. Migne 1864, 240 A–Ви *Архив САНУ* бр. 53, 103г.

* Порекло илустрација: 1) BLAGO Fund, Inc.; 2) Миодраг Марковић; 3) Према: Пејић 2009, 69, сл. 45; 4) Легат Ивана Ђорђевића; 5) Према: Prolović 1997, Abb. VI. D; 6) Simić Gordana, Todorović

Извори

Архив САНУ бр. 53, Рукопис у старој збирци Архива САНУ, Лесновски пролог, настао 1330. године

Delehaye, Hippolyte (1909): *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, Bruxellis: Société des Bollandistes.

Delehaye, Hippolyte (1902): *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Bruxellis: Apud Socios Bollandianos.

Дечани бр. 1, Четворојеванђеље с краја XIII и почетка XIV века, манастир Дечани

Дечани бр. 54, Стиховни пролог за децембар – фебруар, 1394. године, манастир Дечани

Дечани бр. 55, Стиховни пролог за децембар – фебруар, осам деценија XIV века (1370–1380)

Дечани бр. 114, Типик Јерусалимски, крај XIV века (1395–1400), манастир Дечани

Дечани бр. 115, Часослов, крај XIV века (1395–1400), манастир Дечани

Cod. Baltim. 521, Walters Ms. W. 521, менолог за јануар, тзв. „Царски менолог“, 1025–1050, Цариград

Migne, Jacques-Paul (1864): *Patrologia graeca. Cursus completus. Series graeca, Vol. 117*, Via Thibaud (Ambroise), 240 A–B.

Migne, Jacques-Paul (1866): *Patrologia graeca. Cursus completus. Series graeca, Vol. 155*, Via Thibaud (Ambroise), 285 B–C.

Топаловић, Вељко и др. (1998): *Мирослављево јеванђеље: фототипско издање*, Београд: Досије.

Трифуновић, Ђорђе (2004): *Типик архиепископа Никодима. Књ. 1 : Фототипија изгорелог рукописа Народне библиотеке у Београду*, Београд: Чигоја штампа.

Трифуновић, Ђорђе (2007): *Типик архиепископа Никодима. Књ. 2*, Београд: Чигоја штампа.

On-line извори

Рукопис Vaticanus graecus 1613, Менолог цара Василија II (око 985), Ватиканска библиотека, доступно на: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1613/

Секундарна литература

Бабић, Бошко (1967): *Пећинска црква Светог Лазара у Тиквешу*, Зборник Матице српске за ликовне уметности 3, 161–170.

Бабић, Гордана (1987): *Краљева црква у Студеници*, Београд: Просвета – Републички завод за заштиту споменика културе.

Беловић, Марина (1999) *Раваница. Историја и сликарство*, Београд: Издавачко предузеће Завет – Републички завод за заштиту споменика културе.

Butler, Alban (1846): *The Lives of the Fathers, Martyrs and Other Principal Saints, Vol. X*, New York: D. and J. Sadlier.

Walter, Christopher (1982): *Art and Ritual of the Byzantine Church*, London: Variorum Reprints.

Војводић, Драган (2005): *Зидно сликарство цркве Светог Ахилија у Ариљу*, Београд: Стубови културе.

Woodfin, Warren (2012): *The Embodied Icon : liturgical vestements and sacramental power in Byzantium*, Oxford: Oxford University Press.

Габелић, Смиљка (1998): *Манастир Лесново. Историја и сликарство*, Београд: Стубови културе.

Гавриловић, Анђела (2018): *Црква Богородице Одигитрије у Пећкој патријаршији*, Београд: Издавачки фонд Архиепископије Београдско-карловачке (у штампани).

Димитрова, Елизабета (2002): *Манастир Матејче*, Скопје: Центар за културно и духовно наследство Каламус.

Duchesne, Louis (1886): *Le liber pontificalis, Texte, introduction et commentaire, Tome Premier*, Paris: Ernst Thorin, 170–201.

Ђорђевић, Иван (1994): *Зидно сликарство српске властеле у доба Немањића*, Београд: Филозофски факултет: Просвета.

Ђурић, Војислав. Ј. (1991): *Сопоћани*, Београд: Просвета – Београд: Републички завод за заштиту споменика културе – Приштина: Јединство.

Ђурић, Војислав, Ћирковић Сима и Кораћ Војислав (1990). *Манастир Пећка патријаршија*, Београд: Југословенска ревија – Приштина: Јединство.

Живковић, Бранислав (1989): *Грачаница. Цртежи фресака*, Београд: Републички завод за заштиту споменика културе.

Живковић, Бранислав (1993): *Нова Павлица. Цртежи фресака*, Београд: Републички завод за заштиту споменика културе.

Живковић, Бранислав (1990): *Раваница. Цртежи фресака*, Београд: Републички завод за заштиту споменика културе.

Живковић, Бранислав (1984): *Сопоћани. Цртежи фресака*, Београд: Републички завод за заштиту споменика културе.

Јевтић, Атанасије (Епископ) (2009): *Божанствена литургија 4. Христос Нова Пасха – Свеиштенослужење, причешће, заједница Богочовечанског Тела Христовог*, Београд: Света Гора Атонска: Манастир Хиландар: Манастир Острог: Манастир Тврдош.

Kazhdan, Alexander (1991): *Eparchofthecity*, у: А. Р. Kazhdan (ed.), Oxford Dictionary of Byzantium, Vol. 1, NewYork – London: Oxford University Press, 1991, 705.

Кашанин, Милан (1928): *Бела црква Каранска*, Старица 4, 162–216.

Лазарев, Виктор (2004): *Историја византијског сликарства*, Београд: Бримо: Логос: Александрија.

Медић, Милорад (2002): *Стари сликарски приручници, II. Први јерусалимски рукопис, 1566. Типик Нектарија Србина, 1599. Књига попа Данила, 1674. Ерминија породице Зографски, 1728*, Београд: Републички завод за заштиту споменика културе.

Медић, Милорад (2005): *Стари сликарски приручници, III. Ерминија о сликарским вештинама Дионисија из Фурне*, Београд: Републички завод за заштиту споменика културе.

Мијовић, Павле (1973): *Менолог. Историјско-уметничка истраживања*, Београд: Археолошки институт.

Милановић, Весна (1995): *Програм живописа у припрати*, у: Ђурић, Војислав (ур.), *Зидно сликарство Дечана. Грађа и студије*, Београд: Српска академија наука и уметности, 361–375.

Millet, Gabriel, FrollowAnatolii (1962): *La peinture du Moyen Âgeen Yougoslavie (Sérbie ; Macédoine et Monténégro), FasciculeIII*, Paris: Imprimerienationale.

Мирковић, Лазар (1982): *Православна литургија или наука о богослужењу православне источне цркве. 2. Посебни део (дневна богослужења, свете литургије и седмична богослужења)*, Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве.

Николић, Радомир (1961): *Прилог за проучавање живописа манастира Раванице*, Саопштења 4, 5–32.

Noll, Thomas (2011): *Die Silvester-Kapelle in SS. Quattro Coronati in Rom: ein Bildzyklus im Kampf zwischen Kaiser und Papst*, Berlin: Deutscher Kunstverlag.

Пејић, Светлана (2009): *Манастир Свети Никола Дабарски*, Београд: Републички завод за заштиту споменика културе.

Петковић, Владимир (1941): *Манастир Дечани, II*, Београд: Foundationis Mich. Pupin.

Piltz, Elisabeth (1977): *Kamelaukionetmitra. Insignes byzantins impériaux et ecclésiastiques*, Stockholm: Almqvist and Wiksell.

Pohlkamp, Wilhelm (1995): *Silvester I., Papst (314–335)*, у: Lexikondes Mittelalters, Vol. 7, München: Lex Ma.

Поповић, Бојана (1995): *Програм живописа у олтарском простору*, у: Ђурић, Војислав (ур.), Зидно сликарство Дечана. Грађа и студије, Београд: Српска академија наука и уметности, 77–96.

Поповић, Јустин (1972): *Житија светих за месец јануар*, Београд: Манастир Свете Телије код Ваљева.

Prolović, Jadranka (1997): *Die Kirche des heiligen Andreas an der Treska*, Wien:Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Prolović, Jadranka (2017): *Resava (Manasija). Geschichte, Architektur und Malerei einer Stiftung des serbischen Despoten Stefan Lazarević*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Радујко, Милан (2006): *Манастир Копорин*, Београд: Филозофски факултет, Институт за историју уметности – Музеј Српске православне цркве.

Спаскиј, Сергей (Архиепскоп) (1997): *Полный месяцеслов Востока, Том III*, Москва: Церковно-научный центр „Православная энциклопедия“ : Паломник, 1997.

Стародубцев, Татјана (2016): *Српско зидно сликарство у земљама Лазаревића и Бранковића, Књ. 1 и 2*, Београд: Филозофски факултет, Институт за историју уметности.

Столић Хиландарац, Хризостом (Јеромонах) (1988): *Православни светачник, I*, Београд: Просвета.

Суботић, Гојко (1964): *Црква Светог Димитрија у Пећкој патријаршији*, Београд: Издавачки завод.

Тасић, Душан (1967): *Живопис средњовековне цркве у Прокупљу*, Зборник Матице српске за ликовне уметности 3, 109–128.

Тодић, Бранислав (1995): *Манастир Ресава*, Београд: Драганић.

Todić, Branislav (2008): *Représentations de Papes Romains dans l'église Sainte Sophie d'Ohrid. Contribution à l'idéologie de l'archevêché d'Ohrid*, Δελτίοντης Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας 29, 105–118.

Тодић, Бранислав, Чанак Медић, Милка (2005): *Манастир Дечани*, Београд: Музеј у Приштини (са измештеним седиштем): Центар за очување наслеђа Косова и Метохије – Mnemosyne: (Дечани, српски православни манастир Високи Дечани).

Tomić Đurić, Marka (2014): *To picture and to perform: The Image of the Eucharistic Liturgy at Markov Manastir (I)*, Zograf 38, 123–124, 132, fig. 1, 11.

Τσιτουρίδου, Άννας (1986): *Ο ζωγραφικός διάκοσμος του Αγίου Νικολάου Ορφανού στη Θεσσαλονίκη*, Θεσσαλονίκη: Κέντρο Βυζαντινών ερευνών.

Hetherington, Paul (1996): *The 'Painter's Manual' of Dionysius of Fourni. An English translation , with Commentary, of Cod. Gr. 708 in the Saltykov-Shchedrin State Public Library*, Leningrad: Oakwood Publications.



Сл. 1 - Свети Силвестер Римски, манастир Сопоћани, ђаконикон (око 1265)



Сл. 2 - Свети Силвестер Римски, манастир Ариље, олтар (1296/1297)



Сл. 3 - Свети Силвестер Римски, Бања Прибојска, олтар (око 1330)



Сл. 4 - Свети Силвестер Римски, манастир Раваница, олтар (око 1385)



Сл. 5 - Свети Силвестер Римски, манастир Андреаи, олтар (1388/1389)



Сл. 6 - Свети Силвестер Римски, манастир Ресава, олтар (1407–1418)

**CULT OF SAINT SYLVESTER THE FIRST, THE POPE OF ROME,
IN SERBIAN LANDS 1166–1459**

The following paper investigates the cult of Saint Sylvester the First, the pope of Rome (314–335) in medieval Serbia (1168–1459) on the basis of hagiographical and iconographical sources.

Saint Sylvester, bishop of Rome (314–335) was born at Rome of Christian parents. When he was an adult, he fulfilled the Lord's command to love one's neighbor and often received strangers and travelers, serving them in his own home. After the death of Bishop Melchiades, Saint Sylvester was chosen Bishop of Rome. He was a contemporary of emperor Constantine the Great. During the reign of the emperor Constantine the Great the period of persecution had ended for the Church, and the Jews arranged a public debate to determine which faith was true. The holy Empress Helen, the mother of the emperor Constantine was present. Saint Sylvester defended Christianity and spoke for Christians, and the Jews had a large number of learned rabbis led by Zambres, a sorcerer. Quoting the sacred books of the Old Testament, Saint Sylvester convincingly demonstrated that all the prophets foretold the birth of Jesus Christ from the all-pure Virgin, His voluntary suffering and death, and His glorious Resurrection. The saint was the victor in the debate. Then Zambres killed the bull with his sorcery. The saint obstructed the evil and resurrected the bull by calling the name of Lord Jesus Christ. Zambres and the other Jews came to believe in Jesus Christ and they asked to be baptized. Saint Sylvester was the Roman Bishop for more than 20 years. He died peacefully in old age in the year 335.

This paper reveals that the name of Saint Sylvester the First of Rome is regularly present in different Serbian medieval hagiographical records: in preserved menaia for January, in prologues and other writings – sometimes with the toponymical attribute "of Rome," sometimes with the title "pope" and toponymical attribute "of Rome" and sometimes only with the epithet "saint" and name "Sylvester." We found the first mention of the name of Saint Sylvester in the third quarter of the 12th century, in the Gospel of Prince Miroslav, the brother of Stefan Nemanja (1166–1196). In the lives of Saint Sylvester in prologues it is stated that he carried out a lot of miracles, while the resurrecting a bull which was killed by a sorcerer Zambres the Great during their contest was especially emphasized. This miracle was usually mentioned in the first sentence of the lives of saint Sylvester found in prologoi. In hagiographical sources January the 2nd is dedicated to the memory of "our holy father Sylvester," while the texts of the lives of Saint Sylvester almost literally rely on the Greek source.

There exists a great, almost one century long, timespan from the moment when the name of Saint Sylvester was for the first time mentioned in written sources and the time when his first preserved fresco portrait was painted. Even if we leave the open possibility that the figure of Saint Sylvester of Rome has not been preserved in some monuments, it is difficult to say what caused such a long timespan. Regarding Saint Sylvester's portraits they are present on frescoes in at least twenty three Serbian medieval churches. The preserved portraits can be seen in *Sopoćani* (c. 1265; ill. 1), in *Arilje* (1296/1297; ill. 2), in *King's church* in Studenica (1313/1314), in Staro Nagoričino (1316–1318), in the church of Saint Nicolas Orphanos in Thessaloniki (1310–1320), in the church of Saint Demetrios in the Patriarchate of Peć (1322–1324), in Banja Pribojska (c. 1330; ill. 3), in the church of the Mother of God Hodegetria in the Patriarchate of Peć (1335–1337), in the prothesis of the katholikon of the Dečani monastery (1338/1339–1340), in Gornji Kozjak (c. 1340), in the Latin church in Prokuplje (c. 1340), in

Bela crkva Karanska (1340–1342), in Lesnovo (1340/1341–1346/1347), in the nartex of the Dečani monastery (1343–1347), in the diakonikon of Ljuboten (1344/1345), in Mateič (1348 – 1352), in the church of the Mother of God at Mali grad on Lake Prespa (1368/1369), in the monastery of Marko (1376–1377), in Ravanica monastery (c. 1385; ill. 4), in Nova Pavlica (before 1386), in Andreaš (c. 1389–1389; ill. 5) and in Resava (1407–1418; ill. 6). In the cave church of Saint Lazar at Tikveš (1350–1375) the head of the saint is rather damaged, while his figure is destroyed. We distinguish between two main types in the portrayal of this bishop: the first one with a special headdress – mitre or tiara (ills. 1, 4, 5, 6) and the one without it (ills. 2, 3). The headdress of Saint Sylvester can take several different forms and there is no fixed type of its depiction.

As regards the portraits of Saint Sylvester they display a diversity and nuances in details. On saints' portraits the length of his beard and his age can both vary, as well as his position in the church where he is depicted (the apse, proskomidi, diakonikon, nartex etc.). Saint Sylvester is always depicted as a bishop, and in most churches he makes a gesture of blessing with his right hand and holds a gospel in his left hand. In four monuments he is depicted holding a scroll with a given text from liturgy, and in three of them the texts are today preserved and easy deciphered (in Banja Pribojska – the prayer after the hymn *Holy, holy, holy* and before the invitation of priest *Take, eat...: Together with these blessed powers...*; in Lesnovo the text which priest exclaims before the Great Entrance: *That, ever guided by Your might...*; in Resava the prayer behind the ambo: *O Lord, Who blesses, those who bless You...*).

The practice of depicting Saint Sylvester continued in the later period under the Turkish rule and it relied on the medieval tradition and experiences gained in that period.

Ивица Чапровић

Православни богословски факултет, Универзитет у Београду – Србија

e-mail: icairovic@bfspec.bg.ac.rs

**CHRONICA PER EXTENSUM DESCRIPTA AD ANNUM 46-1280
II CHRONICA BREVIS AD ANNUM 46-1342
ДУЖДА АНДРИЈЕ ДАНДОЛА КАО ИСТОРИЈСКИ ИЗВОР**

Апстракт: Ово истраживање има за циљ да анализом списа *Chronica per extensum descripta ad annum 46-1280* и *Chronica brevis ad annum 46-1342* које је написао млетачки дужд Андрија Дандоло (1306-1354) дође до закључака који осветљавају сврху и циљ писања историје Венеције, али и до акцентовања описа неких догађаја који нису у непосредној вези са млетачком историјом, на тај начин исказујући добре односе млетачке власти са описаним обласним владарима и великашима. У оквиру циља анализиран је садржај поменутих списа дужда Андрија Дандоло, како би се одредило да ли могу да се они сматрају релевантним историјским извором, а затим да се истакне шта о Србији, односно о владару Стефану Првовенчаном (1166-1227), пише овај млетачки хроничар и да се аналогијом дође до извесних закључака, уз опис историјског оквира, о односима Венеције и Србије у периоду када списи настају.

Кључне речи: дужд Андрија Дандоло, краљ Стефан Првовенчани, цар Стефан Душан, Венеција, Србија

Увод

Пошто тумачење и анализа историјских извора имају за циљ да одреде аутентичност и сврху писања датог списка, неопходно је да се одреди историјски оквир писања дела и да се истражи личност писца у контексту догађаја у којима он живи и ствара. Са друге стране, неопходно је промислити шта историјски извор описује у примарном и секундарном смислу, тако да поред основног циља, може да тангетно искаже неке важне детаље за проучавање догађаја који конкретно нису везани за циљ писања самог наративног извора. Анализом списка *Chronica per extensum descripta ad annum 46-1280* и *Chronica brevis ad annum 46-1342* које је написао млетачки дужд Андрија Дандоло (1306-1354) долази се до важних закључака који осветљавају сврху и циљ писања историје Венеције, али и до акцентовања описа неких догађаја који нису у непосредној вези са млетачком историјом, на тај начин исказујући добре односе млетачке власти са описаним обласним владарима и великашима. Циљ овог истраживања јесте да се анализира садржаја датих списа дужда Андрија Дандоло, како би се одредило да ли могу да се они сматрају релевантним историјским извором, а затим да се истакне шта о Србији, односно о владару Стефану Првовенчаном (1166-1227), пише овај млетачки хроничар и да се аналогијом дође до извесних закључака, уз опис историјског оквира, о односима Венеције и Србије у периоду када списи настају.

На почетку истраживања биће истакнут историјски контекст писања списа *Chronica per extensum descripta ad annum 46-1280* и *Chronica brevis ad annum 46-1342* са освртом и на верска питања из тог периода. На истом месту ће бити описана и личност дужда Андрије Дандола. Други део истраживања обухватиће анализа садржаја списа, како би се истакло оправдање Венеције као важног политичког фактора у 13. и 14. веку, у Европи, док трећи део подразумева дедукцију у односу на општи контекст списка и извођење посредног закључка код којег се закључни суд изводи из чињеница из општег историјског милеа, ка посебном или појединачном, односно ка чињеницама које се односе на издвојене области, којима владају истакнуте историјске личности, које су у вези са млетачком спољном политиком. Овако изведен дедуктивни закључак ће имати две премисе, као полазне судове, који треба да буду оправдани у овом истраживању. На тај начин долази се до хипотетичког силогизма, који ће потврдити разлог за опис крунисања српског владара Стефана Првовенчаног у спису дужда Андрије Дандола. Дакле, биће анализирани списи у контексту самог стварања, а у односу на тренутну политику млетачког дужда, тако да ће закључак представљати одговор на питање зашто се дужд у Венецији опредељује да помене крунисање владара у Србији.

1. Историјски контекст писања списка *Chronica per extensum descripta ad annum 46-1280* и *Chronica brevis ad annum 46-1342*. Дужд Андрија Дандоло (1343-1354)

1.1. Венецијанци су веровали да је њихов град независан од средњовековне хришћанске империје, а добили су свој статус у геополитичкој мапи тадашње Европе, на Истоку и на Западу, покретањем Четвртог крсташког рата и заузимањем Константинопоља (1204). Услед добијања тако важног статуса, Венецији је била неопходна династија, која је могла да буде на истом нивоу као што су биле и владарске династије у Константинопољу, односно у ранијем периоду – у Риму. То схватање је требало објаснити и у књижевним делима, од којих су се најважнија бавила историјом.¹ Хроничари су морали да потврде сам статус града и венецијанске владарске породице, а први од њих су били и најауторитативнији за касније генерације: Јован Ђакон, Антонио Морозини и Андрија Дандоло.

Истакнути венецијански хроничари су покушали да повежу овај италијански град првенствено са Светим апостолом и јеванђелистом Марком – заштитником Венеције и њених житеља, како би био оправдан историјски и хришћански статус града, а можда је – у том настојању – најбољи био управо венецијански дужд Андрија Дандоло.

Венецијански хроничари у 13. веку почели су да другачије прилазе темама и разлозима за писање, тако да се у хроникама тог периода приказује широк и комплексан свет.² Ову тврдњу Мелвил-Џонс темељи на чињеници да се у делу *Historia Ducum Venetorum*³ износе догађаји који нису хронолошки тачно изложени, у којима се описује моћ и слава венецијанског дужда, али само у оквиру институција друштва. То је покушај аутора да издигне венецијанско друштво и владара – дужда у односу на остале државе на Истоку и на Западу, јер је у 13. веку Венеција контролисала неколико медитеранских острва и неке територије које су припадале и Источном и Западном Царству, а успешно је трговала са Енглеском и фламанским областима.

1 Melville-Jones 2009, 197.

2 Melville-Jones 2009, 198.

3 *Historia ducum Venetorum*, 2-83.

1.2. У таквом окружењу и политичким стремљењима Венеције живео је и радио Андрија Дандоло (1306-1354),⁴ четврти по реду млетачки дужд (1342-1354), који је припадао династији Дандоло.⁵ Студирао је права на Универзитету у Падови (између 1295. и 1315. године)⁶ који је финансирала Венеција, код познатог правника тог доба Рикарда Маломбре.⁷ Бенинтенди Равањани, који се дружио са Петрарком,⁸ био је Андријин блиски пријатељ, док га неки истраживачи сматрају и његовим блиским сарадником. Петрарка је у једном од писама која је послао Равањанију,⁹ описао Андрију Дандола као човека, који је био познат по својим студијама о уметности и праву.¹⁰ У његово доба политички и економски интерес био је неодвојив од оног културолошког. Све је било прожето, јер је Венеција претендовала да буде територија изнад Истока и Запада. У овом граду живели су заједно источне и западне дипломате, научници, уметници и трговци, који су са собом понели свој менталитет и однос према животу, свету и Богу. У таквом животном амбијенту Андријина веза профаног и светог истакнута је и у историографији, али и у уметности. Врло је вероватно да су секуларни портрети из венецијанске палате у његовом периоду преправљени како би повезали млетачког дужда са хришћанским светитељима. Уз то, Андрија Дандоло је одлучио да се на кованом новцу из његовог доба уреже његов лик са пасхалном свећом, једним од кључних литургијских објеката у току васкршњег богослужења. На аверсу су приказани апостол Марко и Андрија Дандоло како заједно држе свећу, а на реверсу Христос излази из гроба.¹¹ Био је ово уобичајан хришћански мотив у Венецији у 14. веку. Дакле, како Сандреленд каже, два утицаја на Дандолово јавно деловање били су: Аристотел – у области права, медицине и науке; Петрарка; италијанска књижевност и приступ историји.¹² Са друге стране, Хенри Симонсфелд истиче да се период владавине дужда Андрије Дандола поклопио са развојем врло важног интелектуалног покрета у Италији, те да је он владао у исто време са двојицом монарха, који су веома водили рачуна о култури: краљ Роберт Напуљски (1309-1343) и цар Карло IV (1355-1378).¹³

Од младости је био политички активан, па је у двадесет и другој години живота (1328. или 1331. године)¹⁴ постао прокуратор Светог Марка, а већ 1333. градоначелник Трста. После три године постао је прво администратор, а затим је 4. јануара 1342. изабран за дужда Републике Светог Марка у тридесет и шестој години живота.¹⁵ Од младости, Андрија је показивао политичке вештине, био је активан и јако енергичан, што се посебно показало у рату са Ђеновом. Дужд Андрија је за многе научнике био познати законодавац, који је донео бројне законе и реформисао правосуђе у Венецији;

4 *Venice Reconsidered* 2000, 93-94.

5 О његовом порекло више види у Marin 2015, 52.

6 Marin 2015, 55.

7 Simonsfeld 1976, 432.

8 Morris 1963, 315, 325; Wilkins 1950, 293.

9 О томе како је дужд Андрија Дандоло владао и о односу Равањанија и Андрије Дандола види Marin 2015, 82-94.

10 Sunderland 2016, 486-501.

11 *Venice Reconsidered* 2000, 93.

12 Sunderland 2016, 497.

13 Simonsfeld 1976, 57.

14 Marin 2015, 57, фуснота 116 и 117, где Марин истраживања Романина, Балзанија, Арналдија, Лацаринија и Русија.

15 Марин наглашава да постоји и неколико истраживача (Романин и Капелари Виваро) који говоре да је Андрија именован за дужда одмах после смрти Франциска Дандола (1339). Marin 2015, 59, фуснота 137, посебно види 78-79.

али и историчар, јер је написао историју Венеције и донео списе попут *Liber Albus* (Белу књигу града Лондона) и *Liber Blancus* у Венецијанску архиву.¹⁶

Што се тиче књижевног опуса дужда Андрије Дандола, треба нагласити и чињеницу коју Мика Куха подвлачи, да су неке раније венецијанске хронике веома комплексно утицале на јавно мњење, а самим тим и на писце из каснијег периода. Та комплексност трансмисије венецијанске историје показала је дугу традицију перманентног писања историјских дела и пре Андрије Дандола, а у његово време тај манир је био општеобавезујући.¹⁷ Дакле, дужд Андрија је својим хроничарским списима желео да формира јавно мњење у складу са потребама тадашње Млетачке републике.

1.3. У периоду писања оба списка, Венеција је била на путу између Рима и Авињона. Седиште папа било је премештено у Авињон 1309. године,¹⁸ после пораза Бонифација VIII у сукобу с француским краљем Филипом IV Лепим. Француски краљ Филип IV Лепи је успео да наметне француског кардинала Климента V за римског папу и пресели седиште папа у Авињон.¹⁹ Током тог периода уследио јак утицај француског двора на папе, све до 1378. године, када се папа вратио у Рим.

Управо је та чињеница погодовала дужду Андрији да својим описом римских и аквилејских епископа и њиховог верско-политичког ангажмана, укаже на то да је Венеција била у вези са Римом и Аквилејом, али да она, у времену настанка *Хроника*, постаје политичко и верско седиште које је изнад Истока и Запада. Пошто је римски папа сада премештен у Авињон, он нема непосредан контакт са Италијом, тако да чувар италијанске вере у том тренутку мора да буде у Венецији. Дакле, Рим губи статус прве катедре у периоду авињонског папства, док Венеција у историјским списима претендује да постане нови Рим. Дужд Андрија Дандоло зато истиче венецијански апостоличитет, како би довео на исти ниво епископске катедре у Риму и Венецији.

16 Marin 2015, 90-91.

17 Мика Куха наглашава текстуални напредак у односу на Дандолове списе када говори о делу *Chronicon Altinate*, које обилује акумулраним историјским подацима. Сачувано је у три рукописна кодекса, а сва три су карактеристична по свом стилу и различитом приступу темама. Куха закључује да та различитост објашњава одвојену циркулацију независних рукописа. Cf. Kuha 2017, 18.

18 Милош Благојевић наглашава да је цар Душан упутио молбу за савезништво папи Инокентију VI који је столовао у Авињону, услед опасности од Турака. Посланици из Србије су 1354. године изнели папи спремност да српски цар призна поглавара католичке Цркве за врховног настојатеља целе хришћанске Цркве, као наследника апостола Петра. Папа је прихватио понуду српског цара и на његов двор послао своје представнике. Благојевић закључује да се на томе све завршило и да цар Душан није приступио католичком делу хришћанске Цркве, јер папин одговор није испунио његова очекивања. Cf. Благојевић 1989, 178.

19 Конфликт између папа у Риму и царева Светог римског царства сводио се на то ко ће бити вођа хришћанства у секуларним питањима. Успеси првих крсташких ратова (11. и 12. век) допринели су да римски епископи остваре нови статус у друштву западне Европе, односно да постану секуларни предстојатељи западног хришћанства, а краљеви Енглеске, Француске и цареви Светог римског царства су остали на нивоу папиних војсковођа, које воде папину војску у бој против неверника. Током боравка у Авињону папство је прихватило многе одлике краљевског двора, а животни стил кардинала постао је сличан стилу кнежева. Рођаци папа у Авињону често су заузимали кључне позиције. Папство је директно контролисало постављања високог клира и запустило је ранији процес избора клирика. На овај начин су осигуравани додатни извори прихода. Уведени су многи облици намета, којима је изузетно напуњена папска благајна, као на пример 10% пореза на црквену имовину, цели годишњи приход прве године новопостављеног бискупа. Cf. Zutschli 2000, 658-670.

Са друге стране, у верском контексту однос Истока и Запада се у делима дужда Андрије Дандола посебно не спомиње, а у периоду када настаје Лионска унија (1274) у оба хроничарска списка налазе се описи крсташких акција на Истоку, чак и опсервације на војно-политичку делатност Михаила VIII Палеолога (1259-1282), али нема описа верских питања и могуће сарадње. Дакле, и овда се види да је циљ дуждових *Хроника* издизање Венеције изнад нерешених проблема између Рима и Константинопоља и на верском плану.

2. Анализа структуре списа *Chronica per extensum descripta ad annum 46-1280* и *Chronica brevis ad annum 46-1342*

Ранији хроничарски списи врхуне се у два дела дужда Андрије Дандола:²⁰ прво проширено, *Chronica per extensum descripta* (1352),²¹ а друго скраћено, *Chronica brevis* (1342). Ова два списка писана су у различитим историјским околностима и са различитим сврхама и циљним групама. Први спис има званичну форму, а други је брзо написана историја Венеције.²²

Извори за писање ова два списка били су: *Istoria Veneticorum* од Јована Ђакона, *Altinate*, *Historia Ducum Venetorum*, дело Мартино де Канала,²³ али и званични документи које дужд третира на различите начине: негде их преписује, негде препричава, а негде уклапа у историјски оквир.²⁴ Естер Паторело је, после опсежне анализе, дошла до закључка да је приликом писања *Chronica per extensum descripta* дужд Андрија Дандоло користио 320 докумената (међу којима је 74 папских була и писама, 69 царских диплома и привилегија, али и десетине венецијанских законских одредби и административних аката) од којих је 40 преписано у целини, 240 препричано, 30 се доводи у везу, док је осталих 10 изгубљено за савремена проучавања.²⁵ Марин Шербан подробно разматра и утицаје под којима настају ова два хроничарска дела.²⁶

На почетку анализе садржаја ових списка треба рећи да је циљ писања ових дела ширење владарског политичко-културолошког програма, који има за циљ да ојача статус дужда у деликатном геополитичком тренутку. Поред тога, треба поменути и Дандолов покушај да унапреди правни систем у Венецији – стварањем збирке венецијанског цивилног законика – *Summula statutorum*.²⁷ Дандолова дела су

20 О Андрији Дандолу као историчару говори Ђироламо Арналди, који тумачи обе дуждове хронике у контексту политике јачања институције дужда у Венецији, односно у Западној Европи. Арналди је довео у питање везу између структуре и самог садржаја једног историјског дела са политичким ставовима Андрије Дандола због коришћења ранијих хроника. Арналди је навео хипотезу да је дужд Андрија Дандоло стваио историју у службу тадашње политике Венеције. Cf. Arnaldi 1970, 138-254.

21 Марин Шербан јасно наводи да је Муратори први објавио овај спис, у оквиру едиције *Rerum Italicarum Scriptores*, а у том издању су се поред овог списка налазили и *Chronica brevis* и хроника Рафаина Карезинија. У овом истраживању коришћено је новије издање која је приредила са обимним уводним текстом Естер Пасторело и то према Мураторијевом издању и пет рукописа овог дела: Lat. Z. 400, Vat. Lat. 5282, Lat. X. 11, Lat. X. 10, Lat. X. 139-140. Marin 2015, 73-74.

22 Marin 2015, 41.

23 Марин говори подробно о изворима дужда Андрије Дандола приликом писања својих *Хроника*, а истиче истраживања Арналдија и Симонсфелда. Marin 2015, 59-60, фусноте 138-141; и 94-99.

24 Marin 2015, 111.

25 Dandolo 1938, lxii.

26 Marin 2015, 62-69.

27 Kuha 2017, 19.

комбинација традиционалних митских догађаја, који су углавном везани за прве периоде Венеције; са изводима из званичних докумената.²⁸ Као таква, ова два наративна историјска извора су, како наводи Мелвил-Џонс, настала како би напokon била написана аутентична, чак и званична историја Венеције.²⁹ Много мањих списа који су имали за циљ да напишу венецијанску историју потекло је из пера племића у овом граду, али тако што су једни од других преписивали и додавали детаље, који су за њих били занимљиви. Мелвил-Џонс после свеобухватног истраживања закључује да сви писци хроника потичу из племићких породица, али не и из свештеничких, и да тај манир писања почиње 1297. године. Писање хроника од тада постаје обавеза за све племиће, тако да су, поред списа дужда Андрије, остала сачувана дела Николе Тревизана, Ђан Ђакопо Каролдо и Антонија Морозинија.³⁰ Јасно је да су писци таквих дела акцентовали војну, политичку, економску и друштвену перспективу историје Венеције. Андрија Дандоло пише своја дела на латинском језику, док је било примера писања и на француском или венецијанском језику.

Марин истиче становиште Франка Гаеа који рад на спису *Chronica per extensum descripta* доводи у контекст рата против Ђенове.³¹ Куха истиче истраживање Хенрија Симонсфелда,³² који је открио неколико мање познатих, па чак и потпуно непознатих, преписа хроничарских списа који се приписују дужду Андрији Дандолу, а да ли су они били нацрти за писање ове две хронике остаје као предмет будућих истраживања, посебно са филолошког аспекта.³³

2.1. Ово истраживање почиње од анализе садржаја опширнијег дуждовог списа *Chronica per extensum descripta*³⁴ зато што се други спис умногоме наслања на обимније хроничарско дело, којеза циљ има да историју искористи како би се оправдала владарска идеологија, те зато и почиње причом како Свети апостол и јеванђелист Марко установљава епархију у Аквилеји, а затим се нижу поглавља у којима се хронолошки описују како римски, а оно и аквилејски епископи, све до 697. године, када је писац са еклисијалног прешао на политички план. Управо та двозначност поменутог списа указује на важност Венеције као самосталне територије у односу на Рим и Константинопољ. Дандоло од краја 7. века пише о владавини венецијанског дужда, а не више о епископима; почев од Паола Луција,³⁵ кога аутор представља као најбитнију личност у историји Венеције. Андрија Дандоло одмах показује да Венеција има доста

28 О дужду Андрији Дандолу као правнику види у Marin 2015, 90.

29 Melville-Jones 2009, 200.

30 Melville-Jones 2009, 201-202.

31 Marin 2015, 80.

32 Симонсфелдово истраживање о раној циркулацији и коришћењу хроника дужда Андрије Дандола, критиковала је Естер Пасторело у уводу у издање из 1938. године. Cf. Dandolo 1938, iii-ix.

33 Симонсфелд одваја три списа: *Extensa*, *Brevis* и *A Latina*, а када истражује појединачно ова три дела каже да се четврта верзија *Recension A* поистовећује са *Brevis*, док спис који је назвао *A latina* поистовећује са *Recension B*. Трећи спис у низу – *Recension C* он види као неуређену верзију списа *Extensa*. Уз ова одређења Куха даје паралелна четири рукописа и врши редакцију како би пронашао разлике и сличности. Cf. Kuha 2017, 23-24.

34 Рукопис се данас чува у Народној библиотеци Маркијана (под инв.бр. 400 (2028)). Историјат премештања рукописа у свим периодима описао је Марин Шербан, на основу истраживања Зорзија, Арналдија, Фоскаринија и Маркона. Cf. Marin 2015, 69-72.

35 Говорећи о Павликију, Мелвил-Џонс, наглашава да није био владар, већ егзарх, а Венецијанци су покушали да разликовање ових титула минимизирају, како би показали да је друштво у Венецији било независно од друштвених и политичких токова у осталим крајевима Римског Царства. Cf. Melville-Jones 2009, 199.

географско-историјских додирних тачака са Тројом, јеванђелистима, прогоњеним хришћанима у доба Нерона, Атилом Хунским, варварима; те да је у вези са многим областима у којима живе Лангобарди, Словени, Сарацени, Угари и многи други. *Хронику* Венеције Андрија Дандоло започиње описом апостола Марка који плови венецијанским лагунама и чује Христов глас: *Pax tibi Marce*.

Дакле, у првој глави првог одељка³⁶ *Хронике* аутор, дужд Андрија Дандоло, бави се описом доласка светог апостола и јеванђелисте Марка у венецијанске пределе и хиротонијом светог Хермагора, чији опис владавине аутор доноси у другој глави у којој пише о раној историји хришћанске заједнице (пише о прогону у доба императора Нерона, затим о свим апостолима, када посебно говори о суђењу светом Марку у Александрији, али говори и о римском папи Лину, једном од седмдесеторице апостолских ученика). У трећој глави упоређо са описом владавине римских императора и прогона хришћана, аутор описује и понтификате првих папа у Риму. У четвртој глави Андрија Дандоло пише наизменично о римском императору и папи, са посебним освртом на прогоне и јереси. Аутор у петој глави илуструје живот хришћана на италијанским територијама, али наводи и неке посебне личности и догађаје из раног периода Цркве (сабор у Риму, описује Оригена, пише о Новату и расколу, затим о јеретцима савелијанцима, говори о зачецима женског монаштва у Риму, описује монахе и исповеднике вере – Лаврентија, Кипријана и Павла) и све ставља у политички контекст описујући како су владали римски императори у 2. и 3. веку. Виђеном методологијом аутор наставља да пише и у шестој глави, у којој наизменично описује папе, императоре и исповеднике за веру. И наредна глава списа је кратка, али садржајна, јер у њој аутор пише о владавини цара Диоклецијана и Максимијана, али описује и аквилејске мученике пострадали за веру почетком 4. века (Феликса и Фортуната из Вићенце)³⁷ и светог Маврикија. У осмој глави дужд Андрија Дандоло највише места је посветио мученицима који су пострадали за веру почетком 4. века, али је описан и долазак Галерија и Константина на власт. Девета глава била је посвећена периоду када Римском империјом влада Константин Велики, а у посебном одељку (9, 9) дате су и привилегије које је добила римска Црква. Десета глава прати најважније догађаје из прве половине 4. века у хришћанској Цркви (опис четрдесеторице мученика, оснивање Константинопоља, али и Првог васељенског сабора, Светог Николе, сабора у Риму). Једанаеста глава прати догађаје у империји и Цркви са краја владавине Константина Великог и после њега (проналажења Крста, следе омањи житијски описи Антонија Великог и Јевсевија Кесаријског, смрт цара Константина и долазак његових наследника на власт где је Андрија Дандоло апострофирао Констанција, затим је описан прогон Атанасија Великог и његове победе над аријанцима, али и у ширем контексту однос хришћана са аријанским јеретцима). У дванаестој глави аутор наводи најважније догађаје између два васељенска сабора (саборе у Милану, Риминију, Александрији, описује поделе међу аријанцима и васкрс православних) уз истицање најважнијих императора, јеретика и епископа. У наредној глави Андрија Дандоло описује најчувеније епископе (папа Дамас, Јероним, Василија Великог, Григорија Богослова) и јеретике (Аполинарије, Валенс) из тог периода, са навођењем најважнијих догађаја (подела Гота, о развоју монаштва, о аквилејском клиру, Други васељенски сабор, сабори

36 У овом истраживању одељак се поистовећује са књига (*libri*) у изворном тексту, а глава (*capitula*) означава мању целину у оквиру књиге која се односи на извесни период који неће бити апострофиран. Треба истаћи и то да Хроника почиње четвртом, и завршава се десетом књигом. Cf. *Andreae Danduli ducis Venetiarum Chronica per extensum descript* 1728, 5.

37 Mantese 1952.

у Риму и Аквилеји). У тринаестој глави списка, аутор анахроно описује живот и дело светих Јована Златоустог, Августина, Мартина, Инокентија и Јована Дамаскина, али и Аркадија и Хонорија, краља Аларика и Гале Плацидије.

Други одељак (пета књига) доноси описе из периода Трећег васељенског сабора, уз житијске наводе о папама Бонифацију и Келестину, и о Јовану Касијану, уз акценат на појаву Гота, на првог политичког вођу Франака – Фарамунда, али и Хуна – Атилу. Друга глава сведочи о епископу Петронију, Августину и Делфију, док следећа глава описује папу Лава, пренос моштију Јована Златоустог, али и рат Атиле са империјом. У четвртој глави аутор пише о Атилином походу и о Четвртом васељенском сабору. У петој глави се говори о Атилиним опсадама италијанских градова, а посебан део је посвећен његовој смрти; а затим Андрија Дандоло сведочи како је основана Црква у Венецији (*ecclesis factis in Venecia*), па је после описа неколико епископа и папа дужд написао како је дошло до грешке приликом временског одређења преноса моштију Светог Марка. У шестој глави аутор пише о папама: Феликсу, Геласију, Анастасију, Симаху и о императору Анастасију I. У наредној глави Андрија Дандоло сведочи о крштењу Хлодовеха (Кловиса) и о папи Хормизди и цару Јустину I. У осмој глави говори се о обнови православне вере, затим о Готима, о смрти Јустина I и доласку Јустинијана на власт, као и о победама његовог војног заповедника Велизарија. У деветој глави другог одељка говори се о папама и готским владарима из периода Јустинијана. У десетој глави дужд Андрија описује готске краљеве, и дешавања у Венецији и Риму у доба Шестог васељенског сабора. У једанаестој глави аутор говори о црквама у Равени и северним италијанским градовима, о Лангобардима и о победама над Вандалима, о Јустинијановој смрти. У последњој глави другог одељка, Андрија Дандоло пише о понтификату епископа Пробинија и о Лангобардима.

Трећи одељак почиње описом африканског сабора, затим се говори о вери Јермена, о Халкидонском оросу вере, и о догађајима из периода царева Тиберија и Маврикија. У другој глави аутор описује живот папе Григорија Великог, наводи дешавања из Персије и говори о пореклу Турака, миру између Рима и Лангобарда, о цару Фоки. У трећој глави описан је живот папа и патријарха Маркијана, да би у наредној глави било речи о дешавањима у Аквилеји, и о цару Ираклију. У петој глави аутор је посведочио о аварским нападима и о Лангобардима. У шестој глави описан је напад на Јерусалим и Египат, али и животи папа и епископа са Истока. У следећој глави аутор говори о писму папе Хонорија, затим о венецијанској Цркви (*De cathedra sancti Marci misa huic patriarche*) и о верско-политичким догађајима пре и после смрти цара Ираклија. У осмој глави Андрија Дандоло описује рат против Сарацена и нападе на Кипар, Крит, Родос, али говори – у краћим цртама – и о папама и патријарсима из тог доба. У деветој глави описани су инвазија на Сицилију и дешавања међу Лангобардима. У десетој глави аутор пише о напретку папске службе и о Шестом васељенском сабору, о нападу Бугара и о Лангобардима. У последњој глави овог одељка аутор говори о папама и владарима.

Четврти одељак почиње причом о саборима у Аквилеји и о сукобима са Арабљанима, а затим се говори о папама и лангобардским владарима, а по први пут се спомиње венецијански дужд Паоло Луцијо (697-717, *Da obitu Paulucii ducis Venecie*). У другој глави се говори, поред описа инвазије Сарацена и крштења Германа, и о дешавањима у Венецији (*De invasione finium Venecie, De epistula papali pro Venecia, De exortacione papali ad Venetos, De obitu Marcelli ducis Venecie*). У трећој глави аутор пише о аквилејским патријарсима, нападу Лангобарда на Равену, односу папе и Венеције и о победи Венецијанаца над Лангобардима. Од четврте до десете главе Андрија Дандоло говори о војним приликама у северним италијанским областима и односу са

Лангобрадима, али и о папама. Једанаеста и дванаеста глава започињу законом у Венецији, затим описом сабора у Константинопољу, да би се по први пут помињали Пипин и Карло Велики (опис неколико тријумфа), Баварци и Саксонци. Тринаеста глава говори о Седмом васељенском сабору, о односу са Карлом Великим, а приликом описа константинопољских царева и патријараха уметнута је прича о изузимању Венеције из империје и о рационалној подели империјалних области, што је врло важно јер показује интенцију писца да Венецију стави изнад Истока и Запада. У четрнаестој глави аутор говори о односу Венеције са Карлом Великим, описује победу Франака над Хунима и односе са Далмацијом.

Пети одељак *Хронике* започиње сумирањем неколико верско-политичких чињеница из претходног периода, а затим доноси сведочанство о смрти Карла Великог и причу о неколико папа, а затим аутор описује дешавања у источном делу империје. У другој глави Андрија Дандоло поново пише о преносу моштију Светог Марка и о војним проблемима са Сараценима. Трећа глава почиње описом изградње цркве Светог Марка, а баш на овом месту аутор истиче дипломатске односе Венеције са суседима. У четвртој глави је описан однос Венеције са Францима и Сараценима, а затим и однос папе Николе са источним патријархом. У петој глави описан је однос са Словенима (крштење Бугара и Далматинаца), са Сараценима, са Константинопољем, али и обнова цркве Свете Марије Формозе. У шестој глави се говори о папама, владарима, Угарима, али и привилегијама које је добила Венеција. У следеће три главе аутор пише о Словенима, Францима, папама, и о крштењу Нормана и Данаца, али и о нападу Угара на Италију и Венецију. У десетој глави хроничар сведочи о рату између Сарацена и Италијана, о папама и о Угарима. У наредној глави о дешавањима у Венецији и о крштењу Чеха, да би следећа глава почела житијским описом чешког краља, светог Вацлава (Венцеслава). У тринаестој глави, аутор пише о папама, односима са Словенима и описује прилике у Венецији. У четрнаестој глави Андрија Дандоло говори о приликама на истоку и западу империје, са посебним освртом на дешавања у Венецији. У следећој глави аутор описује унутрашње уређење Венеције, са истакнутим дешавањима на пољу спољне политике. У шеснаестој и седманаестој глави аутор говори о односима на западу уз описе тадашњих римских папа. Дакле, пети одељак ове *Хронике* показује колико је овај спис служио да истакне политичку идеологију дужда Андрије Дандола, јер описи догађаја из Венеције у контексту геополитичких стремљења тог доба, имају за циљ да обезбеде статус дужда и издвојено место Венеције на мапи тадашњег света.

Шести одељак почиње описом дешавања у Константинопољу и Франачкој, а затим се говори о привилегијама које добија Венеција, о градовима који су били млетачка интересна зона и о папским понтификатима из тог доба, али и о Сараценима и Угарима. У другој глави аутор пише о приликама у Угарској, Риму и Константинопољу. У наредним главама аутор наводи дешавања у Угарској и Франачкој, међу Норманима, а затим говори о римским папама. У овом делу *Хронике* подробно је описана историја Венеције, али има сведочанстава и из крсташких похода, као што је опис краља Јерусалима Балдуина, а и описа преноса моштију. Са друге стране, описано је политичко стање у Далмацији, Хрватској (*Chroatie*) и у Угарској, али и у Константинопољу (записано је и *De Caloiohane imperatore constantinopolitano*). У дванаестој глави писац *Хронике* наводи и околности у којима су живеље и радиље римске папе, дешавања у Светој Земљи, источном делу империје и у Угарској. У тринаестој глави говори се о краљу Јерусалима, о франачком владару и о римском епископу, али је описан и сукоб Венеције и Сицилије. У наредној глави дат је житијски приказ папа из описаног раздобља, а највећа пажња поклања се венецијанско-сицилијанским односима.

У последњој глави овог одељка говори се о папама, угарском краљу, јерусалимском краљу и о италијанским и далматинским градовима који су били под утицајем Венеције.

Седми одељак углавном говори о сличној тематици, као и претходни, али више наглашава стање у политичком и верском животу Венеције, јер описује живот дужда, однос Цркве и Рима и долазак папе у Венецију због чина свештања храма Светог Марка. У првој глави описана је обнова дуждове палате и обнова закона који влада у Венецији. Затим, у другој глави, следи опис реформи у процесу избора за дужда, опис Алексија II Андроника и Балдуина IV Јерусалимског, али је објашњен и однос Венеције према папама, Угарима и Францима. Трећа глава посвећена је дужду Енрику Дандолу и његовом дипломатском старању да Венеција обезбеди што више савезника на мору и копну, на истоку и западу империје (опис прве и друге опсаде Константинопоља, крунисање Алексија, а затим и избор латинског цара и патријарха у источној престоници). У четвртој и петој глави описано је шта се све дешавало у Константинопољу, односно на истоку империје, после пада у руке крсташа, а затим је назначен и однос Млечана са папама у том периоду. На половини четврте главе, која прати дешавања до 1228. године, налази се хроничарски запис о крунисању српског владара Стефана Првовенчаног, који ће касније бити подробније анализиран. У шестој и седмој глави дужд Андрија Дандоло пише о односу венецијанске власти са Сицилијом, са папама и са Угарима. Осма глава прати дешавања на западу империје, али описује и стање у оним источним областима које су освојили крсташа.³⁸ Дакле, последњи одељак показује да је Венеција постала политичка сила на просторима истока и запада некадашње империје и да млетачки дужд има прилику да одлучује о кључним стварима у поменутих областима, где има савезнике и са којима развија добре дипломатско-трговинске односе. После описа садржаја, спис *Chronica per extensum descripta ad annum 46-1280* може бити сматран за врло важан и релевантан историјски извор из 14. века.

2.2. Следећи спис дужда Андрије Дандола –*Chronica brevis* написан је на другачији начин него *Chronica per extensum*, иако ова два дела на први поглед сличне садржине и циља личе једно на друго. Краћи спис Куха дефинише као латинску хронику Венеције уобличену према владавинама дуждова, док је структура списка преузета из *Historia ducum Veneticorum*, дела које је Дандоло користио упоредо са ранијим венецијанским историјским списима, а посебно делом Јована Ђакона *Istoria Veneticorum*.³⁹ Спис *Chronica brevis* је у раном периоду непосредно после писања претрпео метаморфозу, а Куха закључује да би будућа истраживања венецијанских историјских дела требало да више пажње усмере ка постепеној еволуцији списка дужда Андрије Дандола кроз многобројне преводе и преписе.⁴⁰ На тај начин би истраживања о везама *Chronica brevis* са осталим хроничарским списима из Венеције у 14. веку донела нове закључке о схватању и утицају историје у средњовековној и рано-модерној Венецији. Кинг у овом контексту говори о вези између венецијанских аутохтоних житеља и римског племићког staleжа, који су као избеглице у разним временима хунских и аварских напада насељавале венецијанске области и на тај начин утицале на формирање новог друштва, са новим социјалним и етичким вредностима.⁴¹ Куха у овом

38 Преглед тема које је дужд Андрија Дандоло обрадио приликом писања *Chronica per extensum descripta ad annum 46-1280* у овом истраживању је направљен према *Andreae Danduli ducis Venetiarum Chronica per extensum descripta* 1728, 5-327.

39 Kuha 2017, 19-20.

40 Kuha 2017, 55.

41 King 1986, 137.

контексту истиче најраније преводе и преписе *Chronica brevis* који су приказивали различит друштвени састав најраније венецијанске популације.⁴²

На самом почетку овог списка даје се историјско-географски оквир венецијанске традиције: Троја, Панонија, Аквилеја, а прва личност која се помиње у венецијанским областима јесте Свети апостол и јеванђелист Марко, који је аналоган са Светим Петром у Риму, кога дужд Андрија Дандоло помиње одмах после Светог Марка. На тај начин се и Венеција уздиже изнад Рима. Затим је у овом делу описана рана историја (период 451-579. година) овог дела Западне Европе, уз помињање Хуна, Лангобарда и италијанских градова. У наставку аутор говори о односу Венеције према Далмацији (717-759) од тренутка смрти првог млетачког дужда; а затим о владарима у европским областима и онима који су сматране за млетачке провинције (755-809) са посебним акцентом на деловање Карла Великог. Следећа прича која је наглашена јесте пренос моштију Светог Марка из Александрије у Венецију (810-828), а затим је описан однос владара Лангобарда и аквилејског црквеног првојерарха; али и Сарацена са Далмацијом. За период од 880. до 906. године, набрајају се догађаји међу словенским племенима, у Угарској, а затим следи нарација везана за обласне владаре од 906. до 963. године. У следећем раздобљу (963-991) говори се о аламанском владару Отону и монаху Светом Иларију, да би после описа венецијанске управе уследило помињање и манастира Светог Захарија. Затим се анахроно спомиње дужд Пјетро Орсеоло однос са народима из далматинских земаља и Аквилеје (992-1027). Затим следи опис римских папа и италијанских владара (1027-1070), а затим и опис цркве Светог Марка и опис владавине византијских царева (1070-1111). У наредном тексту налази се опис византијских и владара области на које претендује Венеција и аквилејских црквених првојерараха (1147-1172). Следи прича о крсташком походу и сукобу са Саладином (1172-1192) и наставља се у опису дужда Енрика Дандола и четвртом крсташком походу који је уобличен тако да се истиче ослобађање територије Свете Земље, а само је узгред споменут и Константинопољ (1193-1211). Затим следи период у коме би ово истраживање требало да тражи аналогије са претходним списом, али то се није десило. Аутор хронике је пажњу посветио италијанским областима приликом приче о периоду 1211-1240. године. Дакле, није било помена српског владар, а камоли описа који је донет у претходном спису. За раздобље 1249-1277. године дужд Андрија Дандоло се опредељује да говори о владарима и посебно истиче Палеолога (*Paleologus*) не помињући име. Аутор даље описује како дужд Јован Дандоло влада и даље говори о дешавањима у Сирији (1277-1308). Хроника се завршава освртом на понтификат папе Климента V који је започео авињонско папство и даље говори о венецијанској управи у приморским областима (1308-1329). На крају је сумиран след догађаја у источном и западном делу империје, са посебним освртом на италијанске градове и на млетачке претензије (период 1329-1339. година). Дужд Андрија Дандоло спис завршава кратком нарацијом о италијанским градовима у оквиру трогодишњег раздобља (1339-1342), са нагласком на предање о Светом апостолу Марку у Венецији: *Ducavit namque annos tres, mensea [duo], et postea sub porticali ecclesie beati Marci apostoli et evangeliste traditus fuit sepulture, ubi in pace iacet.*⁴³

42 Kuha 2017, 56.

43 *Andreae Danduli ducis Venetiarum Chronica per extensum descripta* 1728, 373.

3. Сажети опис односа Венеције и српске државе (од 12. до 14. века). Пример описа крунисања српског владарана Првовенчаног у списима *Chronica per extensum descripta ad annum 46-1280*

У контексту коришћења историје и историјских списа дужда Андрије Дандола у политичке сврхе може се анализирати на десетине описа неких историјских догађаја који су били од судбинске важности за Венецију, као релевантном политичком фактору у областима о којима дужд пише. У оквиру овог истраживања биће анализиран краћи хроничарски запис о крунисању српског владара Стефана Првовенчаног, што због потврде хипотезе да је приликом писања *Хронике* венецијански дужд имао на уму дипломатско-политички интерес и да је многе области описивао у оквиру спољне млетачке политике, што због описа самог чина крунисања који је можда био и производ добрих односа Венеције и младе српске државе. Иначе, на почетку анализе, треба нагласити да је тај опис исказан само у делу *Chronica per extensum descripta ad annum 46-1280*. Можда ће за некога тај опис имати и верског значаја, јер је одељак стављен у спис који описује венецијанску историју до периода Лионске уније, али, ипак, после овог истраживања нема назнака да је тај опис имао било какве верске алузије, већ је то био доказ политичке спремности дужда да у периоду писања свог историјског дела уважи добре односе са Србима чија ће синтеза бити наративно дата у овом делу истраживања, уз коришћење достигнућа насталих из пера Момчила Спремића, који је вишегодишњим проучавањем венецијанских архива донео историјат односа Србије и Венеције. На овом месту ће бити синтетички приказан период Немањића, а посебно ће бити акцентован период цара Стефана Душана и дужда Андрије Дандола, писца списа које ово истраживање третира.

3.1. *Односи Србије и Венеције (од краја 12. до прве половине 14. века)* – Момчило Спремић,⁴⁴ као врсни историчар и истраживач изворне грађе, хронолошки описује везу између Србије и Венеције и истиче да је у седмој деценији 12. века Стефан Немања створио независну српску државу, која се простирала до области речног слива Цетине до Драча. Управо су те територије биле посебно значајне за Венецију. Почетком 13. века, Стефан Првовенчани је одузео брату Вукану Котор и за кнеза овог града поставио Млечанина Лаура Зена.⁴⁵ После Четвртог крсташког похода, 1205. године, Млечани су заузели Драч и Дубровник⁴⁶ и тако су постали непосредни суседи тадашње српске државе,⁴⁷ која се за време владавине Стефана Првовенчаног ширила на југ и на исток.⁴⁸ После априла 1207. године и склапања уговора између Котора и Дубровника, Вуканов син Ђорђе заклео се верност дужду и обећао је да ће бити уз млетачке интересе на просторима којима је владао. Тада је млетачки утицај доспео и до српског двора, јер је Стефан Првовенчани – како Момчило Спремић наглашава – вероватно преко дубровачког кнеза Јована Дандола, ступио у везу са породицом моћног и утицајног

44 Спремић 2014.

45 Стефан и Вукан самостално владају и сваки за себе тражи краљевску круну од римског папе. Прво то чини Стефан, а затим и Вукан, те Сима Ћирковић закључује да међусобни односи нису били идеални. Ћирковић 2005, 53.

46 Владимир Ћоровић закључује да је град (Дубровник) задржао своје старо уређење, али му је због контроле, кнез увек био Млечанин. Ћоровић 2004, 144.

47 Ћирковић истиче да је после Четвртог крсташког рата велики добитник била Венеција која је држала под својом влашћу 3/8 некадашње Византије, са упориштима у Задру, Дубровнику и Драчу. Ћирковић 2005, 54.

48 Мишић 2014, 34-35.

дужда Енрика Дандола, са чијом се унуком и оженио.⁴⁹ Спремић истиче и то да је – без сумње – Стефан уз помоћ млетачких веза 1217. године добио краљевску круну од папе Хонорија III,⁵⁰ а то поткрепљује и чињеницом да је од папе Инокентија III безуспешно покушавао да добије круну пуних петнаест година. Говорећи о другој жени Стефана Првовенчаног, Ани Дандоло,⁵¹ Момчило Спремић наводи да је она са Стефаном остала у браку дванест година, да му је родила синове Уроша, потоњег српског краља, и Предислава, каснијег архиепископа Саву II; али и то да је о њој неколико података оставио и Андрија Дандоло,⁵² који јој приписује заслуге за привлачење мужа према католичкој вери⁵³ и заслуге за добијање краљевске круне.⁵⁴ Стефан Првовенчани је, како каже Сима М. Ћирковић, у току само једне деценије био сведок огромних геополитичких промена, са којима се успешно ухватио у коштац. Тада је нестало царство чијем је владару могао да захвали за долазак на престо, а у том процесу се из корена изменило и окружење: после моћног и централизованог царства, настаје више самосталних области чији су владари имали специфичне интересе који су се супротстављали Стефановим, који је у тим новонасталим околностима успео да сачува и прошири очеву државу. На балканским просторима је после пропасти источног царства, запад постао доминантна сила, са два средишта: Римом, као папским и црквеним стожером; и Венецијом као политичком силом – и истока и запада.⁵⁵

У то време, Дубровник са својом околином није улазио у састав српске државе, али то јесу Стон, Пељешац и Мљет.⁵⁶ Са друге стране, Корчула је припадала Млечанима,⁵⁷ који су се тада мешали у сукобе између Барске и Дубровачке надбискупије око јурисдикције над католичким живљем у српским областима. Млетачки утицај на балканским просторима жестоко је уздрман када је Михаило VIII

49 Ћирковић само помиње, без цитирања извора, да су неки средњовековни писци означили Стефанов брак са Аном као остварење друге велике амбиције, коју су испољавали и Вукан и Стефан: била је то краљевска круна, а за Вуканову територију и палијум за барског архиепископа, као доказ да је Рим духовни покровитељ тих простора. Ћирковић 2004, 41.

50 Ћоровић у овом случају ипак оставља питање: да ли преко Млетака или посредно Стефан ступа у везу са папском куријом и тражи краљевску круну и извесну моралну потпору. Ћоровић 2004, 146-147.

51 Када се Стефан оженио са Аном био је у добрим односима са приморским градовима који су били под управом Венеције. Ћирковић 2005, 56.

52 Спремић 2014, 17-19.

53 Ћоровић каже да је угарски краљ Андрија 1217. године из Сплита кренуо у крсташки поход, о чему ће бити речи касније, јер се у ту причу интегрише и нарација о крунисању Стефана Првовенчаног код Томе Архиђакона; а да је тај догађај изменио политичке услове на Балкану, сведочи и заокрет Стефанове верске политике и стварање услова за осамостаљивање православне Цркве у Србији. Ћоровић 2004, 147.

54 Спремић 2014, 19. Са тим се слаже и Мишић када наводи да је Стефан могао да рачуна и на помоћ Венеције после женидбе са Аном. Мишић 2014, 36. Иначе Спремић наглашава да је краљица Ана Дандоло после смрти Стефана Првовенчаног остала у Србији, те је била уз сина Уроша као краљица мајка поштована и од синова и од унука. Момчило Спремић каже да није познато да ли је утицала на вођење државне политике. Ана је умрла пре 1263. године, а сахрањена је у манастиру Сопоћани, задужбини њеног сина краља Уроша. У Србији је провела најмање четрдесет година.

55 Ћирковић 2004, 40.

56 Млечани су у току припрема за Задарски мировни уговор (1358) тврдили да Дубровник и острва Корчула и Мљет, којима је управљала породица Зорзи, као и то да никада нису признавали власт угарско-хрватских краљева. Лазаревић 2006, 221.

57 Мишић 2014, 36.

Палеолог приликом обнове Источног царства, дотадашње привилегије које је уживала Венеција дао Ђеновљанима. Урош I је покушао да искористи новонастало стање и освоји Дубровник, али у томе није успео. Ипак забележени су сукоби Дубровчана и Срба из тог периода, а чак је и склопљен мир 1268. године. Млетачки трговци на челу са Јаковом Калбом су долазили у Србију како би куповали метал. Момчило Спремић наводи да је посебно занимљиво што је члан млетачког Великог већа Марко Дандоло, поред имена имао додатак – *rex Rassie* (краљ Рашке).⁵⁸ У истом раздобљу, поред политичких интрига, настављено је са праксом венчавања супружника из српске владарске породице и млетачких племићких породица: Брњача, кћи краља Уроша I и унука Ане Дандоло, удала се за млетачког дужда Лоренца Тјеполу (1268-1275), а Констанца Морозини из Венеције се удала за Владислава, сина краља Драгутина (1276-1282).⁵⁹ Та пракса је трајала само до краја 13. века.

На почетку владавине краља Милутина (1282-1321) поремећени су односи између Србије и Венеције, на економском, односно, монетарном пољу. Наиме, српски динар је био имитација млетачког гроша.⁶⁰ Момчило Спремић наводи да је ово стање у Венецији озбиљно схваћено, тако да је Ђовани де Фонтана у Великом већу био посебно задужен за динаре из Рашке.⁶¹ Милутин је 1296. године заузео Драч, а млетачко Велико веће послало је 3.000 либара ради накнаде штете. После напада дубровачких и млетачких снага на Котор, краљ Милутин је напао Дубровник 1301. године.⁶² Током првих година 14. века нарастало је неповерење Венеције у српског краља Милутина, тако да су и млетачке власти 1314. године, тајно забраниле својим житељима и трговцима да путују у Србију.⁶³ Ипак, током читаве владавине краља Милутина одржаване су везе Венеције и Србије.⁶⁴

Стефан Дечански (1321-1331) је у везу са Венецијом дошао још за време владавине краља Милутина, јер је као краљевић управљао Зетом. Он је одмах успоставио добре односе са млетачким Дубровником и са Млечима, који су трговали у српским областима. Међутим, забележен је и једногодишњи српско-дубровачки рат, који је пореметио трговачке послове Млечана. Венеција је тада имала статус својеврсног судије у односима српског краља и Дубровника, а мир између сукобљених страна је имао за циљ да одржи несметан и перманентан млетачки трговачки промет са Србијом.⁶⁵

58 Спремић 2014, 20-21.

59 Спремић 2014, 22 и Ђоровић 2004, 168.

60 У средњем веку највише је копиран млетачки новац у медитеранским областима, у Западној Европи, на Истоку, све до Индије. До краја 13. века млетачки сребрни новац је више цењен од константинополске сребрне монете. Спремић 2014, 23.

61 Овај сукоб је био широко познат у Италији да га је чак и Данте Алигијери поменуо у *Рају* своје *Божанствене комедије*. Спремић 2014, 25.

62 Ђоровић додаје да је оваква промена Милутинове политике после брака са Симонидом прво погодила Дубровник, а уз то је 1301. године наредио да се дубровачки трговци који су трговали у Србији утампаче. Следеће године заузимањем власти из Венеције потписан је мир. Ђоровић 2004, 170.

63 Спремић 2014, 27.

64 У писмо које је из Венеције упућено краљу Милутину 1309. године, њега називају *краљем Србије, Хума, Дукље и Албаније*, што је први помен Албаније у титули српских краљева, а Ђоровић истиче да ту титулу није срочила српска, већ млетачка канцеларија, чиме је означена Милутинова политика на Балкану. Ђоровић 2004, 174.

65 Спремић 2014, 30-33.

3.2. *Односи дужда Андрије Дандола и цара Стефана Душана* – Као млади краљ, Стефан Душан се борио против Дубровника, а у пролеће 1326. године у Зети га је посетило трочлано дубровачко посланство, које је од Душана издејствовало привилегије које су им дали ранији српски владари. Већ почетком 1327. године, услед тензија, Дубровник је тајно забранио извоз робе у Србију, а млади краљ је напао трговце. Како би побољшали односе, дубровачки трговци су позвали Венецију да посредује у диспуту са Стефаном Душаном, али су ти мировни напори пропали. После неуспеха, чак је покренут и једногодишњи рат, у који су били увучени и Которани.⁶⁶ Тридесетих година 14. века Котор је био презадужен, па је српски краљ склопио уговор о Котору са Венецијом, који се бавио обезбеђивањем млетачких трговаца и начинима враћања дугова.⁶⁷

Српски владар Стефан Душан (1331-1355) развијао је добре односе са Венецијом, иако су млетачки трговци били жртве Душанове пасије за луксузним стварима; он се задуживао, али није на време враћао своје дугове. Зато су трговци венецијанској управи наметнули као примарну ствар, у односима са Котором и Србијом, хитно решавање проблема дужника.⁶⁸ Краљ Душан је 1340. године, тешко болестан, тражио од Млечана савез због војних акција у Албанији. Он је Венецији обећао помоћ од 500 војника, и у Србији и у Ломбардији. Млечани су, са друге стране, Душану обећали сигурно склониште за целу српску владарску породицу и да ће их – у случају да дође до сукоба са Анжујцима и Угарима – све уврстити у ред својих грађана.⁶⁹ Чим је дошао на место дужда, Андрији Дандолу је угарски краљ Лајош I објавио рат због поседа у Далмацији. Босански бан, Стефан II Котроманић, двоумио се између ове две војно-политичке силе. Године 1343. Андрији Дандолу је понуђен савез са жељом, да у њега, поред великаша из Далмације, уђеи српски краљ Стефан Душан. Венецијитада није одговарало да се босански бан меша у далматинске послове, јер је дужд желео да на тим просторима делује самостално. Спремић наводи да је поменута коалиција била усмерена против ширења угарских интереса, али да је остало нејасно да ли је српског краља Душана предложио босански бан или Венеција.⁷⁰ Српско-венецијанско пријатељство је јачало, јер су обе државе имале истоветног непријатеља: Лајоша I Угарског.⁷¹ Чак је после освајања Сера, у септембру 1345. године, Стефан Душан нудио војну помоћ – *петстотина по немачки оружаних бораца* – Млечанима за рат против Угара, али је Венеција одустала од похода.⁷²

Почетком 1346. године Душанови легати су преко Дубровника⁷³ дошли у Венецију како би обавестили дужда да српски краљ Душан има намеру да постане цар⁷⁴ и понудили савез за освајање Источног царства и помоћ против Задра. Када је цар

66 Ферјанчић, Ћирковић 2005, 38-39.

67 Ферјанчић, Ћирковић 2005, 98-99.

68 Спремић 2014, 34-35.

69 Ћоровић 2004, 194.

70 Спремић 2014, 38.

71 Лазаревић 2006, 216.

72 Ферјанчић, Ћирковић 2005, 293.

73 Благојевић закључује да су, за разлику од стања за време претходних српских владара, односи између цара Душана и дубровачких власти били добри током периода у којем је овај цар владао Србијом, иако Благојевић на крају пише да је било извесних неспоразума, али да су сви – без компликација и врло брзо – решавани. Cf. Благојевић 1989, 170.

74 Ферјанчић, Ћирковић 2005, 151. Ферјанчић овде наглашава да је извесно да је Стефан Душан о својим намерама обавестио и Дубровчане, чије је Велико веће 23. марта 1346. године донело одлуку да се на крунисање шаље трочлано посланство.

Душан успоставио савез са Угарском⁷⁵ због заокрета угарске спољне политике и усмеравања ка далматинским градовима,⁷⁶ босански бан се уплашио за себе и своје земље. Ипак, због својих заслуга у борби за Задар, дужд Андрија је био вољан да код цара Душана посредује у име бана и босанских интереса. У исти мах, њихов изасланик налази цара Душана дубоко у грчкој земљи и тада цар Душан договара савез са босанским баном, али под условом да му овај врати Хум. Био је то први забележени случај, у српској историји, да су владари били вољни да један територијални спор решавају преговорима, а не на бојном пољу. Међутим, пошто је цар Душан био заузет напредовањем ка југубансе одлучио за Угарску. Тада босански бан напушта мисао о савезу с дуждом Дандолом, иако он посредује и у другим преговорима после којих је потписан мир између Венеције и Угарске, 8. августа 1348. године. Српски цар Душан такође је препоручивао Угарској мир са Млетачком Републиком,⁷⁷ а све због веза, које је стицао у Далмацији.

Млетачки дужд Андрија Дандоло је водио политику пријатељства са Србијом, због тога што су и једни и други били непријатељи Угарској.⁷⁸

Ферјанчић наглашава да је припрема крунисања за цара Стефана Душана била вишемесечна, а наводи да је чин проглашење за цара обављен између новембра 1345. и јануара 1346. године. Месеци до Васкрса 1346. године, када је и извршен чин крунисања, били су период припреме, који је обележио феномен истовременог постојања краљевства и царства у Србији.⁷⁹

Милош Благојевић у контексту описа крунисања Душана за цара српске државе, наводи и да су српску круну одмах признали Бугарска и Света Гора, али да су Венеција и Дубровник⁸⁰ само поздравили одлуку српског владара, јер папа, владари држава и римски цар на Западу тадашње Европе нису признали српску царску титулу зато што је за њих законити цар био само римско-немачки. У другој половини 1348. године, како наводи Ферјанчић читајући писмо из 3. јануара 1349. године, Венеција честита Стефану Душану на успесима и освајању Тесалије.⁸¹ Са друге стране, Босна није

75 Ферјанчић на основу млетачких докумената наводи да је у лето 1346. године дошло и до састанка Стефана Душана и угарског краља Лајоша I. Ферјанчић, Ћирковић 2005, 293.

76 Ћоровић 2004, 202.

77 Ферјанчић наглашава да су 29. јула 1346. године Млечани молили Стефана Душана да се приликом сусрета са угарским краљем заузме за млетачко посланство које је ишло на угарски двор. Ферјанчић, Ћирковић 2005, 294.

78 О пријатељству Венеције и Србије сведочи пријатељски долазак млетачког изасланика Марина Венијера 1343. године. Такође је значајно и писмо из 15. октобра 1345. године, тадашњег српског краља Душана упућено у Венецију, у којем је, освојивши Срез, најважнији град између Константинопоља и Солуна, истакао са пуно поноса, да је постао „господар готово целог Царства Ромејског. Млечани су у комуникацији са изасланицима цара Душана приликом договора о односима са босанским баном исказали велику част и, како наводи Спремић, цара су назвали: *serenissimus dominus Stephanus, Graecorum imperator semper augustus et Raxie rex illustris*. Спремић 2014, 40.

79 Ферјанчић, Ћирковић 2005, 151.

80 Цар Душан је уступио српске Стон и Пељешац Дубровнику, а заузврат одређено је да се српском владару даје тзв. *стонски доходак*. Мишић 2014, 39-40. Дубровчани су 1333. године, после Стонског рата давали Душану данак, а Ћирковић каже да је после тога преостао годишњи данак – *трибут стонски* – кога је Душан уступио српском манастиру Светог архангела Михаила у Јерусалиму, а затим и светогорским манастирима Хиландару и Светом Павлу тако да је исплаћиван све до 18. века. Ферјанчић, Ћирковић 2005, 94.

81 Ферјанчић, Ћирковић 2005, 189.

оспирала Душанову одлуку, али је титулу географски сводила само на Рашку, тако да су Душана признали за *рашког цара*.⁸²

Дужд Андрија Дандоло, који је знао да ће доћи до нових сукоба са Угарима на копну и са Ђеновљанима на мору, желео је да за евентуалне војне акције придобије владара Србије, цара Душана. Ради тога је један његов изасланик, праћен тројицом Дубровчана, кренуо у Србију 6. априла 1349. године да, поред извесних економских питања, посредује и приликом потписивања мира између Србије и Византије, односно Србије и Босне. Како од изасланика није било одмах повољног одговора, бан је послао у Венецију свог кнеза Ниноја да пожури ствар молећи три ствари: 1) да Република посредује код цара Душана, да се између њих утврди мир и добра воља; 2) да му обећа помоћ приликом подизања града на територији око које је вођен спор са Србијом; 3) да Венеција прими под своју заштиту босанског бана и његову земљу.⁸³ Благојевић наводи да је у том периоду настало затишје у односима Србије и Византије, јер Венеција није била заинтересована за реализацију Душанових државничких и војних планова, зато што је Византија била у сукобу са Ђеновом, и зато што је цар Душан баш у том периоду почео да сређује унутрашње прилике у српској држави (доношет је Душанов *Законик* у Скопљу 21. маја 1349).⁸⁴

Ферјанчић каже да је Венеција била важан партнер са којим је Србија, сада у царским оквирима, наставила да негује већ успостављене односе, и наглашава да се из докумената којима се млетачке установе обраћају Стефану Душану и његовом сину Урошу, јасно видида их називају царевима (*imperatores*), али и краљевима (*rex*) Рашке и Грка (*Raxie et Grecorum*). Са друге стране, Уграска и папа нису били спремни да Душану признају царску титулу.⁸⁵ У другој половини 1350. године, цар Душан је купио четири нове галије од Млечана и приликом повратка, са својом свитом, посетио је Дубровник, где је примљен са великим почастима. У Србији је цар Душан имао неколико нерешених проблема са млетачким трговцима, па је – како се не би свађао са Венецијом – потегло питање освајања Константинопоља и затражио помоћ.⁸⁶ Млечани су прихватили све економско-трговинске предлоге цара Душана, али не и онај о заједничком освајању источне царске престонице.⁸⁷ Како каже Ћирковић, Душан је понудио савез Венецији јер је био свестан да 2/12 источног царства заједно са престоницом, неће моћи да освоји без галија, али су Млечани тај предлог уздржано одбили.⁸⁸ Од тада цар Душан није више водио рачуна о млетачким интересима у босанским земљама, нити је желео да се уздржава од напада на босанског бана. У тим политичким интригама, Млечанима није одговарала пропаст Источног царства јер су на тим просторима имали велике повластице. Венеција је у тим околностима фактички играла двоструку дипломатску улогу: подржавајући цара Душана, тајно је преговарала и са царем Јованом VI Кантакузином, јер им је погодовао његов сукоб са њиховим традиционалним непријатељима – Ђеновом.⁸⁹

У периоду од 1351. до 1354. године било је неколико трговачких проблема Млечана са српским царем и великашима, пред крај живота цара Душана дошло је до

82 Благојевић 1989, 162-164. Са овим се слаже и Мишић када говори о односу Венеције и Дубровника према проглашењу Душана за цара. Мишић 2014, 40.

83 Ћоровић 2004, 206.

84 Благојевић 1989, 169.

85 Ферјанчић, Ћирковић 2005, 169-170.

86 Ћук 1986, 58.

87 Спремић 2014, 39-42.

88 Ћирковић 2005, 160.

89 Спремић 2014, 43-45.

поновног приближавања Венеције и Србије.⁹⁰ Желећи да потражи помоћ од римског папе у заустављању напада Угара на Србију и да он, као српски цар, буде промовисан у главног заповедника хришћанске војске против надирућих Турака, како Спремић наводи, био је спреман да се приближи католичанству.⁹¹ Српско посланство на путу ка Риму, добило је препоруку официјалних млетачких власти. У исто време, цар Душан се умешао и у сукобе Угарске и Венеције око градова у Далмацији.

Цар је дужда Андрију Дандола – ипак – називао *братом*,⁹² а Спремић добро закључује да је и као краљ, и као цар, Стефан Душан настојао да са Венецијом одржи што боље односе, јер је и поред великих проблема са трговцима увек надокнађивао штету и трудио се да омогући несметан и слободан пролаз трговачким караванима кроз српске земље. Супранички односи са угарским владарима одражавали су се и на Душанов однос према папи у Авињону. Опасност од Угара приморала је Стефана Душана да у лето 1354. године дипломатски приступи⁹³ новом папи Инокентију VI (1352-1362), јер је добро знао да се целокупна угарска политика темељи на чињеници да је папа Угарску видео као граничну земљу католичког света, те заступника папских интереса на Балкану.⁹⁴ Уз Угарску, српској царевини су опасност били и надолazeћи Турци. Истичући ове две премисе Ферјанчић закључује да су папаи цар Душан током 1354. године одржавали врло интензивне везе, које би имале далекосежне последице за српску државу и народ: Србија и српска Црква би прихватиле унију са католичком Црквом,⁹⁵ док би заузврат српски владар био именован за капетана хришћана у борби против неверника.⁹⁶

После грађанских немира и покушаја преврата у Константинопољу, Ферјанчић наводи извештај о тешком стању у престоници млетачког амбасадора Марина Венијера из 6. августа 1354. године. Он пише дужду Андрији Дандолу, који је био на самртном одру, како се у Византији јавила идеја да царство треба предати Венецији, Србији или Угарској, што може да укаже на спољно-политичке претензије Венеције у каснијем

90 Ђоровић 2004, 214-215.

91 Спремић 2014, 45-46.

92 Љубић 1870, 278-279. Врло је важно писмо из 1345. године из Сера, у коме цар Душан назива дужда Андрију Дандола – *affini carissimo*, што јасно објашњава то што је венецијански хроничар и дужд описао, између осталих, најважнијих историјских догађаја из далматинских, угарских и балканских области, и догађај крунисања првог српског владара из 1217. године.

93 Цар Стефан Душан је у Авињон спремио посланство, у чијем саставу су били: општи дворски судија Божидар, кефалије Сера Нестонг и угледни Которанин Дамјан. Посланство је у Авињон путовало преко Венеције, а то се зна јер је млетачки сенат 16. јуна 1354. године написао папи Инокентију препоруку за српско посланство. Ферјанчић, Ћирковић 2005, 298.

94 Ферјанчић, Ћирковић 2005, 296.

95 После разговора са српским посланицима, папа шаље писмо 25. августа 1354. у коме обавештава српског цара да ће послати своје легате у Србију. Из тог писма Ферјанчић закључује да је папи обећано да ће га српски владар прихватити за оца хришћанства, обећано је да ће у Србији бити промењен однос према хришћанима западног обреда, да ће им бити враћена сва црквена имовина, да ће моћи да се сви протерани клирици врате на своје службе и да ће несметано служити по западном обреду. Папа је одржао обећање и послао легате на Душанов двор: епископа са Сицилије Петра Тому са пратиоцем. Филип Мезијер, за кога Ферјанчић наводи да је можда и био Томин пратилац, извештава да тај боравак није био пријатан и да мисија није дала очекиване резултате. Ферјанчић истиче да су неуспеху мисије допринеле и прилике на угарско-српској граници и мир који је завладао 1355. године између српског и угарског владара. Ферјанчић, Ћирковић 2005, 298-301.

96 Ферјанчић, Ћирковић 2005, 321.

периоду, чак и на однос Млечана са Византијом, Србијом и Угарском.⁹⁷ Та идеја из престонице може да буде један од разлога зашто Венеција није помогла у намери српског цара Душана да покрене војну акцију на Константинопољ.

Само годину дана је српски цар Стефан Душан живео дуже од млетачког дужда Андрије Дандола, а у тој години је Душан преузео војну акцију у Далмацији, како би заштитио своју сестру Јелену која је била удата за Младена Шубића, и која је после његове смрти од куге (1348) преузела управу над породичним поседима – градови Омиш, Клис и Скрадин. Јелена је после губитка Омиша, који су освојили Угари уз помоћ бана Николе Банића, затражила помоћ од брата, цара Душана, који је пред своју смрт, у новембру 1355. године послао помоћ: заповедник немачких најамника Палман штитио је Клис, а војвода Ђураш Илијић Скрадин. У новембру и децембру 1355. године Венеција је на Душанов двор упутила провидура Јакова Делфина са пратиоцима да откупе Клис (за 60.000 либара) и Скрадин (за 40.000 либара), а у децембру је цар Душан у Венецију упутио посланика, те је сенат одлучио да у Србију и Далмацију крене нотар са новим упутствима Јакову за преговоре у вези са статусом спорних градова.⁹⁸ После Душанове смрти, Ђураш је Скрадин предао Млечанима, а Клис је освојио Никола Банић у име угарског краља Лајоша I.⁹⁹ Задраским миром 1358. године,¹⁰⁰ Угарска је – са друге стране – потиснула Венецију са источне јадранске обале.¹⁰¹ Иначе, српско посланство је боравило у Венецији 1355. године, али је и крајем исте године, у тренутку када је умро цар Душан и млетачки посланик боравао на српском двору.

Из ове кратке синтезе може да се закључи да је Србија у доба цара Душана сарађивала са Венецијом на свим пољима, са више или мање успеха. Уз то Венеција је била посредник у хтењима српског цара да се приближи папи у Авињону и у остваривању интереса српске спољне политике у Далмацији, али и на истоку. Венеција је у Србији половином 14. века видела доброг економског сарадника,¹⁰² али и успешног савезника у остваривању млетачке спољне политике посебно у Далмацији и на јадранском приморју.

3.3. Проучавањем историјских извора које пише дужд Андрија Дандоло може се утврдити какав је тадашњи однос Венеције према западном делу Балкана и према српским земљама. После описа многих народа и околности у којима живе, дужд се одлучује да истакне један догађај из историје српске државе. То је врло важно да се зна када се анализира опис догађаја крунисања првог српског владара почетком 13. века. Неопходно је да се за овај опис у дуждовој *Хроници* пронађе првобитни извор. Иако је сигурно да опис може да има и оригинал који није сачуван, аналогичом се у овом истраживању доводе у везу два – скоро истоветна – описа тог чина.¹⁰³

97 Ферјанчић, Ђирковић 2005, 303.

98 Венеција је желела да у сукобу од Душана купи приморске градове: успели су да то учине са Скрадином, али Клис нису купили. Њук 1986, 67.

99 Ферјанчић, Ђирковић 2005, 305-307.

100 Задарски мировни уговор (1358) је утицао и на стање између Венеције и Угарске, али и на балканске државе, којима ће, некима, добро доћи промена ове равнотеже, а другима неће одговарати. Лазаревић 2006, 228.

101 Лазаревић 2006, 226.

102 О економским односима Венеције и Србије у другој половини 14. и у 15. веку видети студију Десанке Ковачевић-Којић *Србија у економији Венеције (15. вијек)*, где је наглашено да се тада у Србији отварају нови, али се обнављају и стари рудници. Трговци из Венеције су мање улазили у српско залеђе јер нису знали језик, а ни локалне прилике. Ковачевић-Којић 2011, 15.

103 Ивана Коматина наглашава да нема сумње да је вест Андрије Дандола о тим догађајима из 1217. године знатно потпунија у односу на ону архиђакона Томе, а затим и да је управо *Historia*

Дело *Historia Salonitanorum atque Spalatinorum pontificum* написао је архиђакон Тома из Сплита¹⁰⁴ на латинском језику и оно представља значајан историјски извор. Приликом описивања догађаја из раних периода својој *Историји*, архиђакон се ослањао на, данас изгубљене изворе, али и локалне легендарне приче, док је касније доба описао и из личног искуства, као сведок тих догађаја.¹⁰⁵ У 25. глави списка *Historia Salonitanorum atque Spalatinorum pontificum* која је названа *De Passagio Andree Regis* у ширем контексту расправља се о угарском краљу Андреји (*Andreas rex Hungarie*) и описује се однос Угара и Венеције и припреме за крсташки рат у 1217. години, и боравак краља Андрије у Сплиту: *advenit Andreas rex ad civitatem Spalatinam*.¹⁰⁶ Усред приче о угарским припремама за крсташки поход аутор списка наводи шта се у тој години десило у Србији:

Eodem tempore Stephanus dominus Servie sive Rasie, qui mega iupanus appellabatur, missis apochrisariis ad Romanam sedem, impetravit ab Honorio summo pontifice coronam regni. Direxit namque legatum a latere suo, qui veniens coronavit eum primumque regem constituit terre sue...¹⁰⁷

После наведене нарације, одмах је описан почетак крсташког похода угарског краља Андрије, пролазак кроз Сирију и борба против Сарацена: *At rex Andreas ad partes Syrie transvectus, magnum metum incusserat Saracenis*.¹⁰⁸ После тих борби, краљ Андрија је због свих ризика које је предосећао кренуо назад преко Антиохије и у Грчкој уговорио брак Ласкарисове ћерке са својим најстаријим сином Белом. Описом овог догађаја завршава се 25. поглавље списка о историји сплитских епископа коју је записао архиђакон Тома, где је за ово истраживање најзанимљивији део о томе да је српски владар Стефан краљевску круну добио 1217. године.¹⁰⁹

Затим, скоро столеће касније, млетачки дужд Андрија Дандоло наводи исти историјски догађај:

Stestanus quoque dominus Raxie et Servie, qui megadipanus apelabatur, dum neptem condam Henrici Dandulo ducis accepisset in coniugem, ex suasionem uxoris, abiecto

Salonitanorum један од извора при састављању дуждове *Хронике*. Коматина закључује да када се упореде извештаји архиђаконове *Историје* и дуждове *Хронике*, може да се примети да млетачки дужд на многим местима исправно допуњује вести архиђакона Томе. Cf. Коматина 2014, 9.

¹⁰⁴ Архиђакон Тома је рођен у Сплиту, а студирао је теологију и права у Болоњи. Тома је од 1227. године био градски јавни бележник, а следеће године је постао каноник. За архиђакона је рукоположен 1230. године у сплитској митрополитској Цркви. Тома је у свом деловању и иступању бранио аутономију Сплита и није желео да град припадне ни хрватским великашима, нити Млечанима. У том периоду борио се и за одвајање Цркве од световних утицаја. Šegvić 1927; Matijević 2002.

¹⁰⁵ У 16. веку је штампана нешто другачија верзија Томиног дела тј. *Historia Salonitana Major* која представља или његову рану верзију Историје, или каснију преправку другог аутора. Cf. Toma Arhidakon 2003, XX-XXII и 329-431.

¹⁰⁶ *Thomae archidiaconi Spalatensis Historia Salonitanorum atque Spalatinorum pontificum* 2006, 160.

¹⁰⁷ *Thomae archidiaconi Spalatensis Historia Salonitanorum atque Spalatinorum pontificum* 2006, 162.

¹⁰⁸ *Thomae archidiaconi Spalatensis Historia Salonitanorum atque Spalatinorum pontificum* 2006, 164.

¹⁰⁹ У вези са овим догађајем, важно је да се напомену закључци које наводи Сима Ћирковић: чин крунисања је увећао углед српском владару, а круна је била символ потчињености папи чија је моћ била универзална; после крунисања српски владар се усталио на јерархијској лествици европских владара. На крају Ћирковић акцентује да после успостављања кипарског и српског краљевства, све до почетка 17. века у свету европских држава нису уведена нова краљевства. Ћирковић 2005, 56.

scismate, per nuncios a papa optinuit ut regio titulo decoratus esset, et per legatum cardinalem ad hoc missum, una cum coniuge coronati sunt....¹¹⁰

Дужд скоро идентично говори о крунисању Стефана, иако пише *Stestanus* евидентно је да се говори о српском владару чије име лоше преписује или прави грешку приликом писања. Затим следи иста титулација, а сплитски летопис истиче папу Хонорија, док дужд наглашава Енрика Дандола.¹¹¹ Дакле, архиђакон Тома говори са становишта римске катедре и временски одређује крунисање Стефана, а дужд пише са аспекта владара Венеције и наводи Енрика Дандола како би крунисање ставио у временски оквир. Овај спис као релевантан историјски извор показује да је његов аутор познавао дешавања у земљама за које се Венеција интересовала, првенствено због трговачких веза.

Поменути наративни латински извори, који су били омањи обимом, доносе сазнања о догађају крунисања српског владара за краља, који је један од најважнијих за историју српског народа. Знајући то врло добро, на тај начин дужд Андрија Дандоло исказује добар однос према српској држави. Због значаја и важности ових историјских извора закључује се да су у западним земљама које су имале везу са Србијом, знало да је српски владар Стефан Првовенчани крунисан за првог српског краља почетком 13. века.

Закључак

Два хроничарска списа дужда Андрије Дандола постала су основ за све будуће историје Венеције, а многи истраживачи се слажу у оцени да је Дандолов рад постао камен темељац за историјске студије о Венецији и областима за које је Млетачка република занимала. Ова дела су постала матрице за све будуће хронике, чак и за савремену методологију у оквиру историографије. Иако је дужд Андрија Дандоло имао жељу да дужа хроника треба да циркулише и врши утицај на све оне који ће писати историје Венеције, а да краћа хроника буде само консултативни спис који би имао ниво званичног списка; десило се потпуно супротно: краћа хроника је врло брзо постала веома популарна и почела да циркулише по западно-европским земљама, док су дужу хронику владари прилагодили званичном документу.

Ова два историјска извора примарно имају за циљ да опишу историју Венеције у светлу апостолског и политичког значаја овог града, тако да он почиње да заузима место које су имали Рим и Константинопол; док у секундарном смислу ова дела желе да опишу однос Венеције према интересним земљама и народима. На тај начин оба списка поред основног циља, исказују важне детаље за проучавање догађаја из народа који су у непосредној или посредној вези са Венецијом. Анализом списка *Chronica per extensum descripta ad annum 46-1280* и *Chronica brevis ad annum 46-1342* долази се до важних закључака који осветљавају сврху и циљ писања историје Венеције, за шта је послужила анализа садржаја оба списка; али и до акцентовања описа неких догађаја који имају посредан однос са млетачком историјом, исказујући добре везе млетачке власти са

110 *Andreae Danduli ducis Venetiarum Chronica per extensum descripta* 1728, 287.

111 Сима Ћирковић говори да у српској држави краљевска титула није била непозната и пре Стефана Првовенчаног, јер су је употребљавали владари у 11. и 12. веку. Титулу је употребљавао и Вукан, док се Стефан – тражећи од папе круну – позива начињеницу да је Диоклитија (Дукља) била називана великим краљевством. Ћирковић закључује да локално дукљанско предање ипак није поштовано у целој области великих жупана. Ћирковић 2005, 56.

описаним обласним владарима и великашима, за шта је у овом истраживању послужила анализа нарације крунисања Стефана Првовенчаног. Циљ овог рада била је анализа садржаја датих списа дужда Андрија Дандоло, како би они били дефинисани као релевантни историјски извори, а после тога је истакнуто шта о Србији, односно о њеном владару Стефану Првовенчаном (1166-1227), пише млетачки дужд и хроничар. Аналогијом се дошло до закључка да су списи важни и недвосмислени историјски извори, а опис историјског оквира писања ових дела и односа Венеције и Србије послужио је да се изведу мањи закључци: да је добар однос ових земаља показан описом најбитнијег догађаја за српски народ и државу у тренутку писања списка; и односом дужда Андрије Дандола и цара Стефана Душана. Последњи део истраживања исказује дедукцију у односу на општи контекст списка и извођење посредног закључка код којег се закључни суд изводи из нарације о крунисању српског краља, која је чињеница. Дакле, општа историја Венеције показује добру сарадњу са Србијом, у којој владају први краљ Стефан Првовенчани и први цар Душан, који су у непосредној вези са млетачком спољном политиком. Овако изведен дедуктивни закључак је имао две премисе, као полазне судове: опис крунисања српског владара за краља и опис добрих односа Венеције и Србије, што је и потврђено у овом истраживању. На тај начин дошло се до силогизма: Венеција је изнад Истока и Запада и има добре односе са свим земљама у окружењу, што је потврдио и опис крунисања српског владара Стефана Првовенчаног у спису дужда Андрије Дандола.

Извори

Andreae Danduli ducis Venetiarum Chronica per extensum descripta (1728). *Rerum Italicarum Scriptores XII*, ed. L. A. Muratori, Milano.

Dandolo, Andrea (1938). *Andreae Danduli Ducis Venetiarum Chronica per extensum descripta*, ed. Ester Pastorello, Bologna, *Rerum Italicarum Scriptores*, 12, 1.

Historia ducum Venetorum (1999). ed. L. A. Berto, *Testi storici veneziani (XI-XIII secolo)*, Padova (Medioevo Europeo 1).

Toma Arhiđakon (2003). *Historia Salonitana. Povijest salonitanskih i splitskih prvosvećenika*, predgovor, latinski tekst, kritički aparat i prevod Olga Perić, komentar Mirjana Matijević-Sokol; *Toma Arhiđakon i njegovo djelo*, Radoslav Katičić, Split: Književni krug.

Thomae archidiaconi Spalatensis Historia Salonitanorum atque Spalatinorum pontificum (2006). edd. O. Perić, D. Karbić, M. Matijević Sokol, J. Ross Sweeney, Budapest – New York.

Литература

Arnaldi, G. (1970). "Andrea Dandolo Doge-Cronista", *La storiografia veneziana fino al secolo XVI*, ed. Agostino Pertusi. Florence: Olschki.

Благојевић, М. (1989). *Србија у доба Немањића*. Београд: Баят.

King, M. L. (1986). *Venetian Humanism in an Age of Patrician Dominance*. Princeton: Princeton University Press.

Ковачевић-Којић, Д. (2011). "Србија у економији Венеције (15. вијек)", *Споменица академика Симе Ђурковића*, Историјски институт: Београд.

Коматина, И. (2014). "Ана Дандоло – прва српска краљица?" *Зборник Матице српске за историју*.

Kuha, M. (2017). *Transmission of Knowledge in Venetian Fourteenth-Century Chronicles*, Jyväskylä: University of Jyväskylä.

Лазаревић, С. (2006) “Задарски мировни уговор из 1358. године”, *Теме* (30) 2, Ниш.

Ljubić S. (1870). *Listine o odnošajih između južnoga Slavenstva i Mletačke republike* II, Zagreb.

Mantese, Giovanni (1952). *Memorie storiche della Chiesa vicentina, I, Dalle origini al Mille*, Vicenza, Accademia Olimpica.

Marin, Šerban (2015). “A Double Pathfinder’s Condition: Andrea Dandolo and His Chronicles”, *Annuario dell’Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica di Venezia XII–XIII*, Bucarest.

Matijević Sokol, Mirjana (2002). *Toma Arhiđakon i njegovo djelo*, Jastrebarsko, Naklada Slap.

Melville-Jones, John R (2009). “Venetian History and Patrician Chroniclers”, in *Chronicling history. Chroniclers and historians in medieval and Renaissance Italy*, ed. Sharon Dale, Alison Williams Lewin, Duane J. Osheim, Penn State University Press.

Мишић, Синиша (2014). *Историјска географија српских земаља од 6. до половине 16. века*, Београд: Магелан прес.

Morris Bishop (1963). *Petrarch and His World*, Bloomington.

Simonsfeld, H. (1976). *Andreas Dandolo und seine Geschichtswerke*, München: Theodor Ackermann.

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

Sunderland, Luke (2016). ‘Venice.’, in *Europe: a literary history, 1348–1418*, ed. David Wallace Oxford: Oxford University Press.

Venice Reconsidered. The History and Civilization of an Italian City-State, 1297–1797 (2000). ed. John Martin and Dennis Romano. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Zutsch, P.N.R. (2000). “The Avignon Papacy” in: Jones, M. (ed.), *The New Cambridge Medieval History. Volume VI c.1300–c. (1415)*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wilkins, E. H. (1950). “Letters Addressed to Petrarch”, *Modern Language Notes*, LXV, 5.

Ћирковић, С. (2004). *Срби међу европским народима*, Београд: Equilibrium.

Ћирковић, С. (2005). *Срби у средњем веку*, треће издање, Београд: Идеа.

Ђоровић, В. (2004). *Историја Срба*, Београд: Публик Практикум.

Ђук, Р. (1986). *Србија и Венеција у XIII и XIV веку*, Београд.

Ферјанчић, Ћирковић (2005). *Стефан Душан краљ и цар 1331–1355*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Šegvić, Kerubin (1927). *Toma Arhiđakon državnik i pisac 1200–1268. njegov život i djelo*, Zagreb: Matica Hrvatska.

***CHRONICA PER EXTENSUM DESCRIPTA AD ANNUM 46-1280*
AND CHRONICA BREVIS AD ANNUM 46-1342 DODGE ANDREA DANDOLO
AS HISTORICAL SOURCES**

The two chronicles of doge Andrea Dandolo became the basis for all future histories of Venice, and many researchers agree that Dandolo's work has become the most important cornerstone for historical studies of Venice and areas for which the Venetian Republic was interested in. These works have become matrices for all future chronicles, even for modern methodology within historiography. Although Andrea Dandolo had a desire for a longer chronicle to circulate and influence all those who will write the history of Venice, but the shorter chronicles should be only a consultative paper that would have an official level; the completely opposite was with the longer chronicle because this work became very popular very soon, while the long chronicle for Venetian rulers was adjusted to the official file. By studying the historical sources from the time in which doge Andrea lives, his relationship with the western part of the Balkans and Serbia can be determined. Narrative short Latin sources, which were scarce in scope, bring to light the events of the crowning of the Serbian ruler of that time for the King, which is one of the most important moment for the history of the Serbian people. Knowing that very well, Andrea Dandolo expressed a good attitude towards the Serbian state, referring to this very event. Because of the importance and relevance of these historical sources written by doge Andrea Dandolo, it is concluded that in the western countries that had a connection with Serbia, it was known that the Serbian ruler Stefan was crowned the first Serbian king in the beginning of the 13th century. The description of the crowning of the first Serbian king in *Chronica per extensum descripta ad annum 46-1280* shows a good relationship between Serbia and Venice at the time of the writing of historical sources from the pen of doge Andrea Dandolo.

УДК 321.17(497.11):929"12/13"
271.222(497.11)-726.1:929"12/13"
322:272(497.11)"12/13"

Борис Стојковски

Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду

Међународни центар за православне студије Ниш – Србија

e-mail: boris.stojkovski@ff.uns.ac.rs

СЛИКА РИМОКАТОЛИКА У ДЕЛУ ДАНИЛА II¹

Апстракт: Дело архиепископа Данила II *Животи краљева и архиепископа српских* представља више него значајан историјски извор. У њему се огледају и светоназорска аутора, али и целог тог времена, али и политичка схватања доба у коме је настало. У таквом оквиру треба сагледавати и његов поглед на римокатолике. У самом делу Данила II помена римокатолика као таквих скоро и да нема, али је врло индикативан његов став према римокатоличким принцезама које су дошле у Србију. Начин на који их приказује, али и како тумачи њихово порекло је нарочито занимљив за различита тумачења и бројна разматрања везана за статус страних принцеза у средњовековној Србији.

Кључне речи: архиепископ Данило II, *Животи краљева и архиепископа српских*, римокатолици

Српски архиепископ Данило II представља једну од најзначајнијих и најсвестранијих личности немањихке епохе и читавог српског средњег века. Његово дело, *Животи краљева и архиепископа српских*, познато и као *Данилов зборник*, представља прворазредни историјски извор, књижевно ремек-дело али и огледало времена у коме је настало. Исто тако, оно је и несумњиво најбоља слика идеологије Немањиха коју је у време краља Милутина утемељио, између осталих, управо архиепископ Данило II.

Цео *Данилов зборник* је одличан извор и за проучавање односа према другом, односно странцима, било да су владари, принцезе, великаши или неки други великодостојници. У *Животима краљева и архиепископа српских* римокатолици, римокатоличка црква се нигде не помињу тим речима, изузев на једном месту, али и ту у посве специфичном контексту. Међутим, нису ретки помени значајних личности за које се поуздано зна да су припадали Римокатоличкој цркви, односно римокатолицизму. Различит је поглед на њих у *Даниловом зборнику*. Многе од тих личности биле су органски везане за немањихко доба и за средњовековну Србију, те је разумљиво да су оставиле трага и у делу великог српског архиепископа и писца Данила II. Напомињемо да ћемо се овом приликом се концентрисати искључиво на податке похрањене у

¹ Рад представља фазни резултат на истраживању на пројекту 114-451- 2529/2016 *Интеракција култура, економски токови и социјалне структуре на тлу Војводине као историјски процеси дугог трајања* који финансира Покрајински секретар за високо образовање и научно-истраживачку делатност Владе АП Војводине.

Животима краљева и архиепископа српских, дакле на дела настала из пера самог Данила.

Овај и овакав просопографски поглед и анализа Даниловог дела из угла његовог става према римокатолицима до данас није добио у историографији место које заvreђује, иако су, без сумње, многи изузетни научници проучавали *Данилов зборник* и дали бројне важне закључке, који се односе на ову тему. Како би се, међутим, ова тема ваљано обрадила, неопходно је наново прочитати шта је српски писац и архиепископ написао о реченим личностима.

Један једини конкретан и директан помен римокатоличанства се неизоставно мора сагледати из више аспеката. Он га назива латинском вером, и не означава римокатоличанство као јерес, али га описује као нешто другачије од православља, за које јасно користи синоним хришћанство. Међутим, контекст у коме архиепископ Данило II у својим *Животима краљева и архиепископа српских* је врло битан. У Милутиновом житију Данило II описује како је овај српски краљ освојио Злетово, Овче Поље и Пијане те да је одатле истерао грчку властелу. Они су отишли у Цариград код василевса Михаила VIII Палеолога и жалили му се на српског краља Милутина. Цар је био испуњен великом *јарошћу*, и припремао је велику војску, сачињену од Грка, Турака, Татара и других народа у намери да нападне на Србију, али га је предухитрила изненадна смрт. *Сличан лукавом предатљу који одступи од светлости у таму, као што и овај Палеолог одлучивши се од хришћанске вере, узне веру латинску*. Недуго потом, сходно Даниловом тексту, Михаило VIII Палеолог је и умро, изненада од непознате болести.²

Оваква перцепција је далеко више везана за политику према Лионској унији коју је водио византијски цар, али и вероватно због његове раније намере да укине аутокефалност српске цркве. Надаље, вишедеценијски напори папске курије да приволе и краља Милутина, али и његовог брата краља Драгутина Римокатоличкој цркви доживели су неуспех. Ни црква изгледа није превише благонаклоно гледала на овакве покушаје, те је отпор унији дао посебан замах у време настанка овог житија, што је Данилу и омогућило да византијског цара представи као злог човека који је чак пригласио латинску веру. Она овде није приказана као јерес, што би се могло објаснити чињеницом да српски архиепископ и писац српске краљице римокатоличког порекла описује, као што ће детаљније бити размотрено, бираним речима и узвишеним тоном. И док је Михаило VIII Палеолог био непријатељ српске државе, па и српске цркве, што би можда посебно требало да се истакне, дотле су у случају српских краљица Јелене и Кателине политичке и династичке везе са земљама њиховог порекла имале пресудну улогу у њиховом портретисању.³

Слику односа архиепископа Данила II према римокатолицима у његовом делу најбоље је управо сагледати кроз призму његовог односа према страним принцезама које су постале српске краљице-Кателини и понајвише краљици Јелени. Грацилни принцип и женски ликови у делу Данила II представљају једну специфичност којом писац осликава врло често дубље политичке, али и породичне (династичке) односе.

2 Данило Други 1988, 113-114.

3 Те је закључке у нашој историографији добро формулисао Владета Петровић, али није улазио у детаљнија разматрања односа према римокатолицима, в. Петровић 2014, 34-35. О односу Србије према Лионској унији детаљније је писао Антоновић 2005, 113-130. из овог свеукупног односа српске владарске куће према Риму и уопште латинском свету могу се извући добри закључци и о карактеру и начину приказивања римокатолика у делу архиепископа Данила II.

Мотив идеалне краљице, мајке, побожне жене, образоване жене, присутан је и на страницама *Даниловог зборника*.

Први помен везан је за Кателинино порекло у *Житију краља Уроша*. У време када је (тада принц) Стефан Драгутин стасао за женидбу, његов отац краљ Урош потражио му је одговарајућу прилику. Избор је пао на *благочестиву жену, звану Кателину*. За Данила II она је *од царскога племена угарскога народа*. У овом делу сазнајемо и да је Драгутину његов отац обећао да ће му још за живота препустити управу над краљевством.⁴ И при самом венчању краљ Урош је лично угарском владару (коме се име не спомиње) рекао:

Такође и свату своме, краљу угарскоме, обећа се говорећи:

*Хоћу да даш кћер твоју за мога сина, јер ће у великој части и хвали ићи ка царском престолу и бесценом бисеру. Јер ево ћу учинити да син мој буде самодржавни краљ свој српској и поморској земљи.*⁵

Познат је из истог житија и део који говори о насилном свргавању краља Уроша I од стране његовог сина Драгутина. Овај потоњи је од свог оца, као што се зна, тражио део земље на управу. Урош је то одбијао, а Драгутин се чак консултовао и са својим тастом, и то двапут. Први пут угарски краљ, коме ниједном Данило II не наводи име чак је и окривљен за подстицање на напад сина на оца. Српски архиепископ и писац каже да је Драгутин од оца тражио део *отачаства* којим би могао да влада, *слушајући прекорне речи са многим досађивањем од свога таста краља угарскога*.⁶ Други опис у *Житију краља Уроша* доноси слику угарског краља као таста, али и савезника младом краљу Стефану Драгутину. Стефан V, који је био Драгутинов таст, овде и даље наведен само као *угарски краљ* обећао је свом зету сву помоћ, и колико год војника Драгутин буде желео. И заиста, према *Животима краљева и архиепископа српских* Драгутин је повео војску састављену и од угарских и куманских војника те се супротставио своме оцу, победивши га код Гацка и свргнувши са престола.⁷

Основни проблем приликом проучавања ових одељака из Даниловог списка јесте хронолошка непрецизност. Наиме, треба имати на уму чињеницу да је Стефан V владао у периоду од 1270. до 1272. године, а да су сва ова дешавања из 1276. године, када је Драгутин свргао свога оца.⁸ Други значајни проблем јесте да је *Житије краља Уроша* заправо настало тако што је Драгутиново житије подељено на два дела од стране једног од Данилових ученика и настављача.⁹ Анализирајући овај одељак код Данила јасно је да је главни кривац за избијање овог сукоба краљ Урош који није одржао своје обећање и дао свом сину Драгутину да влада, односно није га *учинио* краљем, како је обећао у два наврата. Мада, ако се анализира детаљније Урош није обећао конкретно, бар према Даниловом тексту, да ће свом сину дати део државе, већ да ће га за свог

4 Данило Други 1988, 52.

5 Данило Други 1988, 52-53.

6 Данило Други 1988, 53.

7 Данило Други 1988, 54-55.

8 Драгутинов је таст ступио на престо још пре 13. маја 1270. године, свега неколико дана по очевој смрти. Сам Стефан V, пак, умро је 6. августа 1272. године на острву Чипу. Szűcs 1993, 147-152.

Узелац 2009, 8-9 сматра да се ради о континуираном сукобу који је трајао годинама, те да је Драгутин од угарског краља Стефана добио помоћ по завшетку угарско-чешког сукоба 1271. године, као и да је врло могуће да су Кумани учествовали и 1272. у неком сукобу Драгутина са оцем, ако и у одсудној бици код Гацка четири године доцније. Vásáry 2005, 99-100 сумња у учешће куманских војника у бици код Гацког али сматра да је засигурно било чета овог народа у унутрашњим сукобима у Србији и периоду 1272-1276.

9 Мак Данијел 1991, 219, 222.

живота још учинити краља. Како Милош Ивановић добро примећује Данило је овде прећутао чињеницу да је Драгутин носио титулу младог краља, која је, као што је добро познато преузета из угарске феудалне праксе. За разлику од свог таста Стефана, који је одиста као млади краљ добио део територије на управу, Драгутин од краља Уроша није. Данило приписује угарском краљу да је вршио притисак на Драгутина да од оца тражи део земље на управу, мада је заправо као млади краљ, Драгутин тражио оно што је његов таст у Угарској и добио, носећи исту титулу као млади краљ.¹⁰

Кателина је *благочестива* и у Драгутиновом житију, односно *Стефана Сремскога званог Драгутина, у монаштву Теоктиста*. Пад с коња, који је архиепископ Данило II представио као неку врсту казне Божије јер је Драгутин устао на оца, био је прекретница у животу дотадашњег српског краља. Он се сада пореди са Аврамом, и каже се да Драгутин оставља земаљско царство и повлачи се у Мачву, *коју му је дао његов таст, краљ угарски*.¹¹ Кателина је још једном названа *благочастивом краљицом* и када је на двору у Дебрцу (*Дебрец* како пише Данило, *у земљи званој Срему*) угостила заједно са мужем самог Данила. Ова се епизода налази на самом крају Драгутиновог житија и још једна је илустрација идеје братске љубави која провејава код Данила. Наиме, он приказује како га је краљ Стефан Урош (Милутин) послао своме брату Стефану (краљу Драгутину), јер су се од раније познавали. Велико је било Драгутиново одушевљење што му долази такав гост са свитом састављеном од све самих светогорских монаха. И Кателина, са својом властелом и пратњом је такође била усхићена због сусрета са Данилом.¹²

Дакле, иако је приказана на самом почетку као личност која је била из Угарске, принцеза високог рода, Кателина је све време приказана као православна. Данило ју је украсио многобројним епитетима, истицавши стално њену благочестивост и приказавши је као благоверну православну српску краљицу. Занимљиво је да ни њен отац није приказан негативно, већ, напротив, као неко ко свесрдно помаже свом зету. Како би се боље сагледао однос који је Данило II имао у свом делу према угарској принцези, а српској краљици Кателини, требало би обратити пажњу и на сврху и на структуру и Урошевог и Драгутиновог житија. Ово потоње је претрпело велики број прерада и интерполација током времена. Прво је издвојено Урошево житије, а реторски увод је написан за оба. Затим је додат велики број интерполација. Једна од њих је и речена мисија коју је Данило II имао код Милутина, а потом и на двору код Драгутина. Даље, треба имати на уму и структуру Драгутиновог житија. Оно је написано као панегирик човеку који је грешио (устао на оца), био кажњен (пао с коња), и потом живео побожно. Несумњиво је било намењено превасходно црквеним круговима. Поред тога, често је наглашаван у науци и политички контекст овог житија, којим је требало настојати да се обезбеди право на наслеђе Милутиновој лози.¹³

Узевши у обзир да је овај спис вишеслојан и да има сва речена обележја, представа Кателине, па чак и њеног оца, могу такође да имају макар делимично, поруку

10 О овом одељку најдетаљније в. Ивановић 2017, 114-118 са литературом. О Стефану као младом краљу в. Szentpétery 1921-1922, 77-87; Mályusz 1971, 42-52; О установи младог краља в. Šarkić 2008, 40-43 са исцрпном библиографијом. Аутор овде указује на то да је у случају Драгутина несумњив угарски утицај.

11 Данило Други 1988, 62.

12 Данило Други 1988, 72.

13 Штавише, сам Данило ставља у уста краљу Драгутину да је рекао да чак и кад би се јавила нека Божија благодат на њему, да га не износе из прашњаве земље. Због тога приређивачи Данилових списа с правом виде у томе припрему за наследство престола у Милутиновој лози. в. Данило Други 1988, 19-20.

династичке симфоније, јединства и помоћи коју је угарски краљ послао своме зету. Кателина, пак, могла је, узевши у обзир оба житија и њихов карактер, једино и бити приказана као благочестива жена која стоји уз свога побожног мужа и владара који је мирно владао у својој земљи.

Још је више уздигнута једна друга странкиња, краљица Јелена, у *Животима краљева и архиепископа српских*. *Житије краљице Јелене* је хагиографски спис намењен канонизацији српске владарке. Српски архиепископ и писац зналачки на самом почетку овога житија истиче њено страно порекло, да је била од племена *фрушкога, кћи славних родитеља који су били у богатству и слави*.¹⁴ Њено житије препуно је библијских парабола и представља књижевно вероватно најлепше Данилово житије, састављено како би се прославила српска краљица те уврстила у ред светих. Изгледа да је настало врло брзо после њене смрти 1314. године. Гордон Мак Данијел га назива *најканоничнијим* од свих житија у коме се нарочито истичу медитативни моменти, велики број молитава, чудеса, као и библијских парабола. Реторика је знатно китњаста, има изузетно велик број различитих молитава, нарације, поученија, плача, похвале, многих других стилских фигура и лирских описа, и уопште узев читав спис је прожет литургичким елементима. Песничке елементе прожима и изузетно велики број библијских цитата, посебно старозаветних. Понајвише је псалама, затим делова из Прича Соломунових, Петокњижја, Књиге о Јову, Књига пророка Исаије и Данила, итд од новозаветних цитата, предњаче они из посланица. Библијски цитати заокружују сваку целину, поткрепљују закључке и ставове самог аутора. Заиста, у овом житију је најмање историје, а највише класичне хагиографије. Већ је од раније примећено како је у овом житију она осликана искључиво из православног аспекта. Он описује само изградњу манастира Градац, а сав Јеленин духовни живот, као и делатност на пољу образовања младих девојака из сиромашних породица смешта у православне оквири и описује као елементе њене православне побожности.¹⁵

Најважнији политички догађај који провејава кроз Јеленино житије из пера архиепископа Данила II јесте несумњиво грађански рат између Јелениних синова, краљева Драгутина и Милутина, као и питање наследства престола у немањихкој Србији. Данилов став, изречен кроз Јеленину беседу, био је по том питању врло јасан. Он је настојао да истакне идеју помирења, братске љубави и слоге, као основног темеља на коме је имала да почива српска држава. Чак је и слика Јеленине сахране, и њеног загробног живота, послужила у сврху приказивања стања у династичким круговима. Драгутин није присуствовао сахрани своје мајке, што Данило II правда тиме што је био веома удаљен од места где је краљица Јелена имала бити сахрањена. То је доказ да непријатељства између њега и брата нису престала, али је вешт приповедач и метафоричар архиепископ Данило II још једном искористио краљичин лик за алегорију

14 Данило Други 1988, 81. Порекло краљице Јелене било је и остало озбиљан предмет расправе у науци. Готово је извесно да су у њој се спојили и византијска царска породица, за коју је била везана преко своје бабе Маргарите, удовице Исака II Анђела, као и Угарске, за коју је била вишеструко крвно повезана, превасходно преко оца Јована Анђела, господара Срема. Осим тога краљица Јелена је преко мајке Матилде била пореклом из француске породице Куртене, која је пак била родбински везана за Анжујце. Рођачком повезаношћу и са утицајном породицом Сент-Омер јачају се њене везе са латинским фамилијама у Византији. В. McDaniel 1982-1983, 43-50; Стојковски 2015, 41-48. на тај начин српски архиепископ је у праву, јер је Јелена многоструко имала везе са франачким, латинским (*фрушким*) породицама и доиста преко родитеља је имала угледно порекло.

15 Данило Други 1988, 18-19; Хафнер 1991, 132-136; Митић 1997, 61-69; Поповић 2010, 14-16.

симфоније. Наиме, управо након посете Јеленином гробу, како сведочи Данилов зборник, Драгутин посећује брата у Паунима где су се измирили у великој љубави.¹⁶

За владарску идеологију краља Милутина биле је веома важно да се односи са братом Драгутином, од кога је и примио власт 1282. године прикажу као односи хармоније и братске љубави. Краљица-мајка је у том смислу могла да послужи као интегративни фактор, а и њен сам живот је приказан кроз настојања и молитве да њени синови живе у слози.¹⁷ Једна од свакако најлепших литерарних слика, праћена јаком политичком поруком државног и династичког јединства, у читавом опусу Данила II јесте сцена заједничког ходочашћа угарске принцезе, а српске краљице Кателине и порфирородне византијске принцезе и такође краљице Србије Симониде на гроб краљице Јелене, још једне стране, латинске принцезе која је седела на трону српских краљица.

По Данилу, предлог за ово ходочашће дошло је од стране Симониде. За тај догађај Данило каже: *благочастива и христољубива краљица Симонида, кћи светогa и великогa и васељенскогa цара грчкогa Андроника је отишла ка свом мужу и рекла му следеће: Молим те, Господару мој, заповеди ми да идем до свевољене сестре моје, а снахе твоје, благочастиве краљице Кателине. Јер достојно је да се и ми видимо, да и ми учинимо дужну љубав међу собом, као и ти са свељубљеним ти братом. Ако не презреш моје молбе и заповедиш ми да идем ка њој, то ће већа љубав бити међу вама, о господару.* Наравно, Милутин ју је отпустио са пратњом у којој су била властела и њихове жене.

*И тако идући са славом царском кроз све државе своје, и дође у славни град звани Београд, на обали реке Дунава и Саве. И ту се у великој саборној цркви митрополитској поклонили са умиљењем чудотворној икони пресвете. И саставиши се са благочастивим краљем Стефаном и са његовом женом Кателином, и ту је била велика радост и весеље приликом доласка ове благочастиве и неисказана љубав. Овај благочастиви краљ Стефан беше напред извештен о доласку њезину, и беше заповедио да се саберу к њему сви силни државе његове. И од угарске земље иђаху носећи различите дарове, на дивну похвалу и ту многим даровима почаствова ову благочастиву према царском достојанству. Након тога оне су одиста отишле у Градац и тамо се поклониле гробу Јеленином, богато обдаривши овај манастир. На крају И подигавиши се отуда и опет обе одоше заједно ка благочастивоме и превисокоме краљу Урошу. И велико славље учини господин краљ због њихова доласка. И многе дане проводише заједно у великој слави и радости. А благочастиву краљицу Кателину овај господин мој краљ Урош почаствова многим изабраним даровима и сву властелу свога вазљубљеног брата краља Стефана и тако је отпусти са славом своје дому.*¹⁸

Јасно се види тенденција Данила II да прикаже слику идеалних односа у породици, као и да се покаже и учврсти мир између двојице краљева. Свечан дочек краљице Кателине на Милутиновом двору, али и претходни пријатељски сусрет у Београду и дочек на који је Симонида тамо наишла такође исказују намеру писца да се прикаже хармонија и идила унутар владајуће династије у Србији. Овај сусрет краљица свакако је имао симболично и знак помирења њихових мужева, односно двојице краљева после тешког грађанског рата који је трајао више од једне деценије. Место архиепископа Данила II је ту и више него значајно, јер је он без сумње био вероватно

16 Данило Други 1988, 18-19.

17 Маринковић 1978, 12-14.

18 Данило Други 1988, 104-106; детаљна анализа овог одељка са библиографијом код Stojkovski 2014, 49-58.

кључна фигура у стварању владарске идеологије, нарочито краља Милутина, чије је житије централно у *Зборнику*.¹⁹

Занимљиво је приметити да Данило II овде поштује феудално право угарског краља над Мачвом. Ова територија се третира као угарско подручје, за коју Данило, као што је речено, експлиците и тврди да је добијена од угарског краља. Исто тако, на још једном месту у *Животима краљева и архиепископа српских*, тачније у Драгутиновом житију, српски архиепископ и писац понавља да је Драгутин добио *многе крајеве угарске земље*.²⁰ На овај начин Данило II врло јасно одваја подручје под управом краља Драгутина (називајући га *сремски краљ*), али и третирајући га као засебног владара, у појединим деловима свог списка и као равног Милутину. Иако је ова област у очима савременика била засебна државна творевина, упада у очи чињеница да је краљ Драгутин Мачву и друге области добио као зет краља Ладислава IV у другој половини 1284. године. По истом том праву, и ранији господари Мачве су ову област добијали, као краљевски рођаци, почевши од Маргарите, бивше византијске царице, а ћерке угарског краља Беле III, затим њених наследника, као и других угарских великаша, а рођака владарске куће, као што је то био Ростислав Михаилович и на концу сам краљ Стефан Драгутин.²¹

Краљица Јелена, пак, познато је добро у науци, је одржавала врло блиске и тесне везе са Римокатоличком црквом, укључив и римску Курију, као и римокатолике на територији којом је управљала.²² Јелена је врло активно помагала фрањевачки ред у својој области (држави) којом је управљала после мужевљевог смрти.²³ Помагала је и бенедиктинце, дајући замах оживљавању опатије Богородице Ратачке, као и обнову опатије Светог Сегија и Вакха. Традиција о њеном ктиторству опстала је до дубоко у нови век, када су се бенедиктински редовници сећали своје добротворке.²⁴ Водила је несумњиво врло активну дипломатску политику, и имала врло блиске везе са папством и Дубровником, са којима је имала и уговор и заклетву да ће им помоћи и штитити град уколико краљ Стефан Урош I наново зарати са њима.²⁵ Може се потпуно са правом претпоставити да је имала утицаја, превасходно због свог порекла, и на промену стране Србије у рату који је завршен битком код Пелагоније 1259. године. Србија је, испрва,

19 Stojkovski 2014, 55.

20 Данило Други 1988, 70.

21 Харди 2009, 65-80; Опadaње краљевске власти је условило да се већ почетком XII формирају засебне територије којим су управљали или великаши, рођаци краљевске куће или на послетку и наследници престола, в. KMTL, 354 (E. Fügedi)

22 Имала је и свог личног исповедника, из извора је јасно да су је и у Риму сматрали особом оданој римокатолицизму. О њеној преписци са Римом, нарочито у време када је и краљ Милутин водио интензивне преговоре са папством, а и Драгутин настојао да се приближи из политичких разлога Риму в. Антоновић 2005, 114-130; Поповић 2010, 81-86; треба истаћи и да се Јелена прилично ангажовала око оснивања бискупије у Сапи, Поповић 2010, 80-81.

23 После 1288. године краљица је учествовала у подизању фрањевачких самостана у Котору, Бару, Скадру и Улцињу. Суботић 1958, 138-141; Поповић 2010, 57-64; Цветковић-Гаврић 2015, 119-135.

24 Њен је син краљ Милутин потврдио привилегије и поседе манастира Богородице Ратачке 1306. године, док је краљица Јелена заједно са синовима Драгутином и Милутином после 1290. подигла (обновила) речени самостан Светих Сергија и Вакха, који се налазио на реци Бојани. В. Митровић 2015, 65-81.

25 Поповић 2015, 53-60. Свакако један од најпрепрезентативнијих примера њене привржености Римокатоличкој цркви, поред свега наведеног, јесу и иконе које је поклонила Риму, као и цркви Светог Николе у Барију са којом су Немањићи још од тоба утемељивача династије, великог жупана Стефана Немање, имали посебно блиске односе. В. Миљковић 2007, 275-294; Д'Амико 2011, 305-321.

подржавала Епирску деспотовину, али је потом променила страну и подржала Никеју против ахајског кнеза Виљема Вилардуена и коалиције коју је окупио. Поред Србије, подршку Никеји пружила је и Угарска.²⁶

Архиепископ Данило Пу овом панегирику мајчинску фигуру краљице Јелене илуструје и дужним поштовањем краља Драгутина који јој је, ако пратимо текст Урошевог житија, доделио део државе на управу. За Данила њена управа над додељеним јој подручјем је легитимна, а њен мајчински ауторитет над синовима неупитан. Краљ Драгутин својој *чедољубивој мати* нуди сва богатства која она жели, обећава јој да ће јој верно служити *са страхом и љубављу истините вере*. Данило је Јелену у овом разговору представио и окарактерисао као жену која има све врлине *чиме се прве жене украшаваху*. Јелени је Данило у уста ставио и речи препуне библијских алузија и цитата Светог апостола Павла о пролазности овог света и овоземаљских богатстава. Јелена се и овде назива *христољубива*, а Данило не крије дивљење њеним речима.²⁷

Још је једна занимљивост везана за Данилову перцепцију ових римокатоличких принцеза-српских краљица. У свом делу, српски архиепископ и писац доследно користи облик *Кателина*. Овај облик њеног имена написан је и на ктиторској композицији краљице Кателине у задужбини њеног супруга, краља Стефана Драгутина, у цркви Светог Ахилија у Ариљу. Ту је написано једноставно *Кателина кралица*.²⁸ Порекло овог облика њеног имена је готово извесно из мађарског језика. Иако је лингвистичких споменика мађарског језика из доба Арпадовића сразмерно мало, латинска и делимично мађарска језичка грађа, као и досадашња истраживања на пољу историјске лингвистике показали су да је ово име у Угарској у време династије Арпадовића било прилично заступљено, а да се тај тренд наставио и касније. Као такво појављује се у грађи у неколико различитих облика. Јасно је свакако да је име грчког порекла, да значи у првом реду *чиста*, али има и још нека друга значења. У ономастику у Угарској, али и другим земљама улази преваходно захваљујући развијеном култу двају светитеља које носе име Катарина. То су Света Катарина александријска мученица, и Света Катарина из Сијене, девица. Ова потоња је свој култ имала искључиво у римокатоличком свету док је Света Катарина Синајска имала и има развијено поштовање међу хришћанима и Истока и запада. У средњовековној Угарској три принцезе су понеле ово име, у питању су биле ћерке Беле IV, затим Стефана V и Лајоша Великог. Међу облицима који се најчешће срећу у угарској дипломатичкој и другој изворној грађи ово име је забележено као *Cat(h)erina-Kat(h)erina, Catarina, Caterina, Kat(h)alena, Kat(h)li(y)n, Kathlen*. Промена *г>л* није ретка и среће се и у другим властитим именицама током историјског развоја мађарског језика. До данас облик имена Катарина у мађарском језику је *Katalin*.²⁹

Ово би несумњиво могао бити јасан показатељ да Кателина није променила своје име приликом склапања брака са Драгутином. Уколико је ово тачно, а облик Кателининог имена, потврђује да име није мењано, то би показало једну знатно

26 Стојковски 2015, 41-46.

27 Данило Други 1988, 56-57; о Јелени као идеалној краљици, ауторитету и символу хармоније и братске љубави њених синова уп. одличну анализу Vukovich 249-266.

28 Војводић 2005, 206. сама Кателинина фреска има доста специфичности. Она није приказана са краљевским инсигнијама, највероватније јер је то и била пракса све до владавине краља Милутина и доласка Симониде у Србију. Осим тога, на ктиторској композицији приказана је са посве необичним плаштом који више подсећа на римокатоличке, тј. западноевропске узорне у уметности, због чега се у стручним круговима сматрало да је сама Кателина то могла донети из Угарске. Исто, 168-169 са литературом.

29 Berrár 1951, 183-184; Fehértói 2004, 450.

различиту праксу у односу на ону у Византији. Добро је познато да су стране, односно инославне, принцезе које су долазиле у Византију, по правилу не само прелазиле на православље, већ су и мењале своја имена. Међутим, питање склапања брака, као и самог обреда венчања и у Византији, а аналогно томе и у Србији је изузетно комплексно питање. Иако су, по канонима, бракови са иноверним, односно инославним, принцезама у Византији били забрањени, а сви значајнији правни списи и Византије, али и Србије, која је преузела византијску праксу, забрањују бракове са јеретицима, Јеврејима, ипак је било таквих случајева. Штавише, било је и византијских великашких породица латинског порекла. У Византији се сматрало природним да жена узме мужевљеву веру, односно да пређе на православље и да се деца васпитавају у византијском духу. Занимљиво је да испрва није било законски снакционисано да је венчање услов за склапање брака, али већ од времена цара Алексија I Комнина то је постало обавезно. Наравно, за нашу је тему од прворазредног значаја и чињеница да су у склапању династичких бракова, како у Византији, тако и у средњовековној Србији главну и суштинску улогу играли политички интереси искључиво. Стога су и црквени канони повремено бивали мање или више заобиђени.³⁰

Све би ово могло да указује да су црквени канони заобилажени и у случајевима Кателине или још пре, Јелене. У случају Драгутиновог венчања Данило је имао потребу да напише да се Драгутин угарском принцем *по закону ожени*. Отац Драгутинове невесте је овде назначен као *сват*, што би имплицирало на то да је до само свадбе дошло.³¹ Са друге стране на почетку Јелениног житија, архиепископ Данило II кратко каже да је од родитеља Јелена била *дана за жену* краљу Урошу.³² Још један важан правни елемент о коме треба размишљати јесте и чињеница да *Законоправило Светог Саве* преузима дефиницију брака римског правника Модестина, која је сачувана у *Прохирону*. Према овој дефиницији венчање се не захтева као услов за склапање брака. Имајући на уму ово, као и чињеницу да је владар изузет из одредаба приватног права, можемо претпоставити да српске владарке латинског порекла, макар у случају Кателине и Јелене, нису мењале имена, а могуће ни веру. Ово би се нарочито могло применити на Јелену, с обзиром на њен близак однос са римокатолицима. Наравно, увек постоји и могућност да су формално примале православље, али да су остајале мање или више блиске римокатоличанству, што је познато и из сличних примера у Византији.³³

Тешко је рећи да ли је оваква пракса започела још са доласком Ане Дандоло у Србију. Несумњиво је овај брак (склопљен почетком 1217. године) значајно допринео јачању спољнополитичке позиције српске државе и доста помогао да се оствари тежња у то време стара готово две деценије да се Србија уздигне на ранг независне краљевине. Породица Дандоло је тад била изузетно утицајна и у самој Републици Светог Марка, али и у Дубровнику.³⁴ Међутим, о томе да ли је Ана променила веру, али и своје име, нема ниједног извора. Штавише, Андрија Дандоло у својој *Хроници* пише како је Стефан, под утицајем своје жене *abjecto schismate* у шта је заиста тешко поверовати.³⁵

30 Nicol 1964, 160-172; ODB II 1990, 1306; Šarkić 2004, 99-103; Копривица 2013, 551-563.

31 Данило Други, 1988, 52.

32 Данило Други, 1988, 81.

33 У вези са рецепцијом брака у византијском и преко њега средњовековном српском праву в. Šarkić 2004, 99-103. професору Срђану Шаркићу дугујемо захвалност на врло корисним саветима и сугестијама.

34 Коматина 2014, 8-9, 14-15.

35 Andreae Danduli Venetorum Ducis Chronicon Venetum 1728, 340-341; в. И критичко издање Rerum italicarum scriptores 287. интересантно је приметити да код Дандола нема ни помена имена

Ниједној од ових жена страног порекла архиепископ Данило II не приписује уврежене карактерне особине које се могу наћи код византијских писаца, како Нићифора Григоре, тако и познијих византијских аутора, као што је Дука. На примеру Ане Савојске се изузетно добро види какав је био доминантан став према женама страног порекла. За византијске писце она је љубоморна и неуравнотежена, а Нићифор Григора врло експлиците је криви за сва зла која су се догађала у време грађанског рата у Византији након 1341. године.³⁶

Оваква перцепција страних владара и принцеа у једном извору провенијенције какав је *Данилов зборник* је посве специфична. У Византији, несумњивом узору српске хагиографије, однос према *другом* и *странцу* је био посве другачији. Више је, примера ради, података о странцима из пера наративних извора, него у кругу званичне историографије. Штавише, нарочито у епохи крсташких ратова и поглавито после латинског освајања Константинопоља 1204. године дискурс великог броја византијских писаца спрема западњака (Латина, Франака) је изразито негативно усмерен. Готово свим слојевима међу писцима. Било да су дворски писци, интелектуалци или свештена лица заједничко је да су на западњаке гледали као на арогантне уљезе. Наравно, политички разлози су и овде имали великог значаја, али и старе расправе са Римом, које су напослетку, довеле и до раскола између Цариграда и папства. Ни писци из времена крсташких ратова нису пропуштали да истакну све, по њима, *грешке* код латинских хришћана. *Данилов зборник* сведочи потпуно супротну праксу у Србији.³⁷ Наравно и она је везана за политичке прилике у Србији и однос са западним светом.

Данило је врло вешто уклопио спољнополитичку оријентацију своје земље са њеном припадношћу православној икумени. Све три поменуте владарке су за њега приказане искључиво у контексту православне припадности. За Симониду, иако је ћерка дугогодишњег Милутиновог непријатеља, ипак није необично јер је православна Византинка. Овако лепе речи исказане посебно о угарској принцези Кателини су посве занимљиве, јер култ њеног супруга, краља Стефана Драгутина, није био још увек раширен у тадашњој Србији, нити га је Данило II подстицао, напротив. Штавише, према неким истраживачима, тај култ је систематски спречаван да се развије, како би се показала предност Милутинове лозе над Драгутиновом. да је архиепископ Данило II у Јеленином житију истицао њено православље како би се сузбио евентуални римокатолички култ који би се могао развити над њеним одром. Леонтије Павловић је чак сматрао и то како тадашњим политичким приликама и уопште клими која је владала у Србији не би одговарало ширење култа краља блиског угарском двору и папској курији.³⁸

Стефанове жене, односно унук млетачког дужда Енрика Дандола, већ само стоји да је Стефан за жену узео *neptem condam Henrici Dandulo ducis*.

36 Никол 2002, 146.

37 Schreiner 2002, 242-244 са библиографијом 342-344; Petkov 2007, 103-104, 106, 107-108, 112-116. Јасно је да је Византинцима напад крсташа на византијске (или некадашње византијске) територије био и удар на понос, али и на њихов концепт државног и сваког другог суверенитета. И након рестаурације из 1261. године, сукоби са западним силама, као и притисак Венеције и Ђенове су се наставили. Штавише, управо је Србија искористила највише из тешког спољнополитичког положаја Византије. Још је једна важна карактеристика приказа *другог*, односно странца у византијској историографији и књижевности, а то је да је портрет странца, по правилу, скоро увек негативан. Odorico 1993, 78-79.

38 Маринковић 1998, 105-121; Даница Поповић, *Култ краља Драгутина-монаха Теоктиста*, ЗРВИ 38 (1999-200), 309-326; М. Поповић, нав. дело, 16-17. Леонтије Павловић, *Култови лица код Срба и Македонаца*, Смедерево, 1965, 258.

На овај начин Данило II је врло позитивно приказао две српске краљице, оправдавајући везе српског двора са инославним принцезама, али је истовремено испунио и своју функцију као првојерарха православне српске цркве и идеолога династије. И Кателина и Јелена су приказане као побожне православке, украшене бројним богоугодним врлинама. Кателинин отац, угарски краљ, није портретисан негативно, већ као савезник краља Драгутина, свог зета. Данило II признаје и то да је заправо Драгутин, као зет угарског краља, добио неке поседе и да је и био везан за Угарску. Једини делимично негативан приказ римокатолика, односно посматрање западног хришћанства као латинске вере, која је нешто друго у односу на хришћанство, мора се посматрати у два контекста. Први је изразито негативан став који Данило II има према византијском василевсу Михаилу VIII, док је други однос српске цркве и државе према Лионској унији у време настанка Милутиновог житија.

Литература

Andreae Danduli Venetorum Ducis Chronicon Venetum, a pontificatu S. Marci ad Annumusque MCCCXXXIX (1728): *Rerum Italicarum Scriptores XII*, ed. L. A. Muratori, Milano

Andreae Danduli ducis Venetiarum Chronica per extensum descripta, aa. 46-1280 d.C. (1938-1958), a cura di Ester Pastorello, *Rerum italicarum scriptores 12.1*: Bologna: Nicola Zanichelli

Антоновић, Милош (2004): Срби и Лионска унија: неуспео покушај приближавања. *950 година од великог раскола (1054) и 800 година од пада Цариграда у руке крсташа (1204)* Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 113-131.

Berrár Jolán (1951): A magyar női nevek kutatásának története. *Magyar nyelv XLVII. évfolyam*, 2. szám, december: 154-214.

Војводић Драган (2005): *Зидно сликарство цркве Светог Ахилија у Ариљу*. Београд: Стубови културе

Vásáry István (2005): *Cumans and Tatars. Oriental Military in the Pre-Ottoman Balkans (1185-1365)*, Cambridge: Cambridge University Press

Vukovich Alexandra (2012): Motherhood as Authority in the Life of Queen Helen by Archbishop Daniel II. *Authorities in the Middle Ages Influence, Legitimacy, and Power in Medieval Society* Ed. by Sini Kangas, Mia Korpiola, Tuija Ainonen. Berlin: Walter de Gruyter, 249-265.

Д'Амико, Роза (2011) Ватиканска икона Јелене Анжујске и легендарна „Икона цара Константина“: иконографски и политички аспекти српске светиње у Риму, *Ниш и Византија 10*: Град Ниш : Универзитет у Нишу, Нишки културни центар, Ниш, 305-321.

Данило Други (1988): *Животи краљева и архиепископа српских. Службе*. Приредили Гордон Мак Данијел, Дамњан Петровић, данашња језичка верзија Лазар Мирковић, Димитрије Богдановић, Дамњан Петровић. Београд: Просвета-Српска књижевна задруга

Ивановић Милош (2017): Насилне промене на српском престолу у *Даниловом зборнику*. Средњи век у српској науци, историји, књижевности и уметности VII. Деспотовца: Народна библиотека Ресавска школа-Институт за српски језик САНУ Београд, 113-127.

Коматина Ивана (2014): Ана Дандоло – прва српска краљица?, *Зборник Матице српске за историју* 89: 7-22.

Копривица Марија (2013), Црквено венчање у средњовековној Србији, Свети цар Константин и хришћанство, ур. Д. Бојовић, Ниш: Центар за црквене студије: 551–563.

Korai magyar történeti lexikon (1994): főszerkesztő Kristó Gyula, Budapest: Akadémiai

Маринковић Радмила (1978) *Владарске биографије из доба Немањића*, Прилози за Књижевност, језик и фолклор 1-2:

Маринковић Радмила (1998), Лик краља Драгутина у Даниловом зборнику, *Рачански зборник* 3: 105-121

Миљковић Бојан (2007), Немањићи и Свети Никола у Барију, *Зборник радова византолошког института* XLIV: 275—294.

М. Митић (1997), Свето писмо у Житију краљице Јелене од архиепископа Данила II, *Српска књижевност и Свето писмо*, Београд: Међународни славистички центар, 61-69.

Митровић Катарина (2015). Краљица Јелена и бенедиктинске традиције у Приморју. *Јелена. Краљица, монахиња, светитељка. Тематски зборник посвећен краљици Јелени*. Манастир Градац: Манастир Градац: 65-81.

G. McDaniel (1982-1983): On Hungarian-Serbian Relations in the Thirteenth Century: John Angelos and Queen Jelena, *Ungarn Jahrbuch* Band 12: 43-50.

Никол Доналд (2002): *Византијске племкиње. Десет портрета (1250-1500)*, Београд: Утопија

Nicol Donald M. (1964), Mixed Marriages in Byzantium in the Thirteenth Century, *Studies in Church History*, 1:160–72

Odorico Paolo (1993) «L'étranger et son imaginaire dans la littérature byzantine», *Of Strangers and Foreigners (Late Antiquity – Middle Ages)*, *Studies in Comparative Legal History*, Berkeley's University, 65-79.

Oxford dictionary of Byzantium (1990): ed. By A. Kazhdan, Oxford: Oxford University Press.

Petkov Kiril (2007): “To Disda in the Truth and Look at Others with Contempt:” Byzantines and Muslimson Latin Pride and Arrogance, ca. 1100–1300, *Al-Masaq (Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean)*, 19/2: 99-119.

Петровић Владета (2015): Иноплемеи и иновeрни у Даниловом зборнику. *Велики прасак, сто година од атентата у Сарајеву*, Зборник радова са научног скупа одржаног у Пожаревцу 28. јуна 2014. године у Пожаревцу. Уредник за средњи век: Владета Петровић. Уредник за нови век Момчило Исић, Пожаревац: Центар за културу, 29-36.

Поповић Мирослав (2010): *Српска краљица Јелена између римокатоличанства и православља*. Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ.

Поповић Мирослав (2015): Нови осврт на датовање писма–заклетве краљице Јелене дубровачком архиепископу, кнезу и општини. *Јелена. Краљица, монахиња, светитељка. Тематски зборник посвећен краљици Јелени*. Манастир Градац: Манастир Градац: 53-60.

Szentpétery Imre (1921-1922). V. István ifjabbkirálysága. *Századok* LV-LVI. Évfolyam, 1. szám: 77-87.

Szücs Jenő (1993): *Az utolsó Árpádok*. Budapest: História-MTA Történettudományi intézete

Stojkovski Boris (2014): Pielgrzymka królowych serbskich Katarzyny i Symonidy do grobu królowej Heleny. Pewien „kobiecy motywu” w dziele Danila II, *Poszukiwanie przeszłości. Szkice z historii i metody badań historycznych Potestas et societas. Władza w średniowiecznej Europie* Tom 1 red. Przemysław Wiszewski, Joanna Wojtkowiak. Wrocław: Wydawnictwo eBooki.com.pl, 49-61.

Стојковски Борис (2015). Краљица Јелена и Угарска. *Јелена. Краљица, монахиња, светитељка. Тематски зборник посвећен краљици Јелени*. Манастир Градац: Манастир Градац: 41-48.

Суботић Гојко (1958): Краљица Јелена Анжујска-Ктитор црквених споменика у Приморју. *Историјски гласник* 1-2: 131-147

Узелац Александар (2009): Кумани у средњовековној Србији, *Гласник Историјског архива Ваљево* 43: 5-17.

Fehértó Katalin (2004): *Árpád-kori személynévtár (1000-1301)*. Budapest: Akadémiai

Хафнер Станислав (1991): *Данило II као средњовековни историограф*, у: *Архиепископ Данило II и његово доба*, Београд, 1991, 132-136

Цветковић Бранислав-Гаврић Гордана (2015). Краљица Јелена и фрањевци. *Јелена. Краљица, монахиња, светитељка. Тематски зборник посвећен краљици Јелени*. Манастир Градац: Манастир Градац: 119-135.

ŠarkićSrđan (2008): *Rex iunior-egy magyar intézmény a középkori szerb jogban*, *Jogtörténeti szemle* 1: 40-43

Schreiner Peter (2002): *Bizánc. Bevezetés a bizántinológiába*, Budapest: Bizantinológiai Intézeti Alapítvány

THE IMAGE OF ROMAN CATHOLICS IN THE WORK OF DANILO II

The lives of Serbian kings and archbishops, written by Serbian archbishop Danilo II is one of the most important literary works as well as historical sources for 13th and 14th century Serbia under the rule of Nemanjić dynasty. Even though, his writings have strong hagiographic character, it is very important to stress that due to the lack of sources for medieval Serbia, as well as due to the importance of the author himself, this source is certainly a key historical source for the period as well. In the paper the author has shown how Danilo II depicts Roman Catholics. In only one place actually he mentions Roman Catholicism, depicting it as *Latin faith*. He does not call it heresy explicitly, but he makes a distinction with orthodoxy, which he defines as *Christianity*. The context of this depiction is also very important since Danilo II mentions this in the chapter of the *Life of King Milutin* where he explains the intention of Byzantine emperor Michael VIII Palailologos to invade Serbia. In an attempt to present this ruler in the darkest manner Danilo II said that Michael VIII left Christianity (i. e. Orthodoxy) and embraced *Latin faith*. Of course, his tendency was driven by the official attitude of the Church and State in the time when he had finished his work (1324) when both ecclesiastical and state authorities were against the Union of Lyon, after decades of negotiations between Serbia and the West.

Other important fact in Danilo's depiction of Roman Catholics is the image of two foreign Latin princesses, which become Serbian queens. On one side, there is an extensive life (*Vita*) of Queen Helen, who was of Latin origin, maybe even had preserved her Roman Catholic religion, and was an important political factor in the relations between Latin West, papacy and Serbia. But, she has been canonized as saint in the Serbian Orthodox Church shortly after her death in 1314 and Danilo II has prepared a very canonic Orthodox *Vita* that celebrates her as a pious saint.

The other princess is queen Katelina (Catherine), daughter of the Hungarian king Stephen V and wife of King Dragutin. She has also been depicted as pious Orthodox woman and queen living in perfect harmony with her husband.

To conclude, the attitude of Danilo II towards Roman Catholics depended on the political views of Serbia, being the key ideologist and an Orthodox archbishop as well, led by the ideas of a unity inside Nemanjić dynasty, Danilo II insisted and persisted in showing that the queens, even though of foreign origin, were true Serbian Orthodox rulers.

Андреја Катанчевић

Универзитет у Београду, Правни факултет, Београд – Србија
e-mail: andrejakatancevic@gmail.com

ДЕЛИКТ РИМОКАТОЛИЧКОГ ПРОЗЕЛИТИЗМА У СРЕДЊОВЕКОВНОЈ СРБИЈИ

Апстракт: Рад је посвећен кривичним делима везаним за прелазак православног у римокатолицизам у српском средњовековном праву. Посебна пажња је посвећена питањима на који акт и на коју норму упућује Душанов законик у члановима 106. и 108. када се за ове деликте прописује казна из „закон(ик)а светих отаца“, односно о којој се казни ту ради, као и питању у чему се огледа новела ове материје учињена у Законнику о рудницима деспота Стефана. Примењени методи су језичко, системско и историјско тумачење одредаба Закона градског (Прохирина) Законоправила, Скраћене синтагме Матије Властара, Душановог законика и Законика о рудницима деспота Стефана.

Кључне речи: Закон градски, Прохирон, Законоправило, Скраћена синтагма Матије Властара, Душанов законик, Законик о рудницима, српско средњовековно право, прозелитизам.

Увод

На територији српске средњовековне државе је постојала црквена организација и источне и западне цркве. Држава Немањића, Лазаревића и Бранковића је била доминантно православна, иако је у њој живео и знатан број римокатолика, пре свега у приморју, али и у трговачким и рударским насеобинама у унутрашњости. Иако су чланови ових владарских династија били православци, изгледа да то није битно утицало на живот њихових римокатоличких поданика, као ни осталих припадника западне цркве који нису били поданици српских владара, а налазили су се повремено или трајно на српској територији, као што је то био случај са дубровачким грађанима. Припадност западној цркви се није правно квалификовала као јерес, нити се као таква кажњавала. Ипак, постоје три сачувана легислативна акта, у којима владари изричито стају на страну једне од цркава и у којима се читава намера владара да сачува православље од римокатоличког прозелитизма. Реч је о Повељи краља Душана Дубровнику од 19. маја 1334. године, Душановом законнику и Законнику о рудницима деспота Стефана Лазаревића.

Својом повељом од 22. јануара 1333. године,¹ издатом у Пологу, краљ (каснији цар) Душан је Дубровчанима уступио Стонски Рат, односно полуострво Пељешац. Услови под којима је ова територија уступљена се прецизирају у новој повељи, која је издата 19. маја 1334. године у Добрушти.² У другом акту се, између осталог, каже: „да

1 Порчић 2017, 208-214.

2 Порчић 2017, 218-220.

Душанов законик

У науци постоји несугласица око питања на који се тачно акт ту упућује. Тарановски се не опредељује на коју се и чију одредбу Душанов законик позива, већ уопштено каже да се ради о „црквеним законима“.¹⁰ „Потврђујући кажњавање споменутих кривичних дела у Законику државна власт је тиме изјављивала, да је нарочито готова, да помогне њихово проналажење и њихово изношење пред црквени суд. У исто је време изјављивала, да ће пружити цркви „световну руку“ (*brachium saeculare*), која је њој потребна за извршавање казни одређених у црквеним законима.“¹¹ Троицки држи да је акт на који се упућује Законоправило.¹² Соловјев верује да се „циља на проширено тумачење одредбе Скраћене синтагме А-1 (из Прохирона 39,34), који понавља одредбу Јустинијанова Кодекса (I, 5, 22)“.¹³ Та одредба гласи:

„Сподобљшесе сѣго крѣщеніа пакы еллинствоующей послѣдніему томлєнію подлежет. отстоупльшии от православныхъ вѣры и еретици бывше или пожърше, или пожърѣти комоу обещавшесе не могууть завѣщати се, рекше діатажати, ниже даровати, ниже от завѣта ниже беззавѣта пріемати что могуут.“¹⁴

Ћирковић сматра да се под „законом светих отаца“, подразумева „византијско црквено законодавство“.¹⁵ Свирчевић верује да се овде упућује на извесни „закон светог краља Милутина“.¹⁶ Бубало у коментарима уз текст превода Душановог законика каже да се ту упућује на „казну прописану у Законоправило“, и ту изгледа да мисли на одредбу 39.34. Прохирона, на коју упућује у Дучићевом издању Градског закона.¹⁷ Шаркић тврди да се на том месту реч „закон“ употребљава у значењу „одредбе канонског права коју санкционише државна власт“.¹⁸

Ако се пође од језичког тумачења израза „закон(ик) светих отаца“, може се претпоставити да се под тиме подразумева канонско право. „Светим оцима“ би могли да се означавају или учесници васељенских и помесних сабора који су донели каноне, или појединачни писци канона (Св. Василије Велики, Св. Григорије Ниски, Св. Атанасије Веилики итд.). Тако би „закон(ик) светих отаца“ био норма или акт канонског права. Међутим, овакво тумачење текста Душановог законика не делује убедљиво и то из више разлога. Прво, канонска јурisdикција и православне и римокатоличке цркве се протеже само на њихов клир и вернике. Лаику који пређе у римокатоличанство и свештенику који га провери, може да суди само суд римокатоличке цркве, по свом канонском праву, према коме дела из члана 6. и 8. ДЗ не могу бити кажњива. Друго, казна која се може изрећи према канонском праву (најчешће одлучење за лаика или свргавање за свештеника) није таква да се може применити ван цркве којој неко припада (казна одлучења од причешћа у православној цркви нема никаквог значаја за оног ко ју је већ сам напустио и прешао у западну цркву). На крају, извршење казне одлучења од причешћа најчешће није такво да захтева асистенцију световне власти, што би према

10 Тарановски 1996, 476.

11 Тарановски 1996, 476.

12 Троицки 1952, 9-11.

13 Соловјев 1980, 175. Ту аутор донекле ревидира своје мишљење да „није јасно, на које одредбе црквеног права мисли ту ДЗ.“ Соловјев 1928б, 167, фн. 5. Он у свом каснијем, постхумно објављеном делу, одустаје и од тога да се ради о прописима црквеног (канонског) права, те верује да Душанов законик упућује на одредбе Прохирона.

14 Флоринский 1888, 104. Исте одредбе се налазе у Законоправило у Закону градском (Прохирону) 39.33. и 39.34. Дучић 1877, 127.

15 Ћирковић 1997, 257.

16 Свирчевић 2003, 77.

17 Бубало 2010, 151.

18 Шаркић 2015, 66 и 67.

Међутим, тој тези се могу ставити озбиљне замерке. Прво, мало је вероватно да би средњовековни суд изрицао овакву казну ограничења пословне способности, које би требало да важи убудуће, а које би се, између осталог, лако дало изиграти. Пре би се могло очекивати да се о питању способности располагања поклоном и тестаментом и способности наслеђивања, одлучује у одређеном правном контексту, односно у конкретном наследном спору или спору поводом конкретног поклона. Друго, термин „казати“ у смислу „казнити“ (у императиву „да с□ каж□“), се у Душановом законнику најчешће употребљава када се упућује на пропис који предвиђа смртну казну (чланови 140.-142, 144.-147, 149, 165, 173. и 178.).²⁵ Треће, члан 39.4. кажњава само православног који је постао јеретик, принео жртву или обећао да ће је принети, али не и оног ко је православног превео у јерес или паганизам. Стога би под тај члан тешко могао да се подведе случај римокатоличког свештеника који „је обратио хришћанина у веру латинску“, а који је сам рођен као римокатолик и није мењао своју вероисповест.

Чини се да би те примедбе могле бити отклоњене уколико би се прихватио став да се у члану 106. и 108. ДЗ упућује на члан 39.28. Закона градског Законоправила. Изгледа да је та одредба против манихејства, била правни основ борбе српских владара против богумилства.²⁶ Глагол „казати“ би у том случају имао исти смисао, као и у другим деловима Душановог законика. Осим тога, овај члан Закона градског би се могао применити и на римокатоличког свештеника из члана 108. ДЗ. Наиме, члан 39.28. Закона градског кажњава и оног ко је сведок преласка православног у манихејство, а то не пријави. Обред преласка православног у римокатоличанство подразумева учешће римокатоличког свештеника, који је сведок таквог догађаја. Уколико то не би пријавио, клирик би био гоњен као онај који је био сведок преласка православног у манихејство.

Имајући у виду речено, члан 106. ДЗ би у нешто слободнијем преводу гласио: „Православци који су се обратили у римокатоличанство, да се врате опет у православље. Ко то не учини, да се казни као да је прешао у богумилство, смртном казном.“ Члан 108. ДЗ би онда могао да се разуме као: „Римокатолички свештеник који је учествовао у обреду преобраћења православца у римокатоличанство, да се казни као и сведок преобраћења православца у богумилство, смртном казном.“ На овај начин би прелазак из православља у „латинску јерес“ био практично онемогућен, јер би ономе ко би то желео да учини остајало да бира или да буде лишен живота или да јавно учествује у православним обредима, што би његову припадност римокатоличкој цркви чинило упитном.

Законик о рудницима деспота Стефана

Деспот Стефан Лазаревић је, како се у самом акту каже, на захтев грађана Новог Брда, тада најзначајнијег рударског места на Балкану, издао повељу у којој регулише рударско право у тој комуни. Текст тог законика је сачуван у два преписа. Старији ћирилични је из XVI, а млађи латинични из XVIII века. Уз текст Законика о рудницима, у ћириличном препису се налази и неколико чланова који тематски не припадају рударском праву. Међу њима двадесети по реду прописује кривично дело прозелитизма:

„XX ѿ латинѣхъ и ѿ вере нѣхъ: Тко се нагнѣ оу мѣстоу ѿт латинѣ ѿт граган нѣхъ вере: ѿбратитѣ чловеѣка или моужа или женоу, ѿт христіанѣске вѣре оу латинскоу вѣроу: такови да си ѿткоупи главоу ѿд

25 Упореди Соловјев 1980, 176.

26 Упореди Соловјев 1928б, 165.

накази: а давши господарю, н. литръ (24) потому да се иждене от предѣль градскихъ: а о баштинах и иманіи рѣч да неје: и поп латинскы кон се нагнѣ крстивъ христїанина да моу се подыпорѣ нѡсѣ.~²⁷

„XXO латинима и њиховој вери:

Ко се нађе у месту од латина, од грађана њихове вере да је обратио човека, или мужа или жену, од хришћанске вере у латинску веру — такав да своју главу откупи од казне давши господару 50 литара, потом да се прогна из предела градских, а о баштинама и имању говора да нема и поп латински који се нађе да је крстио хришћанина — да му се потпори нос.²⁸

Никола Радојчић, који је и објавио ћирилични текст, сматра да се ту прозелитизам западне цркве кажњава строже него у Душановом законуку. У уводу свог издања Законика о рудницима он о томе каже: „Из Закона Новог Брда избија, међутим, по члановима саопштеним у његову изводу, веома оштар став према Латинима. Њих, заиста, ни Душанов Законик није мазіо, али Закон Новог Брда био је, у томе погледу, још оштрији...“²⁹

На први поглед се види да се радње кривичних дела из члана XX Законика о рудницима и чланова 106. и 108. ДЗ не подударају у потпуности. У погледу радњи које инкриминишу, два законика се преклапају само у погледу обраћања православаца које изврши римокатолички свештеник. Чак и ту Душанов законик користи глагол „обратити“, а Законик о рудницима глагол „крстити“. Иако је терминологија неуједначена, не треба сумњати да се ради о истој ствари. Међутим, два законика не предвиђају исту казну. Док се чини да Душанов законик прописује смртну казну, као и за сведока који скрива од власти нечији прелазак у богумилство, дотле Законик о рудницима прописује само телесну казну „потпирања носа“, уз коју можда иде и казна глобе, конфискације имовине и протеривања из Новог Брда, која се изричито предвиђа само за учиниоца лаика, а вероватно је да се за учиниоца клирика подразумева.

Осим у погледу инкриминисања радње проверавања када је учинилац припадник клира, два законска текста се разликују. Прво, Законик о рудницима прописује казну за римокатолика лаика који обрати православаца, чега нема изричито санкционисаног у Душановом законуку. Друго, Законик о рудницима не помиње кривично дело које чини ренегат који је прешао у римокатоличанство, а одбио да се врати у православље.

У првом случају је вероватно реч о аналогној примени члана 39.28. Закона градског. Уколико се православац који је прешао у римокатоличанство кажњава као да је прешао у богумилство, а клирик који је учествовао у таквом обреду кажњава као онај ко зна, а власти не пријави туђи прелазак у богумилство, онда би се и лаик који је некога наговорио на проверавање кажњавао као сведок преласка у богумилство, односно на њега би се применила смртна казна. Могло би се рећи да је деспот Стефан и овде постојећу казну заменио благом, односно кумулацијом глобе, конфискације и протеривања „из предела градских“, уместо смртне казне. Да је реч о замени смртне казне комбинацијом других казни указује и стилизација члана XX: „да си **откоупи главоу ѡд накази**“, односно „да своју главу откупи од казне“. Језичко тумачење указује на то да би ту требало да се примени смртна казна, али да је на делинквенту да бира између лишења живота, с једне, и глобе, прогонства и конфискације, с друге стране. Чини се да деспот Стефан у претходна два случаја строжу казну мења благом, што говори против

27 Радојчић 1962, 55-56.

28 Марковић 1985, 23.

29 Радојчић 1962, 30.

изнете Радојчићеве тезе. То би могло да представља извештајни уступак који чини римокатолицима у њиховој најзначајнијој и најбројнијој заједници у његовој држави. С друге стране, уколико би се ту „латин“ казнио смртном казном, његова имовина би прешла на његове наследнике, а ако би „откупио главу“, и наплата новчана казне и конфискација имовине би биле вршене у корист владара, што би повећало његове приходе, што би такође могао бити мотив новеле.

Објашњење за ћутање Законика о рудницима о кажњавању ренегата који одбије да се врати у православље би могло бити простије. Једноставно, на такво дело би се променљиво опште право, које важи на територији целе државе, а не партикуларно право Новог Брда. Дакле, такав делинквент би се и даље кажњавао смртном казном према Душановом законуку, односно према Закону градском Законоправила на који се тамо упућује. Изгледа да деспот Стефан, док чини одређене уступке изворним римокатолицима, не жели да их прошири и на ренегате од православља.

Закључак

У средњовековној српској држави истовремено су постојале две легалне хришћанске деноминације: већинско православље, које је било и вера владара те тако и државна религија, и мањинско римокатоличанство. Средином XIV века цар Душан је осетио потребу да заштити православље од римокатоличанства, тако што ће санкционисати прелазак из источне у западну цркву. Он је то учинио тако што је својим законом на прелазак у „латинску јерес“ вероватно предвидео аналогну примену одредаба Законоправила о преласку у манихејство, односно богумилство. Ренегат који се не врати у православље, кажњаван је смртном казном, баш као и онај ко га преведе у римокатоличанство, према пропису Градског закона Законоправила да се тако кажњава онај ко зна за туђе одступништво, а не пријави га властима.

Изгледа да је деспот Стефан Лазаревић око пола столећа касније ове санкције ублажио у области Новог Брда и строжу казну заменио блажом. Тако је римокатолицима који су проверили православног дао могућност да „откупе главу“ законски одређеном глобом, која је праћена конфискацијом имовине у Новом Брду и прогонством „из предела градских“. Уколико је реч о члану римског клира, он би вероватно био додатно кажњен и телесним сакаћењем („потпирањем носа“). За самог ренегата који се не врати у православље чини се да је и даље био на снази Душанов пропис о смртној казни.

Литература

Бубало, Ђорђе (2010): *Душанов законик*. Београд: Завод за уџбенике; Службени гласник.

Дучић, Нићифор (1877): *Крмчија морачка*, у: *Гласник Српског ученог друштва* 2/8. Београд: Државна штампарија.

Марковић, Биљана (1985): *Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића*. Београд: Српска академија наука и уметности.

Порчић, Небојша (2017): *Документи српских средњовековних владара у дубровачким збиркама*. Београд: Балканолошки институт Српске академије наука и уметности.

Радојчић, Никола (1962): *Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића*. Београд: Српска академија наука и уметности.

Свирчевић, Мирослав (2003), *Кривична дела против вере и Цркве према Душановом закону*, у: *Источник* 47-48. Земун; Сремски Карловци: Књижевно друштво Писмо.

Соловјев, Александар (1928а): „Градски закон“ у средњовековној Србији, у: *Архив за правне и друштвене науке* 16. Београд: Правни факултет.

Соловјев, Александар (1980): *Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354. године*. Београд: Српска академија наука и уметности.

Соловјев, Александар (1928б): *Законодавство Стефана Душана*. Скопље: Скопско научно друштво.

Тарановски, Теодор (1996): *Историја српског права у Немањинској држави*. Београд: Службени лист СРЈ.

Троицки, Сергије (1952): *Како треба издати светосавску крмчију*, у: *Споменик Српске академије наука* 102. Београд: Српска академија наука.

Ћирковић, Сима (1997): *Работници, војници, духовници*. Београд: Equilibrium.

Флоринский, Тимофей (1888): *Памятники законодательной деятельности Душана Царя Сербовъ и Грековъ*. Кіевъ: Типографія Императорскаго Университета Св. Владимира.

Шаркић, Срђан (2015): *Закон у глагољским и ћирилским правним споменицима*. Нови Сад: Правни факултет.

THE DELICT OF ROMAN CATHOLIC PROSELYTISM IN MEDIEVAL SERBIA

This paper deals with crimes associated with the conversion of Orthodox Christians to Roman Catholicism. Special attention is devoted to the question of which norm is referred to in Articles 106 and 108 of the Code of Tsar Dušan, when it provides the punishment for these delicts from the “zakon(ik) svetih otaca”, i.e. what the punishment was and what the innovation of this matter in the Mining Code of Despot Stefan consists in.

The results show that Tsar Dušan, in his Code, probably provided analogous application of the norms of Zakonopravilo about conversion to manicheism, i.e. Bogumilstvo, to conversion to “the Latin heresy”. Renegade who does not return to Orthodoxy suffered capital punishment, as well as the one who converted him to Roman Catholicism. According to the provisions of the Zakongradski (Prochiron) of the Zakonopravilo, the same punishment was inflicted on the man who knew about the conversion of another and did not report it to the authorities. It seems that around half a century later Despot Stefan Lazarević reduced these punishments in the area of Novo Brdo. Thus, Roman Catholics who deceived an Orthodox Christian were given the opportunity to “ransom their head” with a fine determined in the law, which was accompanied with confiscation of property in Novo Brdo and exile from “the area of the city”. If a member of Roman Catholic clergy was involved, he was probably punished additionally with mutilation of the nose. For the renegade himself, if he did not return to Orthodoxy, the provision of Tsar Dušan on capital punishment still applied.

The applied methods are linguistic, systemic and historical interpretation of the provisions of the Zakongradski of the Zakonopravilo, the Abridged Syntagma of Matthew Blastares, the Code of Tsar Dušan and the Mining Code of Despot Stefan.

ПЛѢТЬ ВЪ СЪРОУЖНІИ. УНИЧТОЖИ
ЮЩЕГО УЩЕ ПЛОДЪ ЖАЮЩЕ ВРАГА :
И НЫ ГЛА. И. САМО ГЛА НА :

1. **П**още се бранъ плътьскыи.
 пощныи сѣдохомъ. разрѣ
 шилъ всеа кѣсѣи възъ беззаконни.
 развръзъ мѣстрѣ чѣмъ.
 пощныи хлѣбъ нѣмъ.
 ни кѣсѣи нѣмъ.
 даа нѣмъ.
 ни щенъ нѣмъ.
 даа нѣмъ.
 сѣ. нннн. бѣ. гдѣ. н

мѣждѣе словоудѣи. бавышъ
нагвалтнмлінісічнсе на мѣ:
прѣ. вѣрь. гла. ѹ. нѣ ѡвращивъ
цѣтвонго ѡцѣтвонго
пѣснннѣтвонго ѡпрнктѣлѣ
попрѣлѣнѣ. і. трѣ. вѣтѣу на глѣн.
і. алоглѣно. рѣцннѣлѣннѣ

рнѣтѣ оуни тѣмъ все рѣни
 мѣстни мѣстни и щедротамъ
 и щещи мѣстни. и стрѣгоу щещи
 оуни оуни на шестогоу годѣ



IV

Татјана Суботин-Голубовић

Филозофски факултет, Београд – Србија

e-mail: tsubotin@f.bg.ac.rs

АМФИЛОХИЈЕВИ ФРАГМЕНТИ – СВЕДОЧАНСТВО О БОГОСЛУЖЕЊУ У СРПСКОЈ ЦРКВИ У XII ВЕКУ*

Анстракт: Међу најстарије споменике српске средњовековне писмености могу се убројати и два фрагмента који се чувају у Руској националној библиотеци (F. n. I 78 и Q n I 29), оба у досадашњој литератури датирана у крај XII или почетак XIII века. Ови фрагменти потичу из минеја за октобар и новембар и садрже одломке служби Светом Димитрију и Светим врачима Козми и Дамјану. У раду се одломци из ових двеју служби пореде са другим, не само српскословенским већ и старијим руским преписима. Тако је утврђено да су у оба случаја у питању канони који се поју на јутрењу; канони су идентификовани и упоређени са другим преписима истог садржаја, те су приказане утврђене текстолошке разлике мањег или већег обима. Ова два фрагмента употпуњују наша сазнања о литургијским књигама српске цркве у таквом периоду.

Кључне речи: минеј, октобар, новембар, служба, Свети Димитрије, Свети Козма и Дамјан, XII век.

Многи аспекти духовног живота српских земаља преднемањинског периода нису у довољној мери и на задовољавајући начин осветљени. Пошто узрок томе несумњиво лежи у недостатку писаних извора, драгоцен нам је сваки, па и најмањи нови податак који унапређује наша знања у овој области.

Примајући хришћанство Срби су, заједно са новом вером, морали упознати и прихватити пратеће верске обреде те самим тим и одговарајуће литургијске књиге. Може се претпоставити да су то биле прве генерације словенских рукописа насталих старањем ученика и следбеника Ћирила и Методија, који управо некако у време покрштавања Срба а после Методијеве смрти 885. године, бежећи из Паноније од прогона латинског свештенства, стижу међу јужне Словене. Византијски утицај на српске земље постао је доминантан после пада Самуилове државе (1018); његова Патријаршија спуштена је у ранг архиепископије (Охридска архиепископија), а ова је своју јурисдикцију проширила далеко на север, те су тако и српске земље ушле у њен састав. О српској писмености овог најстаријег периода не зна се, скоро ништа. Мирослављево јеванђеље (с краја XII века) и даље се најчешће наводи као најстарија српска књига, мада вишедесетничка истраживања домаћих и страних научника показују да је, макар и само фрагментарно сачуван, српскословенски материјал далеко старији, те да се развој српске писмености може пратити од XI века. Ту свакако истакнуто место заузима глагољницом писано Маријинско јеванђеље,¹ а затим и читав низ

* Овај рад настао је у оквиру пројекта *Хришћанска култура на Балкану у средњем веку: Византијско царство, Срби и Бугари од 9. до 15. века* (евиденциони број 177 015) који подржава Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

фрагмената из XII века, како глагољских (*Михановићев одломак* – 2 листа из скраћеног пракапостола; *Гриковићев одломак* – 4 листа из апостола пунога типа), тако и ћирилских (*Листићи Срезњевског* – 2 листа са одломком Житија светог Јована Богослова, који су датирани у осамдесете године XII века).² Овај материјал сведочи не само о континуираној преписивачкој делатности која се одвијала у српским земљама, већ и разнородном репертоару текстова.

Поменути фрагментима могу се додати и Амфилохијеви српски фрагменти. Тачније, ради се о два фрагмента који се чувају у Руској националној библиотеци у Санкт Петербургу. Названи су тако према свом првом власнику, Амфилохију (епископу града Углича), који их је 1878. године набавио преко посредника из Сан Стефана. Основне податке о њима објавио је још давне 1880. године.³ По изгледу фрагмената јасно је да су извађени из повеза књига. Тако се дуж доње ивице фрагмента Q п I 29 виде рупице од прошивања листова. На другом фрагменту (F. п. I 78) јасно се разазнаје да је лист био пресавијен по средини. Оба фрагмента писала је једна рука, те се може претпоставити да су два минеја (за октобар и новембар) из којих потичу ови листови – били делови једног годишњег комплета. Томе би у прилог говориле и скоро идентичне димензије листова, као и идентичан начин њиховог шпартања.

Квалитет пергаментна указује на добро организован и уређен скрипториј. Како немамо било каквих података о скрипторијима тог раног периода – а узимајући у обзир општи изглед наших фрагмената - помишљамо да су они свакако морали постојати при седиштима појединих епископија. Једини манастир за који се поуздано везује преписивачка активност крајем XII и почетком XIII века јесте пећински манастир светог арханђела Михаила у Расу, но нема сумње да су се књиге преписивале и другде.

Фрагмент РНБ, F. п. I 78 садржи одломак службе светом Димитрију из службе 26. октобра. У свом кратком тексту Амфилохије је забележио да овог канона нема у грчким минејима, а нешто касније ће бити јасно и зашто. То је пергаментни лист димензија 190 – 280 мм; текст је писан у два ступца. Леви стубац широк је 70мм, а десни – 75мм; између њих остављен је размак од 10мм, а са спољне стране сваког ступца издвојено је још по 7мм и тек за овим омеђеним простором постоје маргине које су несумњиво обрезане. Пергамент је танак, бео, врхунски обрађен; приликом шпартања није оштећен (засечен) ни на једном месту, што већ само по себи говори о умећу пергаментара (занатлије који је пергамент произвео и обрадио), као и о вештини писара који је припремао материјал за писање (осмислио визуелни изглед листа те шпартао редове) и исписивао текст. Основно мастило је црно док су мали иницијали исписани светло црвеним мастилом.

Други фрагмент води се под сигнатуром Q п I 29. Он је мањих димензија 195 – 140 мм; у поређењу са димензијама листа првог фрагмента, јасно је да је то тек половина листа о коме је претходно било речи. Пергамент овог фрагмента је дебљи и нешто тамнији, али је и он добро обрађен. Основно мастило је светло браон боје, док су мали црвени иницијали исписани тамно црвеним мастилом. Лист је шпартан на идентичан начин као и претходни. Овај фрагмент садржи део канона из службе светим бесребреницима Козми и Дамјану (1. новембар).

Начин шпартања листова указује на један скрипториј, а рани двостубачно исписани текстови указују на XII век.

1 Грковић-Мејдор 2011, 43-51.

2 Трифуновић 2001, 29-32 (са старијом литературом).

3 Архимандрит Амфилохий 1880, 23-26.

Но, да се вратимо палеографским одликама оба фрагмента. Слова су висока 5мм, теже квадратном облику, делују помало робустно, и нису збијена. Посебно је карактеристично слово А (а), чија је петљица у облику сузе својим ужим делом приљубљена уз стабло на његовој средини и заузима водораван положај; стабло је благо нагнуто на десну страну. Са таквим истим обликом слова А нисмо имали прилике да се сретнемо, мада постоје одређене сличности са словом А какво се појављује у листићима Срезњевског (спомеником који се датира у девету или десету деценију XII века). Одређене сличности постоје и са неким другим ћирилским споменицима, насталим на македонској територији, а који се прилично широко датирају у последњу четвртину XII века. Још је Амфилохије, пишући о овим фрагментима, запазио велике сличности са Охридским апостолом.⁴ Слова двају српских фрагмената исписана су некако немарно, а поједина од њих својим обликом до извесне мере подсећају на она, којима су исписивани руски минеји XII века. Тип писма којим су оба фрагмента исписана може се окарактерисати као некалиграфски устав, а у таквом типу устава до изражаја долазе одређене индивидуалне црте које су далеко погодније за атрибуцију писарских руку, него што је то случај код калиграфских устава. На жалост, из XII века немамо скоро никаквог српског материјала за овакав вид палеографске анализе. Поменути примери служе само као неки путоказ у покушајима да се нешто прецизније одреди време писања Амфилохијевих фрагмената. Овакав слободнији начин исписивања текста условљен је и његови садржајем. Малобројни јужнословенски споменици који се широко датирају у XII век не дају могућност за успостављање било какве чврсте хронологије, али нам се чини да рука која је исписала ова наша два фрагмента највероватније припада последњој четвртини XII века јер у дуктусу српског преписивача има много додирних тачака управо са рукописима тог времена. Додуше, постоји и могућност да је писар, будући већ у зрелим годинама, текст исписао и почетком наредног столећа.

Власник и први описивач ових фрагмената датирао их је у крај XII и почетак XIII века. Са оваквим датирањем сложио се и Владимир Мошин.⁵ Док је Амфилохије тачно одредио да се ради о српским фрагментима, новији истраживачи су их у погледу језичке припадности двојачко описали. Тако је Евгенија Гранстрем описујући пергаментне рукописе Руске националне библиотеке у којој се они данас чувају, определила текст као средњобугарски;⁶ у Археоеграфском годишњаку за 1965. годину (где је дат сумарни преглед пергаментних рукописа руских збирки) – стоји да су фрагменти писани бугарским језиком;⁷ тек је у Сводном каталогу пергаментних рукописа од XI до XIII века (из 1984) та грешка исправљена те тамо стоји да је језик фрагмената српски.⁸ Уосталом, и Мошин је у свом Палеографском албуму навео да се ради о српским фрагментима.

Сам садржај ових фрагмената лако се дао одредити – у оба су наведена имена светаца којима су канони посвећени. Краћи фрагмент (Q п I 29), који садржи део канона

4 Рукопис се чува у Руској државној библиотеци (РГБ, Григорович 13): *Сводный каталог*, 136-138. У додатку раду доносимо снимке из рукописа чије је писмо блиско фрагментима о којима је реч у овом раду - из Охридског апостола, Добромировог јеванђеља као и један лист из Вукановог јеванђеља, чије је писмо веома архаично по својим палеографским одликама (то је један од заиста ретких примера тзв. «висећег писма» у српским рукописима).

5 Мошин 1966, 25.

6 Гранстрем 1953, 95.

7 *Предварительный список* 1966, № 163, № 252.

8 *Сводный каталог*, 232-234.

Козми и Дамјану (осмога гласа),⁹ започиње у средини четвртог тропара четврте песме канона, а завршава се икосом (који следи за кондаком после шесте песме канона). Мада се релативно лако дао одредити садржај, треба напоменути да текст није континуиран, зато што је сачувана само горња половина листа. За поређење су употребљени и одговарајући делови канона из два рукописа - Иљине књиге и Братковог минеја (Београд, НБС 647).¹⁰ У издању сачуваног текста лакуне су означене угластим заградама.

л. 1а, леви стубац	л. 1а, десни стубац
[...]дныка . х(рн)с(то)воу ц(а)р(ь)ствѣ дос(то)нна граждана с(ве)таа ✕ Рад(о)уи се скы ниѣ б(о)жнѣ славы . рад(о)уи се прѣстолѣ огнѣнь рад(о)уи се го ро прѣсѣнѣна ¹¹ . Пѣс(нь) . ѿ . ѿмос(ь) . Оутрь ноуѣе хвали м те г(оспод)и . сп(а)си ни ты бо ѣси б(ог)ъ н(а)шь . развѣ бо тебѣ ино го б(ог)а не знаемъ [...]	[...]моу іако м(н)л(о)срд... ¹² ю м(н)л(о)стѣ . Дѣ(ѣ)вою по ро ждѣствѣ поемъ ¹³ те б(огоро)д(н)це . ты бо б(о)жнѣ сло во плѣтию мнроу родила ѣси . Пѣс(нь) . ѿ . ѿмос(ь) . Іакоже пр(о)р(о)ка избѣ ви . из глѣбини х(рн)с(т)ѣ б(о)ж е прѣисподниѣ . и мѣ не из грѣхъ моухъ измы и іако м(н)л(о)срдѣ и окръди животъ мон м(о)лю ти се . [...]
л. 1б, леви стубац	л. 1б, десни стубац
[...]ка с(ве)таа м(о)лнта се о д(оу)шахъ н(а)шихъ ✕ На д(оу)ховныѣ не до гы . приѣмша ѿ б(ог)а бл(а)г(о)дѣ(ѣ)тъ незлобн ва . боѣзны изго нитѣ . и недоугы исцѣлаѣта . м(о)лѣ ща сп(а)сти д(оу)ше н(а)ше . Бышоу соущоу херо вниѣ . всеѣ тварн въсхвалимъ . ѣди на бо родн зыждитѣ [...]	[...]аа кѣта ѿдѣси . икос(ь) . Въс разоумъ и въсоу моудро стѣ . прѣмоудрѣ вратю прѣндѣ сло во . и въсѣмъ разоу мъ подаѣаетѣ . ѿ вышнѣаго бл(а)г(о)дѣ(ѣ)тъ приѣмша . невид(н) мо подаѣта исцѣ леніѣ всемъ тѣ мъ законъ ѣю дас(т)ѣ се пѣти бл(а)г(о)дѣ(ѣ)тъ іако [...]

У жељи да успоставимо потпунију текстолошку слику овога фрагмента, упоредили смо га са неким другим, сразмерно блиским по времену настанка, преписима истога текста. Пошли смо од једног од најстаријих познатих преписа овога текста,

9 Инципит овог канона (према НБС 647) гласи: іавльшаго въ всемъ мнрѣ безъмездника врата.

10 Штавланин-Ђорђевић и др. 1986, 340-345. Део Братковог минеја у коме се налази служба Козми и Дамјану преписан је у време краља Владислава (1234-1243).

11 У НБС 647 овај богородичан има потпунији текст: Рад(о)уи се скнныѣ б(о)жнѣ славы . рад(о)уи се ороуѣни и прѣстоле огнѣнь . рад(о)уи се горо прѣсѣнѣна . иж неже ѿт(ь)сѣте се каменъ х(рн)с(т)ѣ . У ИЛБ је овај тропар означен као *богородичан*; почетак тропара је нешто другачији: Рад(о)уи сѣ скрине бжнѣ славы . рад(н)сѣ оужнѣ и прѣстоле огнѣнь . рад(н)сѣ горо прѣсѣнѣна . ѿ неже ѿсѣтѣсѣ каменъ хсѣ .

12 НБС 647: іако м(н)л(о)срд(н)въ.

13 НБС 647: хвалимъ.

сачуваног у руском рукопису чији се настанак према најновијим истраживањима датира у последњу четвртину XI века,¹⁴ у тзв. Иљиној књизи (РГАДА, фонд 381 № 131),¹⁵ а затим смо прегледали и одговарајући српски материјал. У приложеној табели приказано је стање у једном руском и два српска преписа:

РГАДА, ф. 381 № 131	Q п I 29	НБС 647
	богородични тропар четврте песме	
радоуи са скрине бжнѣ славѣ . радѣи са орѣжнѣ и прѣстоле огньнѣ . радѣи са горо прѣсѣнѣнаѣ . ѿ неаже ѿсѣте са каменѣ хсѣ .	радоуи се скыннѣ бжнѣ славѣ . радоуи се прѣстоле огньнѣ . радоуи се горо прѣсѣнѣнаѣ .	радоуи се скыннѣ бжнѣ славѣ радоуи се ороуѣжнѣ и прѣстоле огньнѣ . радѣи се горо прѣсѣнѣнаѣ иж неаже ѿсѣте се каменѣ хѣ .
	трећи тропар шесте песме	
овог тропара нема у Иљиној књизи	на дховнѣне недоуѣ . приѣдѣша ѿ ба . блгѣ незлобѣна . болѣзны изгонѣта . и недоуѣ исцѣлаѣта . млеѣша спѣсти дше нше .	на дховнѣне недоуѣ приѣдѣша ѿбласт незлобѣна болѣзны ѿгонѣта . и недоуѣ ицѣлаѣта млеѣша спѣсти се наѣмѣ .

Одломак из канона светом Димитрију је нешто већег обима, ту имамо чак цео лист. Међутим, како је већ раније напоменуто, Амфилохије није успео да утврди о ком се канону ради. То није необично јер се у то време још релативно мало знало о словенској књижевности моравског периода. Тек када је Соболевски објавио своје радове посвећене књижевности моравског периода, по први пут је поменут канон светом Димитрију чије се ауторство приписује Методију.¹⁶ Овај канон сачуван је у руским и српским преписима. Већина српских преписа Методијевог канона сачувана је у рукописима с краја XIII и почетка XIV века.¹⁷ Нешто старији препис постоји и у српском рукопису који се данас чува у Зографу (I е. 7), бугарском манастиру на Светој Гори.¹⁸ У овом нашем фрагменту налази се најстарији познати српски препис овог канона. Текст је сачуван од средине ирмоса седме песме канона па све до средине првог тропара девете песме. И овде постоје одређене текстолошке измене у односу на текст какав постоји у Иљиној књизи; навешћемо само један пример, при чему ваља нагласити да се број тропара разликује у Иљиној књизи и у нашем фрагменту. Тако, Иљина књига у седмој песми канона има: инципит ирмоса + тропар (истаѣта ѿкоже мѣдѣ) + тропар (въ славныи днь) + богородичан (не вѣмѣсти въѣ црѣ); Амфилохије има још један тропар (ѿкоже вѣзпѣ дѣвиѣ). Овај тропар постоји у једном другом руском рукопису (РГАДА, ф. 381, Син.тип. 89 из 1096. године),¹⁹ те тако испада да колебање већ врло рано постоји и у саставу појединих песама канона. Српски фрагмент у истој песми

14 Ладыженский 2015, 121.

15 *Сводный каталог*, 117-118; Крыско 2005.

16 Соболевский 1900; Matejko 2004.

17 Овај канон светом Димитрију налази се и у рукопису Архива САНУ бр. 58 из друге четвртине XIV века. Поједини тропари овог преписа канона разликују се у извесној мери од фрагмента сачуваног у РНБ, F п I 78, те су, упоредо са издањем текста фрагмента, наведени као пример за текстолошке разлике.

18 Райков, Кожухаров и др., 1994, 52.

19 *Сводный каталог*, 47-49.

има: ирмос (почетак недостаје) + тропар (истајае іако млѣко) + тропар (іакоже възпн дѣ) + тропар (...іакоже възоупн дхоумъ; почетак је оштећен) + тропар (всєславнн днѣ) + богородичан (невѣстнн въ всѣ мирѣ). Следећи пример илуструје разлике које постоје у српском и руском препису појединих тропара седме песме канона:

други тропар РНБ, F п I 78	РГАДА, ф. 381 № 89
<u>іакоже</u> <u>възпн</u> <u>дѣ</u> <u>въ</u> <u>пѣснѣхъ</u> . <u>стаѣпа</u> <u>два</u> <u>крѣпка</u> <u>внѣ</u> <u>твоѣа</u> [...] ²⁰ <u>тисоуѣа</u> <u>и</u> <u>оукрашѣши</u> <u>се</u> . <u>ѡити</u> <u>дховннн</u> . <u>тѣм</u> <u>же</u> <u>іавн</u> <u>се</u> <u>поюѣи</u> <u>дѣ</u> <u>храннтелѣ</u> <u>градоу</u> <u>своємоу</u> .	<u>іакоже</u> <u>възѣпн</u> <u>дхъ</u> <u>въ</u> <u>пѣнннхъ</u> . <u>стѣлѣпѣ</u> <u>дѣвѣ</u> <u>внѣ</u> <u>твоѣа</u> <u>дѣрѣжавнѣ</u> <u>тысоуѣа</u> <u>и</u> <u>оукраѣи</u> <u>са</u> <u>ѡити</u> <u>дхѣвннн</u> . <u>тѣмѣ</u> <u>же</u> <u>іавн</u> <u>са</u> <u>ѡаѡнтѣннн</u> <u>поюѣи</u> <u>и</u> <u>храннтелѣ</u> <u>градоу</u> <u>своємоу</u> .

први тропар РГАДА, ф. 381 № 131	РНБ, F п I 78	РГАДА, ф. 381 № 89
<u>истајаѣта</u> <u>іакоже</u> <u>мѣдѣ</u> . <u>ѡѣстѣнѣ</u> <u>тѣон</u> <u>оустѣнѣ</u> <u>моудростѣ</u> <u>іакоже</u> <u>соломонѣ</u> <u>въспѣтѣ</u> . <u>іако</u> <u>оуѣ</u> <u>наоуѣн</u> <u>всѣа</u> <u>въпнтн</u> <u>дхн</u> <u>прѣпѣтын</u> .	<u>истајаѣ</u> <u>іако</u> <u>млѣко</u> . <u>ѡстѣнѣ</u> <u>тн</u> <u>оустѣнѣ</u> <u>моудростѣ</u> . <u>іакоже</u> <u>соломонѣ</u> <u>въспѣ</u> . <u>ѣвѣ</u> <u>бо</u> <u>всѣ</u> <u>наоуѣн</u> <u>въпнтн</u> . <u>хрнстовн</u> <u>прѣпѣтн</u> .	<u>истајаѣта</u> <u>іако</u> <u>мѣдѣ</u> <u>ѡѣстѣнѣ</u> <u>тѣон</u> <u>ѡѣстѣнѣ</u> <u>моудростѣ</u> <u>іако</u> <u>соломонѣ</u> <u>въспѣтѣ</u> . <u>іавѣ</u> <u>бо</u> <u>наѡнтѣвѣ</u> <u>са</u> <u>въпнтн</u> <u>прѣпѣтын</u> <u>ѡ</u> .

За разлику од српске, у којој се јављају одређена колебања и измене, текстолошка слика руске рукописне традиције одговарајућих делова је стабилна.

У прилогу доносимо издање фрагмената канона светоме Димитрију у рукопису РНБ, F п I 78. Као основ за поређење послужио је рукопис Архива САНУ 58 из 20-30. година XIV века у коме се налази исти овај канон.²¹

л. 1б, леви стубац: [...] <u>нѣ</u> <u>прѣѡеннѣ</u> <u>огно</u> <u>поправѣ</u> . <u>всєло</u> <u>поѡхоу</u> <u>прѣпѣтн</u> . <u>Истајаѣ</u> <u>іако</u> <u>млѣ</u> <u>ко</u> . <u>ѡ(ѣ)ст(ѣ)нѣн</u> <u>тн</u> <u>оу</u> <u>стѣнѣ</u> <u>моудростѣ</u> . <u>іакоже</u> <u>соломонѣ</u> <u>въспѣ</u> , <u>іавѣ</u> <u>бо</u> <u>всѣ</u> <u>наоуѣн</u> <u>въпнтн</u> . <u>х(он)с(то)вн</u> <u>прѣпѣтн</u> . <u>Іакоже</u> <u>възпн</u> <u>д(авн)дѣ</u> <u>въ</u> <u>пѣснѣхъ</u> . <u>стаѣ</u> <u>па</u> <u>два</u> <u>крѣпка</u> <u>внѣ</u> <u>твоѣа</u> [...] [...] <u>тисоу</u> <u>ѡаи</u> <u>оукрашѣ</u> <u>шн</u> <u>се</u> . <u>ѡити</u> <u>д(оу)хо</u> <u>внннн</u> . <u>тѣмѣ</u> <u>іавн</u> <u>се</u> <u>поюѣи</u>	л. 1б, десни стубац : <u>своє</u> <u>ѡ(ѣ)ст(ѣ)но</u> <u>ѡ(н)стѣмѣ</u> . <u>и</u> <u>поюѣ</u> <u>х(он)с(то)вн</u> <u>прѣпѣтн</u> . ²³ <u>Невѣстнн</u> <u>въ</u> <u>всѣ</u> <u>мирѣ</u> . <u>іакоже</u> <u>въ</u> <u>мѣстн</u> <u>въ</u> <u>ѡреве</u> <u>своємѣ</u> <u>прѣѡ(н)стаѣа</u> <u>нѣ</u> <u>ѡтоуѡѣ</u> <u>рожд(ѣ)ство</u> <u>тѣоѣ</u> . <u>тѣрдоѣ</u> <u>вѣ</u> <u>рою</u> <u>да</u> <u>іавнн</u> <u>се</u> . <u>ѡ</u> <u>напѣстн</u> <u>мирѣ</u> <u>нннѣ</u> <u>невѣрѣдннн</u> . <u>внноу</u> <u>прѣвнѣвѣ</u> <u>мѣ</u> <u>прнсно</u> <u>д(ѣ)во</u> . <u>пѣс(нѣ)</u> . <u>н.</u> <u>іерм(о)у(сѣ)</u> [...] <u>прѣѡ(н)стнѣ</u> <u>въ</u> <u>пѣшн</u> <u>рожд(ѣ)ство</u> <u>тѣоѣ</u> <u>б(огоро)д(н)ѣ</u> . <u>сп(а)сло</u> <u>іес(тѣ)</u> . <u>тогда</u> <u>ѡбра</u> <u>зоуѣмѣ</u> . <u>н(ѣ)нѣа</u> <u>пѣ</u> <u>вѣмѣ</u> . <u>въселеноую</u>

20 Место је оштећено.

21 Богдановић 1982, 58 (бр. 707).

мѣ хранитѣль град(о)у своѣмъ .²² всеславѣни д(ѣ)нѣ н(ѣ)нѣ . празно любци с(вѣ)тло възни гражд се оуми	въздвѣже поюще г(оспод)а . Нестора въоружѣ . вѣрою на лѣта . тако бореща се . послалъ еси . негоже бивъ о бразѣ являше не
л. 1б, леви стубац видѣнѣмаго змѣа . мѡу дре димитріе . тѣмъ те поемѣ въ векѣ все²⁴ . Ты ѿгда оуслыша бл(а)жене ѡ агг(е)ла . ѡ(ѣ)т(ѣ)ствовѣ си разореніе . стра но възни зидителю си . аще сп(а)сѣе градъ сп(а)сѣши . радѣ есмѣ м(н)л(о)срдѣ . темже ти дас(ѣ) м(оу)т(ѣ)н(н)іе . цѣль градъ твои въ векѣ вѣсе²⁵ . Въпишемъ ти бл(а)жене сп(а)си ни . ве рою поемѣ памѣ тъ твою . и еше мѡ ле се сп(а)си раби своѣ . ѡ напасти гредѣше ѣ с(вѣ)те димитріе . г(оспод)а м(о)ле непрѣстаѣ . и прѣвъзнесе х(ри)ст(а) въ ве ки все . Жезлъ аронъ ты яви се б(огороди)це д(ѣ)во . архїереа въспѣвши .	л. 1б, десни стубац всѣмъ страна соу ща . пожрѣніе св(ѣ)ще но . въведеши въ с(вѣ)та с(вѣ)т(ѣ)хъ . прѣмѡу дрѣно ѣдиною за конѣ иера . нѣ мѡ жѣство верѣнѣ . б(о)жнѣ съвѣршени и . прѣс(нѣ) . ѡ . . ерм(о)у(сѣ) . всакъ земельны да възиграет се . д(оу)хомъ просвѣщанѣ мѣ . и да ликѣствѣ іетъ всакъ оумѣ мирны поимъ [...]е зачѣти патѣ сло веси . б(о)жнѣ м(а)т(ѣ)ре поемѣ рад(о)уи се прѣ бл(а)г(о)с(ло)вена д(ѣ)во . Прѣстоу б(о)жнѣ . с(вѣ)тло прѣд(ѣ)стоѣ . мѡудре димитри ѣ . не забѡуди же н(ѣ)нѣ . ясно м(о)ле се о н(а)шемъ окани [...]

Мада су сачувани фрагменти малог обима, они су пружили значајна сазнања о српској писмености XII века. Осим што је потврђено несумњиво постојање минеја као важне књиге са службама непокретног (календарског) циклуса, поново је истакнут значај српске традиције за познавање словенске химнографије која се развијала код Словена у раном периоду (X-XI век). Канон светом Димитрију који се приписује

23 САНУ 58: Въ славѣни д(ѣ)нѣ н(ѣ)нѣ празнолюбци свѣтло възнигради . оумѣ своѣ т(ѣ)ст(ѣ)но ѡтицающе . вси поюще . х(ри)ст(а)у прѣи .

22 САНУ 58: Їакоже възроуши д(оу)хомъ въ пѣнѣныхъ стѣпѣникъ д(а)в(н)дѣ крѣпѣки . въ твоѣа дръжавна тишѣщаи тѣмъ . тѣмже застоупникъ яви се поимѣмъ . хранитѣль градоу своѣмоу .

24 САНУ 58: Нестора въоружѣи вѣрою на лѣта . борѡща се . послалъ еси . негоже побѣдѣмъ обрѣзѣ являше се . невидѣмаго зидѣа . мѡудре димитри тѣмже поемѣ . и прѣвъзноси .

25 САНУ 58: Ты ѿгда оуслыша прѣблажене . ѡ агг(е)ла ѡ(ѣ)т(ѣ)ствовѣ си разореніе странѣно възроуши гл(агол)е къ зидителю си . аще сп(а)сѣе мѡу сп(а)сѣши мѣ . радѣ есмѣ м(н)л(о)срдѣ . тѣмже дастъ бл(а)д(ѣ)ице цѣлѣи градоу твоѣмоу . х(ри)ст(а)у б(ог)ъ въ вѣкъ .

Методију или неком од његових најближих ученика потврђује вишевековно присуство оригиналне словенске црквене поезије у српском рукописном наслеђу. Мада је текстолошка анализа урађена на малом узорку, показало се да и у материјалу малог обима постоје елементи који указују на активан однос преписивача према тексту који умножава.

Литература

Архимандрит Амфилохий (1880): Об отрывках из древле-славянских рукописей XI и XII-XIII века. Москва.

Богдановић, Димитрије (1982): Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI-XVII века), Београд: САНУ.

Гранстрем, Евгения (1953): Описание русских и славянских пергаменных рукописей ГПБ. Рукописи русские, болгарские, молдоваханийские, сербские. Ленинград.

Грковић-Мејдор, Јасмина (2011): О формирању српске редакције старословенског језика, у: *Ђурђеви ступови и Будумљанска епархија*. Беране - Београд, 43-51.

Крыско, Вадим (2005): Ильина книга. Рукопись РГАДА, Тип. 131. Москва: Индрик 2005.

Ладыженский, Игорь (2015): Ильина книга: Палеография, графика, орфография, фонетика, у: *Ильина книга (XI в.). Исследования. Указатели*. Москва: Институт русского языка им. В. В. Виноградова. РАН, 49-121.

Мошин, Владимир (1966): Палеографски албум на јужнословенското кирилско писмо. Скопје.

Предварительный список (1966) : Предварительный список славяно-русских рукописей XI-XIV вв., хранящихся в СССР (для сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР, до конца XIV в. включительно. Археографический ежегодник за 1965 год. Москва.

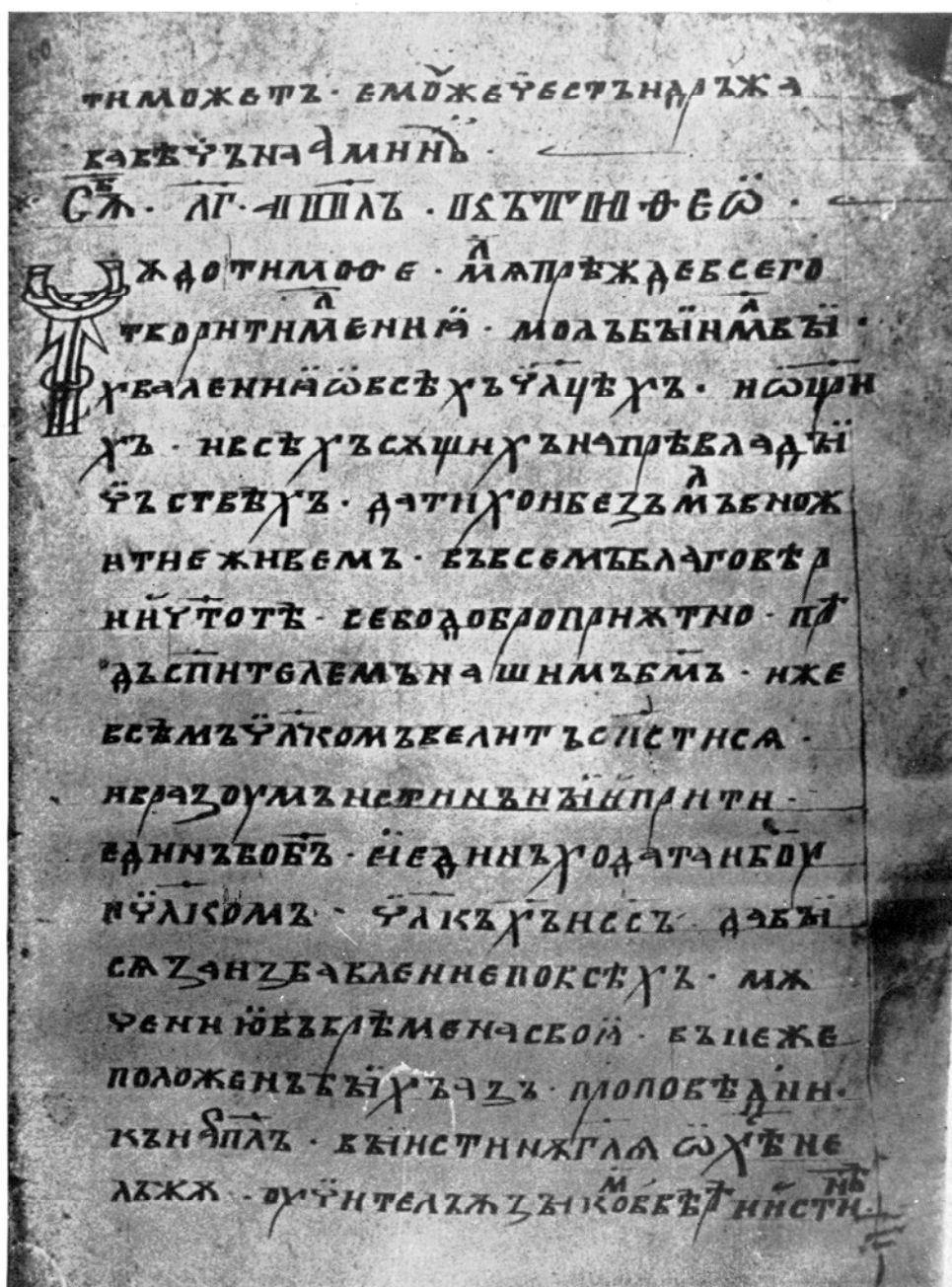
Райков, Божидар - Кожухаров, Стефан - Миклас, Хайнц - Кодов, Христо (1994). Каталог на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света Гора. София.

Соболевский, Алексей (1900): Церковно-славянские тексты моравского происхождения. Русский филологический вестник 43, 150-217.

Трифунковић, Ђорђе (2001): Ка почецима српске писмености. Београд.

Штавланин-Ђорђевић, Љубица и др. (1986): Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије. Књига прва. Београд, 340-345.

Matejko, Lubor (2004): Život stredovekého textu. O tzv. Metodovom kánone sv. Dimitrovi Solúnskeho. Bratislava.



Охридски апостол, последња четвртина XII века (Москва, РГБ Григ. 13)



581



Вуканово јеванђеље (леви стубац), око 1200, (Санкт Петербург, РНБ F п. I 82)

**AMFILOHIJE'S FRAGMENTS – TESTIMONIES ON LITURGICAL SERVICE
IN THE SERBIAN CHURCH OF THE 12TH CENTURY**

The corpus of the oldest monuments of medieval Serbian literacy includes two fragments kept at the National Library of Russia in Saint Petersburg (F. II. I 78 and Q II I 29). In older research both of these fragments were dated to the late 12th or early 13th century. It is more likely that both fragments belong to the last quarter of the 12th century. The fragments were once part of menaia for October and November and contain excerpts from services dedicated to St. Demetrius and the Holy Unmercenaries, Sts. Cosmas and Damian. The texts in question are in fact a single folio from a menaion for the month of October and an upper half of folia from a menaion for the month of November. Since they were certainly written by the same hand, the two menaia from which they originated must have been part of the same full 12-volume set, with a menaion for each month in the annual cycle. Their appearance suggests that they were taken out from a bound book. Based on their fine parchment and the fact that they seem to have been made by experienced artists, it can be assumed that the manuscripts whence they came had been transcribed in a reputable scriptorium. The paper compares the excerpts from these two services with other, slightly younger Serbian Church Slavonic and older Russian copies. In both cases they contain canons chanted at Matins; the canons have been identified and minor or major textological differences pointed out. Notably, the fragment from the canon to St. Demetrius belongs to a canon attributed to St. Methodius or one of his closest associates. These two fragments contribute to our knowledge of liturgical books used by the Serbian church in this early period.

Зоран Ранковић

Универзитет у Београду – Православни богословски факултет, Београд

Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија

e-mail: zrankovic@bfspc.bg.ac.rs

О НЕКИМ МАЛО ПОЗНАТИМ ЛИТУРГИЈСКИМ И КЊИЖЕВНИМ САСТАВИМА У СРПСКОСЛОВЕНСКОЈ РУКОПИСНОЈ ТРАДИЦИЈИ

Апстракт: Предмет овога рада¹ су до сада непримећени кратки састави оригиналне српске средњовековне књижевности. Једна целина, састављена од неколико тропара, исписана је у рукопису бр. 6 Библиотеке Српске Патријаршије, а особени тропар Светоме Сави налази се у рукопису Националне библиотеке Аустрије под сигнатуром Cod. Slav. 57. Циљ овога рада је да укаже на садржину ових књижевних састава, као и на литургијско-богословске околности њиховога настанка. На основу анализе закључује се да су поједини састави сложени из већ постојећих.

Кључне речи: српскословенски језик, српска средњовековна књижевност, литургија, свети Симеон, свети Сава, свети Арсеније, Доментијан, Библиотека Српске Патријаршије, Аустријска национална библиотека.

Српска хагиографска и литургијска књижевност, чији почеци сежу у прве године XIII века, представља део широког корпуса хагиографске и литургијске литературе источног хришћанства. Житија светих Срба и литургијски текстови којима се они прослављају настајали су под утицајем византијских узора и на своме историјском путу, који је трајао више од четири века, негде до средине XVII века, пролазили су кроз различите стадијуме. Стога је сваки средњовековни рукопис на изврстан начин уникат и зато од непроцењиве важности. У њему се често налазе подаци, непосредно или посредно, значајни за целокупну духовно–културну прошлост српскога народа. Својом садржином он често одражава актуелне историјске тренутке, духовна врења и перцепирања културних достигнућа. У мноштву брижљиво исписаних листова, стрпљив и упоран истраживач акрибичном анализом може наћи много више података него што у први мах и мисли. Српски средњовековни рукописи, будући да нису још сви детаљно истражени и обрађени, вероватно садрже „непримећене преписе, нове редакције познатих дела, па чак и непознате саставе оригиналне српске средњовековне књижевности“².

У овој раду указаћу на особене богослужбене текстове посведочене у српским рукописним изворима. У једном рукописној *Стихологији* која је похрањена у

1 Овај рад је настао у оквиру пројекта бр. 179078 („Српска теологија у двадесетом веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историјска и савремена перспектива“), који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

2 Убипарип, Тријих 2010, 51.

Библиотеци Српске Патријаршије исписан је текст којим се прослављају свети Симеон Немања, Свети Сава и свети Арсеније Сремац, а у Доментијановом делу *Житија светог Симеона и Светога Саве* који се налази у Аустријској националној библиотеци у Бечу исписан је особени тропар Светоме Сави. Уз приређено издање ових богослужбено–књижевних текстова стоји коментар који се односи како на рукописе у којима се састави налазе тако и на сам текст датих састава.

У Библиотеци Српске Патријаршије под бројем 6 (БСП 6) чува се рукописна *Стихологија*, исписана око 1630. године.³ Рукописна књига исписана је на папиру, има II + 107 листова величине 140 x 95 мм, величина текста је 100-105 x 60-63 мм, слова су ситна, величине 1-2 мм. Рукопис има почетак и крај. Корице су од картона који је пресвучен кожом орнаментираном геометријско–флоралним украсима. Текст је исписан полууставним писмом са појединим брзописним словима, осим л. 9а-40б и 53б-55б који су исписани брзописом. Основни текст исписан је мастилом црне боје, а заглавља и иницијална слова цинобером. Неисписани су листови: 78б, 80а-81б, 96а-97а и 106б-107б. Кодекс је исписан српскословенским језиком, а правопис је ресавски, ненормализован.

Засебно посматран, БСП 6 представља зборник литургијских састава. Ради прецизнијег увида у садржину рукописне књиге, савременим језиком наводим саставе којима претходи податак о страницама, с тежиштем на регистровању свих састава.

- л. 1а: начело Литургије (блажена);
- л. 4а: богородични тропари на осам гласова;
- л. 6б: припеви на празнике Господње и великих светих;
- л. 9б: песме Мојсијеве које се певају у недељу и на празнике;
- л. 12б: катавасија на Цвети;
- л. 15а: канон Распећу Господњем;
- л. 19а: канон у свету велику недељу Пасхе;
- л. 25а: псалми избрани;
- л. 32а: припеви празницима избраним на полијелеју;
- л. 33а: ирмоси канона на осам гласова;
- л. 39а: полијелејни псалам;
- л. 41а: славске стихире празницима нарочитим Господњим, Богородичним и другим светим преко године;
- л. 68б: васкрсни богородични тропари на осам гласова;
- л. 70б: светилни и јеванђелске стихире;
- л. 79а: тропари над кољивом уснулима;
- л. 82а: молитва с умилењем Пресветој Богородици, Димитрија Кантакузина;
- л. 90а: о житији сиреч опшченији и раздрешенији;
- л. 91а: о канонима дневним, како се поју октоих и минеј;
- л. 92б: о двоје светих;
- л. 94б: о светоме који има агрипнију у недељу;
- л. 95б: достојна тројици светих;
- л. 97б: херувика на Страсну суботу;
- л. 98а: одговарање на грчком језику на Литургији св. Јована Златоустог и Василија Великога;
- л. 101б: причасни избраним празницима на грчком језику;
- л. 103а: канон Светим Оцима, твореније кир Григорија Синаита (нема завршетка);

³ Ранковић et al 2012, 34.

л. 104а: дисциплинска правила (без почетка).

Може се претпоставити да се књига, с обзиром на њену садржину, често користила у богослужењу. У том контексту, по моме мишљењу, треба гледати и на саставе исписане на л. 94б, од којих први изворно има наслов *Достонна трѣмъ свѣтителѣмъ*], други – исписан одмах испод првог текста – носи наслов *Свѣт(о)мъ николѣ достонна*, а трећи састав – у част Пресвете Богородице – исписан је без икаквог заглавља испод Достојна светоме Николи. На поменутом листу исписане су само ове три богослужбене химне, чинећи тако посебну целину.

Текст под насловом *Достојна тројици светитеља* садржи литургијско прослављање (кѣ пѣснѣхъ добродѣлнихъ] кѣмъ да вѣсхвалимъ) преподобног Симеона мироточивога, Саве чудотворца и светитеља Арсенија.⁴ Овај тропар је, највероватније, састављен по узору на светилан из службе Тројици Светитеља: Василију Великом, Григорију Богослову и Јовану Златоустом. Из овога светилна преузет је први стих (Трѣ свѣтитѣлѣмъ свѣтозарнѣ), као и позив на прославу светих глаголским обликом вѣсхвалимъ.

Други тропар, *Достојна светом Николи*, преузет је из његове Службе (6. децембар), из седална по полијелеју, глас пети, скраћивањем текста наведеног седална и изменом самога завршетка.

Последњи текст, похвала Богородици, представља преузети први тропар шестог гласа са чина Малог освешћења воде а налази се одмах после 50. псалма.

Можда је састављач ових текстова – или састављачи, а писар БСП 6 само преузео из предлошка или више извора – узимао оно што је њему било познато и најближе из богослужбеног живота, па је прерадио онако како му је, и за коју намену, одговарало, уметао друга имена или једноставно скраћивао или пак комбиновао разне начине којима је стварао нови богослужбени текст. Овакав, слободнији, однос према богослужбеном тексту није било нешто необично у српском средњовековљу. Примера ради, особени однос химнографа јавља се према *параклису*. У новијем раду о новопронађеном параклису светоме Симеону и Светоме Сави даје се закључак: „Поетика параклиса дозвољава песничку слободу у виду избора тропара и њиховог комбиновања у нову песничку целину. Он не „обавезује“ као служба светоме. Када се јави посебна потреба да се једном светитељу поје параклис, на било ком месту, у било које време, химнограф не мора да саставља нове стихире и тропаре. Он може да их преузме из састава који су већ у богослужбеној употреби (служба, па и већ постојећи параклис)“.⁵

Тропарии у БСП 6 су можда део једне богослужбене целине којом су се прослављала три српска света – Симеон, Сава и Арсеније, свети Николај Мирликијски чудотворац – један од најпоштованијих светих у хришћанској цркви, а тропаром Богородици завршава се сваки сегмент богослужбене целине.

У рукописној збирци Аустријске националне библиотеке у Бечу под бројем 57 (Cod. Slav. 57) чува се кодекс са насловом *Житија светог Симеона и светог Саве од Доментијана*. Кодекс исписан у XVI веку,⁶ на хартији, има 338 листова величине 215 x 155 мм, текст обима 155 x 95 мм, слова крупна, величине 3 мм. Основни текст има почетак и крај. Текст је исписан лепим полууставним писмом, словни облици су усправни, уједначени и указују да их је писао образован писар. Основни текст је

4 О значењу термина *светитељ* у српској богослужбеној и књижевној употреби в. Ранковић 2009, 124.

5 Убипарип, Тријић 2010, 60.

6 Birkfellner 1975, 244-246.

исписан мастилом црне боје, а заглавља и иницијална слова цинобером. Језик рукописне књиге је српкословенски, правопис је ресавски, ненормализован.⁷ Испред гласа ј гдекад је исписано и (прикѣша, прикѣш), што је, можда, нехотице преузето из предлошка. Јавља се обележавање групе ња на начин који је својствен најстаријем српском правопису, ослоњеном на глагољички систем ((вѣ)тынѣ — домоу твоѣмоу под(о)баєтъ (вѣ)тынѣ г(оспод)и вѣ дѣготѣ д(ѣ)нѣи). Среће се з на свом етимолошком месту (кнѣзы), али и интерференција са з (ползы). У морфологији се јављају облички завршеци карактеристични за народни језик: локатив сингулара придевске промене с наставком - ом (вѣ (вѣ)томы гради, о шѣствѣи морскоу[ѣ]), заменички облици кон и кою (кон ли поутѣ тако вѣдѣюи, кою похвалоу вѣдѣюемѣ тебѣ принести). Завршетак именичког генитива плурала на - ѡхъ (ѡ вѣзѡжнѡхъ(ѣ) гсѡрыхъ(ѣ)) може бити и омашка по аналогiji с придевским завршетком. На основу записа закључује се да је кодекс некада припадао манастиру Дечани.⁸

Кодекс представља, како и сам његов наслов упућује, зборник са Доментијановим животописима светог Симеона Немање и Светог Саве. И овде савременим језиком наводим саставе којима претходи податак о страницама.

л. 1а: житије преподобног Симеона;

л. 123а: житије Светог Саве;

л. 338б: тропар Светоме Сави (текст се прекида на крају листа).

У овом рукописном кодексу пажњу је привукао састав под насловом троп(арь) (вѣ)т(а)го архієрѣа. сави. Он је исписан након *Житија светог Саве*, одвојен од текста животописа једноставном украсном траком. Текст тропара прелази на наредни лист, који је истргнут, а са њим је изгубљен и део ове богослужбене химне. Овоме тропару првом српском архиепископу нисам пронашао узора у минејским службама некоме светоме, те може бити да је то „оригинално“ твореније можда и из времена преписа кодекса. Ђура Даничић у издању житија светог Симеона и Светог Саве на основу Cod. Slav. 57 не помиње ништа о постојању овога тропара, иако наводи запис који се налази на истом листу и то на доњој маргини, испод тропара Светоме Сави.

Поред начелног разматрања о месту ових састава у оквиру зборника у којима се налазе, треба указати и на литургијско-богословске околности њиховог настанка. Јер, три прва састава, *Достојна*, исписана посебно, без јасног одређења које су црквене службе или акултије сегмент, можда указују на то да ипак једној богослужбеној целини припадају. У богослужбеном животу Српске цркве још од доба краља Милутина постојала је пракса спајања два култа – светих Симеона и Саве – у једну прославну целину а на подстицај хиландарске средине. Већ у Теодосијевом *Житију Светог Саве* образложено је, како је у науци примећено, суштинско и функционално јединство здруженог култа. Свети Сава чудотворењем омогућује спасење народу свога отачаства, а Симеон дела као мироточац, њихове заједничке молитве доносе „благодашње вере“ по читавој српској земљи, они делују заједнички у основном задатку спасавања отачаства.⁹ Као „двојица света“ рода српскога, Симеон и Сава се прослављају и после слома царства, у заједничким песмама и преко спојених култова постали су темељ идеологије државе и цркве.¹⁰ Почев од успостављања Пећке патријаршије, патријарси и црквени великодостојници на разне начине старали су се да се успостави веза с прошлошћу па тако и обједињавањем и јачањем култова локалних светих на читавом пространству

7 О неким елементима језика овога кодекса в. Даничић 1865, XI-XVIII.

8 Birkfellner 1975, 245.

9 Марјановић-Душанић 2004, 236-242.

10 Марјановић-Душанић 2004, 247-248.

Патријаршије.¹¹ А ту долази до изражаја улога књижевне традиције и богослужбеног предања. Стварање црквене поезије освештано је црквеном употребом, црквени химнограф опонаша и цитира тражећи нову фигуру или реч, али увек у оквирима устаљеног песничког црквеног предања.¹² Састави у БСП 6 и Cod. Slav. 57 јесу, по моме мишљењу, веома речити примери. Они су имали своје место у богослужбеном поретку, јер црквена служба која делује јединствено, као „из комада“, заправо је склад постигнут хармонизовањем многобројних делова, у особеном поретку и ритму.¹³ *Достојна и тропар Светоме Сави* имали су своје место у том животу у Цркви литургијским ритмом.

У прилогу доносим препис анализираних састава. Приликом приређивања текста држао сам се следећих принципа: скраћене речи разрешене су тако што су изостављени делови стављани у обле заграде уколико је таква реч обележена титлом, а у угласте заграде ако титла над њима не постоји. Натписана слова спуштана су у ред на одговарајуће место. Задржана је изворна интерпункција. Велика слова исписивана су на местима где постоје у рукопису.

Литература

Birkfellner, Gerhard (1975): *Glagolitische und kyrillische Handschriften in Österreich*, Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Богдановић, Димитрије (1997): *Византијски књижевни канон у српским службама средњег века*. Студије из српске средњовековне књижевности. Избор и предговор Татјана Суботин-Голубовић, Београд: Српска књижевна задруга, 234-262.

Богдановић, Димитрије (1997а): *Литургијски ритам старе српске књижевности*. Студије из српске средњовековне књижевности. Избор и предговор Татјана Суботин-Голубовић, Београд: Српска књижевна задруга, 263-272.

Даничић, Ђуро (1865): *Живот светог Симеона и светог Саве*, У Биограду: у државној штампарији.

Марјановић-Душанић, Смиља (2004): *Молитве светих Симеона и Саве у владарском програму краља Милутина*, Зборник радова византолошког института, 41, 235-250.

Ранковић, Зоран/ Вукашиновић, Владимир/ Станковић, Радоман (2012): *Инвентар рукописа Библиотеке Српске Патријаршије*, Београд: Библиотека Српске Патријаршије; Београд: Службени гласник.

Ранковић, Зоран (2009): *Узрасти светог Саве*, Стил, 8, 119-126.

Тодић, Бранислав (2002): *Српски и балкански светитељи на фрескама XVI века у Студеници*. Словенско средњовековно наслеђе. Уредници Зорица Витић, Томислав Јовановић, Ирена Шпадијер, Београд: Чигоја штампа, 653-664.

Убипарип, Миланка / Тријић, Владан (2010): *Непознати параклис светоме Симеону и светитељу Сави*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књ. LXXVI, 49-79.

¹¹ Тодић 2002, 653-663.

¹² Богдановић 1997, 234-244.

¹³ Богдановић 1997а, 263-272.

Прилог:

БСП 6, око 1630, л. 94а

Достонна трѣмь с(ве)тителиѣм[ь]. глас[ь], ѿ.

Трѣе свѣтильники свѣтозарнѣе. пр[е]п[о]д[о]бные и б(о)гоносные о(тѣ)це наше и оучители. сѣмьсона
иже въ пр[е]п[о]д[о]бных[ь] мѣроточа. и савъ чудотворца, съ арсенѣемь с(ве)т(н)е[л]иѣм[ь]. иже въ пѣснѣхъ
доброгласных[ь] вѣси да въсхваляемъ:~

С(ве)т(о)мъ николѣ достонна:~

Иже въ іерархо чудотворца, и въ бѣдах[ь] непобѣдима помощника. иже ѿ м(а)терни.
въсеос(ве)щеннаго николаѣ вѣси да въсхваляемъ:~

Иже радость ѿ агг(е)ла пріемши и рождши зиждателя своего, д(ѣ)во спаси тебе
величающіих[ь]:~

Cod. Slav. 57, XVI век, л. 338б

троп(арь) с(ве)т(а)го архіереа. савы, гл(а)с(ь) ,ѿ.

Правую вѣрою просвѣтѣв' се. и срьд[ь]г[и]ною любовію раждег' се. и естъствои[ь] бестрастными[ь]
просвѣш' се. и чистотою възвнш' се. послѣдова хр(н)стѣ. все бл(а)гог(ь)стїю наоучилъ еси. и свое о(тѣ)чѣство
с(ве)тыи м(о)л(н)твами просвѣтилъ еси. с(ве)т(н)е[л]иѣмъ <...>

**ON SOME LITTLE-KNOWN LITURGICAL AND LITERARY COMPOSITIONS
IN THE SERBIAN SLAVONIC MANUSCRIPT TRADITION**

The subject of this paper are the so far unnoticed short compositions of the original Serbian medieval literature. One whole, composed of several troparia, was written in manuscript no. 6 of the Library of the Serbian Patriarchate, and a special troparion to St. Sava is found in the manuscript of the National Library of Austria under the signature Cod. Slav. 57. The aim of this paper is to point to the content of these literary compositions, as well as to the liturgical-theological circumstances of their creation. Based on the analysis, it is concluded that some of the compositions were composed of the existing ones.

Татьяна Борисова

Афинский национальный университет им. И. Каподистрии – Греция

e-mail: borisova@slavstud.uoa.gr

АНТИФОНЫ ВЕЛИКОЙ ПЯТНИЦЫ В ДРЕВНЕСЕРБСКОЙ ТРАДИЦИИ

Резюме: В статье рассматриваются ранние этапы истории церковнославянского перевода 15 Антифонов Великой Пятницы. Особое внимание уделяется древнесербской традиции, анализируемой на основе трех списков триодей XIII – начала XIV века. Данная традиция рассматривается в сопоставлении с болгарскими и восточнославянскими списками того же периода. Подчеркивается разнообразие редакций, присутствующих в сербской традиции, а также ее особая роль «хранительницы» древнейших славянских переводов. Описывается взаимосвязь между различными редакциями церковнославянского перевода гимна на ранних этапах его истории.

Ключевые слова: церковнославянская книжность, византийская гимнография, Антифоны Великой Пятницы, триодъ постная и цветная.

Песнопения Великой недели занимают особое место в корпусе православной гимнографии. Восходя к древнейшей христианской традиции, они являются не только высшим выражением религиозного чувства, совмещающим в себе глубокую скорбь с радостным предчувствием грядущего Воскресения, но и одним из главных достижений византийской поэзии. Помимо обычных гимнографических жанров в последования Страстной седмицы включены и уникальные в жанровом плане песнопения. К их числу относится и единственный во всем годовом богослужении цикл из 15 антифонов разных гласов, состоящих из псалмов и тропарей и исполняющихся на утрени Великой Пятницы в промежутках между чтением 12 Евангелий Святых Страстей.

Несмотря на признаваемые всеми исследователями высокую художественную ценность и древнейший характер данного гимнографического цикла, вероятно, восходящего к сиро-палестинским богослужебным традициям¹, ни его греческий оригинал, ни, тем более, церковнославянский перевод еще не получили надлежащего текстологического описания. Между тем речь идет о цикле, окончательно сформировавшемся в форме, зафиксированной в современных греческих богослужебных книгах, лишь к концу X века и имевшем значительные расхождения в количестве, составе и текстах тропарей в ранних византийских рукописных традициях². Эти различия церковнославянская книжность сохранила вплоть до XIV (а

1 Подробнее о греческом оригинале антифонов см. Димитриевский, 1894, 124 – 193, Javier, 2008, 211 – 220.

2 См. Javier, 2008, 217 – 220.

восточнославянская и до XV) века, когда после масштабной книжной sprawy состав тропарей приобрел свой современный вид. До этого времени на славянской почве одновременно функционировало несколько различных традиций данного произведения, восходящих к различным греческим традициям, на основании которых был сделан или исправлен/отредактирован славянский перевод. В настоящем исследовании мы попытались проследить, как отразились данные традиции в древнесербской книжности, которая, как отмечалось исследователями, для общеславянской книжности выступала в роли хранильницы древнейших редакций и древнейших славянских переводов³.

Для проведения текстологического исследования привлекались рукописные варианты церковнославянского текста антифонов, содержащиеся в различных рукописных богослужебных сборниках: триодях цветных (вплоть до XIV – XV вв. последования Великой недели в славянской традиции входили в состав цветной триоди), триодях постных и цветных, а также стихирарях триодных (только в восточнославянской традиции).

При рассмотрении древнесербской традиции мы основывались на данных трех списков сербского происхождения:

1. Триодь постная и цветная, сербская, первая половина XIII в., Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург, шифр F.п.I. 68 (далее *F.n.I. 68*),

2. Триодь постная и цветная, сербская, конец XIII в., Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург, шифр F. п. I. 92 (далее *F.n.I.92*),

3. Триодь постная и цветная, сербская, 1328 г., Национальная библиотека Сербии, Белград, шифр 645 (далее *НБС 645*)⁴.

В рукописях *F.n.I. 68* и *НБС 645* сохранился полный текст антифонов, в рукописи *F.n.I.92* утрачены листы, на которых содержались антифоны с шестого (второй тропарь) до одиннадцатого (предпоследний тропарь).

Для сопоставления сербской традиции с другими славянскими традициями были рассмотрены следующие списки:

Болгарского происхождения:

1. Триодь постная и цветная (*Шафариковская*), болгарская, конец XII – начало XIII в., Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург, шифр F.п.I.74 (далее *Шафар.*)⁵,

2. Триодь постная и цветная (*Загребская*), южнославянская, XIII в., Загребский Архив, Скопие, IV d 107 (далее *Загреб.*)⁶,

3. Триодь постная и цветная (*Орбельская*), болгарская, XIII в., Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург, шифр F.п.I.102 (далее *Орбел.*)⁷,

4. Триодь постная и цветная, болгарская, XIII в., Государственный исторический музей (ГИМ), Москва, собрание Хлудова, шифр 133 (далее *Хлуд. 133*).

Восточнославянского происхождения:

3 Роль сербской традиции в сохранении древнейших чтений была отмечена А. Туриловым. См. Турилов, 1999, 12 – 30.

4 Благодарим сотрудника Национальной библиотеки Сербии и коллегу Лилян Пузович за помощь в получении цифровых копий данной рукописи.

5 Искренне благодарим коллегу Эмилию Црвенковску за любезно предоставленный текст последования Великой Пятницы из Шафариковской триоди.

6 Црвенковска, 1999, 402 – 415.

7 Црвенковска, Макаријоска, 2010, 306 – 310.

1. Триодь постная и цветная (*Триодь Моисея Киянина*), русская, конец XII – начало XIII в., Российский государственный архив древних актов (РГАДА), Москва, фонд 381, шифр 137 (далее *Киян.*),

2. Триодь цветная (*Синодальная*), русская, XI/XII в. и XIII в., Российский государственный архив древних актов, (РГАДА), фонд 381, № 138.

3. Триодь цветная, нотированная, русская, кон. XII в., Государственный исторический музей (ГИМ), Москва, Воскресенское собрание, шифр 27.

4. Стихирарь постный и цветной, русский, XII в., собрание славянских рукописей Хиландарского монастыря, шифр 307, цитируется по фототипическому изданию Р. Якобсона⁸, пропущенный лист между листами 41 и 42 с текстом антифонов – собрание Димитриевского, шифр 44 (Библиотека Российской академии наук, Санкт-Петербург).

5. Стихирарь постный и цветной, нотированный, русский, XIII в., Государственный исторический музей (ГИМ), Москва, собрание Успенского, шифр 8.

6. Стихирарь постный и цветной, нотированный, русский, конец XII - начало XIII в., Российский государственный архив древних актов (РГАДА), Москва, фонд 381, шифр 147.

Антифоны в восточнославянских списках под номерами 2 – 6 имеют одинаковый состав тропарей и незначительное число разночтений в тексте, которые все могут быть сведены к ошибкам, появившимся при переписывании рукописей. Это позволяет объединить данные списки в общую закрытую традицию и рассматривать в дальнейшем вместе как *Русскую традицию* (далее сокращенно *РТ*).

Греческий оригинал Антифонов рассматривался по современным богослужебным греческим триодям, венецианскому изданию греческой Триоди постной 1876 г.⁹, а также по изданию А.И. Паподопуло-Керамевса, отражающему литургическую традицию Храма Воскресения¹⁰.

Сопоставление состава тропарей Антифонов в древнесербских списках, краткие результаты которого представлены в таблице 1, показало значительные различия как между данными списками, так и с современной греческой и славянской богослужебной практикой. Большая часть различий касается заключительных богородичных тропарей каждого антифона. Заметим, что в современной богослужебной греческой и русской традиции каждый антифон завершается одним богородичным, который в греческой традиции исполняется один раз, а в русской дважды: первый раз после *слава...* и второй после *и знь...*. Последний антифон XV вместо обычного богородична завершается крестобогородичным – то есть тропарем, который, обращаясь к Богоматери, вспоминает крестные страдания ее Сына. В Триоди Ф.п.І. 68 каждый антифон завершается одним богородичным тропарем (после *слава...* и *и знь...*) что соответствует современной традиции, однако, лишь в антифонах I – III и V богородичны списка соответствуют тем, которые употребляются в современных греческих и славянских триодах и в венецианском издании. В конце последнего антифона XV вместо крестобогородична употреблен обычный богородичный тропарь. Совершенно другой состав богородичных тропарей находим в остальных двух сербских триодах: Ф.п.І.92 и НБС 645. Здесь каждый антифон завершается двумя богородичными, причем, как правило, сначала (после *слава...*) исполняется крестобогородичен, а после

8 Jakobson, 1957, 15 – 18, 27 v – 48 r.

9 Τριώδιον, 1876, 373 – 377.

10 Παπαδοπούλου-Κεραμέως, 1897, 116 – 135.

него (после и ѡзѣнь...) обычный богородичен. Однако данное правило тоже не имеет абсолютной силы. Так, антифон X завершается двумя обычными богородичными тропарями, антифон XIII – двумя крестобогородичными, а антифон XV – одним богородичным тропарем. Богородичные тропари, как и в Ф.п.І. 68, совпадают с тропарями, используемыми в современной греческой богослужебной практике, только в антифонах I – III и V. Отметим, что употребление двух богородичных тропарей в конце каждого антифона, несомненно, восходит к византийской традиции и зафиксировано в издании А.И. Паподопуло-Керамевса¹¹. Однако большинство приводимых им текстов данных тропарей не соответствуют текстам, употребленным в сербских списках. В целом нами было выявлено 3 отсутствующих в современных триодях тропаря из издания А.И. Паподопуло-Керамевса, отразившихся в сербской традиции в антифонах VII, X, XV, а также один богородичен из греческих рукописей в антифоне VI (см. примечания к таблице 1). В некоторых сербских списках присутствует и несколько других (помимо богородичных) тропарей, отсутствующих в греческой традиции, в частности, в антифонах III (только в Ф.п.І. 68), X (Ф.п.І. 68 и НБС 645, сведений о Ф.п.І. 92 нет, так как листы утеряны) и XV (Ф.п.І. 92 и НБС 645). Насколько можно судить по сохранившимся листам рукописи, состав тропарей в Ф.п.І. 92 и НБС 645 полностью совпадает. Помимо отмеченных выше различий между данными списками и Ф.п.І. 68 отметим и несовпадение богородичен в антифонах X и XII – XV.

Таблица 1. Состав тропарей Антифонов в сербских триодях в сопоставлении с другими церковнославянскими традициями (КБ – крестобогородичен, Б – обычный богородичен).

Инципит тропаря	Греческий оригинал (при наличии в современной греческой Триоди)	Ф.п.І. 68	Ф.п.І. 92	НБС 645	Соответствия в болгарских и восточнославянских списках (только для тропарей, отсутствующих в современной греческой традиции)
Антифон 1					
кнези людыѣци	Ἀρχόντες λαῶν	+	+	+	
слово беззаконно	Λόγον παράνομον		+	+	
чочвѣствина наша	Τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν	+	+	+	
сѣина ѣко агньца (ннѣ ѣко агньца – НБС 645) (КБ)	---		+	+	РТ, Орбел.
дѣвою родила еси (Б)	Παρθένος ἔτεκες	+	+	+	
Антифон 2					
тече глаголе	Ἐδραμε λέγων	+	+	+	
милостию богови	Ἐν ἑλέει τὸν Θεόν	+	+	+	

¹¹ Παπαδοπούλου-Κεραμέως, 1897, 116 – 135.

τακο οϋϗεδριτι αδδαμα (ΚΒ)	---		+	+	ΡΤ, Ορβελ.
его же роди (Б)	Ὁν ἔτεκες	+	+	+	
Αντιфон 3					
лазаревѣ ти ради всѣтаниѣ	Διὰ Λαζάρου τὴν ἔγευσιν	+	+	+	
июдѣиско шетаниѣ	---	+			Κиян., Хлуд.133, Шафар.
на вечерѣ ти (на оϋмьвение ти - F.n.I. 68)	Ἐν τῷ δείπνῳ σου	+	+	+	
инваноу вѣпрошышоу	Ἰωάννη ἔρωτήσαντι	+	+	+	
на оϋмьвени	Ἐν τῷ Νιπτῇρί	+	+	+	
бдите и молитесе	Γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε	+	+	+	
на трехдесетѣхъ сребрѣницѣхъ	Εἰς τριάκοντα ἀργύρια	+	+	+	
ридающе христе рождѣшиѣ (ΚΒ)	----		+	+	ΡΤ, Ορβελ., Загреб.
спаси ѿ бѣды (Б)	Διάσωσον ἀπὸ κινδύνων	+	+	+	
Αντιфон 4					
днесъ июда всѣтавлѣть	Σήμερον ὁ Ἰούδας, καταλιμπάνει	+	+	+	
днесъ июда ѿложаетьсе	Σήμερον ὁ Ἰούδας, παραποιεῖται	+	+	+	
братолюбие стезимъ	Τὴν φιλαδελφίαν κτησώμεθα	+	+	+	
христе оϋбинство неправедьное (ΚΒ)	---		+	+	ΡΤ, Ορβελ., Загреб.
радѣице ѿ насъ (Б)	---	+	+	+	ΡΤ, Загреб., Κиян., Хлуд. 133, Ορβελ., Шафар.
Αντιфон 5					
оϋченикъ оϋчителю	Ὁ μαθητὴς τοῦ Διδασκάλου	+	+	+	
днесъ глаголаше	Σήμερον ἔλεγεν	+	+	+	
днесъ зрещи (ΚΒ)	----		+	+	ΡΤ, Ορβελ., Загреб.
неизреченно зачьньши (неизреченно рождѣшиѣ - F.n.I. 68) (Б)	Ἡ ἀρόρήτως, ἐπ’ ἐσχάτων συλλαβοῦσα	+	+	+	

Антифон 6					
Днесь вѣдѣть июда	Σήμερον γοηγορεῖ ὁ Ιούδας	+	+	+	
Днесь на крестѣ	Σήμερον τῷ σταυρῷ	+		+	
господи на страсть (μοῦκου - F.n.I. 68)	Κύριε ἐπὶ τὸ πάθος	+		+	
господи вѣдоуши рождѣшиа (КБ)	---			+	РТ, Орбел., Загреб.
оумири молитвами (и҃зъ матѣѣ - F.n.I. 68) ¹² (Б)	---	+		+	РТ, Загреб., Хлуд. 133, Киян.
Антифон 7					
имшии҃зъ тебе беззаконникомъ (законникомъ - F.n.I. 68)	Τοῖς συλλαβοῦσί σε παρὰ νόμοις	+		+	
третицею ѿверги петръ	Τρίτον ἀρνησάμενος ὁ Πέτρος	+		+	
июда прѣдѣть владѣику ¹³	----	+			Орбел., Хлуд. 133
естьство оуставѣ (КБ)	----			+	РТ, Загреб.
кровъ твои богороднице (Б) (см. 14)	---	+		+	РТ, Загреб., Орбел., Хлуд. 133, Киян.
Антифон 8					
рыцѣ те беззаконни	Εἶπατε παράνομοι	+		+	
да распънетъсе	Σταυρωθήτω ἔκραζον	+		+	
распинаема зреци (КБ)				+	РТ, Загреб.
непроходнаѣа двери (Б)		+		+	РТ, Загреб., Орбел., Хлуд. 133, Киян.
Антифон 9					
поставише тридесети	Ἔστησαν τὰ τριάκοντα	+		+	

12 Данный богородечен соответствует греческому Εἰρήνευσον πρεσβίαις τῆς Θεοτόκου, отмеченному в греческом списке Vindob. Theol. gr 136 (215 г.). См. Javier, 2008, 218.

13 Данный тропарь с греческим инципитом Ιούδας παραδίδει τὸν δεσπότην присутствует в антифонах по уставу Храма Воскресения. См. Παπαδοπούλου-Κεραμέως, 1897, 124.

сребръникъ (съставише - F.n.I. 68)	ἀργύρια				
въдаше въ ѿдъ	Ἔδωκαν εἰς τὸ βρωμά	+		+	
оужасашесе видѣци (КБ)				+	РТ, Загреб., Орбел.
те прѣвочистаѿ похвало (сто прѣвочистаѿ похвало - F.n.I. 68) (Б)		+		+	РТ, Загреб., Хлуд. 133, Киян.
Антифон 10					
одѣвене свѣтомъ	Ὁ ἀναβαλλόμενος φῶς	+		+	
оученикъ ѿвержесе	Ὁ μαθητὴς ἠρνήσατο	+		+	
иерей распеше / книгоучию распеше		+		+	
всѣ страсти рождьшиа те (Б)				+	РТ, Загреб., Орбел.,
его же роди дѣво (Б)		+			Киян.
радость ангеломъ примшиа (Б) ¹⁴				+	РТ, Загреб., Орбел.
Антифон 11					
за блага ѿже сътвори	Ἀντὶ ἀγαθῶν, ὧν ἐποίησας	+		+	
о прѣданъ невольнъ	Ἐπὶ τῇ προδοσίᾳ οὐκ ἠρκέσθησαν	+		+	
ни земліа егда тресесе	Οὐτε γῆ ὥς ἐσείσθη	+	+	+	
живота подателю (КБ)			+	+	РТ, Загреб., Орбел.
его же роди дѣвою единочедна и единосочина (единочедъи единосочильне - F.n.I. 68) (Б)		+	+	+	РТ, Загреб., Хлуд. 133
Антифон 12					
сице глаголетъ	Τάδε λέγει Κύριος	+	+	+	

14 Данный тропарь с греческим инципитом Ἦ τὸ χαῖρε δι' ἀγγέλου δεξαμένη присутствует в антифонах по уставу Храма Воскресения. См. Παπαδοπούλου-Κεραμέως, 1897, 127.

господѣ					
дресѣ црѣковѣнага завѣса	Σήμερον τοῦ Ναοῦ τὸ καταπέτασμα		+	+	
законположъници излиевѣ (законъници - F.n.I. 68)	Οἱ νομοθέται τοῦ Ἰσραήλ	+	+	+	
беззаконующимъ едина (КБ)			+	+	РТ, Загреб., Киян., Орбел.
цѣсарѣ небеснѣ (Б)		+			Хлуд. 133
ти еси (богородице) вручѣние наше (Б)			+	+	РТ, Загреб.
Антифон 13					
сворице иудейско	Τὸ ἄθροισμα τῶν Ἰουδαίων	+	+	+	
его же всачьскага трепещоуць (его же боетьсе и трепещоуць - F.n.I. 68)	Ὅν πάντα φρίσσει καὶ τρέμει	+	+	+	
давѣи законъ пророки (КБ)			+	+	РТ, Загреб., Орбел.
видѣци те висѣца (КБ)			+	+	РТ, Загреб.
принемшага радость англома (Б)		+			Киян. , Хлуд. 133
Антифон 14					
господи иже развоинника спощътника приемъ (господи приемъзи развоинника спощътника- F.n.I. 68)	Κύριε, ὁ τὸν Ληστήν συνοδοιοπόρον λαβών	+	+	+	
малѣ гласѣ	Μικρὰν φωνήν	+	+	+	
немалоу болѣзнь имѣаше (КБ)			+	+	РТ, Загреб., Орбел.
кровѣ твои богородице (Б)		+			Киян.
радощисе присноживотънзи источъниче (Б)			+	+	РТ, Загреб.
Антифон 15					
днесѣ виситѣ на дрѣвѣ	Σήμερον κρεμάται ἐπὶ	+	+	+	

	ξύλου				
не тако иудеи	Μὴ ὡς Ἰουδαῖοι	+	+	+	
крестъ твои господи	Ὁ Σταυρός σου Κύριε	+	+	+	
свѣтило си разума			+	+	РТ, Орбел.
богородице тѣи еси лѡза (Б)		+			Загреб., Киян.
прѣславнѡю христовѡу матерѣ ¹⁵ (Б)			+	+	РТ, Орбел.

Сопоставление сербских списков с другими церковнославянскими традициями (см. последний столбец таблицы 1) показывает наличие несомненных соответствий. Так, списки Ф.п.І. 92 и НБС 645 совпадают по составу тропарей со всеми списками Русской традиции и с Орбельской триодью, а также с Загребской триодью для антифонов III–XIV. Триодь Ф.п.І. 68 совпадает с Загребской триодью для антифонов I–II и XV, с Триодью Моисея Киянина для всех антифонов, за исключением антифона XII, и с болгарским списком Хлуд. 133 в антифоне XII (только в этих двух списках присутствует богородичен *цѣсарь невеселъ*).

Близость между списками Ф.п.І. 92 и НБС 645, отмеченная нами выше в составе тропарей, присутствует и в отношении их текста, по крайней мере, во фрагментах, сохранившихся в Ф.п.І. 92, и свидетельствует о принадлежности данных списков к единой традиции и происхождении от одного протографа. Вместе с тем, между данными текстами есть и достаточно значительные разночтения, которые показаны в таблице 2 на примере четырех антифонов и которые не позволяют говорить о закрытости данной традиции. Приведенные для сопоставления варианты из Триоди Ф.п.І. 68 свидетельствуют, что одной из причин возникновения данных разночтений могло быть влияние других традиций, присутствовавших в данную эпоху на сербской территории.

Таблица 2. Основные разночтения между списками Ф.п.І. 92 и НБС 645 в сопоставлении с другим сербским списком в четырех произвольно выбранных антифонах

Греческий оригинал	Ф.п.І. 92	НБС 645	Ф.п.І. 68
Антифон 3			
τῶν Ἑβραίων	жидовскѣе	ивреиские	ивреискѣе
ἵνα μὴ πειρασθῇτε	да ни вънидете въ искоуѣ	да не вънидете въ напасть	да не вънидете въ напасть
τοὺς δούλους σου	землю нашоу	градъ твои	градъ твои
Антифон 4			
ἡδύνατο	помѣшлѣше	можаше	можаше
μηδὲν ὠφελήσωμεν	неоуспѣемъ ничтоже	ничто же пользѡу емь	ничесо же пользѡу емь

¹⁵ Данный тропарь с греческим инципитом *Τὴν ὑπερέδοξον τοῦ Χριστοῦ μητέρα* присутствует в антифонах по уставу Храма Воскресения. См. Παπαδοπούλου-Κεραμέως, 1897, 135.

---	прѣсвѣтаѧ	свѣтаѧ	свѣтаѧ
---	om.	свѣще неоугаснимаѧ	свѣще неоугаснимаѧ
Антифон 12			
τοὺς λεπτροὺς σου ἐκαθάρισα	om.	прокаженниѣ очистихъ	прокаженѣѣ очистихъ
τὶ ἐποίησά σοι	чимъ вѣи вскръбихъ	что вѣи сѣтворихъ или чимъ ви вскръбихъ	что вѣи сѣтворихъ
ἡ ζωὴ	животъ	жизнь	животъ
Антифон 13			
τὸν ὑπεύθυνον Βαραββᾶν ἠλευθέρωσαν	om.	повиннаго варавоу свободише	повиннаго варавоу свободише
τρέμει	оужасаетъсе	тресочътъсе	трепещоутъ
σοφίαν	прѣмоудрость	моудрость	моудрость
παθεῖν κατεδέξατο	прѣстрадаеть	пострадати прѣтрьпѣ	страдади прѣтрьпѣль

Значительно большее число текстовых разночтений присутствует в совпадающих тропарях, с одной стороны, списков Ф.п.І. 92 и НБС 645, а с другой - Ф.п.І. 68. Основные такие разночтения для участков текста, присутствующих во всех трех списках, представлены в таблице 3. Здесь же даны соответствия (при их наличии) из других восточнославянских или болгарских списков.

Таблица 3. Основные текстовые разночтения между повторяющимися тропарями двух сербских традиций с соответствиями из списков другого происхождения.

Греч. оригинал	Ф.п.І. 68	Соответствия в других раннеславянских списках	Ф.п.І. 92 - НБС 645	Соответствия в других раннеславянских списках
Антифон 1				
ἐν τοῖς ταμίοις ἡμῶν	въ храмѣ нашемъ	Загреб., Киян., Шафар., Хлуд. 133	въ храмѣхъ доушь нашихъ	РТ, Орбел.
ἀπὸ τοῦ πονηροῦ	ѿ неприази	Загреб., Шафар., Хлуд. 133	ѿ лоукавого	РТ, Киян., Орбел.
ἀπειρόγαμε	нѣискоуьнаѧ бракоу	Киян., Хлуд. 133	бракоу ненскоуьнаѧ	РТ, Загреб., Шафар., Орбел.
Антифон 2				
τῶν συμφωνούντων	свѣщаваше ищоуцихъ	Загреб.	свещавалоуцихъ	РТ, Киян., Хлуд. 133, Шафар., Орбел.
τοῦ Θεοῦ	господомъ	---	богомъ	РТ, Киян., Загреб., Хлуд.

				133, Шафар., Орбел.
Антифон 3				
φιλάνθρωπε	милосерде	Хлуд. 133, Орбел., Шафар.	от.	Киян.
Ἐν τῷ δείπνῳ	на оѹмьвение ¹⁶	---	на вечери	РТ, Загреб., Шафар., Орбел., Киян., Хлуд. 133
προέλεγες	прѣдвѣщавше	Хлуд. 133	прѣди глаголаше	РТ, Загреб., Киян.
προέτρεπες	велѣше	Киян., Орбел., Шафар.	прѣди глаголаше	РТ, Загреб.
ἐξήτουν Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναί σε	искахоу оубити те	---	искахоу те жидове на оубиение	---
ἄρῳηκτον	нероушимъи	РТ, Загреб., Киян., Хлуд. 133, Орбел., Шафар.	неразоримъи	--
προστασίαν	поможению	Киян., Шафар.	застоупление	РТ, Загреб., Хлуд. 133, Орбел.
Антифон 4				
ὁ τὸν φωστήρα πωλήσας	прѣдавъ свѣтило	Киян., Шафар.	иже свѣтило прѣдавъи	РТ, Загреб., Хлуд. 133, Орбел.
ἀφρόνως	съмъзисльнѡ	Хлуд. 133	несъмъзисльнѡ	РТ, Загреб., Киян., Орбел.
συνεδρίου	съворицю	РТ, Загреб., Киян., Хлуд. 133, Орбел., Шафар.	сънмицю	---
ὡς ἐν Χριστῷ ἀδελφοί	вси	---	ѡко ѡ христѣ братие	РТ, Загреб., Киян., Хлуд. 133, Орбел., Шафар.
διὰ τὰ δηνάρια	за динаръ	Киян., Хлуд. 133, Шафар.	пънезь ради	РТ, Загреб.
Антифон 5				
φιλήματι δολίῳ	лѡбъизаниемъ	Киян., Хлуд.	цѣлованиемъ	РТ, Загреб.

¹⁶ Возможно, данные разночтения восходят к разночтениям между греческими списками. См варианты Ἐν τῷ νιπτῆρι / Ἐν τῷ δείπνῳ, в издании А.И. Пападопуло-Керамевса. См. Παπαδοπούλου-Κεραμέως, 1897, 118.

	лъстивомъ	133, Орбел., Шафар.	λοῦκαβ'ιμ'ζ	
βλέπων	видѣ	---	зрѣ	РТ, Загреб., Киян., Орбел.
φιάνθρωπος	милосердъ	Киян., Хлуд. 133, Шафар., Орбел.	богъ	---
Ἡ ἀρόρήτως, ἐπ' ἐσχάτων συλλαβοῦσα	нѣнзреченно рождѣшиѣ въ послѣдѣкѣ зачѣши	--	неизреченно зачѣньши въ послѣдѣниа	--
Антифон 11				
κατὰ τὰ ἔργα (в конце тропарей 1-3)	противоу дѣломъ	Киян.	по дѣломъ	РТ, Загреб., Хлуд. 133, Орбел.
ὅτι οὐ συνῆκαν, τὴν σὴν συγκατάβασιν (в конце тропарей 1 - 3)	ѣко безоумѣн'имъ на те пооучише се	Киян.	ѣко не разоумѣша твоего схождѣния (тропарь 1 -2) ѣко тычетнаѣ на те пооучише се (тропарь 3)	Загреб., Орбел.
μυκτηρισμὸν καὶ χλεύην	оучничьжение и лъсть	Киян.	хоулоу и роу҃гание	РТ, Загреб., Орбел.
προσάγοντες	въпинахоу	Киян.	приносеце	РТ, Загреб., Орбел.
καταπέτασμα	ѡпона	Хлуд. 133	катапетазма	РТ, Загреб., Орбел., Киян.
---	единочедъин единосоу҃цъне	РТ, Загреб., Хлуд. 133	его же роди дѣвою единочедна и единосоу҃цина	---
---	несточно	Хлуд. 133	несъмѣсно	РТ, Загреб.
--	схрани	Хлуд. 133	снабди / сблуди	РТ
Антифон 12				
τί σοι παρηνώχλησα	коу҃ю в'зи пакость створихъ	---	чимъ в'зи стоу҃жихъ	РТ, Загреб., Киян., Хлуд. 133, Орбел.
τί ἐποίησά σοι	что в'зи створихъ	Хлуд. 133	чимъ в'зи вскрѣвихъ	РТ, Загреб.
ἀντὶ τοῦ ἀγαπᾶν με	въ любѣвѣ мѣсто	--	за не любити ми	РТ, Загреб., Киян., Хлуд. 133, Орбел.
ἡ εἰρήνη τοῦ	миръ всего	---	миръ мирови	РТ, Загреб.,

Κόσμου	мира			Κиян., Хлуд. 133, Орбел.
Αντιфон 13				
Ἀλλὰ δὸς αὐτοῖς Κύριε, τὸ ἀνταπόδομα αὐτῶν, ὅτι κενὰ, κατὰ σοῦ ἐμελέτησαν	нѣ ѿради господи безоумию ихъ ѣко не разоумѣше твоего вскресениѣ	Κиян., Хлуд. 133	нѣ даждь имъ господи по дѣломъ ихъ ѣко всею на те поучишесе	РТ, Загреб.
φρίσσει καὶ τρέμει	востѣсе и трепещоуѣтъ	Κиян., Хлуд. 133, Орбел.	трепещоуѣтъ и оужасаетъсе / тресоуѣтъсе	---
φιλόανθρωπος	милосердъ	Κиян., Хлуд. 133, Орбел.	человеколюбыць	РТ, Загреб.
Αντιфон 14				
ὁ τὸν Λησιτὴν συνοδοιπόρον λαβών	приемъи развоинника споучѣтника	Κиян., Хлуд. 133	иже развоинника споучѣтника приемъ	РТ, Загреб., Орбел.
Ὁ αὐτοῦ	его	Κиян.	иже того	РТ, Загреб., Орбел.
μιᾶ ῥοπῇ	от.	--	въ единъ часъ	РТ, Орбел., Κиян., Хлуд 133
προσδεξάμενος	приемъи	РТ, Κиян., Загреб, Хлуд. 133, Орбел.	приемъ и насъ прими и спаси	---
Αντιфон 15				
ὁ ἐν ὕδασι τὴν γῆν κρεμάσας	повѣшен землю на водахъ	Κиян., Хлуд. 133, Орбел.	ижи на водахъ землю повѣшен	РТ, Загреб.
ἐξ ἀκανθῶν	тръновьнь	Κиян., Хлуд. 133, Орбел.	ѿ трънниа	РТ, Загреб.
περιτίθεται	носитъ	Κиян., Хлуд. 133, Орбел.	полагаетъ / възлагаетъ	---
ὁ τῶν Ἀγγέλων Βασιλεὺς	цесарь ангельскъи	Κиян., Хлуд. 133, Орбел.	иже ангеломъ цесарь	РТ, Загреб.
ἐτύθη	пожренъ въихъ	Хлуд. 133	пожръсѣе	РТ, Загреб., Κиян., Орбел.
εἰλικρινῶς	чисти	Загреб., Хлуд. 133, Орбел.	въ истиноу	РТ, Κиян.
ὥς φιλόανθρωπος	от.	---	ѣко человѣколюбыць	РТ, Κиян.
ὑμνοῦμεν	славимъ	Загреб., Κиян., Хлуд. 133	поемъ	РТ, Орбел.

Подведем итоги. Антифоны Великой Пятницы в списках сербского происхождения XIII – начала XIV века имеют значительные различия, позволяющие разделить их на две традиции (редакции), отличающиеся как составом тропарей, так и их текстами и, несомненно, восходящие к различным переводам и правкам текста по греческому оригиналу: Ф.п.І. 68 с одной стороны и Ф.п.І. 92 - НБС 645 с другой. Отметим, что каждая из этих традиций имеет сходство с вариантами текста, присутствующими на других славянских территориях, а именно:

- списки Ф.п.І. 92 - НБС 645 с Орбельской триодью, с большинством восточнославянских триодей и стихирарей, а также с Загребской триодью на участке текста от антифона III до антифона XIV,

- список Ф.п.І. 68 с Загребской триодью на участках текста, соответствующих антифонам I – II и антифону XV, с восточнославянской Триодью Моисея Киянина, а также с триодью Хлуд. 133 в антифоне XII.

Важнейшей отличительной особенностью рассмотренных двух редакций является число богородичных тропарей после каждого антифона. В первом случае их два: крестобогородичен и обычный богородичен, во втором только один. Наличие точных соответствий в сербских, болгарских и восточнославянских списках доказывает, что ни одна из редакций, то есть справ на основе греческого оригинала, не создавалась ни на сербской, ни на восточнославянской почве, но все они имели болгарское происхождение. Однако в отличие от болгарской книжности, где одновременно существовало и взаимодействовало, смешиваясь между собой, несколько типов текстов, сербская и восточнославянская книжность, остававшиеся более изолированными, смогли сохранить относительно чистые древние типы текстов. К таким типам, несомненно, относится и текст Антифонов списка Ф.п.І. 68, где на древность легшей в его основу редакции указывают допреславльские лексические варианты, такие как *животъ* и *опона*¹⁷, а также синтаксические конструкции без относительного местоимения *иже* (см. антифоны IV, XIV, XV).

Помимо всего прочего, проведенный текстологический анализ Антифонов Великой Пятницы по древнесербским спискам показал относительный характер классификаций триодей, предлагаемых в исследовательской литературе. Так, триоди Ф.п.І. 68 и Шафариковская триодь (Ф. п. І. 74), объединяемые всеми исследователями в единый тип (тип Б в классификации Г. Попова¹⁸, *Шафариковский тип* в классификации М. Моминой¹⁹), содержат типы текста, очевидно, относящиеся к различным редакциям, о разных редакциях триодей Ф.п.І. 68 и НБС 645, также объединенных Г. Поповым в один тип, уже говорилось выше, что же касается Загребской триоди, то компилятивный характер текста Антифонов данного списка, с началом и концом из одной редакции и серединой текста из другой делают очень сложным отнесение данного памятника к одному из типов²⁰. С другой стороны, ни в одной из вышеуказанных классификаций не отражена близость сербских списков Ф.п.І. 92 - НБС 645 с Орбельской триодью и с восточнославянской традицией. Все эти текстологические факты еще раз свидетельствуют о том, что каждый текст в составе данного богослужебного сборника имел свою собственную историю, и как следствие этого, о невозможности составить общую классификацию и общую историю всего сборника по его отдельным текстам.

17 Славова, 1989, 53, 82.

18 Попов, 1985, 71-73, 101.

19 Момина, 2004, 148 -149.

20 См. подробнее Борисова, 2016а, 307 – 319.

Список литературы

Борисова Т.С. (2016) *Текстология церковнославянских переводов византийских гимнографических текстов по спискам Триоди постной XII – XV веков*. Новосибирск, 2016.

Борисова Т.С. (2016а) Древнеболгарские источники Загребской триоди. *100-година кирилометодиевистика в България*. Сер.: Кирило-Методиевски студии. Книга 25. София, 2016. 307 – 319.

Дмитриевский А. (1984) *Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц во святом Иерусалиме IX-X вв.* Казань, 1894.

Момина М. А. (2004) *Triodion und Pentekostarion nach slavischen Handschriften des 11 – 14 Jahrhunderts*. V. 1. M. A. Momina und N. Trunte. Сер.: Patristica Slavica. München, 2004.

Попов Г. (1985). *Триодни произведения на Константин Преславски*: Моногр. Сер.: Кирило-Методиевски студии. Книга 2. София: Изд-во Болг. Академии наук, 1985.

Славова Т. (1989). *Преславска редакция на Кирило-Методиевия старобългарски Евангелски превод*. Сер.: Кирило-Методиевски студии. Книга 6. София: Изд-во Болг. Академии наук, 1989.

Турилов А.А. (1999). Роль сербской традиции в сохранении древнейших памятников славянской литературы. *Славянский альманах 1998*. Москва, 1999. 12 – 30.

Црвенковска Э. (1999). *Загребски Триод*. Сер.: Стари текстови VII. Скопия, 1999.

Црвенковска Э., Макаријоска Л. (2010). *Орбелски Триод*. Сер.: Стари текстови X. Скопия, 2010.

Jakobson R. (1957). *Fragmenta Chilandarica Paleoslavica. A. Sticherarium*. Ser.: Monumenta Musicae Byzantinae. Vol. V. Copenhagen, 1957.

Javier F. (2007). *Πάθος και Ανάστασις: Ιστορική εξέλιξη της Βυζαντινής υμνογραφίας της Μεγάλης Βδομάδας και της Εβδομάδας της Διακαινησίμου*. Διδακτορική διατριβή. Θεσσαλονίκη, 2007.

Παπαδοπούλου-Κεραμέως Α. *Ανάλεκτα Ιεροσολυμιτικής σταχυολογίας*. Τ. Β'. Εν Πετρουπόλει, 1897.

Τριώδιον Κατανυκτικόν. Εν Βενετία, 1876.

АНТИФОНИ ВЕЛИКОГ ПЕТКА У СТАРОСРПСКОЈ ТРАДИЦИЈИ

У чланку се разматрају ране етапе црквенословенског превода 15 Антифона Великог Петка. Посебна пажња је посвећена старосрпској традицији, која се анализира на основу три рукописа триода из периода од XIII до почетка XIV века. Ова традиција се сагледава у поређењу са бугарским и источнословенским рукописима истог периода. Истиче се разноврсност редакција које постоје у српској традицији, а такође и њена посебна улога „чувара“ најстаријих словенских превода. Описује се узајамна веза између различитих редакција црквенословенског превода химне на раним етапама њене историје.

Христина М. Тончева-Тодорова

Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“, Пловдив – България

e-mail: hrtoncheva@gmail.com

ВЕЛИКАТА АНГЕЛСКА СХИМА В ЗОГРАФСКИ ТРЕБНИК ОТ XIII ВЕК

Резюме: В статията са изнесени данни за новооткрит препис на глаголическия Чин за приемане на Велика Ангелска схема в пергаментен требник от XIII век, който се съхранява в Зографския манастир в Света Гора. По езиковите данни може да се твърди, че ръкописът е създаден в книжовна школа, намираща се на границата между югозападнобългарските (македонските) и сръбските говори. Този важен препис е началото на основното текстово-лексикално редактиране на глаголическите Чинопоследования за встъпване в монашество, известни на науката от Синайския евхологий от X век и преписвани във всички по-късни векове в България, Сърбия и Русия.

Ключови думи: Велика схема, зографски требник, текстови и лексикални редакции на Евхология

През последните няколко години в палеославистичния свят се случи събитие с изключително значение – за пръв път в българската история безценните архиви на българския манастир „Св. Георги“ в Света Гора бяха дигитализирани и така през 2014 г. бе създаден научноизследователският център към Библиотеката на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. По примера на световноизвестната „Хилендарска стая“ в Университета в Охайо колегите медиевисти започнаха да назовават новосъздадената Зографска дигитална библиотека „Зографската стая“. От десетилетия палеославистичната колегия очакваше евентуална възможност да работи с дигиталните ръкописи, понеже по едни или други причини нямаше достъп до тях. Още повече, че тези важни за българската езикова и културна история паметници досега са били известни само по описи и каталози, а в Католага на Зографския манастир описанията им са доста общи и неточни¹.

Под сигнатура Zogr_0050 в Зографската дигитална библиотека се съхранява Требник от XIII–XIV век, сръбска редакция според Католага (нататък: Z-50). Според правописно-фонетичните и езиковите данни, изнесени в настоящото изложение, може да се направи уточнение относно произхода на този паметник – със сигурност е писан в книжовна област, намираща се на границата между югозападнобългарските (македонските) и сръбските говори.

Категорично вече може да се твърди, че още през XIII век са били преведени и редактирани основно всички компоненти на Великосхимния чин, които са наследени в по-късната схиматологична традиция. Досега не разполагах с достатъчно данни за оформяне на подобна научна хипотеза. При това лексикално-семантичните варианти,

¹Каталог 1994.

Освен на текстово-лексикално равнище, преписването на Великосхимния чин от архаичен глаголически антиграф може да бъде доказано и на графично-правописно равнище – постоянната употреба на лигатурата $\hat{m}$, което е ясна визуална отпратка към използваната в Син Евх Ѡ , срв. редовното изписване на $\hat{m}$, $\hat{m}$ остнѣ, $\hat{m}$ нтѣ. Не мога да не отбележа и очевидните примери с изписване на ѡ в м. ѡ , срв. ѡ ко, ѡ вн ме, $\hat{m}$ нрѣднѣ, ѡ ѣтиѣ. Чашковидното ѡ също присъства старателно навсякъде. Липсват диакритични знаци, с изключение на двоеточието над определени вокали. Като прибавим към тези ортографични доказателства и преписаните старобългарски текстове от Чинопоследованията, влиянието на глаголическите протографи е очевидно.

Типичните за сръбските ръкописи от проучваните столетия вокализации на еровете в А не са регистрирани в текста на зографския требник Z-50, което също е свидетелство срещу хипотезата за сръбски произход на ръкописа. Срв. примери като въпниѣмъ 12б, второ 17а, въхоженнѣ 13а, възмиѣте 14б, прншьль 23а и др. под. Единичен случай е намесата на друга ръка, която е дописала надредно предлога въ със сръбски правопис на л. 28б, срв.: ѿ гъ · вындѣте прѣднѣмъ въ исповѣданнъ въ дворн ѿго (ва дописано с червено) пѣхъ ÷ Облѣцѣте се ÷

В съвременните литургични справочници е описан днешният облик и на трите степени на църковния ритуал: Расофорството, Малката схема и Великата схема³. Съвременният текстов облик на чинопоследованията съществено се отличава от старобългарския, което породило и необходимостта от цялостно изследване и сравняване (*collatio*) на всички налични по-късни апографи, запазени до наше време. Настоящата статия е посветена на някои текстови и лексикални особености на този препис, като

3 Нестеровский 1996, 357–363; Чифлянов 1997, 343–347 и др.

поради ограничения обем на публикацията се спирам само върху чинопоследованието Велика Ангелска схима⁴.

Зографският препис на Великата схема няма текстови аналог в никой друг препис от проучените от мен многобройни български, сръбски и църковнославянски требници и служебници⁵. Още в заглавието на великосхимните текстове виждаме разликата: Слоѡба велнего англѣскаго вбразабб, докато в старобългарския Син Евх и във всички останали ръкописи те са Чинъ, срв. 'Ακολουθία τοῦ μεγάλου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος, 'Ακολουθία γινομένη εἰς τὸ μέγα καὶ ἀγγελικὸν καὶ ἅγιον σχῆμα⁶. Следват кратки литургични указания относно приготвянията за ритуала от вечерта: вѣрь прнноснть рнзюу · н кзкзль · н анаваль (sic) · н поаьз хощеаго пострнщн се · въ вальтарь · н полагагнть подь стою трапезюу 7а, изпяват се подобаващите тропари, стихирѣ, Хотеше нгн по мнѣ рѣ гѣ · Ѡврьзѣте се мнрьскнхъ ннѣ роднтеле же рожьше · ѹеда нже ныврѣю н дрогн зѣ · довытъкъ н домовъ · дроуѣ н робовъ н примѣте почтѣ апль монхъ · също и кондакъ, който копистът напомня да търсим в Малката схема в Z-50: кѡ · г · ѧ Овѣтна ѡѡа · въ зачѣльнѣмъ ма вбразѣ · стн · г б · пѡ егда ÷ Вѣрою прнхѡдецнмѡу к тебѣ вѣко · на твоихъ стѣзяхъ поставнѣ ме наставн · тако едннѣ мѡсрдѣ н лѡчѣтъ падьшаго ме · н раздрѡушенаго множьствомъ грѣхъ монхъ · спсена правнна твоѣго оупнванне седѣше ·

Великосхимният канон във всички изследвани от мен апографи е с липсваща втора песен⁷. Зографският требник също спазва тази традиция, но прави впечатление веднага, че в преведените песни е нарушена каноничната структура – липсват някои от стиховете (вместо четири плюс Богородичен са три плюс Богородичен), липсват и ирмосите. Подобно редуциране откриваме макар и рядко в някои по-късни хилендарски требници (X-171). Освен това копистът и в стиховете, и в Богородичните е употребил съвсем различни лексикални варианти, в сравнение с тези в ръкописите от следващите векове, например в петата песен: *Сконѣѡвашаго мнѣ въ лѣности животѣ зрѣ ме вынманиѣмъ на поспѣхѣ постави хѣ · въ праведныиѣ ѡдѣвѣ ме брѣне* ∴9б, срв: *Сконѣѡвѣшаа небрѣженіѣ житіе зрѣ ме · сѣхраниѣмъ добродѣтели · настави хѣ · въ праведныѣ ѡблѣчи се брѣне* ∴още: *Нже роукама нетлѣвныма · въобразилъ ме пакн въобразилъ еси · ѡскверненаго лоуѣнъ нз ѡчѣрѣнъ твоѣ влѣще · приѣмъ ме ѡнѣдѣ ꙗко мѡсѣъ* 10б, срв: *Іже роукама нетлѣвныма, въобразилъ ме · пакы въобрази ме · ѡскверниша се лѡтѣ · ꙗс чрѣѡа твоего влѣще · приѣ ме конѣчно ꙗко блѡгосрѣдѣ* (цитирано по C-245, C-605, C-609, C-961, C-966, X-167, X-168, X-171, X-378, Borg.Illir.15).

В редица случаи и във Великосхимния канон, и в литургичните указания са регистрирани лексикални неологизми, непознати на книжовната традиция, напр. в седмата песен наречieto дръмaньно, срв. Дръмaньно прѣндохъ мое житнѣ ѡканьны106, Лънстною прѣжѣ, проважѣе мое житие ѡканьныи (цитирано по С-245, С-605, С-609, С-961, С-966, X-167, X-168, прѣндѣX-171, Borg.Illir.15). В лексикографските справочници е вписано само съществителното дръмaнне, νυσταγμός, от което е производно това наречие⁸.

В указанията След канона единствено в зографския требник Z-50 намираме съществителното *свита* в контекста на мястото на 'дреха, одежда': Н станеть же хотен

4 За Малката схема в Z-50 вж: Тончева 2016.

5 Вж. Списъка на проучените ръкописи в края.

6 Дмитриевский 1901, 258, 278.

7 Подробно вж: Тончева-Тодорова 2005, 42–43.

8 Старобългарски речник 1999, 443; Mikloshich 1977, 180.

пострици се блъзъ нгоумена · въбразъ хоте прнетн · носе вънчанинне свѣте · по вхоудѣ 12б, срв. в другите апографи носе въбвичню єго ѿдѣждс · даже до възѡда(цитирано по С-245, С-605, С-609, С-961, С-966, X-167, X-168, X-171, Borg.Illir.15). Това съществително не е регистрирано в старобългарските речници⁹, само в историческите речници с аналогично значение 'риза, дреха'¹⁰. В днешните диалекти лексемата *sviŭta* е намерила широко разпространение на територията на българските, сръбските и македонските говори, срв. 'вид тънък шаяк' (Костурско, Охридско), 'украшения по ръкавите' (Дебърско); сръбско и хърватско *sviŭta* 'тъкан, дреха; сини и червени ивици сукно като нагръдни украшения на бели селски кафтани'; 'стар сукман, украса на сукман от плетена на ръка или тъкана на стан ивица' (Желязково, Ямболско, Горно Ябълково, Долно Ябълково, Факия, Грудовско). Заета и в румънското *sfită* 'свещенически дрехи'¹¹.

9 Старобългарски речник 1999, 2010; Старославянский словарь 1994.

Прндѣте поклоннмъ се бѣдещият великосхимник отива пред Св. Двери, пада ничком и остава така до края ѝ.

Трите антифона са наследени и в по-късната ръкописна традиция още от XIV век нататък. В *архаичната редакция на Схиматология* с тях започва Великосхимният чин¹⁹.

След антифоните е преписан познатият от Малката схема въпросо-ответен модел, който по същество пресъздава този от Великата схема в Син Евх (866–87а). Старобългарският модел изгражда текстовата основа на въпросите и отговорите, които книжовникът (книжовниците) още през XIII век са започнали да включват и в двете схими. Този променен модел се е стабилизирал през вековете и е наследен и в днешната богослужерна практика²⁰. В Z-50 е регистриран най-ранният най-пълно съответстващ на Син Евх въпросо-ответен модел. И в текстово отношение той е най-близо до глаголическия протограф. Схемата в него е 8+1 (всичките 8 старобългарски въпроса+ 1 новопреведен Въпрѣ · ѿрнцаиши лн се мнра н ѣже въ мнрѣ сѣтъ по заповѣдемъ гни · 'Αποτάσση τῷ κόσμῳ καὶ τοῖς ἐν κόσμῳ κατὰ τὴν ἐντολὴν τοῦ Κυρίου. Към този новопреведен въпрос пак в XIII в. е добавен още един: Въпрѣ · Ёда ѿ напасти или ѿ бѣды · ѿвѣ · Ни честнзи очѣ · (според данните от Зографските фрагменти), срв. Μὴ ἐκ τινος ἀνάγκης, ἢ βίας.²¹ За илюстрация привеждам по-долу въпросо-ответния модел от Z-50.

15а Что прндѣ бра припадае къ стмоу влѣтароу семоу · н къ стѣн држннѣ сен · ѿвѣ · любе жнтнѣ постынкѣ чтны ѿче · Въпрѣ · Лоубнши лн спобнтн се англьскомоу вбразоу · н прнчнтатн се лнкоу мнншьскомоу (!) · ѿвѣ · иен за мнтвн тн чтны ѿче · Въ нстнноу добро дѣло н блжено нзбѣрале иен нбо добра дѣла с троудомъ н волѣзнню исправляють се ·

15б Въпрѣ · Своено (лн дописано надредно)волено прнходнши къ боу · ѿвѣ · иен боу поспѣшьствоу чтны ѿче · Въпрѣ · ѿрнцаиши лн се мнра н ѣже въ мнрѣ сѣтъ по заповѣдемъ гни · ѿвѣ иен чтны ѿче гоу поспѣшьствоу · Въпрѣ · Прѣбываиши лн въ манастирн до послѣднѣго нздыханнѣ · ѿвѣ · иен чтны ѿче гоу поспѣшьствоуиш мн · Въпрѣ · Схраннши лн себе въ двѣствѣ н въ цѣломъдрнн н въ говѣнн · ѿвѣ · иен боу поспѣшьствоуишмоу чтны ѿче · Въпрѣ · Храннши лн до смртн послушаннѣ къ нгоуменоу н къ всен бра · ѿвѣ ен боу поспѣшьствоуишмоу · Въпрѣ · Трыпнши лн всакоу скръбѣ н пѣчаль мнншьскаго жнтнѣ цртвнѣ радн нбсѣнаго · ѿвѣ · иен боу поспѣшьствоуишмоу чтны ѿче ·

Във Великата схема на по-късните ръкописи липсва един от старобългарските въпроси и отговори въпрѣ · Храниши лнса въ двѣствѣ · і цѣломъдрнн · і говѣннѣ житѣн · Син Евх 87а. Съответник на този въпрос намираме в Z-50, както и в единични апографи с архаична насоченост, напр. X-171, Borg. illir. 15. В ръкописните требници още от XIV в. нататък моделът е 9+8 (липсва един старобългарски: Храниши ли са въ двѣствѣ ..., добавени са двата новопреведени).

Традиционно след въпросите и отговорите започва великосхимното *Оглашение* или *катехизацията*: Блюди чѣдо · каковаа обѣтованиѣ даиши боу · аѣли во придж написаниѣ исповѣдание твое се Син Евх 87б, Влѣте, τέκνον, οἷας συνθήκας δίδως τῷ Δεσπότη Χριστῷ²², Блоудн чѣдо какова вѣтованнѣ даиши вѣцѣ хоу · англин во прндоша прѣписующе исповѣданнѣ твоѣ снѣ 16а. И в катехистичните текстове лексикално-

19 За тази редакция и нейните характеристики вж. Тончева-Тодорова 2005, 12 и нататък.

20 Нестеровский 1996, 361–362; Чифлянов 1997, 346.

21 Goar 1960, 407.

22 Дмитриевский 1901, 280; Goar 1960, 407.

семантичните дублети в Z-50 са съвсем различни от тези в останалите требници и служебници.

След Оглашението е наследницата на старобългарската молитва Прѣщедръзи вѣ . і мѣномилиостиве . отврзѣдан прѣчиствѣжѣ жтробѣ Син Евх 92б, 'Ο πανοικτίρμων οὖν Θεός καὶ πολυέλεος²³. Текстът е изключително близък до старобългарския образец, като прави впечатление, че дори при неразбиране на лексемата в архаичния антиграф създателят на Z-50 я е преписал, срв: на акротомѣ Син Евх 93а, ἀκρότομος, на крофомѣ (!) Z-50, 21а; въ вонѣ каднлѣнѣжѣ Син Евх 94б, въ вольноую (!) блгоухранна Z-50, 23а. В други случаи е употребил синонимна старобългарска лексема, срв. похѣпнтѣ Син Евх 92б, ἐπαγκαλίζεσθαι, охочпѣтѣ Z-50, 19б, περιπλέκειν, в останалите ръкописи – обзиметѣ; органъ Син Евх 94а, ὄργανον, цѣвѣнницю Z-50, 21б, λύρα. За илюстрация на голямата текстова близост на тази молитва до старобългарската я привеждам цялостно.

Прѣщедрънъ вѣ н многомѣтвѣ . ѿвѣрь добавено надредно)зѣмѣ оутрѣвоу прѣвѣтоу . вѣчнѣсальноу блгостнѣю сн . вѣсѣвѣкомѣу прѣвлѣнѣжѣоуѣмоу се лѣуѣвоуѣнѣю . н прѣвѣтоуѣ тепломѣ . рекѣ (аще добавено надредно) забѣудѣ(тѣ добавено надредно) утрѣче жена . нъ азѣ не забѣудѣ вѣсѣ . вѣдѣи нашѣу ѣубѣовѣ . н прѣвѣтѣѣ нашѣмѣ прѣвлѣгѣи своѣу снѣлоу . кѣ заповѣдемѣ ѣго да прѣимѣтѣ н охочпѣтѣ . н зацѣнтѣтѣ н . н бѣудѣтѣ стѣѣна крѣпѣка . ѿ лѣнца вражѣнѣа камѣнь трыпѣтѣнѣнѣ . оутѣшѣнѣнѣю вѣнна . длѣгоу слѣужѣнѣнѣю подѣтелѣ . блгѣдѣшнѣю давѣць . моуѣжѣствѣоу подѣвлѣжѣнѣнѣ . лѣженъ вѣ сталѣ съ тоѣоу . слѣдѣ н всѣлѣ (!) срѣце твоѣе . оутѣхо стаго дѣха . достѣнна те творѣ . стѣхѣ н прѣвѣпѣѣнѣхѣ ѿцѣ нашѣ . антѣонѣнѣмѣ . ѣвѣфѣнѣнѣю . сѣвѣѣ . н харѣнтѣоуѣ . прочѣнѣмѣ . съ нѣмѣи же наслѣдѣнѣшн цѣрѣво нѣѣноуѣ . ѿ хѣѣ нѣѣ гдѣѣ нашѣмѣ . ѣѣмоу же цѣрѣво н снѣла . н сѣла съ вѣзнѣчѣлѣнѣнѣмѣ ѿцѣ . н с прѣстѣымѣ н блгѣнѣмѣ н жѣвѣотѣворѣцѣнѣмѣ дѣхомѣ . 19б–20а.Името на Св. Харитон в Z-50 също отвежда към глаголическия протограф, понеже в по-късните преписи то липсва.

След тази молитва в Син Евх има уточнение, че над жени, приемащи Схимата, е било необходимо да се прочете следното: Прѣзѣхѣ постѣнѣнѣцѣхѣ хѣвѣхѣ вѣзѣпѣкѣсѣи . фѣвѣронѣи . оломѣпѣи . ѣерѣонѣи . і прочѣнѣмѣ Син Евх 93а, което в по-късните ръкописи не е запазено, с единични изключения като С-961 от XIV. В Z-50 още през XIII век е регистрирано това указание, което несъмнено се прибавя към доказателствата за използването на архаичен протограф, близък до Син Евх. Срв: А се женѣмѣ . прѣвѣпѣнѣмѣ постѣнѣнѣцѣмѣ хѣвоуѣ . ѣвѣзѣпѣкѣсѣи . фѣвѣронѣи . н ѿ еломѣпѣдѣѣ . нѣрѣнѣнѣ . н прочѣнѣмѣ . 20а.

След ритуалните указания, които също са старобългарско схимно градиво, е следващата молитва Сѣи вѣко вѣже вѣсѣдрѣжитѣлю . вѣзѣшѣнѣи цѣрѣ сѣвѣѣ Син Евх 93а, 'Ο ὢν, Δέσποτα παντοκράτωρ, ὑψίστε βασιλεὺ τῆς δόξης²⁴. Преписът и на тази молитва в Z-50 е най-близък до старобългарския, в сравнение с всички проучени от мен апографи. След кратки указания за полагагането на ножиците върху Св. Евангелие следва отново старобългарско четиво – главопреклонната молитва Сѣтѣ гѣ вѣ силѣ . оче гѣ нашего нѣха Син Евх 94б–95а, Ἀγίε Κύριε τῶν δυνάμεων, ὁ Πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ²⁵.

Според описанието свещенослужителят изправя бъдещия великосхимник, хваща го за дясната ръка и го въвежда в олтара, където след трикратно поклонение и целуване на Св. Евангелие го пита: Сѣ хѣ зѣдѣ прѣнѣшь нѣстѣ вѣлоуѣдѣнѣ . юже нѣикѣтоже те не ноуѣдѣн прѣнтѣнъ вѣ снѣ дѣѣло . вѣлоуѣдѣнѣнѣнѣ ты хѣощѣшѣи ѿ своѣѣ воле анѣглѣскѣи вѣбѣрѣзѣ снѣ, което

23 Дмитриевский 1901, 1030; Goar 1960, 409.

24 Дмитриевский 1901, 280; Goar 1960, 409.

25 Дмитриевский 1901, 281; Goar 1960, 410.

принципно съответства на старобългарските указания (Син Евх 96а). В следващите векове ритуалът е продължавал по вече описания начин, съдейки по данните от по-късните ръкописи. След получаването на ножиците от свещеника той произнася: *Се ѿ роукн хѡн приѣмлешн ꙗ блочдн къ комоу пристоуѡмешн · комоу лн ѡбещавашн се · кого лн ѡрнцашн се* Z-50, 23а, след което е ритуалното пострижение. И в двете схими в старобългарския текст ритуалът се съпровожда от огласителната последователност, чието начало е постригването на косите: *Брѧ нашъ нмѣ · пострижаѣтъ власы главн свое въ нмѣ ѡца ꙗ сна н стаго дѧа рѣцѣмъ за нь гоу помнмъ · г ·*

На това място редакторите на Схиматология са предпочели да включат Дяконствата (24а–б), които в глаголическия прототип са чак на л. 98а, след това – и апостолско четиво²⁶, и евангелско (Мт X, 37–XI, 1). Новозаветните четива са преведени още през XIII век от гръцките евхологии²⁷ и са наследени в апографите през следващите векове, напр. С-961, X-167 и др.

Последователността на обличането на великосхимника в Z-50 също е различна от тази в останалите апографи, за сравнение по-долу привеждам огласителните текстове. Единствено в този ръкопис е запазен старобългарският текст за полагането на мантията.

27бѧ ꙗ ѡблѣчѣтъ его нгоуѣмънъ въ ѡдежѣ · глѣ снцѣ ꙗ Брѧ нашъ нмѣ ѡблѣчѣтъ се въ рнзоу правды н веселнѧ · въ нмѣ ѡца н сна н стго дѧа ꙗ

28а Рѣцѣмъ ѡ немъ ꙗ Лоуѣ рекъ · гн по · г ꙗ Брѧ нашъ нмѣ възлагаѣтъ коукъль безлѡбнѧ въ лшѣмъ (!) надежѣ н спсѣннѧ · въ нмѣ ѡца н сна н стго ꙗ Рѣцѣмъ ѡ немъ (!) ꙗ Брѧ нашъ нмѣ възлагаѣтъ анавалъ (!) приѣмлетъ крѣтъ на рамо н послѣдоуѣтъ влѣѣ хѡу · въ нмѣ ѡца н сна н стго ꙗ Рѣцѣмъ ѡ немъ (!) ꙗ Брѧ нашъ нмѣ повѣсѣтъ ѡрѣсла своѧ въ снаю истнннѡу · рѣцѣмъ ѡ не ꙗ Брѧ нашъ нмѣ приѣмлетъ мѧнтнѡ велькаго н англѣскаго ѡбраза въ ѡдежѣ нетѣлннѧ н ѡтѣты ꙗ Рѣцѣмъ ꙗ Брѧ нашъ нмѣ прѣмъ мнншѣскн ѡбразъ · рѣцѣмъ сн · ѡблѣкшъ н ꙗ

На л. 28б копистът е започнал да преписва молитвата Гн ѡе нашъ вѣрнн ѡбѣтованне · н нераскаѣнъ въ блѡтѣхъ, срв. Син Евх 98б, Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ πιστὸς ἐν ταῖς ἐπαγγελίαις σου²⁸, но е сгрешил текста, друга ръка е поправяла с червено. След тропара Да възвелѣчѣтъ се дѧа моѧ ѡ гн · ѡблѣѣ во ме въ ѡдежѣ спсѣннѧ и след трите стихире е преписал същата молитва, напълно идентична на старобългарската (на л. 28б–29а). След нея в старобългарския евхологий е молитвата Гг ꙗ · призьри съ нѣсе и вижди · ꙗ посѣти винограда своего (Пс. LXXIX: 15–16, Син Евх 100а), но в Z-50 редакторът е предпочел като втора тук наследницата на Гг ѡе нашъ · въведи раба твоего сего · въ дѧѡвнзы дворы, която в Син Евх е на л. 100б, Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, εἰσάγαγε τὸν δοῦλόν σου τόνδε εἰς τὴν πνευματικὴν σου αὐλήν²⁹.

След изпяването на съответните тропари и стихире тук са преведени от съответните гръцки образци литургични бележки, които са наследени и в късните апографи: н по целованн въхѡтъ новоостриженъ въ ѡльтаръ ꙗ н тако стѡнтъ дѡнѡдѣже свръшнѣ се антѡрѣгнѡ (!) ꙗ н стѣнѣ дѧрн прѣнесѡуѣтъ ꙗ н ѡнъ ндѣтъ прѣдъ нмн ꙗ н дѧ глѣтъ ѡбнѣдѧнна днѧконѣства ꙗ н по сконѣѣнн антѡрѣгнн · въжнзѡуѣтъ вѣрѣ свѣце · н ведѡу(тъ) добавено надредно с червено) новоостриженаго на трапѣзъ ꙗ н по целованн въхѡтъ новоостриженъ въ ѡльтаръ ꙗ н тако стѡнтъ дѡнѡдѣже свръшнѣ се антѡрѣгнѡ (!) ꙗ н стѣнѣ дѧрн прѣнесѡуѣтъ ꙗ н ѡнъ ндѣтъ

26 Копистът е посочил апѣ къ галѧтѡмъ, но всъщност текстът е от Колосѧни 3, 12–16.

27 Дмитриевский 1901, 281; Goar 1960, 413.

28 Frček 1939, 575.

29 Дмитриевский 1901, 281; Goar 1960, 412.

прѣдѣ ннмн ÷ н дн̄ глѣть ѡбнѣднн дн̄аконьства ÷ н по сконьднн анторьгнн ·вжнзѣють
бръѣ свѣе · н ведоу(тъ добавено надредно с червено) новостриженаго на трапезѣ ÷31б.

Според указанията новопостриганият великосхимник пребивава седем дни в църквата, освободен от всякакви дела, а на седмия ден свещеникът сменя ритуално кукула от главата му, което задължително е съпроводено с молитва: Н прѣбоудеть въ црквн · љ · днн · ѡставнѣь всако дѣло ÷ Въ седьмн днѣ ÷ створнть нмъ мнтво нѣрѣн ÷ н възьмають коукъль ѡ главн̄ ѣго ѡборнть его въспеть ÷ **МЛНТВА НА ѠНЕТНЕ К8К8ЛА** Многомнве гн̄ · дароуѣ рабоу твоѣмоу нмѣ · завъзетнѣ аньгльскаго ѡбраза кскъль въ шлѣмь спсѣннѣ 32а–32б. Старобългарската Молитва при снемане на кукула е била заменена още през XIII век от друга със същото предназначение: Полυέλεε Κύριε, ὁ ὀρθοσάμενος τῷ δοῦλῳ σου.³⁰

Ритуалът завършва с главопреклонната молитва Нже ѡгньнон глѣвъ · веществьнон глѣвъ твоѣн · невн̄днмн прѣмоудраго бѣ · прѣклоннвышен се влѣвъ · блгвн̄ сты · схранн̄ ѡ всѣкого навѣта н сконьшнн̄ · внднмаго же н невн̄днмаго ÷ вы · ꙗко побѣдѣть всѣка слава ÷

И така, новооткритият препис на Великата Ангелска схима в зографския требник Z-50 ни дава възможност категорично да обобщим, че редакторската дейност по евхологичните книги е започнала още през XIII век, преди самата архаична редакция. Тази дейност пази пиетета към глаголическото наследство, има достатъчно данни, че копистът, създател на зографския требник, със сигурност е използвал глаголически антиграф(и).

Редактирането на Великосхимния ритуал представя книжовника (книжовниците) като филолози, целенасочено и старателно привели прототипните образци в нов текстови облик, който проправя пътя и за следхождащите редакционни процеси – в *архаичната*, в *късната* и в *кратката* редакция на евхологичните книги³¹. Следите от тези процеси са регистрирани във всички компоненти на Чинопоследованията за встъпване в монашество и в следващите векове – в български, сръбски и църковнославянски паметници.

Списък на проучените ръкописи

Народна библиотека “Св. Св. Кирил и Методий” (София)

С-245: Требник от XV в., 41 л., сръбски (Цонев 1910, 156 – 157).

С-605: Служебник от XIV в., 203 л., перг., български (Цонев 1923, 113 – 114).

С-609: Требник от XV в., 8 л., ресавски (Цонев 1923, 116).

С-961: Требник от XIV в., 97 л., перг. и харт., сръбски (Стоянов, Кодов 1964:115).

С-966: Требник от XVI – XVII в., 70 л., сръбски (Стоянов, Кодов 1964, 118).

Ватиканска библиотека

Borg.Illir.15: Велик требник (Euchologium magnum) на Киевския митрополит, 1540 г., III+478 л., църковнославянски (Джурова, Станчев, Япунджич 1985, 167 – 174).

Библиотека при Хилендарския манастир в Света гора

X-167: Требник от II половина на XV в., 352 л., ресавски (Богдановић 1978, 99).

³⁰ Дмитриевский 1901, 282; Goar 1960, 419.

³¹ За тези редакции вж: Тончева-Тодорова 2005.

X-168: Требник от III четвърт на XV в., 239+2 л., ресавски (Богдановић 1978, 99).

X-171: Требник от 1580 г., 454 л., български, юсов (Богдановић 1978, 100).

X-378: Требник от XV в., 346 л., ресавски (Богдановић 1978, 149).

Литература

БЕР 2 (1979): *Български етимологически речник. Т.2 (И – Крепя)*, София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.

БЕР 6 (2002): *Български етимологически речник. Т.6 (Пускам – Словар)*, София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“.

Богдановић, Димитрије (1978): *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*. Београд: САНУ.

Джурова, Аксиния, Кр. Станчев, М. Япунджич(1985): *Опис на славянските ръкописи във Ватиканската библиотека*. София: "Свят".

Дмитриевский, Алексей (1901): *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. II (Εὐχολόγια)*, Киев.

Каталог (1994): *Каталог на славянските ръкописи в библиотеката на Зографския манастир в Света Гора*. Съставители: Божидар Райков, Стефан Кожухаров, Хайнц Миклас, Христо Кодов. София: СИБАЛ.

Нестеровский, Епифаний (1996): *Литургика или наука за богослужението на православната църква*. В. Търново: Второ издание.

Старобългарски речник (1999, 2009): *Старобългарски речник*. Т. I (А-Н), 1999. Т. II (О-У), 2009. София, БАН, Институт за български език: Издателство „Валентин Траянов“.

Старославянский словарь (1994): *Старославянский словарь (по рукописям X – XI веков)*. Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. Москва: Издательство „Русский язык“.

Стоянов, Маньо, Хр. Кодов (1964): *Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека*, Т.III, София.

Тончева, Христина(2016): *Новооткрит препис на Чинопоследованията за въстъпване в монашество в зографски требник от XIII век. // Български език*, 63, Приложение (62–76).

Тончева-Тодорова, Христина (2005): *Развой на старобългарските Чинопоследования за въстъпване в монашество през X – XVIII век. Коментар и текстове*. Пловдив: ПУИ „Паисий Хилендарски“.

Цонев, Беньо (1910): *Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София*. Т. I, София.

Цонев, Беньо (1923): *Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София*. Т. II, София.

Чифлянов, Благой (1997): *Литургика*. София.

Goar, Jakob (1960): *Εὐχολόγιον siue Rituale Graecorum*. Venize, 1730, Graz, 1960.

Frček, Jean (1939): *Euchologium Sinaiticum*. Texte slave avec sources grecques et traduction française, I (Patrologia Orientalis, 24/5).

Miklosich, Franz (1977): *Lexicon palaeoslovenico–graeco–latinum*. Vindobonae: Guilelmus Braumueller.

Nachtigal, Rayko (1941, 1942): *Euchologium Sinaiticum*. Starocerkvenoslovanski glagolski spomenik. I. Fotografski posnetek. Ljubljana; II. Tekst s komentarijem. Ljubljana.

**SERVICES FOR CONFERRING THE DIGNITY OF THE GREAT SCHEMA
ON A MONK IN A ZOGRAF PRAYER-BOOK FROM XIII C.**

In the article are presented data about a new-found copy of the Glagolitic Services for Conferring the Dignity of the Great Schema on a Monk in a manuscript prayer-book from XIII c. which is kept at Zograf Monastery on Mount Athos. Judging by the linguistic analysis, the manuscript was created in a scriptorium, which was on the border of South-west Bulgarian, Serbian and Macedonian dialects. This important copy is the beginning of the main textological and lexicological correction of the Old Bulgarian Services for Conferring the Dignity of the Great Schema on a Monk, which are known to science thanks to *Euchologium Sinaiticum* from X c. and which were copied during the following centuries in Bulgaria, Serbia and Russia.

Владимир Антић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд – Србија

e-mail: anticvlad@gmail.com

ОСТАЦИ ПАРОХИЈСКОГ ТИПИКА У СРПСКОМ БОГОСЛУЖБЕНОМ ПРЕДАЊУ 13. И 14. ВЕКА

Апстракт: У раду се разматра присуство елемената парохиског (азматског) типика у богослужењу Српске Цркве према литургијским изворима насталим у време делатности Светог Саве и његових настављача. Евергетидски синаксар, као и атонска редакција Студитског синаксара с једне стране, и српски преводи Типикона Светог Саве Освећеног, с друге стране, представљали су обрасце за савршавање богослужења дневног богослужбеног круга, како у манастирским, тако и у парохиским храмовима Српске Цркве током 13. и 14. века. Иако су ови споменици начелно репрезентивни монашког типика, они у себи садрже мноштво остатака древног константинопољског парохиског типика. Све ово указује да азматски типик никада није у потпуности престао да се употребљава у Православној Цркви, већ да је доживео развој који му је обезбедио његово преживљавање макар у одређеној мери. У истраживању се преиспитује поједностављена представа о томе да се у богослужбеној пракси Српске Цркве никада није употребљавао азматски типик.

Кључне речи: Азматски типик, Евергетидски синаксар, Типикон Светог Саве Освећеног, Свети Сава, Никодимов типик, Романов типик, дневни богослужбени круг

1. Увод

Развој богослужења Српске Цркве током свих периода њене историје нужно је посматрати у контексту историје развоја целокупног православног богослужења. Без оваквог приступа није могуће јасније сагледати одређене појаве унутар богослужења Српске Цркве током прва два века њене аутокефалности. Међутим, веома је важно напоменути да овај принцип није довољно применити само на синхроним нивоу и посматрати развој богослужења Српске Цркве у оквиру савремених промена у православном богослужењу. Да бисмо разумели одређене појаве у српском богослужбеном животу 13. и 14. века, потребно је да применимо дијахрони приступ и узмемо у обзир промене које су се догађале знатно пре периода којим се бавимо. Ово је посебно значајно због тога што другачијим приступом долазимо у опасност да апсолутизујемо одређене изворе, а да неке друге изворе за историју српског богослужења занемаримо. Самим тим, јасно је да је нужно, пре свега, узети у обзир смисао и функцију типика у богослужењу Православне Цркве уопште.¹ Из поменутих разлога сматрамо да је важно да литургијске изворе, а посебно типике који се јављају на подручју Српске Цркве 13. и 14. века, лоцирамо прво у контекст развоја читавог

¹ О теолошким основама и историјским околностима настанка типика уопште види: Шмеман 1961.

византијског богослужења, а затим, у наставку, у контекст развоја византијског богослужења наведене епохе.

Византијско богослужење развијало се убрзано током дугог периода омеђеног, с једне стране, разрешењем иконоборачке кризе (843), а са друге, падом Цариграда под Турке (1453).² Развој богослужења током овог временског распона можемо пратити на основу мноштва рукописних извора који су сачувани како на грчком, тако и на језицима других православних народа, што није случај када је у питању предиконоборачко богослужење Византије. Из перспективе развоја византијског богослужења, основна карактеристика овог дугог периода од 9. до 15. века је мешање појединих структура и елемената последовања јерусалимске и константинопољске традиције. Прва од две велике овакве синтезе назива се студитском – илуструје је *Студитски синаксар*, а друга неосавантском – илуструје је *Типик Светог Саве Освећеног*. Међутим, поменута два извора имала су веома сложен развој, па су тако, на основу опсежних и детаљних истраживања током 20. века, откривене и именоване бројне фазе током овог развитака. Сваки од извора имао је више редакција, те се, поређењем и сагледавањем сличности и разлика у овим изворима, долази до слике о томе на који начин су се распростирали међусобни утицаји.

За нас је посебно значајно питање следећих извора: 1) *Студитски типик* у Евергетидској и Атонској редакцији и 2) *Типик Светог Саве Освећеног*, који се формирао на основу палестинске редакције *Студитског типика*. На основу поменутих извора је уређиван богослужбени живот Српске Цркве у време Светог Саве, као и током 13. и 14. века.

2. Студитска синтеза и азматски типик

Формирање студитског богослужења одиграло се као плод синтезе елемената јерусалимске и константинопољске традиције.³ До ове синтезе долази пресељењем монашког братства, предвођеног Светим Теодором Студитом, из Витиније у древни константинопољски манастир Студион 799. године.⁴ Дошавши у наведени манастир, они у њему нису обновили богослужење акимита, према коме су богослужења у овом манастиру раније вршена, већ су донели палестински богослужбени образац. Управо поменути монаси студити били су носиоци синтезе палестинског и византијског богослужења.⁵ Услед формирања новог богослужбеног обрасца кроз новоформиран

2 У читавом раздобљу од 9. до 15. века издвајају се следеће значајне етапе омеђене важним политичким и друштвеним дешавањима: 1) Постиконоборачки период (843–1204), 2) Никејски период (1204–1261) и 3) Палеолошки период (1261–1453). Види: Пентковский 2004, 380–388.

3 Види више у Пентковский, 2001а.

4 Доброклонский 1913, 563–565. Студитски манастир су претходно насељавали монаси акимити који су у њему вршили богослужења по свом древном правилу непрекидног псалмопојања. Упореди: Φουντοῦλης 1963, 63–65.

5 У литератури се срећу изрази синтеза и реформа за именовање процеса који се догодио у Студиону. Види: Leroy 1958, 181–214; као и: Taft 1993, 52–66; Упореди: Пентковский 2004, 384–385; Пентковский 2001с, 78. Студити су *Јерусалимски типик* примили још у Витинији крајем

8. века и једноставно га пренели у манастир Студион, који су населили, због чега А. Пентковски сматра да управо у манастиру Сакудион у Витинији почиње „студитска синтеза”. Усвојени палестински поредак су, по доласку у Студитски манастир, прилагодили новим условима градског монашког живота.

Студитски синаксар у константинопољско богослужење су унети поједини елементи јерусалимске богослужбене традиције.⁶

Богослужења дневног круга одвијала су се према студитском *Часослову* и потпуно су одговарала структури палестинског богослужења.⁷ Студитски *Псалтир* подељен је на кратке стихове у складу са палестинском традицијом и разврстан је за богослужбену употребу на двадесет катизми од којих свака садржи три антифона или славе.⁸ Такође, полако улази у употребу химнографски материјал *Новог тропологиона*, који је постепено подељен у три књиге *Минеј*, *Триод* и *Октоих*.⁹ Истовремено, студитски монаси су у својим богослужењима наставили да користе константинопољски *Лекционар* и *Евхологион*.¹⁰ Они су, уз друге ствари, са собом у Студион донели и нови музички систем који је палестинског порекла.¹¹ На ово се, између осталог, односи термин *ἀγιοπολίτης*, присутан у рукописима овога периода (9–10. век), који означава како сам богослужбени поредак – типик, тако и музичко предање осмогласја, као и текстове химни које су писали аутори пореклом из Светог града Јерусалима.¹² У складу са новим химнографско-музичким системом настају и химне Светог Теодора Студита, као што су његови канони и стихире, који су ушли у састав *Триода* и *Минеја*.¹³

Иако је у 9. веку дошло до новог буђења иконоборства, ова криза није довела у питање промене које су се догодиле у оквиру константинопољског богослужења током друге половине 8. века.¹⁴ Коначном победом иконопоштовања није дошло до великих промена на нивоу структуре и садржаја богослужења. Значај монашког богослужења Студитског манастира у овом периоду значајно се повећава. Коначном победом иконопоштовања 843. године, у Студион се враћају и монаси који су били у избеглиштву. Развој студитског богослужења доводи, напослетку, до формирања *Студитског синаксара*.¹⁵ Овај својеврсни типик представља збирку богослужбених рубрика за дане покретног и непокретног богослужбеног круга.¹⁶ Слично *Синаксару Велике Цркве*, и у основи *Студитског синаксара* налазе се таблице *Лекционара Цариграда*.¹⁷ Даљи развој *Студитског синаксара* огледа се у уметању нових спомена и празника, као и нових рубрика. Овај синаксар уређивао је богослужења и у другим роумејским манастирима, настављајући да остварује снажан утицај све до 12. века, када

6 У византијском богослужењу су се тако појавила последовања карактеристична за палестинску монашку праксу, као што је последовање Првог часа или Изобразитељне. Види: Пентковский 2004, 384.

7 Пентковский 2004, 384.

8 Види упутства за појање катизми на богослужењима према *Типикону Алексија Студита*: Пентковский 2001b, 263.

9 Више детаља о развоју јелинске химнографије види: Frøyskov 2013; Пентковский 2006.

10 Види: А. Пентковский 2004, 384.

11 Када су монаси Сакудиона из Витиније прешли у Студион под Светим Теодором, он је као помоћ у борби против иконоборства позвао и неколико монаха из манастира Св. Саве. Њихово појање (музику и химне) сматрао је *звездом путеводитељком православља*. О овоме сведочи његова преписка са патријархом Томом Јерусалимским. Види: Теодор Студит, *Επιστολαί* 2, 15, PG 99, 1160–1164; 2, 16, PG 99, 1164–1168.

12 Пентковский 2004, 385; Strunk 1977, 137.

13 Пентковский 2004, 385

14 Taft 1993, 52; Пентковский 2004, 384.

15 Пентковский 2004, 384.

16 Рубрике нису дате за сваки дан у склопу месецослова, већ само за оне дане када се поредак разликује од стандардног, тј. за празничне дане.

17 Пентковский 2004, 384.

га видимо као темељ који је послужео за формирање *Типика манастира Христа Пантократора*, основаног од стране византијског цара Јована II Комнена.¹⁸

Богослужење Свете Софије устројавао је *Синаксар-канонар Велике Цркве*. Иако изворни текст *Синаксара-канонара Велике Цркве* није сачуван, може се на основу многих споменика из постиконоборачког периода реконструисати.¹⁹ Поредак богослужења који је овај *Синаксар-канонар* уређивао (познат у изворима као *ἐκλεσηστὴς*, или у каснијем предању као *азматски (певани) типик*) задржао је карактеристике древног константинопољског богослужења, како на нивоу структуре појединих последовања, тако и у смислу начина употребе псалтира, као и древног музичког предања.²⁰

18 Изворни *Студитски синаксар* није сачуван. Он је заснован на *Ипотипосису* Светог Теодора Студита, чији су текстови ушли у ову првобитну верзију поменутог споменика (Теодор Студит, *ὑποτύποις*, PG 99, 1704–1720. Нешто каснија редакција овог текста издата је у *Описима* Дмитријевског: Дмитријевский 1895, 224–238). Иако немамо сачуван изворни облик *Синаксара*, можемо га реконструисати на основу сачуваног најстаријег *Типика* патријарха Алексеја Студита у руском преводу на словенски језик (Пентковский, 2001b). Типик се састоји из два дела: а) први део садржао је рубрике *Студитског синаксара*, б) други део је садржао ктиторски *Типикон*, који је регулисао питања монашког живота. *Типик Алексеја Студита*, сачуван само у старом руском преводу, представља најстарију верзију овог *Типикона*. Типикони који припадају студитској традицији могу се сврстати у следеће редакције (Према: Пентковский 2004, 384–385):

1) Прва редакција је настала у Константинопољу крајем 10. века. Ова редакција заузима место између древног изворног *Студитског синаксара* и његових каснијих верзија. Крајем 10. века распространила се и у Солуну, где је на основу ове редакције дошло до следеће фазе у развоју (ове традиције).

2) Друга редакција је настала у Солуну. На основу ове редакције касније су се развиле светогорске верзије овог *Синаксара*. Управо ова верзија *Синаксара* налази се и у основи *Типика* Иверског манастира на Светој Гори (Типик Георгија Мтацминдели, игумана Иверског манастира, описао је и одређене делове овог текста издао К. Кекелидзе: Кекелидзе 1908, 313–350). Крајем 10. века ова верзија је пренета и у јужну Италију где су се развиле касније познате верзије *Студитског синаксара*, груписане унутар: а) калабријско-сицилијанске (Види *Месинијски Типикон*: Agtanz 1969, као и *Типиконе* које је објавио Дмитријевски: Дмитријевский 1895, 836–899) и б) отрантско-гротафератске групе рукописа (Види нпр. *Типик Николе Казољанског* и друге типике који су у зависности од овог рукописа: Apostolidis 1984; Дмитријевский 1895, 795–836).

3) Трећа редакција развила се унутар малоазијских манастира. *Синаксар* који је коришћен током 11. века у манастиру Васкрсења на Галисијској гори код Ефеса управо је егземплар ове фазе. Касније је наведена верзија прихваћена као основа *Евергетидског типика* (О значају поменутог манастира за формирање *Евергетидског Типикона* види: Пентковский 2003b, 328–330). *Евергетидски типик* доцније је остварио утицај и на друге манастире, како у самом Цариграду, тако и у провинцији.

4) Четврта редакција настала је у Палестини, у којој је већ пре краја 10. века примљена прва верзија *Студитског синаксара*. Ова верзија, заједно са комплексом богослужбених књига које су се развиле с њим у вези, примљена је у манастиру Светог Теодосија Великог. Ускоро је адаптацијом овог текста створен *Типик*, касније познат као Јерусалимски. Овај *Типик* је врло брзо примљен и у Манастиру Светог Саве Освећеног, као и у осталим манастирима Палестине. Богослужбени поредак о коме је реч својим утицајем је истиснуо из употребе богослужбене књиге јерусалимског порекла, међу којима и јерусалимски *Евхологион*, чиме је из праксе истиснута и Јаковљева Литургија. Једна од главних карактеристика ове традиције је свеноћно бденије уочи недеље и великих празника (Види више: Пентковский 2003a, 78).

19 Извор за реконструкцију древног азматског типика представљају *Синаксаре-канонари* *Патмос* 226, *Ἀγίου Σταυροῦ* 40 и *Dresde A* 104, као и многобројни *Евхологиони*. Види: Антић 2017, 161–164.

20 Пентковский 2004, 386.

На азматски типик су се одразиле промене које је целокупно богослужење претрпело у претходном периоду. Почев од 10. века ромејски пароксијски типик трпи утицаје монашког, те се у појединим изворима као што је *Dresde A 104*, већ у 11. веку среће податак да су у црквама које су се руководиле азматским типиком у богослужењу употребљавани одређени елементи монашког типика.²¹ Остале промене, настале под утицајем монашке праксе, огледају се у прихватању савршавања Златоустове Литургије као стандардне форме за недељна и празнична сабрања, а не Василијеве, како је било у претходном периоду.²² Ову промену парадигме потврђују и дијатаксиси, врло детаљни описи богослужења, који су се искључиво ослањали на поредак Златоустове Литургије, уређујући њено служење до танчина.²³ Неке од суштинских промена десиле су се, такође, и у архитектури и сликарству.²⁴

Константинопољско градско богослужење, на које је после иконоборства кроз јачање ауторитета *Студитског синаксара* утицало јерусалимско литургијско предање, у другом миленијуму нове ере доживљава постепено слабљење утицаја и напослетку гашење. Овај процес је посебно убрзан латинским освајањем Цариграда у 13. веку, када је азматски типик у Светој Софији угашен на 60 година, после чега више никада није обновљен у пуном обиму.²⁵ Упоредо са овим процесом одвијао се и процес развоја студитског *Синаксара*, који је на крају резултирао новом синтезом елемената азматског и монашког типика у виду *Типикона Светог Саве Освећеног*.

Током овог периода одређени делови територије некадашњег Ромејског царства, који нису потпали под латинску власт, наставили су са својим богослужбеним животом. Један од најважнијих међу њима је Nikeјско царство. У Nikeји су се током читавог периода постојања Латинског царства (1204–1261) налазили у егзилу ромејски цар и патријарх. Међутим, сама Nikeја већ је била под богослужбеним утицајем *Јерусалимског типика*, као и читава Мала Азија.²⁶ У малоазијским црквама и

21 Види нпр. Вечерње на Велики четвртак према опису *Dresde A 104*: Акентьев 2009, 127, 130.

22 Види: Taft 1993, 55.

23 Види: Пентковский 2004, 386.

24 Храмови су све чешће добијали облик уписаног крста и куполу, док се проскомидија гради у простору непосредно поред олтара. Зидови су осликани представама из историје спасења, и визуелно одражавају интерпретацију Литургије коју налазимо у коментарима, почевши од Германа Цариградског. Види: Пентковский 2004, 386. Нови коментар *Протеорија* Николаја Андитског у свакој литургијској радњи види неки сегмент Христовог живота. Тако, на пример, према *Протеорији*, проскомидија представља Оваплоћење и рођење Христово. Види: Николај Андитски, *Протеорија* PG 140, 417–468. У истом периоду и са истим теолошким значењем долази и до употребе звездице. Током 10. века кодификован је и царски церемонијал, што је посведочено у делу *De ceremoniis aulae Byzantinae* приписиваном цару Константину Порфирогениту. У овом делу су поготово прецизно описани они сегменти цариградског богослужења у коме су учешћа узимали ромејски императори. Види: Reiske, Leich (прир.) 1829, 1830.

25 Пад Цариграда под латинску власт 1204. године доводи до разарања богослужбеног живота Свете Софије и осталих цркава и манастира престонице. О чињеници веома негативног утицаја латинског освајања Цариграда на престоничко богослужење говори и Свети Симеон Солунски. Види: Симеон Солунски, *Περὶ τῆς Θείας προσευχῆς* 300–303, PG 155, 553d–556; *Περὶ τῆς Θείας προσευχῆς* 347, PG 155, 625b. Под притиском веома неповољних околности, православни клир и монаштво су напустили престоницу, док су богослужење у храмовима почели да врше латински клирици.

26 Види: Пентковский 2003а, 77.

манастирима је већ био у употреби *Јерусалимски типик*,²⁷ који се развио у Палестини а у чијој је основи лежала прва (константинопољска) редакција *Студитског синаксара*.²⁸

3. Богослужење у српским земљама до стицања аутокефалије

Територија којом су током 12. века овладали Немањићи од 1019. године до стицања аутокефалије Српске Цркве 1219. године налазила се под јурисдикцијом Охридске архиепископије.²⁹ Узоре у складу са којима је формирано богослужење у Црквама под јурисдикцијом Охридске архиепископије треба тражити у богослужбеној форми која је била владајућа у Охриду и околини.³⁰ Подаци на основу којих бисмо могли реконструисати овај поредак веома су оскудни, али указују на одређену везу са јужноиталијанским изворима,³¹ из којих долазимо до посредних сведочанстава о његовим основним карактеристикама. Према свему, највероватније је да је богослужење, вршено на овом простору од 10. до 12. века, извођено у складу са солунско-светогорском редакцијом *Студитског типика*.³²

Димитрије Хомати(ја)н, охридски архиепископ (на катедри Охридских архиепископа се налазио од 1216. до 1236) у одговору број 154, упућеном Константину Кавасили, митрополиту Драча, даје јасно сведочанство о азматском типуку.³³ У наведеном одговору Хоматин сведочи о томе да је у његово време азматски типик, иако по његовом мишљењу савршенији, био употребљаван у малом броју храмова.³⁴ Притом, у истом одговору, он описује одређене карактеристике азматских последовања. С друге стране, треба истаћи да је Хоматин и на више места у својим одговорима краљу Радославу указивао на азматски поредак.³⁵ Тако у 189. одговору на питање везано за почетни возглас последовања, спомиње *Благословено Царство* и *Благословен Бог* на почетку јутрења и вечерња као равноправне.³⁶ Осим овог очигледног сведочанства о азматском типуку, Хоматин у истом одговору наводи и свечани поредак градских храмова са већим бројем клирика. Између осталог, он овде спомиње и доместика чтечева који се везује за азматско предање, који одређеним данима почиње последовање

27 Синтагму *Јерусалимски типик* по први пут спомиње Никон Црногорац (+1100, живео у манастиру на Црној гори – *Μαῦρον ὄρος* у близини Антиохије) у првом слову свог *Тактикона*. Види: Hannick 2014, 49.

28 Види: Пентковский 2004, 385–386.

29 Живковић, 150, 178; Δεληκάκη 2014, 82. О карактеристикама богослужења Срба преднемањићке епохе види: Glibetić 2010; Убипариповић 2013; Коматина 2015.

30 Упореди: Vukašinović 2016, 376.

31 Древно јужнословенско богослужење охридско-преспанског региона 10. века стоји у директној зависности од грчког богослужења Епира. Проучавање словенских извора ове епохе (10–11. век) показује утицаје јужноиталијанског литургијског предања. Афанасјева 2006, 253; Ταρνανίδη 2013, 1871; Пентковский 2014, 56.

32 Пентковский 2001с, 76.

33 Pitra 1891, 619–624. Критичко издање (Prinzing 2002) не садржи овај одговор.

34 Хоматин наводи храмове у којима су у његово време вршена последовања према парохиском типуку, и то: Свету Софију Константинопољску и Солунску, као и атинску катедралу посвећену Пресветој Богородици. Pitra 1891, 619–620.

35 Pitra 1891, 691–694. Види превод на српски: Гранић 1939, 162–164.

36 Веома је индикативно то да краљ Радослав поставља питање само о возгласу *Благословен Бог* на почетку вечерња и јутрења, док Хоматин одговара о оба почетна возгласа *Благословен Бог* и *Благословено Царство*. Хоматин свакако помиње у свом одговору и Литургију, али и панихиду, те градске храмове у којима постоје и доместици чтечева, те тиме оставља утисак да говори и о азматском поретку.

свечаним произношењем речи *Благослови, Владико*. Све наведено нам даје повода да закључимо да је у време Димитријевог управљања Охридском архиепископијом азматски типик, ако ништа, онда био још увек добро познат и значајан његовим савременицима. Са друге стране, иако без додатних доказа то није могуће потврдити, може се претпоставити да је на територији Охридске архиепископије азматски типик могао бити употребљаван у пракси и поред доминантног утицаја монашких типика, пре свега атонске редакције *Студитског типика*. Овакву могућност оставља утицај Константинопољског евологиона, који је током наведеног периода морао остваривати већи утицај, нарочито у градским срединама. Веома је вероватно да је у самој Охридској архиепископији употребљавана атонска редакција *Студитског типика*, те да су у складу са овим предањем вршена последовања дневног богослужбеног круга. Иако ова редакција није сачувана у преводу на словенски језик, њене поједине рубрике могу се пронаћи у богослужбеним књигама на словенском језику, које припадају овој епохи и поднебљу.³⁷

Богослужбени живот на територији новоосноване српске државе, према свему реченом, морао је имати у својој основи макар оне елементе азматског типика који су претходно сједињени са палестинским у *Студитском типуку*. Да је свест о овоме постојала и крајем 13. века можемо закључити и из Доментијановог *Житија Светог Саве*, према коме се Свети Сава, будући упознат са типиком који је важио на васељенском нивоу, касније приближио *Јерусалимском типуку*, те је на послетку оба усагласио, одабравши најкорисније из сваког од њих.³⁸ У сачуваним изворима нема трага једном новом типуку који би на овај начин настао. Међутим, веома је вероватно да је богослужбени поредак који је устаљен у српским епископијама још под Охридским архиепископом, Свети Сава после бројних путовања и практичног искуства учешћа у богослужењима према различитим типцима Православног Истока, реформисао у складу са јерусалимским типиком. Усвајање јерусалимског предања, као парадигме у осамостаљеној Српској Цркви, посведочено је и у предговору Никодимовог типика, о чему ће бити речи у наставку.

4. Синаксар Евергетидског манастира у Српској Цркви

Богослужбени живот у епископијама које су се делатношћу Светог Саве осамосталиле од Охридског архиепископа потенцијално је био руковођен атонском редакцијом *Студитског синаксара* насталом на основу солунске праксе.³⁹ До сада је више пута истраживано питање богослужбеног обрасца који је Свети Сава предвидео за манастире Хиландар и Студеницу.⁴⁰ Јасно је утврђено да *Хиландарски* и *Студенички типик* представљају преводе дисциплинарног дела *Евергетидског типика* са малим изменама и прилагођавањима.⁴¹ Са друге стране, питање богослужбеног дела овог типика, иако је до сада више пута обрађивано, није потпуно разјашњено. До сада су се у науци издвојила два приступа. Прва група научника сматра да то што се дисциплинарни део *Евергетидског типика* налази у основи *Студеничког* и *Хиландарског типика*, истовремено подразумева да је богослужење у ова два манастира, као и у читавој

37 Пентковский 2001a, 76.

38 Доментијан 2001, 315.

39 Пентковский 2001c, 75–77.

40 Милошевић 2015a, Милошевић 2015b.

41 Живојиновић 1994, 85–102; Радојичић 1936 294–300, 405–411.

оновременој Српској Цркви, уређивао *Евергетидски синаксар*.⁴² Друга група научника држи да је ово мало вероватно, и сматра да се помен *Евергетидског синаксара* у *Хиландарском* и *Студеничком типик*у ту нашао захваљујући томе што су наведена два документа скоро дословни преводи *Евергетидског типика*.⁴³ Такође, Хиландар као светогорски манастир није могао толико одступити од уобичајене праксе Свете Горе и увести један чисто цариградски манастирски типик као образац за креирање богослужења.⁴⁴ Да је било другачије, морао би до сада бити откривен превод *Евергетидског синаксара*.⁴⁵

Иако су обе варијанте могуће, ми смо склонији приступу који подразумева да је типик Хиландара, као и читаве Српске Цркве до појаве Никодимовог и Романовог превода *Типика Светог Саве Освећеног*, морао бити саобразан пракси која је следила природан ток развоја локалне традиције. У складу са тиме, примена *Типика* Евергетидског манастира у Хиландару, Студеници или уопште Српској Цркви потпуно би пренебрегла опште токове развоја богослужења на оним просторима и у хронолошким оквирима којима се бавимо. Свакако, постоји могућност да поменути превод никада није ни начињен, те да је богослужење у Хиландару и Студеници вршено на основу грчког текста.⁴⁶ Богослужбене књиге, као што су Минеји, Октоиси и Триоди, са химнама у преводу на словенски језик, саме по себи, а без детаљних рубрика, не могу непобитно сведочити о томе који је од типика насталих као редакције *Студитског синаксара* употребљаван у оквирима српског богослужења 13. века.⁴⁷ На овакав закључак нас наводи чињеница да су поменуте књиге, које велики број аутора доводи у везу са *Евергетидским типиком*, у самој пракси могле бити употребљаване у складу са прописима атонске редакције типика ове епохе без икаквих проблема. Уосталом, *Евергетидски типик* и *Студитски типик* атонске редакције ове епохе нису имали важнијих међусобних разлика када је у питању распоред химнографског материјала унутар последовања.⁴⁸ Између делатности Светог Саве, која се доводи у везу са завођењем *Евергетидског типика*, и дефинитивног увођења *Типика Светог Саве Освећеног* у Српској Цркви прошло је скоро 90 година.

5. Типикон Светог Саве Освећеног у Српској Цркви

Веома значајну етапу у развоју богослужења Српске Цркве током 14. века представљају два превода *Типика Светог Саве Освећеног* која су се појавила у

42 Мансветовъ 1885, 266; Скабаллановичъ 1910, 415; Дмитриевский 1895, LI.

43 Јагић 1898, 3; Дмитриевский 1905, 473–493; Богдановић 1986, 16.

44 Мирковић 1958, 71, 74–75.

45 Више аутора сматрало је да је *Евергетидски синаксар* сачуван у неком виду у појединим изворима. Види: Дмитриевский 1905; Радојичић 1951, 35–41; Савић 2016, 209–235.

46 Овове иде у прилог и мишљење П. Христу да су у Студеници прво језгро монаха чинили монаси из Евергетидског манастира. Христу 1986, 70.

47 У нивије време појавило се више радова на ову тему. Види: Суботин-Голубовић 1998, Убипарип 2013. Аутори најчешће у химнографским зборницима виде обрисе евергетидске праксе. Ово потврђује и садржина појединих богослужбених књига које, поред химнографије, садрже и богослужбене рубрике. Види нпр. рукописни Минеј са краја 14. века Јерусалимске патријаршијске библиотеке Slav. 4. Наведени Минеј за прво тромесечје црквене године (септембар–новембар), који је највероватније настао у Србији (Види: Недомачки 1980, 82.), садржи бројне рубрике унутар самог текста које показују извесне богослужбене карактеристике евергетидског типа. Ово питање свакако захтева детаљније истраживање.

48 Види: Пентковский 2001с, 76.

оновременој српској црквеној средини: Никодимов и Романов типик. Основне податке о начину на који је *Типик Светог Саве Освећеног* ушао у употребу у Српској Цркви налазимо у драгоценом предговору који је сачинио Никодим, а који се налази на почетку његовог превода типика из кога сазнајемо да је Никодим превод завршио 1319. године.⁴⁹ У истом предговору он нам наводи и одређене околности које су довеле до овог превода. Наиме, 1313. године, као хилнадарски игуман, Никодим је државним послом путовао у Цариград. Том приликом он је присуствовао богослужењу које су савршавала три патријарха: Нифон, константинопољски, Атанасије јерусалимски и тадашњи антиохијски патријарх, чије име Никодим не бележи, а које је било савршавано према Јерусалимском типуку. Поставши српски архиепископ 1317. године одмах је почео са превођењем *Типикона Светог Саве Освећеног*. Овај посао је завршен 1319. године, када је поменути типик и ушао у употребу у Српској Цркви.

Осим велелепног богослужења коме је присуствовао у Константинопољу, а које је савршавано према *Типику Светог Саве*, Никодим наводи још један важан разлог који га је навео да превод типика начини убрзо по своме постављењу за архиепископа. Наиме, према Никодиму, Свети Сава Српски оставио је аманет да се допуни оно што он у свом раду није стигао да учини.⁵⁰ Како је по Никодиму Свети Сава сачинио Велику Цркву у Пећи према обрасцу цркве славнога Сиона и Светог Саве Јерусалимског, било је потребно да се ова парадигма угледања на Јерусалим употпуни преводом јерусалимског типика како би се поменути аманет испунио.

Према предговору Никодимовог типика овај превод сачињен је са оригинала који је донет из Цариграда. Поменута чињеница, као и то да је за Хиландар *Типик Светог Саве Освећеног* преведен тек од стране Романа 1331. године, и то аутономно у односу на Никодимов подухват, према Л. Мирковићу представља сведочанство да *Типик Светог Саве Освећеног* на Светој Гори у време настанка Никодимовог превода још није био употребљаван, већ је коришћен светогорски типик – атонска редакција *Студитског синаксара*.

Типик у преводу на словенски језик од хиландарског монаха Романа представља потпуно аутономни превод *Типика Светог Саве Освећеног* сачињен 1331. године. Л. Мирковић је поређењем Никодимовог и Романовог типика утврдио да Романов типик представља: „нови, други превод *Јерусалимског типика* са грчког, који је у Хиландар требало да уведе јерусалимски устав уместо устава који је дотле био у употреби”.⁵¹ Поређењем текста два наведена типика Мирковић је дошао до следећих важних закључака: 1) два наведена типика настају као самостални преводи и то Никодимов са цариградског а Романов са светогорског обрасца; 2) разлике између два Типика су на нивоу редакција истог извора – *Типика Светог Саве Освећеног*, те у литургичком смислу нема већих одступања.⁵²

6. Остаци азматског типика чије се присуство у богослужењу Српске Цркве током 13. и 14. века не може оспорити

У складу са свиме што смо до сада рекли нема сведочанстава о томе да се у богослужењу Српске Цркве током 13. и 14. века употребљавао азматски типик.

49 Превод предговора је дао Л. Мирковић. Види: Мирковић 1958, 12–19.

50 Мирковић је у свом већ цитираном раду о Никодимовом типуку истражио Никодимово позивање на завештање Светог Саве својим ученицима да допуне недостатке његовог дела. Види: Мирковић 1958.

51 Мирковић 1956, 50.

52 Исто.

Међутим, на основу чињенице да је током студитске синтезе у монашки типик иницијално унет одређени број елемената древне азматске традиције, можемо са сигурношћу тврдити да су поједини елементи азматског типика употребљавани у богослужењу Српске Цркве у 13. и 14. веку. До оваквог утицаја дошло је посредством типика који је уређивао српско богослужење, било да је то био *Евергетидски типик* или неки други светогорски или јужнословенски извор током 13. века, као и *Типик Светог Саве Освећеног* током 14. века. Поменути елементи припадају древним константинопољским парохиским богослужбеним књигама Евхологиону и Лекционару, одакле су и усвојени унутар студитске синтезе.⁵³ Ти елементи су следећи: 1) Јектеније: Мирна, мала, сугуба и прозбена, 2) део молитава азматског вечерња и јутрења који се данас чита током псалма 103. на вечерњу и шестопсалмија на јутрењу, 3) древни фиксни антифони вечерња и јутрења које чине следећи псалми: 140. на вечерњу, 3, 62, 50, 148–150. на јутрењу, 4) древне химне: Велико славословље, као и отпуштитељни тропари већег броја дана током године, тропари пророштава на 6. часу током Четрдесетнице, као и тропари на старозаветним читањима уочи Божића, Богојављења и Пасхе, 5) прокимени свакодневни, прокимени празника, прокимени на апостолу, алилујари, 6) читања Еванђеља, Апостола и Паримеја током црквене године и 7) сталне химне Литургије Златоустове, Василијеве и Пређеосвећених Дарова: трисвето, херувике, причасни, *Да исполњатсја* и сл.

Осим наведеног веома је важно да се укаже и на присуство посредних утицаја азматског типика на Атонску редакцију *Студитског типика*, *Евергетидски* као и *Типик Светог Саве Освећеног*. Ово се огледа пре свега у утицају појачког предања азматског типика, о чему у нашим изворима налазимо више сведочанстава. Тако и Никодимов и Романов типик предвиђају да се на свеноћном бденију уочи недеље 103. псалм поје веома свечано, по осмом гласу.⁵⁴ Упутство о поменутом појању Предначинатељног псалма одговара оном у грчком *Типикону Светог Саве Освећеног*.⁵⁵ На основу музичких извора овог периода сазнајемо да се стиховима 103. псалма додаје припев *Слава Теби, Боже*, који је припадао почетном псалму азматског вечерња (85. пс).⁵⁶ Такође, наведена два извора посебно истичу појање завршног дела псалма од речи *Када отвориши руку*, када почиње свечаније појање (тзв. аниксандарије⁵⁷ у музичким изворима) док свештеник чита молитве вечерње пред дверима.

У Романовом типуку налазимо још неке остатке појачке праксе азматског типика, што се огледа у указивању на начин појања појединих елемената богослужења у стилу азматских последовања. Тако нпр. описујући поредак са Алилуја на јутрењу, Романов типик предочава детаљан опис начина појања тројичних светилна.⁵⁸ Овде наведени извор помиње појца (солисту) и монахе (хор) и притом описује на који начин они изводе поменути елемент богослужења. У поменутом извору слична сведочанства

53 Упореди: Тафт 1993, 52–66; Пентковски 2001а.

54 Никодимов типик, 126–13а; Симић 2010, 52.

55 Види нпр. рукописни Типик Светог Саве Освећеног Ватопед 320 (931) из 14. века. Дмитриевски 1917, 424.

56 Види музички рукопис Аколитију-Пападику из 1336, која је аутограф Преподобног Јована Кукузеља у кодексу ЕВЕ 2458, где налазимо композиције 103. псалма од различитих аутора. Упореди: Σταθις 1989, 165–211.

57 Статис 2001, 432.

58 Симић 2001, 63

налазимо на неколико места. Романов типик тако описује која је улога чтеца, појца и канонарха, чиме открива утицај древне праксе градских саборних храмова.⁵⁹

7. Закључак

Из свега изложеног, као фундаменталну чињеницу истичемо присуство појединих елемената азматског типика у изворима према којима је устројавано богослужење Српске Цркве током прва два века њене аутокефалности. Иако ово не можемо утврдити на основу доказа о употреби самог азматског типика – *Синаксара-канонара Велике Цркве*, остаје чињеница присуства појединих елемената азматског типика унутар извора који номинално представљају монашке типике. У складу са наведеним, монашки типиси у својој основи имају структуру која је условљена употребом књига азматског типика – Евхологиона и Лекционара, у коју је уграђен већи број елемената богослужења палестинских манастира, на основу Палестинског псалтира и Часослова, као и зборника химни. Нијансе у тумачењу ових појава бацају различито светло на оно што знамо о богослужењу Православне Цркве. Тако, сматрамо да занемаривање фундаменталне важности оних елемената који потичу из парохijske праксе Константинопоља, и поред тога што је богослужење Српске Цркве током периода којим се бавимо имало снажне карактеристике монашке праксе, доводи до значајног неразумевања извора. Снажно и неизоставно присуство Евхологиона и Лекционара, чије је порекло у древном азматском типичу Цариграда, чува утицај парохijske праксе и показује да она никада није потпуно напуштена. Напротив, парохijski типик је представљао скелет и основу самих последовања коме су додавани или одузимани елементи палестинског порекла. Тако је богослужење Српске Цркве током прва два века своје историје сачувало основне елементе азматских последовања, и не може се сматрати чисто монашком богослужбеном формом. Ово, уосталом, важи и за богослужење Православне Цркве уопште. Истовремено, овакав ток православног богослужења за православне отвара велики број могућности када је у питању даљи развој последовања дневног богослужбеног круга. Разумевање фундаменталне важности оних структуралних елемената последовања који потичу из азматског типика дало би значајан допринос решавањима савремених богослужбених недоумица.

Литература

Акентьев, Константин (2009): *Типикон Великой Церкви Cod. Dresde A 104. Реконструкция текста по материалам архива А. А. Дмитриевского*, Subsidia Byzantinorossica 5, Санкт-Петербургское Общество византино-славянских исследований: Санкт-Петербург.

Антић, Владимир (2017): *Типови Вечерња у рукописима Патмос 266, Часног Крста 40 и Дрезден A104: прилог за таксономију азматских последовања*, Богословље 76, 159-178.

Apostolidis, Apostolos (1984): *Il Typicon di S. Nicola di Casole secondo il codice Taur. Gr. C III 17: Introduzione, Testo critico, Indici* (докторска дисертација). Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino in Roma, Facoltà di Teologia, Sezione ecumenico-patristica greco-byzantina «S. Nicola»: Bari.

⁵⁹ Види нпр. упутство Романовог типика о томе која су задужења канонарха уколико је чтец: Симић 2001, 64.

Arranz, Miguel (1963): *Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine: Codex Messinensis gr. 115 (A.D.1131)*. PIO: Rome.

Афанасьева, Татьяна (2006): *Южнославянские переводы литургии Иоанна Златоуста в служебниках XI-XV вв. из собрания российских библиотек*, у: Многократните преводи в Южнославянското средновековие, доклади от международната конференция, Издателска къща »Горекс Прес«, София.

Богдановић, Димитрије (1986): *Предговор*, у: Свети Сава, сабрани списи, Стара српска књижевност у 24 књиге, 2, Просвета, СКЗ: Београд, 7-28.

Glibetić, Nina, (2010): *The early liturgical Histosry of Serbs*, у: BBGG 7, 87-101.

Гранић, Филарет, (1939): *Одговори охридског архиепископа Димитрија Хоматијана на питања српског краља Стефана Радослава*, у: Светосавски зборник 2, Извори, Посебна издања 75, СКА: Београд, 148-189.

Δεληκάρη, Αγγελική (2014): *Η Αρχιεπισκοπή Αχριδών κατά των μεσαίωνα*. University Studio Press: Θεσσαλονίκη.

Дмитриевский, Алексей (1905): Древнейший Хиландарский Синаксарь по уставу Иерусалимскому. Труды Киевской Духовной Академии, 473-493

Дмитрієвський, Алексей (1895): *Описаніє литургическихъ рукописей хранящихся въ библіотекахъ православнаго востока 1: Типіка*. Кієвъ.

Дмитрієвський, Алексей (1917): *Описаніє литургическихъ рукописей хранящихся въ библіотекахъ православнаго востока 3: Типіка*. Петроград.

Доброклонский, Александр (1913): *Преподобный Феодор Студит, исповедник и игумен Студийский*. Одеса.

Доментијан, *Житије светог Саве*, (2001): предговор, превод дела и коментари Љиљана Јухас–Георгиевска, СКЗ: Београд

Живковић, Тибор (2004): *Црквена организација у српским земљама (рани средњи век)*, Историјски институт, Службени гласник: Београд.

Живојиновић, Мирјана (1994): *Хиландарски и Евергетидски типик. Подударности и разлике*, ЗРВИ 33, 85-102;

Јагић, Ватрослав (1898): *Типик хиландарски и његов грчки извор* (Додатак к издању епископа Димитрија), Споменик СКА 34, Други разред, 31, 1-66.

Кекелидзе, Корнелий (1908): *Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение*. Тифлис.

Коматина, Предраг (2015): *The Church in Serbia at the Time of Cyrilo-Methodian Mission in Moravia, Cyril and Methodius*, Διεθνές Επιστημονικό Συνέδριο »Κύριλλος και Μεθόδιος, Το Βυζάντιο και ο Κόσμος των Σλάβων«, 20–30 Νοεμβρίου 2013: International Scientific Conference *Cyril and Methodius: Byzantium and the World of the Slavs*: Πρακτικά. Θεσσαλονίκη: Δήμος Θεσσαλονίκης, 711-718.

Leroy, Julien (1958): *La réforme studite*, у: Il monachesimo orientale, OCA 153, PIO: Rome, 181-214.

Мансветовъ, Иван (1885): *Церковный устав (Типик), его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви*. Москва.

Милошевић, Ненад (2015a): *Типик Светог Саве*, у: Б. Шијаковић: Српска теологија у двадесетом веку: Истраживачки проблеми и резултати 19, ПБФ: Београд, 27-35.

Милошевић, Ненад (2015b): *Богослужбена форма у Српској Цркви у време Светог Саве*, у: Манастир Студеница – 700 година краљеве цркве: зборник радова са међународног научног скупа, Манастир Студеница 9-11. мај 2014. године, САНУ: Београд, 123-132.

Мирковић, Лазар (1956): *Романов типик*, Зборник Матице српске за друштвене науке 13-14, 47-61.

Мирковић, Лазар (1957, 1958): *Типик архиепископа Никодима*, Богословље 1/2 (16), 12-19 ; 2/1 (17), 69-83.

Недомачки, Видосава (1980): *О српским рукописима у Библиотеци грчке православне патријаршије у Јерусалиму*, у: *Археографски прилози* 2, 71-118.

Николај Андитски, *Πρωτοεργία* PG 140, 417-468.

Пентковский, Алексей (2001a): *Константинопольский и иерусалимский богослужебные уставы*, ЖМП 4, 70-78.

Пентковский, Алексей (2001b): *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*, Москва 2001.

Пентковский, Алексей (2001c): *Студийский устав и уставы студийской традиции*, ЖМП 2001/5, 69-80.

Пентковский, Алексей (2003a): *Иерусалимский устав в Константинополе в Палеологовский период*, ЖМП 2003/5, 77-87.

Пентковский, Алексей (2003b): *Ктиторийские Типиконы и богослужебные синаксари Евергетидской группы*, у: БТ 38, 328-330.

Пентковский, Алексей (2004): *Византийское богослужение* у: Православная Энциклопедия 8, Москва, 380-388.

Пентковский, Алексей (2006): *Византийская гимнография*, у: Православная Энциклопедия 11, Москва, 491-495.

Пентковский, Алексей (2014): *«Охрид на Руси»: древнерусские богослужебные книги как источник для реконструкции литургической традиции Охридско-Преспанского региона в X-XI столетиях*, у: Зборник на трудови од Меѓународниот научен собир «Кирилometодиевската традиција и македонско-руските духовни и културни врски» (Охрид, 3-4 октомври 2013), Скопје, 43-65.

Радојичић, Ђорђе (1936): *Зашто је Студеница посвећена св. Богородици Благодетельници (Евергетиди)*, Богословље 11, 294-300, 405-411.

Радојичић, Ђорђе (1951): Из старе српске књижевности, Зборник радова 10, Институт за проучавање књижевности САНУ: Београд, 35-41.

Reiske, Johann/Leich Johannes (прир.) (1829, 1830): *Constantini Porphyrogeniti Imperatoris De Ceremoniis Aulae Byzantinae libri duo graece et latini e recensione Io. Iac. Reiskii cum eiusdem commentariis integris*. (CSHB 1 и 2), Bonn.

Pitra, Joannes (1891): *Analecta sacra et classica Spicilegio solesmensi parata: Juris ecclesiastici graecorum*, Rome.

Савић, Виктор (2016): *Српски превод „Евергетидског синаксара“ у два синајска рукописа*, Зборник радова Византолошког института САНУ 80, 209-235.

Симеон Солунски, *Περὶ τῆς Θείας προσευχῆς*, PG 155, 535-668.

Скабаллановичъ, Михаил (1910): *Толковый Типикон: Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. Део I*. Киев.

Суботин-Голубовић, Тајана (1998): *Прилог познавању богослужења у српској цркви крајем 13. века*. Хиландарски зборник 10, 153-177.

Στάθης, Γρηγόριος (1989): *Ἡ ᾠσματικὴ διαφοροποίησις ὅπως καταγράφεται στὸν Κώδικα ΕΒΕ 2458 τοῦ ἔτους 1336*, у: Χριστιανικὴ Θεσσαλονίκη Παλαιολόγειος Ἐποχὴ, ΚΒ' Δημήτρια, Θεσσαλονίκη 1989, 165 - 211.

Статис, Григорий (2001): *Анискандарии*, у: Православная Энциклопедия 2, 432. Москва.

Strunk, Oliver (1977): *Essays on music in the Byzantine World*, W. W. Norton: New York.

Ταρνανίδη, Ἰωάννου, (2013): *Τὸ ἀρχαιότερο σλαβικὸ Εὐχολόγιον*. у: Γηθόσυνον σέβασμα: Ἀντίδωρον τιμῆς καὶ μνήμης εἰς τὸν μακαριστὸν καθηγητὴν τῆς Λειτουργικῆς Ἰωάννην Μ. Φουντούλην (+2007), Τόμος Β', Ἐκδοτικός οἶκος Ἀδελφῶν Κυριακίδη ἀ.έ., Θεσσαλονίκη, 1848-1898.

Taft, Robert (1993): *The Byzantine Rite: A Short History*. The Liturgical Press, Collegeville.

Теодор Студит, *Ἐπιστολαί*, PG 99, 903–1682.

Теодор Студит, *ὑποτύποις*, PG 99, 1704-1720.

Убипарип, Миланка (2013): *Српскословенски окторих из времена цара Душана са тропарима покајног канона Климента Охридског*. Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 79, 102-128.

Убипариповић, Србољуб (2013): *Ка протословенском lex orandi: историјско-телеургијска гледишта*. у: Кирилометодијевско предање, језик и мисија Цркве у 21. веку, Зборник радова са међународног научног скупа, ПБФ, Београд, 156-171.

Frøyshov, Stig Simeon, (2013): *Byzantine Rite*. у: The Canterbury Dictionary of Hymnology, IntRes: [https://hymnology.hymnsam.co.uk/b/byzantine-rite?q=Byzantine rite](https://hymnology.hymnsam.co.uk/b/byzantine-rite?q=Byzantine+rite) (приступљено: 2.1.2018).

Φουντούλη, Ἰωάννης. (1963): *Ἡ εἰκοσιτετράωρος ἀκοίμητος δοξολογία*, Ἀστήρ: Ἀθήνα.

Hannick, Christian (прип.) (2014): *Das Taktikon des Nikon vom Schwarzen Berge: Griechischer Text und kirchenslavische Übersetzung des 14. Jahrhunderts 1*, Weiner: Freiburg.

Христу, Панајотис (1986): *Μανастир Пресвете Богородице Εβεργετιδске у Цариграду*. у: Осам векова Студенице, зборник радова, 61-73.

Шмеман, Александр, (1961) *Введение в литургическое богословие*, YMCA Press: Paris.

**TRACES OF THE PAROCHIAL RITE IN THE LITURGICAL LIFE
OF THE SERBIAN CHURCH IN THE 13TH-14TH CENTURIES**

This paper examines the prevalence of parochial (asmatic) rite elements within the liturgical life of the Serbian Orthodox Church during the lifetime of St. Sava and his successors, based on the liturgical sources dated to their lifetimes. The Evergetis Synaxarion as with the Athonite redaction of the Studite Synaxarion on the one hand, and the Serbian translation of the Typikon of St. Sabbas the Sanctified on the other, both present rubrics for serving the daily cycle of offices within the Serbian Church of the 13th and 14th centuries, both in the monastic context as well as for parochial settings. Although these documents belong to the monastic rite in principle, they carry within themselves many remnants of the ancient parochial rite of Constantinople, thus indicating that the asmatic rite was never fully abandoned in practice by the Orthodox Church; rather, it developed in a way that ensured its conservation, at least to a certain extent. This paper challenges the oversimplified notion that the asmatic rite was never employed within the liturgical life of the Serbian Church.

Миланка Убипарип

Народна библиотека Србије, Београд – Србија

e.mail: milanka.ubiparip@nb.rs

ХИМНОГРАФСКИ ЛИК СВЕТОГА ЈЕВСТАТИЈА I, АРХИЕПИСКОПА СРПСКОГ*

Апстракт: У раду је представљен начин обликовања химнографског лика архиепископа Јевстатија I, сагледан у традицији српскословенског рукописног наслеђа. Посебна пажња посвећена је свакој рукописној књизи у којој се чува препис Службе Јевстатију I, с нарочитим освртом на њихову садржину. Издвојивши сва одступања и особености у садржини сваког кодекса, указано је на значај познавања текстуалног окружења које може бити другачије за сваки препис Службе. Овакав приступ посматрања литургијског песништва пружио је драгоцене податке о природи, а нарочито о значају који је култ светог Јевстатија имао у одређеном историјском тренутку и у различитим крајевима. Наведена појава сагледана је с посебним освртом на присуство химнографије Претпразновању Богојављења (празнује се истог дана када и архиепископ Јевстатије). Слика светитељског лика сагледана је и у светлу целокупног химнографског опуса аутора Службе, архиепископа Данила II. Значајним одабиром познатих мотива, њиховим већим преобликовањем и тражењем нових синтаксичких склопова, те компоновањем уз примену добро савладаних поетских образаца, Данило је обележио једну етапу у развоју српскословенског литургијског песништва посвећеног светим архијерејима.

Кључне речи: архиепископ Јевстатије I, архиепископ Данило II, српскословенско рукописно наслеђе, химнографија, служба, штовање, култ

Архиепископ Јевстатије остао је скоро неприметна личност наше историјске науке, док су неколиким књижевноисторијским и књижевнотеоријским прегледним радовима начињени само облиси његова књижевног лика. Судећи, међутим, према сачуваном књижевном наслеђу, не само на српскословенском него и на рускословенском језику, јасно је да Јевстатије има посебно место у поворци светих српских црквених великодостојника. О томе сведочи развијен и целовито обликован култ овог светог архијереја наше цркве, као и дуга традиција штовања, нарочито у седишту српске патријаршије.¹

Служба архиепископу Јевстатију I уврштена је у корпус изворног српског средњовековног песништва већ средином XIX века. О овом саставу први је Ђуро Даничић најпре казивао ђацима београдског лицеја. Недуго затим своје лекције је и штампао у виду својерсног књижевно-историјског прегледа старе српске

* Рад је настао у оквиру пројекта „Обрада старог српског писаног наслеђа и израда Речника црквенословенског језика српске редакције“, који се остварује уз подршку Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије (бр. 178030).

¹ Поповић 2016, 81-97 (са старијом литературом о формирању култа и штовању Јевстатија I).

књижевности.² Тада је научној јавности по први пут представљено скромно рукописно наслеђе ове службе, свега један препис сачуван на пергаментним листовима минеја Народне библиотеке за другу четвртину црквене године (НБ 15).³ У саставу службе, на очекиваном месту у поретку стихира и тропара, било је исписано и прошлошко житије светоме архијереју. Даничић није имао дилему да поменута дела, и служба и житије, пореклом својим припадају српскословенској књижевној традицији те је састављача њиховог, сматрао је, ваљало тражити међу српским књижевницима. Име је његово Даничићу остало непознато, као и време састављања поменутих прославних састава. Ослонивши се на дотадашње резултате проучавања наших писаних старина, на основу невеликог броја до тада познатих преписа наше изворне старе књижевности, Ђ. Даничић је поставио добре темеље новим књижевноисторијским испитивањима химнографског песништва посвећеног архиепископу Јевстатију.

У поменутом зборнику богослужбеног песништва Народне библиотеке налазила и Служба светоме Сави, што је нарочито истакао наш предани проучавалац српског писаног наслеђа. Иако језик овог рукописа није био српскословенски, Ђ. Даничић није сумњао у порекло прославних састава посвећених српским архијерејима, Сави и Јевстатију, нагласивши како језик преписа сведочи о нарочитом штовању Срба светитеља, не само на српском говорном подручју, него и на ширем, јужнословенском простору.

Крајем треће деценије XX века, Народна библиотека је купила од породице Љубомира Ковачевића један српскословенски минеј за јануар, писан на пергаменту у последњој деценији XIV века који је имао и Службу архиепископу Јевстатију (НБ 1233). Како је књига страдала у нацистичком бомбардовању Београда 1941. године, једино сведочанство о њој јесте археографски опис који је сачинио Светозар Матић. У рукопису је била исписана и Служба светоме Сави, већ тада делимично сачувана.⁴

На нова сазнања о прославним саставима посвећеним Јевстатију чекало се стотинак година. Припремајући прво издање Србљака на савременом језику, Ђорђе Трифуновић је начинио прва испитивања стилских одлика у Служби архиепископу Јевстатију.⁵ Уочена слична места у служби и житију, наметнула су логичан закључак – аутор службе је, заправо, писац житија, архиепископ Данило II (Пећки), чије име читамо већ у првим редовима текста житија. Тако је Даниловом књижевном опусу, којег чине зборник житија краљева и архиепископа српских и служба архиепископу Арсенију, прикључено још једно химнографско дело, такође посвећено једном архиепископу. Време састављања службе и даље је било недовољно прецизно одређено – постављене су хронолошке границе којима су обухваћене прве деценије XIV века. Било је то време ратних сукоба, као што су одбрана од напада Татара и Турака, али и међусобних ратова, које Данило помиње у служби и чији је очевидац могао бити. Издање текста службе као и превод на савремени језик сачињени су према тада једином познатом препису Службе архиепископу Јевстатију, сачуваном у рукописном Србљаку број 18 Народне библиотеке Србије.⁶

Још једно, донекле измењено издање текста службе на савремени српски језик, намењено широј читалачкој публици, приредио је тридесетак година касније Дамњан

2 Даничић 1925, 316-318

3 Стојановић 1903, опис број 209.

4 Матић 1952, 20-21

5 Трифуновић 1970а, 295-296.

6 Штављанин-Ђорђевић 1986, 30-34.

Петровић.⁷ Ослоивши се на поуздане резултате испитивања својих претходника, Д. Петровић је указао на још један препис службе, сачуван такође у рукописном Србљаку.⁸ Подстакнут сазнањима о још једном, трећем препису, у необично састављеном рукописном зборнику типа конволута, Томислав Јовановић је припремио прво потпуно издање Службе на српскословенском језику.⁹

Данас српскословенско рукописно наслеђе Службе архиепископу Јевстатију чине три преписа, који су настали у временском распону од око стотињак година. Све три службе налазе се на листовима зборника различите садржине. Најстарији међу њима, чије је издање текста објављено заједно са разнотенијима, данас се чува у Легату Ђорђа Сп. Радојичића и исписан је на хартији из треће деценије XV века. Будући да у наслову службе стоји „месеца јануара“, а не „месеца тога“ што је уобичајено за заглавља минејских служби, претпостављамо да је овај препис могао бити део садржине неког зборника типа празничног минеја или србљака. Служба архиепископу Јевстатију у овом препису има стихире „на Господи вазвах“ и стихире „на стиховно“ за вечерње богослужење, као и три паримије које су исписане целе. Вечерње се завршава седалницама и тропаром светоме. Богослужбено песништво посвећено Јевстатију преплиће се у овом препису са стихирама за Претпразновање Богојављењу, које се прославља 4. јануара, као и Свети архиепископ Јевстатије. На јутрењу је исписан канон светоме архиепископу са седалницом после треће песме, те кондаком и икосом после шесте песме канона. Свака песма канона завршава се катавасијом. Пажњу привлачи литургијска напомена којом се најављује песништво намењено средишњем делу јутрења – тога дана, према типиксу, поју се два канона, први празнику (Претпразновању Богојављења) и други светоме. Иако канон празнику није исписан, јасно је да овај препис Службе архиепископу Јевстатију, како садржином вечерње, тако и склопом песништва за јутрење, сведочи о заједничком присуству штовања двеју памети у свим периодима дневног богослужбеног циклуса, и на вечерњи и на јутрењу.¹⁰

Веома су сличног састава и друга два преписа Службе. Старији међу њима налази се у зборнику из последњих деценија XV века.¹¹ Служба се налази у необичном текстуалном окружењу - претходи јој Служба архиепископу Арсенију, као први текст у књизи, а прати је Служба архиепископу Никодиму. До краја рукописа исписани су требнички чинови који се тичу појединих важних етапа у духовном и хијерархијском напредовању монаха, али и други који се тичу монашког живота (нпр. монашко опело).¹² Најмлађи данас познати препис Службе налази се у зборнику који је исписан на хартији из треће деценије XVI века.¹³ Јединствена је садржина и овог зборника, настала спајањем двеју засебних кодиколошких целина – први део књиге (1a - 157б) представља празнични минеј, док је други део (158a - 253б) по садржини најближи србљаку, мада на самом почетку има и службе не само Србима светима. Службе у овом делу књиге имају необичан редослед који није успостављен према црквеном календару.

7 Данило Други 1988

8 Мошин 1971, 87-88.

9 Јовановић 2011, 75-97. У раду је дат и преглед млађе, рускословенске рукописне традиције Службе.

10 У препису Данилове Службе архиепископу Арсенију која се налази у минеју за септембар-октобар Народне библиотеке Србије (Рс 5, друга четвртина XIV века) уметнуте су и стихире мученицима Терентију и Неонили. Види: Штавланин-Ђорђевић 1979, 103-118.

11 Ново датирање рукописне збирке: Гроздановић-Пајић 1991, 45-46.

12 О садржају овог рукописа детаљније Штавланин-Ђорђевић 1984, 96-101.

13 Штавланин-Ђорђевић 1986, 30-34.

Такође, занимљива је појава „издвајања“ пролошких житија из текста служби и њихово исписивање готово у засебну садржинску целину у књизи.¹⁴

У погледу обима и структуре Службе у поменутих преписима, једино веће одступање јесте одсуство текстова паримија на вечерњи у рукопису Народне библиотеке Србије. Литургијско песништво намењено Претпразновању Богојављења присутно је у оба млађа преписа, и то на истим местима у структури обеју преписа Службе, истоветног обима. Укрштање песништва архиепископа Данила са стихирама и тропарима за Претпразновање Богојављења у оба млађа рукописа, одговара стању забележеном у најстаријем сачуваном препису Службе архиепископу Јевстатију. Обим Даниловог песништва у сва три преписа је неизмењен, као и њена структура. Занимљиво је да ниједан препис нема стихире за мало вечерње, баш као и старија редакција Службе архиепископу Арсенију.¹⁵

Мање химнографске целине посвећене Јевстатију у сва три преписа, нарочито стихире истог мелогијског обрасца чије је место у богослужбеном поретку истоветно, смењују се са одређеним стихирама на Претпразновање Богојављења, које „пада“ истог дана. Ова појава може се посматрати као траг „првог везивања“ у литургијском прослављању светог архијереја. Треба скренути пажњу на појаву исписивања целих стихира на Претпразновање, а не само њихових инципита, у виду литургијских напомена појцима, што није ретко у нашем писаном наслеђу. На овај начин, укрштањем одређених стихира за две памети које се празнују истог дана, те навођењем богослужбених текстова у пуном обиму, обележена је једна етапа у сплету њихових међусобних односа. Истовремено, овакви примери сведоче и о значају који у литургијском поретку има нова памет у тренутку прикључивања већ постојећем празнику чије је место у месечном богослужбеном поретку већ јасно одређено синаксаром.¹⁶

Још један препис Службе архиепископу Јевстатију налази се у српскословенском минеју за јануар, данас у рукописној збирци Народне библиотеке „Кирил и Методиј“ у Софији (НБКМ 521).¹⁷ Овај препис, готово непримећен до данас у науци, најстарији је, будући да је исписан на хартији с краја треће четвртине XIV века. Софијски минеј има и Службу светоме Сави. Служба архиепископу Јевстатију исписана на крају рукописа (198а-203б) и није сачувана цела.¹⁸ На доњој белини, испод блока текста на 198б, исписана је брзописом својеврсна допуна заглавља којим се она најављује: (...) тело јего ва град пецкем нарицајет се патријар(...). Почетак и завршетак белешке данас се не виде.¹⁹

Ово је једини препис Службе који нема стихире Претпразновању него само песништво Данилово. На вечерњи су исписане стихире на Господи вазвах и стихире на стиховно, те три паримије. За разлику од три млађа преписа, нема ни седалног после треће песме канона, али има кондак и икос после шесте песме.²⁰

14 У рукопису се нижу пролошка житија патријарха Јефрема, архиепископа Арсенија и Симеона Немање.

15 Штављанин-Ђорђевић 1979, 103-118.

16 Богдановић 1997, 268-269.

17 Цонев 1923, опис 521.

18 Текст службе прекида се у стихира која следи за последњом паримијом и прати се даље од скоро првог тропара прве песме канона.

19 Текст је исписан у једном реду, али је рукопис био доста оштећен те је конзервиран. Данас се не виде ни почетак ни крај белешке.

20 За потребе овога рада нисмо вршили детаљнија текстолошка испитивања. Целовито сагледавање текста службе међусобним поређењем свих преписа предмет је студије која је у изradi. Један од резултата тога рада биће критичко издање Службе на српскословенском језику.

Рукописно наслеђе Службе архиепископу Јевстатију прави је пример како изворно литургијско песништво може да мења текстуално окружење, те да се у различита времена уноси у богослужбене књиге различитог типа, а да притом сачува формалне, композиционе одлике, јасно уобличене прихваћеним поетским законима.²¹ Служба као сложена химнографска целина са текстом изразито литургијског карактера у своме трајању доживљава промене, било у својој структури, било у погледу неких нових стилских или текстуалних решења. Испратимо ли ове промене у светлу њиховог учешћа у грађењу lika светогa, службу можемо посматрати као речит пример непосредног сведочења динамичког обликовања култа. Овако посматрана, химнографска дела јасно указују на степен њиховог присуства у литургијском, а онда и у књижевном и духовном животу заједнице.

Свети архиепископ Јевстатије књижевни је јунак у два жанровски различита и јасно уобличена дела средњовековне литературе – у житију и у служби.²² Њихов аутор, учени црквени великодостојник и блиски сарадник српских краљева, архиепископ Данило II (Пећки), зналачки је уобличио и хагиографски и химнографски лик Јевстатијевог.²³ Архитектуру својих песничких дела Данило је изградио ослонивши се на дугу и богату традицију самосталног српског књижевног стварања.²⁴ Благотворно извориште имао је иу богатој топици византијске химнографије и старословенског литургијског наслеђа, које је, нема сумње, учени и образовани архијереј српске цркве добро познавао. Склопом својих песничких дела, нарочито правилним компоновањем складно заокружених химнографских целина намењених појединим дневним литургијским циклусима. На добро постављеним основама, Данило међу првима саставља изворно литургијско песништво у складу са новим захтевима литургијске реформе.²⁵

Избором мотива и песничких слика, као и особеним поступцима у складном грађењу ликова, Данило је довршио важну етапу самосталног развоја српског литургијског песништва посвећеног штовању светих архијереја. Више пута у Служби истиче се Јевстатијево одрицање од свих угодности земаљског живота (земаљско оставив... Свега светскога одрекнув се...) и непоколебива решеност служења Господу (Свега себе принесе Господу...). Посебну улогу у обликовању књижевног lika имају елементи исихастичке праксе којој је Јевстатије радо прибегавао на путу свога духовног сазревања. Данило их наводи неколико пута (... плотска раздраживања и земаљске пожуде постом покори и свеноћног појања молбом, сузама посејано с весељем жањеш... ниси дао својим очима сна ни веђама својим дремања, и душу твоју од похоте што ослободише сузама непрестаним чистећи...) нарочито истичући „чишћење душе сузама“. Узоран живот, одрицање и истрајност у добродетелном поступању (о камен саблазни никад се не спотаче... од земаљских немоћи сада сасвим се удаљио јеси...) обезбедили су Јевстатију нарочити углед међу вернима (...трпљења узор постаде и кротости чудо, инока узор, младих разум, а старих крепитељ... На висину устрча добродетељи небеско желећи, и овим учећи све што долазе к теби о небеском мудровати од земаљских помисли уклањати се и од нечистота плотских удаљавати се...). Тако

21 Богдановић 1970, 97-129.

22 Овом приликом нисмо се детаљније бавили природом односа песничког и прозног дела посвећених архиепископу Јевстатију.

23 Шпадијер 2014, 75-94. (са старијом литературом о Данилу II и његовом књижевном раду).

24 Трифуновић 1976, 3-71. Хафнер 1974, 167-178.

25 Симић 1991, 97-103.

Јевстатије својим поступцима и начином живота постаје узор и поуздани ослонац у обликовању моралних и духовних вредности заједнице.²⁶

Чистота његова живота на земљи задивила је и саме анђеле (Красоти девственој твојој и пресветлој лепоти твојој чинови анђелски дивише се, говорећи: Како од плоти будући беспотног врага овај победи?!). Многе врлине, а нарочито непосредно проповедање праве вере, учинише га учитељем својега стада (Очистив душу и тело своје од скврњи... безлобна учитеља показав... Људи свештени, видећи пред собом начин твојега живљења, смирењем и кротошћу и божаственим учењем испуњени из медоточних усана твојих, Божју песму певаху...). Више пута у Служби наглашава се труд светог архијереја и настојање да учврсти исправно штовање Свете Тројице (...уснама својим благочасно научио јеси све да се клањају Тројици једнобитној... Изли се благодат уснама твојим... те поста пастир Христове цркве, учећи словесне овце да верују у Тројицу једнобитну у једном е божанству).

Свети архиепископ Јевстатије живео је непророчно, трудећи се да сваки дан испуни поштовањем заповести Христовог јеванђеља. Частан и праведан живот, те напори да досегне веће савршенство духа, а нарочито угледање на претходнике у ономе што је најбоље, омогућили су Јевстатију да на прави начин врши мисију архијереја и црквеног поглавара, достојног наследника на трону Светога Саве. Данило II је и у другим својим химнографским и хагиографским делима приказивао свете архијереје, Арсенија и Јоаникија, као чуваре светосавских тековина.²⁷ Нешто касније, Марко Пећки више пута је истицао како је архиепископ Никодим био наследник престола светог Саве (Каквим божанственим песмама да успојемо српског првопрестолника, Саве блаженога благодати и престола наследника...)²⁸ Убрзо је под овај свод светих српских црквених поглавара, осим светог Никодима, уведен и свети патријарх Јефрем.²⁹

Има мотива који су присутни у обе Данилове службе светим архијерејима међу којима је, на пример, богоизабраност од рођења (Арсеније - Од млада узраста Бога у себи носећи..., Јевстатије – Премудрост Божја свемоћна уселивши се у тебе, оче, од пелена те назначи благодаћу духовном...). Присуство неких поетских и стилских решења или само синтаксичких склопова и у каснијим службама црквеним поглаварима, показују како архиепископ Данило није био само црквени и духовни, него и књижевни ауторитет. Његова химнографска остварења, уобличена особеним начином избора мотива те складним књижевним поступцима у обликовању лика светог архијереја, постали су прави узор потоњим ствараоцима.

Резиме

Архиепископ Јевстатије I, као књижевни лик, обележио је црквену и духовну повесницу српских земаља у другој половини XIV века. Нема сумње да је за живота сматран истинским ауторитетом – прошао је све главне етапе монашког живота. Стекао је богато искуство аскезе, али и живота у монашкој заједници, путовао је на света места,

26 Изврсна тумачења неких места у Служби која сведоче о нарочитим врлинама и заслугама архиепископа Јевстатија, међу којима су посебно издвајени харизматичност и светост видети у: Поповић 2009, 78-79.

27 За Арсенија Данило каже: „... као земља плодна семе божаствено примив, Саве првог пастира блажено учење...“. О вези између Службе Арсенију и Службе Јевстатију: Трифуновић 1970, 292-294. О сродности Јевстатијевог и Јоаникијевог житија у: Јухас-Георгијевска 2011, 271-299.

28 О Србљаку 1974, 309.

29 О штовању патријарха Јефрема: Поповић 2006, 111-125.

био настојатељ најзначајнијег српског манастира, Хиландара, затим манастира светог арханђела Михајла на Превлаци, а онда и епископ важне српске епископије у западним крајевима. За живота је улагао изузетне напоре у борби за очување православља у Архиепископији, нарочито брунуо о радовима у жичкој Спасовој цркви где му је тело и положено након упокојења.

Време завршног обликовања Јевстатијевог култа у виду састављања химнографских дела њему посвећених, било је доба значајних промена у духовној култури српског народа. И прозно и поетско дело намењено штовању светог архиепископа Јевстатија изашло је из пера истог ствараоца, архиепископа Данила II (Пећког). Овај даровити монах, стрпљиви црквени поглавар и мудри саветник српских владара, зналачки је уобличио лик светог архијереја поштујући високе духовне и литургијске затеве времена. Својим хагиографским саставима окупљеним у знаменитом Зборнику Данило је начинио одлучујуће кораке у обликовању култова појединих српских владара, а онда је „Сабору српских светих“ придодao и култове црквених великодостојника Арсенија, Јевстатија и Јоаникија (првој двојци је саставио и житије и службу). Својим књижевним радом, како хагиографским тако и химнографским саставима, Данило је испратио главна усмерења свога доба и књижевно-литургијски уобличио једну од централних идеја у приказивању светих архијереја као достојних наследника престола Светога Саве.

Скраћенице:

НБ	Народна библиотека у Београду (рукописна збирка пре 1941. године)
НБКМ	Народна библиотека „Кирил и Методиј“ у Софији
НБС	Народна библиотека Србије, Београд
Пећ	Пећка Патријаршија

Објављени извори

Данило Други (1988): *Животи краљева и архиепископа српских. Службе*. Приредили проф. др Гордон Мак Данијел, проф. др Дамњан Петровић. Данашња језичка верзија Лазар Мирковић, Димитрије Богдановић, Дамњан Петровић. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга.

Србљак. Службе, канони, акатисти (1970). Приредио Ћ. Трифуновић, превео Д. Богдановић. Књ. I, Књ. II, Књ. III трећа, Београд: Српска књижевна задруга.

Необјављени извори

Празнични минеј за фебруар-август, друга четвртина XV века и Србљак, 1526. година (Народна библиотека Србије, Рс 18)

Србљак са требником, осма – девета деценија XV века (1475/85) (Пећка патријаршија, 78)

Литература

Д. Богдановић (1970): *Византијски књижевни канон у српским службама средњег века*, О Србљаку. Студије, Београд: Српска књижевна задруга, 97-125.

Д. Богдановић (1997): *Литургијски ритам старе српске књижевности*. Студије из српске средњовековне књижевности, Београд: Српска књижевна задруга, 263-272.

М. Гроздановић-Пајић, Р. Станковић (1991): Датирање и водени знаци српских ћирилских рукописних књига Пећке патријаршије. *Археографски прилози* 13, 7-249.

Ђ. Даничић (1925): *Ситнији списи Ђ. Даничића. I. Критика, полемика и историја књижевности*. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 316-318.

И. М. Ђорђевић (1991): *Прозне и песничке слике Данила II и српске фреске прве половине XIV века*. Архиепископ Данило II и његово доба. Међународни научни скуп поводом 650 година од смрти, Београд: САНУ, 481-495.

Т. Јовановић (2011): Служба светом архиепископу Јевстатију Данила Другог у препису XV века. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*. Књ. LXXVII, 75-100.

Љ. Јухас-Георгиевска (2011): *Мотивска структура Житија архиепископа Јоаникија I*. Жива реч. Зборник у част проф. др Наде Милошевић – Ђорђевић, Београд: Балканолошки институт САНУ – Филолошки факултет, 271-299.

С. Матић (1952): *Опис рукописа Народне библиотеке*. Посебна издања. Књ. СХСІ. Одељење литературе и језика. Књ. 3. Београд: СКА, 20-21.

В. Мошин (1971): *Рукописи Пећке патријаршије* Старине Косова и Метохије. Књ. IV – V. Приштина, 87-88 (Посебан отисак).

Л. Павловић (1965): *Култови лица код Срба и Македонаца (Историјско – етнографска расправа)*, Смедерево 79–81.

Д. Поповић (2006): Патријарх Јефрем – један позносредњовековни светитељски култ, *Зборник радова Византолошког института*. Књ. LXIII, 111-127.

Д. Поповић (2009): Цветна симболика и култ реликвија у средњовековној Србији, *Зограф* 32, 69-81.

Д. Поповић (2016): Свод српских светих у доба краља Милутина. *Манастир Студеница – 700 година Краљеве цркве*. Београд: САНУ, 81-97.

П. Симић (1991): *Архиепископ Данило II и црквени устав*. Архиепископ Данило II и његово доба. Међународни научни скуп поводом 650 година од смрти, Београд: САНУ, 97-103.

Љ. Стојановић (1903): *Каталог Народне библиотеке у Београду. IV Рукописи и старе штампане књиге*, Београд: СКА, опис 209.

Т. Суботин-Голубовић (1997): Византијска химнографија и српска литургијска књижевност, *Зборник Матице српске за славистику* 53, 71-80.

Т. Суботин-Голубовић (2007): *Једна група минеја Милутиновог времена*. Манастир Бањска и доба краља Милутина. Ниш - Косовска Митровица- Манастир Бањска, 351-359.

Ђ. Трифуновић (1976): Проза архиепископа Данила II, *Књижевна историја*, Књ. IX, 33, Београд 1976, 3-71.

Ђ. Трифуновић (1970), *Стара српска црквена поезија*, О Србљаку. Студије, Београд: Српска књижевна задруга, 9-93.

Ђ. Трифуновић (1970а): *Белешке о делима у Србљаку*. О Србљаку. Студије, Београд: Српска књижевна задруга, 295-296.

С. Хафнер (1974): Топика средњовековне српске историографије као елеменат културне и политичке оријентације, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, XL, 3-4, 167-178.

И. Шпадијер (1997): Култ светитеља и настанак службе, *Зборник Матице српске за славистику*, 53, 80-85.

И. Шпадијер (2003): Химнографски жанр и богослужбена пракса – Тодосијеви канони светоме Сименону и светоме Сави, *Зборник Матице српске за славистику*, 63, 343-351.

И. Шпадијер (2011): *Почеци старе српске црквене поезије*. Ђурђеви Ступови и Будимљанска епархија. Зборник радова, Беране - Београд 2011, 209-217.

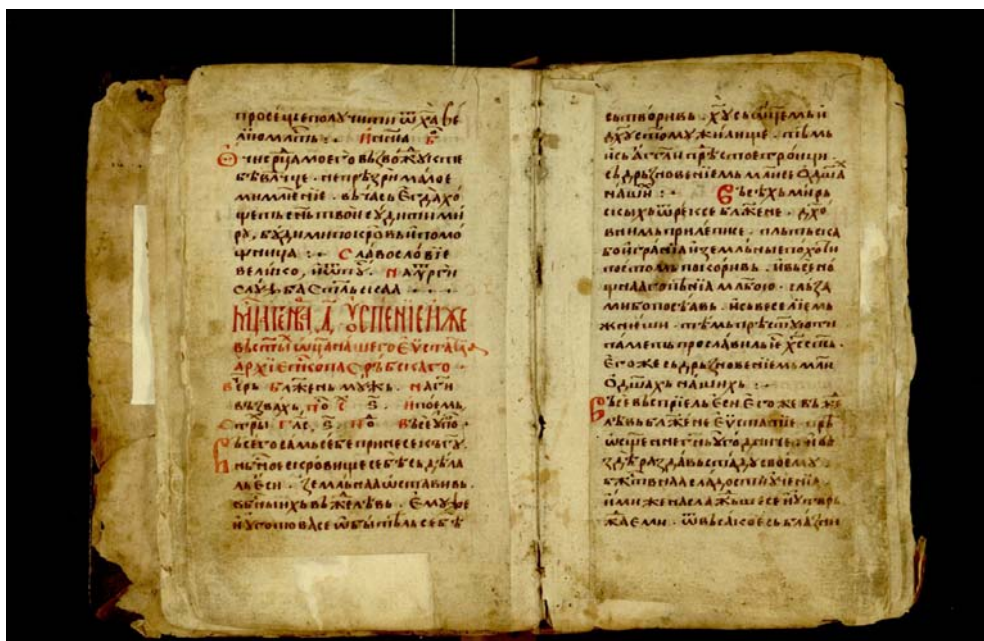
И. Шпадијер (2014), *Светогорска баштина*, Београд 2014.

Љ. Штавланин-Ђорђевић (1979): Један нови (непотпуни) препис Службе српском архиепископу Арсенију, *Археографски прилози* 1, 103-118.

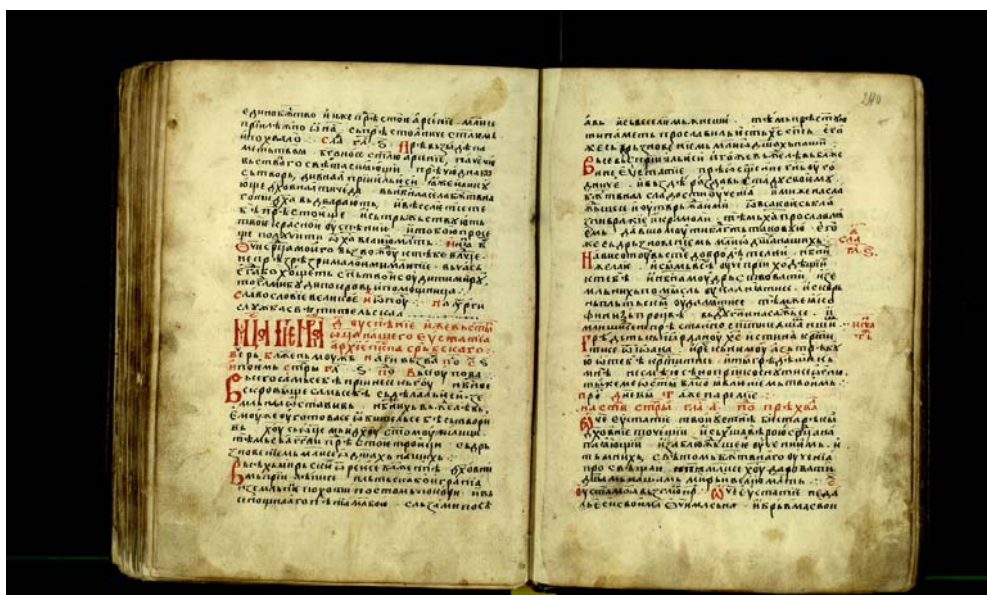
Љ. Штавланин-Ђорђевић (1984): Један нови седалан посвећен српском архиепископу Арсенију, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, Књ. XLVII и XLVIII, Св. 1-4, 96-101.

Љ. Штавланин-Ђорђевић, М. Гроздановић-Пајић, Л. Цернић (1986): *Опис ћирилских рукописа Народне библиотеке Србије*, Књ. 1. Опис јужнословенских ћирилских рукописа. Том II. Београд: Народна библиотека Србије 1986.

Цонев (1923): *Опис на славянските ръкописи в софийската Народна библиотека*. Състави Професор Б. Цонев. Т. II, София 1923, 51-52.



Србљак са требником, осма – девета деценија XV века (1475/85
(Пећка патријаршија, 78)



Празнични минеј за фебруар-август, друга четвртина XV века и Србљак, 1526. година
(Народна библиотека Србије, Рс 18)

**THE HIMNOGRAPHIC CHARACTER OF THE JEVSTATY I,
THE ARCHBISHOP OF THE SERBS**

Archbishop Jevstatije marked the church and spiritual history of the Serbian countries in the second half of the 14th century. Even during his lifetime he was considered a true authority - he went through all the main stages of monastic life. He gained rich experience of asceticism, but also of life in the monastic community. He traveled to sacred places, was the head of the most important Serbian monastery, Hilandar, then the head of the monastery of Saint Archangel Michael on Prevlaka, and then the bishop of an important Serbian diocese in the western Serbian region. During his lifetime, he made extraordinary efforts to preserve Orthodoxy in the Archbishopric, especially taking care of the works in the church Spasov Dom in Žiža where his body was laid down after passing.

The time of the final formation of Jevstatije's cult in the form of the hymnographic works devoted to him was the time of significant changes in the spiritual culture of the Serbian people. Both the prose and poetic works dedicated to the worship of Saint Archbishop Jevstatije were created by the same author, Archbishop Danilo II (of Peć). This gifted monk, a patient church chief and a wise counselor of the Serbian rulers, skillfully shaped the image of Saint Archbishop Jevstatije, fulfilling the high spiritual and liturgical requirements of the time. With his hagiographic compositions collected in the famous Monograph, Danilo made decisive steps in shaping the cults of certain Serbian rulers, and then he added to the "Serbian Saints Council" the cults of the Church's generals Arsenije, Jevstatije and Joanikije (for the former two he composed both the biography and the service). By both his hagiographic and hymnographic literary work, he followed the main tendencies of his time and literally and liturgically shaped one of the central ideas in presenting the holy archpriests as worthy heirs to the throne of Saint Sava.

Јасмина Грковић-Мејџор

Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет, Нови Сад – Србија

e-mail: jgrkovicns@gmail.com

**О ЈЕЗИКУ АКТА АРХИЕПИСКОПА НИКОДИМА
ЗА КАРЕЈСКУ ЋЕЛИЈУ СВЕТОГ САВЕ ЈЕРУСАЛИМСКОГ**

Апстракт: У раду се анализира језик акта архиепископа Никодима за Карејску ћелију Светог Саве Јерусалимског, с циљем да се утврде његове фонолошке, фонетске, морфолошке, синтаксичке и лексичке црте, као и функционални стил српскословенског језика којим је писан. Истраживање открива и податке драгоцене за историју српског језика: чување фонема Ћ, ђ и р' у дијалекту аутора/писара. У функционалностилском погледу текст је подељен на два дела: аренга је писана високим стилом, са обиљем књишких синтаксичких и лексичких средстава, са само једном старосрпском цртом, док је преостали део текста (експозиција, диспозиција и санкција) писан „сниженим” стилом, у којем се срећу бројни наноси из старосрпског језика.

Кључне речи: архиепископ Никодим, Карејска ћелија, српскословенски језик, старосрпски језик, функционални стил.

1. Увод

Никодим I, архиепископ српски (1317–1324),¹ издао је 1321. године акт за Карејску ћелију Светог Саве Јерусалимског (даље: *Акт*), писан српскословенским језиком. Аутентични препис, настао недуго после оригинала,² чува се у Архиву манастира Хиландара. Одликује га уставно писмо и уређени рашки правопис.³

¹ О животу и раду архиепископа Никодима, са релевантном литературом, в. Живојиновић, Д. 2011.

2 Живојиновић, Д. 2005, 23. Према Виктору Савићу (усмена комуникација), у питању је или дипломатички оригинал или аутентични препис у палеографском смислу речи сувремен оригиналу, а писар има изражену блискост са званичним Никодимовим писаром, који је писао и Никодимов типик. Уколико је реч о дипломатичком оригиналу с краја 1321, он је настао у архиепископској канцеларији у Пећи, а ако је у питању светогорски препис, ради се о *манастирском препису* (в. Живојиновић, М. 2013: 679), односно *манастирском дуплику* (в. Живојиновић, М., Савић 2017, 216, нап. 14).

3 Групе *ja* и *je* обележавају се лигатурама, које су и најизразитија рашка особина (иako 1, иaro 46, иeo 1, иeд 6; oуiaзвнѣ се 10, кнѣнна 11, своeмoу 2, oукрашaнeмъ 7, итд.), такође и палаталност љ и њ у групама љa, љa, љe и љe (пнтaтeлa 58, пoхaлaтaнeмoу 72, oтpннaиушe 61, кoлѣнoкaннaннa 64–65, пoдѣннaиушe 69; глѣтe 2, блгoвoлeннeн 48, o нeмeжe 32, пѣстѣнeжнeтeлa 146). О одликама рашког правописа в. Јерковић 1979.

Циљ овога прилога јесте да утврди основне фонолошке, фонетске, морфолошке, синтаксичке и лексичке одлике *Акта*. Језичка анализа допринеће, с једне стране, сазнањима о српском језику тога времена (пре свега на фонолошком нивоу) и, с друге, увидима у функционалностилско раслојавање књижевног језика. Анализа је рађена на основу снимака *Акта*.⁴

2. Фонологија и фонетика

У фонолошком систему пажњу најпре завређује питање гласовне вредности *ы*. Наиме, промена *ы > и*, која из старосрпског улази у српскословенски језик, постепено је обухватала српске говоре, о чему сведоче и повеље XIII века: док се у већини докумената графема *ы* неправилно употребљава, има и оних у којима се пише на етимолошком месту или се уклања само иза велара,⁵ што би сведочило о чувању фонеме *ы* у дијалекту њихових писара.⁶ Приступајући крајње опрезно овоме питању, Павле Ивић пише: „Глас *ы* ... изједначио се са *и* у већини говора вероватно у XII в. (додуше понегде је дочекао и почетак XIV века)”.⁷ Тако се, рецимо, у *Бањској хрисовуљи*, на којој је и потпис архиепископа Никодима, у одређеном броју позиција још увек одржава дистинкција између *ы* и *и*, на шта указује доследно бележење *ы* иза *п, б, в, м, л, з* и *т*.⁸

У *Акту* је, међутим, потврђен рефлекс *ы > и*. Осим, очекивано, иза велара (кнѣнни 11) и *р*⁹ (на ѿстрихъ 38, риканикъ 47, ѿстрици 63, ѿкрити се 106, покривають 107, скрѣти 142), уместо етимолошког *ы* спорадично се пише *и* у следећим позицијама:

- иза *б, в*: бити 90, 104, 140; прѣбывающаа 101, навикъ 11–12, новини Нјд. 42,
- иза *д*: хоуднѣ Амн. 61,
- иза *л*: ѿсланиша 22, сланиша 24, съ тепланици Имн. 29, лѣторасан Имн. 43, топан Амн. 82, тепланѣ Амн. 82,
- иза *н*: рождѣнни Нјд. 18, ѿ скврѣни Гјд. 18, красникъ Ијд. 20, поустыинни|х| Гмн. 26–27, довол'ници Имн. 27, прискрѣбниъ Ијд. 33, дрѣвници Имн. 43, лоуж'ници Имн. 45, бл҃годар'ниѣ Амн. 7, поустыи'ници Имн. 54, прѣдѣни Имн. 59, власт'ни Амн. 61, юност'ниѣ Амн. 97, грѣш'ни Нјд. 120, прѣѿсвѣщен'ни Ајд. 126, грѣш'нихъ Лмн. 143,
- иза *с*: вьслаають 28, вьсладоху 47, послаають 112,
- иза *т*: ѿметн Амн. 23, тисоуще 52, ч|с|тоти Гјд. 88, добротн Гјд. 99, работн Гјд. 112, неч|с|тихъ Гмн. 113.

У мањем броју потврда уочава се хиперкорекција: уместо етимолошког *и* написано је *ы*: скрѣбы Гјд. 18, вьннды 2л.имп. 25, простыраѣ се 97–98, къ своенплен'ныкомъ 111–112.

Будући да *Бањска хрисовуља* и *Акт* настају у истом периоду и на истом дијалекатском терену, разлика у статусу *ы* у два документа могла би се објаснити различитом дијалекатском провенијенцијом писара. Нажалост, главни писар *Бањске*

4 Живојиновић, Д. 2005, 23–50.

5 Ивић, Јерковић 2008, 433.

6 Иако закључују да је промена промена *ы > и* у овом периоду углавном завршена, Павле Ивић и Вера Јерковић ипак остављају могућност да се *ы* чувало у говору неких писара (2008: 582, 584).

7 Ивић 2016, 10.

8 Лома 2013, 290–294. Александар Лома цитира и закључак Павла Ивића, објављен у *Билтену Фонда за научна истраживања САНУ* 12 (1987) о томе да се у говору писара дата дистинкција чувала.

9 Депалатализација *ы > и* иза *к, г, х* потврђена је већ у *Мирослављевом јеванђељу*, док се *ры > ри* појављује још у старословенским споменицима (Кульбакин 1925, 96).

хрисовуље, у чијем се фонолошком систему по свему судећи чувало *ѣ*, није потписан.¹⁰ Ни о писару *Акта* не знамо ништа, осим да је, како је речено, могао доћи са Свете Горе.

Поузданих потврда за рефлекс *јата* у тексту нема. Позиционе промене *рѣ > ре* (запрещенна 135) и *ѣѣ > ѣе* (сице 59, 104) потврђене су још у *Мирослављевом јеванђељу*.¹¹ Облици *надеж|д|е* 34, *надеж|д|и* 40, *надеж|д|а|д|ь* 100 представљају старословенске дублете са *е/ѣ*. Лексема *каѣнь* (*каѣни|х|* 38) посведочена је са *ѣ* још у *Мирослављевом јеванђељу*, а на овакав дублетни облик упућују и дијалекатске форме *јелин*, *љељен*.¹² У примеру *и не добрѣ быти подмысливъ . себе тѣню полъзовати* 83–84 форма *себе* се може тумачити као акузатив.¹³ Облик *корѣне* 9, *корѣни|д|ь* 43 има познато секундарно дужење *е* у основи.

Нема примера за замену полугласника са *а*, а *вокално л* се доследно пише на етимолошком месту (*сѣзѣдн* 27, *гѣбокаа* 79, *мѣтѣннѣ* 95 итд.).

У консонантском систему пажњу завређује статус фонеме *р'*, за коју се традиционално сматра да је из српског језика нестала већ крајем X или почетком XI столећа.¹⁴ Међутим, иако оскудна, грађа из повеља XII и XIII столећа упућује на то да се она могла чувати у делу српских говора на истоку.¹⁵ Ово питање актуализовано је изучавањем ситуације у *Бањској хрисовуљи*, у којој је запажено постојање *р'*.¹⁶ Исто налазимо и у *Акту*, у којем се без изузетка обележава мекоћа *р*: *приѣ* 7, *кѣриенна* 37, *ѡѡриенна* 44, *цорѣ* 51, *рашириѡце* 57, *творѣхѡу* 69, *сѣѣриеннѣ* 77, *сѣѣриенна* 148, *въ роуѡкотворѣнѣмѣ* 120, *ѡ манастири* 130.

У складу са српскословенском нормом,¹⁷ доследно се употребљавају старословенски резултати јотовања *шт* и *жд*: *рѣци*, *сѣбраѡци* 74, *знаѡцаа* 136, *даж|д|ь* 20, *вѣдаж|д|ь* 67, *стыж|д|ѡу* се 121 итд.

На плану фонетике издвајамо доследну употребу групе *вс-* у заменичком корену. На овакав изговор указује графика: 36 пута група је написана с пајерком (*вѣѡѡѡѡ* 7, *вѣа* 19, *вѣѣѣѣ* 39 итд.), 5 пута као *вс-* (*вѣѣ|д|а* 46, *вѣѣ|х|* 70 итд.) и само једанпут са јером (*ѡѡ вѣѣѣѣ* 90). Будући да се књишки изговор у српскословенском језику (*вѣс-*, потом *вас-*) успоставио тек након метатезе *вс-* > *св-* у старосрпском, ово би указивало на чување *вс-* у дијалекту,¹⁸ што потврђује и њено постојање у деловима *Бањске хрисовуље* писаним старосрпским језиком.¹⁹ Ова промена, која је обухватала српске говоре током XIII и XIV века, на истоку је очигледно каснила у односу на запад, где је најстарији пример забележен у дубровачком препису једне повеље Стефана Уроша I, датираном у седамдесете године XIII века.²⁰

10 Трифуновић 2011, 142

11 Куљбакин 1925, 98–99. В. и Ивић 1998, 412, нап. 7.

12 Куљбакин 1925, 99.

13 Глагол *полъзовати* у црквенословенском поред чешће дативне има и акузативну рекцију (уп. *будто не ползова насѣ до сѣлѣ Христосѣ*, СРЯ 16, 286).

14 В. нпр. Младеновић 2008, 34.

15 На ово упућује значавање *р'а* помоћу *ра* у рашким повељама писаним српским језиком (в. примере у: Ивић, Јерковић 2008, 428–429). Иако се у Ивић, Јерковић 2008 овом питању приступа с крајњим опрезом, у списку гласова се не наводи *р'* (2008, 582).

16 Лома 2013: 291. Аутор и у овом случају наводи и закључак Павла Ивића, објављен у *Билтену Фонда за научна истраживања САНУ* 12 (1987) о томе да се у говору писара дата фонема чувала.

17 В. преглед српскословенске норме у Јерковић 1984.

18 *Јер* се у овој групи почиње последније писати тек у српскословенским споменицима XV века „што је било условљено његовом новоуспостављеном изговорном вредношћу” (Драгин 2006, 51).

19 Грковић 2010, 70.

20 Младеновић 2008, 52.

Књишка црта чувања предлога и префикса *въ(-)* спроводи се у тексту скоро доследно: *въ закъмъ 2, въскорѣ 31, въгнѣзднѣшнѣ сѣ 39* итд. Два примера са српским рефлексом *у-*, потврђеним од најстаријих споменика,²¹ појављују се тек након дуге аренге (1–119, даље А1), у делу који садржи експозицију, диспозицију и санкцију (120–149, даље А2): *живоуѣи оу нѣи 129, оу архнѣи|с|пни 133*.

3. Морфологија

Морфолошка норма српскословенског језика²² спроведена је с великом мером доследности. Уз поштовање старословенских морфолошких правила реализују се и иновативна уопштавања.

У Ајд. **о/ѡ* деклинације мушког рода (именица и одговарајућих номиналних речи које се овако мењају) доследно је једначење са Гјд., нпр.: *обрѣтоу| же н ѡца наѣ|г| сѣто архнѣи|с|па саѡу трѣтнаго . тако знаѡцаа н исплнѣнѣцаа вѣа рѣ|т|(ѣ)наѣ н подаѡша на вѣако лѣто 136–137*. Наставци *-ем, -ех*, са старословенским рефлексом полугласника, доследни су у Ијд., Дмн. и Лмн. **ѣ* и консонантске деклинације: *поутѣмъ 35, чоудѣемъ 49, къзнемъ 81, заповѣдѣ|х| 12, пропаствѣ|х| 39* итд.

Гјд. мушкога рода сложене придевске промене редовно има наставак *-аго*: *многѡметѣжнаго 25, великаго 96, горѣкааго 114* итд. У дативу, међутим, поред нормативног завршетка *-ому/-ему*, у 7 примера (грѣшноѡу 20, сѣсьшоѡу 28, похвалѣѡу 72 итд.), налазимо и старији наставак *-уму*, 2 пута: *ствѡршоѡу 52, рекшоѡу 90*. У множини је уопштена сложена придевска промена, осим у герудски употребљеном партиципу: *ѡ блѣгы|х| нѣ лѣнѣсѣ сѣ 36, ѡвы же ѡхо|д|ннѣско живоуѣѣ 37, вѣсело тнѡ н безѣмљвно проѡдѣсѣ жнѣтнѣ ннѣсѡже нѡѡуѣ тѣтѣн краѡѡа 40–41* итд., и у конструкцији датив + инфинитив (в. пример доле).

У тексту налазимо и више одлика старосрпског језика. У А1 се јавља само једна оваква црта: наставак *-ој* у Лјд. женског рода придевске промене:²³ *въ кѣлни карѣнскѡ 105*. У четворороструко краћем делу А2 особина старосрпског језика има знатно више:

- 1) наставак *-у* у Лјд. **о* промене: *въ снѣмъ лнстоу 144*;²⁴
- 2) наставак *-ој* у Лјд. женског рода придевске промене, доследно: *въ кѣлни карѣнскѡ 125, въ карѣнскѡ кѣлни 132, ѡ карѣнскѡ кѣлни 143, въ цѣковѣнѡ рѣзнѣи 134*;
- 3) Нјд. мушког рода заменице *тъј*: *тън типнѣ*²⁵ 133;
- 4) наставак *-ег* у Гјд. мушког рода заменичке промене: *наѣ|г| 136*;
- 4) непостојање наставка у 3лјд. помоћног глагола у перфекту: *ѣ повѣлѣлъ 127*;²⁶
- 5) перфекат без помоћног глагола²⁷ (3 од укупно 4 случаја перфекта): *кѣннѣи архнѣи|с|пн даалн а друѡзи нѣ даалн 131, ѣгоже сѣѣн своѣю роуѣю писалъ 132*;
- 6) наставак *-мо* у 1лмн.: *по|д|пнсоуѣмо 148*;²⁸

21 Младеновић 2008, 18–21.

22 В. преглед српскословенске морфолошке норме у Јерковић 1984.

23 Наставак се у српском језику јавља од настаријих споменика (Даничић 1874, 186).

24 Наставак се јавља од XIII, а превладава од XV столећа (Даничић 1874: 49)

25 Код Даничића (1874, 149) налазимо податак да се *-ј* показним заменицама додаје од XV века; Белић (1999, 236) наводи примере из прве половине XIV столећа.

26 Овако већ у најстаријим споменицима (Белић 1999, 372).

27 Краћи перфекат није потврђен у старословенском језику (Бунина 1959, 61–78). У старосрпским повељама се јавља већ у XIII веку (в. примере у Грицкат 1954, 79–85).

28 Овако од најстаријих споменика; потврђено у *Мирослављевом јеванђељу* (Куљбакин 1925, 109).

7) изостанак конгруенције код партиципа: братин живоуџен Дјд. 129, в'сакъ по на|с| боудоуџин 134, као и аналошко уједначавање у наставку: боудоуџин Нмн. мушкога рода 138.²⁹

8) *имѣти* + инфинитив у функцији егзактног футура: кто не имѣть подавати рѣ|т|(е)н'наѣ въ типнѣѣ ѿца нашего савы и въ снѣмѣ лнстоу наин рѣ|т|(е)н'наѣ дръзнѣть разорнтн . и не давати . да разорнтѣ его бѣ 143–145.³⁰

4. Синтакс

У домену синтаксе нема одступања од српскословенске норме. У тексту налазимо ретке грецизме:³¹

1) *јако* + инфинитив у резулативном значењу: и ѿ скон|х| дѣла за лѣность нащѣ ннѣсоже нд|о|уџе іако ѡдобрнтн сло|в|(о) 4–5, іако разоумѣтн на нн|х| рѣ|т|(е)н'ноу 67, приготован' бо ндѣлаху н'равѣ снѣ іако в'са оудобѣ носнтн 69–70, и запнсав'ша съ заклѣтнѣмѣ іако и по нѣмѣ боудоуџин подавати 137–138;

2) *јеже* + инфинитив (у цитату из Псалама): се коль добро и коль красно јеже жити братин въкоупѣ 35;

3) *јеже* + партицип: јеже по|д| въз|д|оуџы прѣдѣнн вѣмѣн'ныннн страж|д|оуџе 59–60, јеже къ мнроу іако по в'се дѣн оудирае 100. У примеру снѣѣ тнн сего свѣ|т|нло велнѣнн цѣквы срьп'цѣнн прѣдлагаетъ . јеже небыв'шою прѣж|д|е оны въздвнже 115–116 релативна заменица конгруира са партиципом.

Посебну напомену захтева конструкција *јако да* + презент резулативно-последичног значења: и повелѣхъ хранити тѣн типнѣ . въ цѣрков'нон рнзннцн . оу архнєп|с|пнн . и съ дръгымн его сѣымн оуставн . іако да в'сакъ по на|с| боудоуџин прочнтаетъ 133–134. Јан Седлачек сматра да је у питању резултат словенско-грчког дијалекатског контакта.³² Будући да се у старосрпском у истој фунџији јавља *јако да*,³³ које је раним изједначавањем *j- и *k- заменица сменила старије *јако да*, наведени пример био би својеврсно прилагођавање старосрпској синтаксичкој структури, уз чување књишког лексичког експонента *јако*.

Срећу се и изворно словенске конструкције, које су раним губљењем стекле у српскословенском књишки карактер од најранијих времена.

1) апсолутни датив:³⁴ прослоутню же прошѣ|д|шоу ѿ нѣмѣ . и іако свѣтлын и многонороднынн гра|д| в'сѣмн знамѣмъ бы|с|(т) . даже и в'стот'ныннн бл'гот'|с|(т)нвымн цѣрн . и прихонднтѣ къ костан'днню градоу 107–109, и пакы сѣымн его м|о|латвадн б'оу нзволнѣ'шоу . възвѣ|д|(е)нѣ быхъ на прѣвосвѣщен'ннн его прѣстолю . вѣжнѣ сѣынѣ велнкынѣ цѣркве срьп'скынѣ 126–127.

2) датив + инфинитив:³⁵ хвален бо добродѣтель . бѣ похвалаетъ . ѿ него же члвкомѣ добромѣ бнтн 103–104.

3) акузатив + партицип:³⁶ ѡбрѣтаетъ ѡвы ѡбыч'но въ послушаннн наредно живоуџе 34–35, вндѣвъ житннн и злостр|с|тна оустрашаюџа оумѣ 70–71.

29 Овако већ од XIII века (Даничић 1874, 353–354).

30 *Имѣти* + инфинитив, које се у старословенском реализује као модална епистемичка конструкција за означавање будућег времена, потврђена је у старосрпском као *futurum exactum* од најранијих времена (Грковић-Мејџор 2013, 155).

31 О грецизмима у сфери инфинитивних и партиципских конструкција, са литературом, в. у: Грковић-Мејџор 1993, 171–201.

32 Седлачек 1963, 389.

33 Павловић 2009, 292–295.

34 О статусу апсолутног датива в. Грковић-Мејџор 2013, 64–65.

35 О конструкцији датива с инфинитивом в. Грковић-Мејџор 2013, 72–97.

36 О конструкцији акузатива с партиципом в. Грковић-Мејџор 2013, 98–115.

4) акузатив + инфинитив глагола *быти* као допуна комуникативног глагола: и записахъ и по на|с| боудуцинидъ . и засвѣдѣтельствую . негоже избереѣ прнчестіе стго дха бнти архнеп|с|па 139–140.³⁷

Као српскословенска (и црквенословенска) иновација јавља се честа употреба везника *и* између предиката и герундски употребљеног партиципа или апсолутног датива: оставиъ сь цр|с|(т)воюуща оца и нзиде 23, прослоутню же прошь|д|шоу о немъ . и яко свѣтлыи и многонародныи гра|д| встѣи знаемъ бы|с|(т) 107–108 итд. Такође, партицип се јавља и у функцији предиката: бжнню же любовню пр|с|но разгарае се . и желеи горы стые донти нарицаемааго афона 21–22. Ове две синтаксичке црте сређу се ретко у старословенском језику, док у српскословенском њихова фреквенција под утицајем старосрпског расте.³⁸

У стилском погледу се јасно разликују два текстуална сегмента: А1, где архиеписком Никодим опширно пише о Светом Сави и Карејској ћелији, и А2, који је претежно наративног карактера.

У А1 доминирају дуге реченице са мноштвом партиципа, нпр.: весело тихо и безмалъно проводеще житие нгчесоже ндоуше татмн крадоа . нгчесомже земьномъ пекуше се . еже къ оугодноу трѣвоу . зѣло малымн потрѣбное носеще . овыи мало хлѣба приимающе . оутѣшеніе же вода и соль . новии пирь . овыи же дрѣвеннии плоды . нии же корѣннємъ земьнымъ . и растуциимн лѣтораси быиии дивныхъ . и та скоупо събирающе . понеже лѣии старци и нескходни и до ѿвореніи келіе . и еше же и бездрожжное поустышество . и несмѣсно и несобычно живуще . обшчюще же съ звѣри лоужниимн . на мыслныи же дшевные звѣри . всег|д|а гари око ндоуше . на ѿстоупныи силы глаголю, 40–46). Сliku о претежно „номиналном” стилу употпуњује и употреба разноврсних партиципских конструкција, међу којима и поменутог акузатива с партиципом, као и повремен изостанак копуле: в|с|акъ во члѣкъ гнои и снѣ члѣбѣхъ чрвь . рож|д|ении женою маложивотъ . испльнъ скръби и смрушенни 17–18, а еже житие къ боудуцимъ надеж|д|амъ 100. Упадљива је и употреба приповедачког презента, када се говори о Светом Сави, чиме се постиже експресивност исказа: и вьскорѣ прѣсел|н|ниъ бываеѣ . приходитъ къ прѣкраснаи поусты|н|ни|х| селеніи горы стые афона . покланяеѣ и обლობязеѣ стаа мѣста . и слыади довол|н|нии сна оумлаеѣ 26–28 итд.

У А2 доминира „вербални” стил, претежно са личним глаголским облицима у прошлом времену, док су реченице знатно краће, нпр.: възвє|д|(|е)нь быхъ на прѣшвѣщен|н|и него прѣстолъ . бжнє стые великые цркви срьпские . и вьспомоноуше ми . пате же и сами знахъ . како је повелѣлъ сты оца нашъ сава . прьвыи архнеп|с|пъ срьпские земліе 128–129. Само у овом делу се употребљава перфекат (в. одељак о морфологији).

5. Лексика

У лексичком погледу свечани стил *Акта* испољава се кроз књишки речнички слој:

1) сложенице: мнлотекоуцимъ 14, чрвоадива 17, маложивотъ 18, многостежнаго 25, коуп|н|одшю 36, б|г|одар|н|ниє 47, б|г|оголении 48, колѣнокланіи 65–66, колѣнокланіи 78, злостр|с|тна 70, злостр|с|тна 79, б|г|с|вниє 73, троудолубнємъ 74, долѣлѣгани 77, в|с|еночнаи 78, нишепитѣни 81, стран|н|оприемства 82, тьзониентнаго 95–96, добродѣ|т|л| 97, добродѣтель 99, 103, о добродѣтел 103, добродѣтелю 107, ласк|с|рьднвыи 103, многонародныи 108, б|г|от|с|(т)нвыимн 109, своеплен|н|ыкомъ 111–112, дѣлодав|ц|а 114, роукотворенѣмъ 120, вышере|т|(|е)н|нѣмъ 120–121,

37 Ова конструкција се традиционално сматра калком према грчком. Новије, типолошки утемелено тумачење акузатива са инфинитивом глагола *быти* в. у Kurešević 2018.

38 В. Грковић-Мејџор 2007, 240–241.

пѣстынежителя 146; у А1, у складу са садржајем, најчешћа сложена основа је доврѣдѣтел-, док је најфреквентнији први део сложене основе благ-;

2) глаголке именице и апстрактне именице с формантом *-(н)ије*:³⁹ киченниа 11, хѣниену 12, слоушениа 18, дѣаниа 19, селѣниа 27, оуѣваник 30, 91, въ слоушанин 34–35, слоушанин 122–123, кѣриенниа 37, оутѣшенни 42, оутѣшенниа 82, ѿворѣниа 44, бѣговоленни 48, колѣнокланѣниа 64–65, 78, стоѣниа 65, 78, оуѣниленниа 65, 79, оуѣниленнѣмъ 71, въз|д|ѣхѣниа 65, 79, нзмѣж|д|анни 66, нѣанинн 66, желѣниа 73, бѣг|с|вни 73, слоушанин 75, ѿврѣженн 75–76, прѣтрѣгновѣниа 76, долѣ-лѣганиа⁴⁰ 77, смѣриенн 77, пощенниа 78, 88, пощенн 104–105, спреженн 80, нищепитѣниа 81, ѿнищенниа 83, въз|д|ѣрѣжѣниа 83, 88, сѣсенниа 89, 99, мѣчанн 95, покаѣниа 98, мѣчанн 105, нзволѣенн 110, нзволѣенн 111, повелѣенн 117, повелѣеннѣмъ 123, повелѣенниа 140, оуѣ|о|лѣеннѣмъ 123, запрѣшенниа 135, запрѣшенн 141, запрѣшенн 148, смѣриенниа 148, свѣдѣенн 148;

3) елативна образовања са префиксом *прѣ-*:⁴¹ прѣпо|д|(о)бѣнн 8, прѣкрасна 26, въ прѣпоусты|х| 37, прѣсѣтѣ 87, прѣѿбѣщенства 116, прѣѿсѣенн 149.

Сложенице су двоструко чешће у А1, где их има 28, док их је у А2 само 3. Будући да је А1 четири пута дужи од А2, иста фреквенција би подразумевала да их у А2 буде 7. И образовања на *-(н)ије* су нешто фреквентнија у А1, где их има 47, док их је у А2 9 (иста фреквенција би подразумевала да их је у А2 – 12). Елативне форме присутне су искључиво у А1. Оваква реализација наведених књишких средстава условљена је различитим функционалним стиливима два дела текста. Иста ситуација је запажена и у старословенском: у јеванђељима, која су наративног карактера, сложенице се користе умерено, док их у хагиографијама и црквено-проповедничкој литератури има у изобиљу.⁴²

У *Акту* запажамо и неколико лексема које нису забележене у Миклошичевом речнику (LPLG): *възѣроужноѣ* 45–46, *прѣпоусты|х|* 37, *дѣлодавѣцъ* 114, или су им потврде искључиво из српских рукописа: *поустошѣство* 45–46, *долѣ-лѣганиа* 77, *нагледовати* 129, *заоуза* 147. Последња реч, забележена у А2, део је старосрпске заклетвене формуле *клетвоу н заоузоу да нѣать* 147. Овај формулаични израз, иначе редак у старим српским писаним споменицима,⁴³ јавља се и у хрисовуљи краља Милутина Карејској ћелији из 1317/18 (*клетвоу н заоузоу да нѣать* 190).⁴⁴ О његовој архаичности сведочи и део *Житија Светога Симеона* од Светога Саве, где се наводи као део несачуване хрисовуље Стефана Немање манастиру Студеници (н съ клетвоу н съ заоузоу).⁴⁵

6. Општи осврт

Акт архиепископа Никодима пружа драгоцене податке о фонолошком систему дијалекта његовога аутора/писара, који се рефлектује у српскословенском тексту. У вокализму се чувају *ѣ* и *ѡ*, *ы* је дало рефлекс *и*, док је у консонантском систему потврђено постојање *р'*. Фонетизам српскословенског језика одликује српски изговор

39 В. Львов 1976, 75–76.

40 Реч је написана са цртицом јер не можемо бити сигурни да ли је у питању сложеница или синтагма.

41 В. Цейтлин 1971, 65.

42 Цейтлин 1977, 278–279.

43 Живојиновић, М. 1986, 394, нап. 50.

44 Живојиновић, Д. 2006, снимак. Уп и Живојиновић, Д. 2005, 43.

45 Мошин, Ћирковић, Синдик 2011, 61.

групе *вс-*, што говори у прилог претпоставке да ће се књишки изговор *вѣс-* (> *вас-*) успоставити тек након метатезе *вс-* > *св-* у старосрпском језику.

Текст доприноси и бољем познавању функционалностилског раслојавања српскословенског језика. У њему се издвајају два текстуална сегмента. Аренга (A1, 1–120), у којој архиепископ Никодим пише о Светоме Сави и Карејској ћелији, свечано је интонирана у духу похвале, док је преостали део текста (експозиција, диспозитивни део и санкција, A2, 120–149) претежно приповедачког карактера. У складу са принципом да сакралност теме условљава језички израз, аренга је писана високим стилом српскословенског језика, а једино одступање од српскословенске норме представља синтагма *въ кѣлнн карѣнскѣн*, што наводи на помисао да је српска форма у овоме називу била допуштена и у високом стилу. Насупрот томе, у A2 се јавља кршење књижевнोजезичке норме, на фонетском и посебно на морфолошком плану. Будући да је реч о дипломатичком оригиналу или препису из времена архиепископа Никодима, те да се стога не може радити о преписивачким грешкама, очигледно је да је у датом функционалном стилу било прихватљиво спорадично присуство српских језичких особина. Тиме аутор овај део документа функционалностилски свесно „снижава” у односу на аренгу.

Такође, књижевни језик *Акта* функционалностилски се раслојава избором из регистра синтаксичких и лексичких средстава. У A1 се, за разлику од A2, реализује високи стил, са обиљем књишких средстава, што се на синтаксичком плану манифестује процентуално вишом заступљеношћу партиципа и партиципских конструкција, чешћом употребом грецизмама и књишких синтаксичких средстава, те дугим реченицама и доминантним номиналним изразом, а на лексичком мноштвом сложеница, творбама на *-(н)ије* и елативом с префиксом *прѣ-*.

Овакво структурирање текста упоредиво је са ситуацијом диглосије у манастирским даровницама попут *Бањске* или *Дечанске хрисовуље*. Разлика између манастирских даровица (српскословенско-старосрпска диглосија) и *Акта* (виши и нижи стил српскословенског) условљена је, на првом месту, наменом документа и адресатима, који, у првом случају, нису морали знати књижевни језик, док се његово познавање у манастирској средини, посебно светогорској, подразумевало.

Литература

Белић, Александар (1999). *Историја српског језика. Фонетика. Речи са деκлинацијом. Речи са конјугацијом*. Изабрана дела Александра Белића, IV. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Бунина, И. К. (1959). *Система времен старославянског глагола*. Москва: АН СССР.

Грицкат, Ирена (1954). *О перфекту без помоћног глагола у српскохрватском језику и сродним синтаксичким појавама*. Београд: САН.

Грковић, Милица (2010). Правописне и језичке особине *Бањске хрисовуље*. Софија Милорадовић (ур.). *Косово и Метохија у цивилизацијским токовима. I: Језик и народна традиција*. Косовска Митровица: Универзитет у Приштини, Филозофски факултет, 61–77.

Грковић-Мејдор, Јасмина (1993). *Језик „Псалтира” из штампарије Црнојевића*. Подгорица: ЦАНУ.

Грковић-Мејдор, Јасмина (2007). *Списи из историјске лингвистике*. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

Грковић-Мејџор, Јасмина (2013). *Историјска лингвистика. Когнитивно-типолошке студије*. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

Даничић, Ђ. (1874). *Историја облика српскога или хрватскога језика до свршетка XVIII вијека*. У Биограду: Издање и штампа Државне штампарије.

Драгин, Наташа (2006). Прилог познавању групе *кь-* у српскословенском језику. *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику* XLIX/2, 45–56.

Живојиновић, Драгић (2005). Акт архиепископа Никодима I за Карејску келију Светог Саве Јерусалимског у Кареји. *Стари српски архив* 4, 23–50.

Живојиновић, Драгић (2006). Интерполисана хрисовуља краља Милутина за Карејску келију Светог Саве Јерусалимског. *Стари српски архив* 5, 11–41.

Живојиновић, Драгић М. (2011). Архиепископ Никодим I. *Историјски часопис* LX, 97–112.

Живојиновић, Мирјана (1986). Документи о аделфатима за Карејску келију светог Саве. *Зборник радова Византолошког института* XXIV–XXV, 385–396.

Живојиновић, Мирјана (2013). Акти о аделфатима. Прилог византијско-српској дипломатици. *Зборник радова Византолошког института* L/2, 663–682.

Живојиновић, Мирјана, Виктор Савић (2017). Збирне хрисовуље краљева Уроша II Милутина и Стефана Душана манастиру Хиландару. Прилог српској дипломатици. *Зборник радова Византолошког института* LIV, 213–259.

Ивић, Павле (1998). *Расправе, студије, чланци 1. О фонологији* (= Павле Ивић. *Целокупна дела* X/1, ред. Милорад Радовановић), прир. Драгољуб Петровић. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

Ивић, Павле, Вера Јерковић (2008). *Правопис српскохрватских ћирилских повеља и писама XII и XIII века*. У: Павле Ивић. *Студије из српске средњовековне писмености* (= Павле Ивић. *Целокупна дела* X/1, ред. Милорад Радовановић), прир. Јасмина Грковић-Мејџор. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

Ивић, Павле (2016). *Расправе, студије, чланци* (= Павле Ивић. *Целокупна дела* X/1, ред. Милорад Радовановић), прир. Мато Пижурица. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

Јерковић, Вера (1979). Напомене о проучавању ортографије и језика српских редакцијских споменика. *Археографски прилози* 1, 31–37.

Јерковић, Вера (1984). *Српскословенска норма у гласовном и морфолошком систему*. *Jugoslavenski seminar za strane slaviste* 33–34, 55–66.

Куљбакин, Ст. М. (1925). *Палеографска и језичка испитивања о Мирослављевом јеванђељу*. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија.

Kurešević, Marina (2018). The status and origin of the *accusativus cum infinitivo* construction in Old Church Slavonic. Jasmina Grković-Major, Björn Hansen, Barbara Sonnenhauser (eds). *Diachronic Slavonic Syntax. The Interplay between Internal Development, Language Contact and Metalinguistic Factors*. Berlin – Boston: de Gruyter, 261–283.

Лома, Александар (2013). *Топонимија Бањске хрисовуље*. Београд: САНУ, Одбор за ономастику (Библиотека оноματοлошких прилога. књ. 2).

Львов А. С. (1976). Праславянский слой старославянской лексики. *Вопросы языкознания* 2, 71–85.

Младеновић, Александар (2008). *Историја српског језика. Одабрани радови*. Београд: Чигоја.

Мошин, Владимир, Сима Ћирковић, Душан Синдик (2011). *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама Србије, Босне и Дубровника. 1: 1186–1321*. Београд: Историјски институт.

Павловић, Слободан (2009). *Старосрпска зависна реченица од XII до XV века*. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижевница Зорана Стојановића.

Седлачек, Јан (1963). Синтаксис старославянског језика у свету балканистики. *Slavia* XXXIII/3, 384–394.

СРЯ: *Словарь русского языка XI–XVII вв.*, 1–. Москва: Наука, 1975–.

Трифунковић, Ђорђе (2011). *Повеља краља Милутина манастиру Бањска. Светостефанска хрисовуља. У: Повеља краља Милутина манастиру Бањска. Светостефанска хрисовуља. Књига друга. Фототипије издања и пратеће студије, прир. Ђорђе Трифунковић*. Београд: Mnemosyne, 129–147.

Цейтлин Р. М. (1971). Старославянские прилагательные с приставкой *прѣ-*. *Studia palaeoslovenica*. Praha: Academia, 65–71.

Цейтлин Р. М. (1977). *Лексика старославянского языка*. Москва: Наука.

ON THE LANGUAGE OF THE ACT OF ARCHBISHOP NIKODIM
FOR THE KELLION OF ST. SAVA AT KARIES

This paper deals with the language of the Act for the Kellion of St. Sava at Karies issued by archbishop Nikodim in 1321 and written in Serbian Church Slavonic. The analysis, conducted on all linguistic levels, shows that the text consists of two parts. The first one is the *arenga* (lines 1–119) and the second one consists of an exposition, a disposition section and a sanction (lines 120–149). The *arenga* is written in the high functional style, marked by the frequent use of bookish syntactic means, such as participles and participle constructions, syntactic Graecisms, long sentences, compounds and bookish neologisms. It does not contain vernacular traits on the phonetic and morphological levels except for the Loc.sg *vъ kelii kareiskoi*. On the other hand, the second part of the act exhibits characteristics of the lower functional style, with a low percentage of bookish syntactic and lexical traits and short sentences. In addition, it contains vernacular characteristics on phonetic and morphological levels. Thus the author made a clear difference between the two parts of the text. This act presents a valuable testimony to the existence of two functional styles in the same document, the use of which, in this case, is induced by the similar motives as in the case of diglossia in monastic charters.

Галина А. Казимова

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва – Россия
e-mail: galalexandr@gmail.com

**О ВОЗМОЖНОМ СЕРБСКОМ КОМПОНЕНТЕ В СВЯЗИ С
МЕНОЙ ГЕНИТИВА И ЛОКАТИВА МН.Ч.
СУЩЕСТВИТЕЛЬНЫХ В СЛАВЯНСКОМ ТЕКСТЕ ГОМИЛИЙ
ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО НА ПСАЛМЫ И НЕКОТОРЫХ ДРУГИХ
СВЯТООТЕЧЕСКИХ ТЕКСТАХ (ГИМ, СИН-238, ЛЛ. 456-786),
СЧИТАЮЩИХСЯ ПЕРЕВОДАМИ МАКСИМА ГРЕКА**

Аннотация: в статье рассматриваются четыре рукописи (две - первая треть XVI в, другие две – к. XVI – н. XVII вв.), содержащие 16 гомилий Василия Великого на псалмы и некоторые другие тексты Отцов Церкви, славянский перевод которых традиционно атрибутируется Максиму Греку. В работе анализируется один из основных признаков существующей лингвистической атрибуции в виде мены генитива и локатива мн.ч. существительных и говорится о возможной связи этой надежной мены с особенностями сербских средневековых говоров, с которыми Максим Грек мог познакомиться еще в домосковский период жизни и которые могли проявиться в текстах, которые он переводил с греческого на церковнославянский без промежуточного этапа в виде перевода на латынь, находясь в заключении в Иосифо-Волоколамском монастыре в 1525-1531 гг. Также в статье говорится о возможном южнославянском (сербском) происхождении списков гомилий Василия Великого, обнаруженных в собрании рукописей Иосифо-Волоколамского монастыря, который в конце XV – начале XVI вв. мог иметь контакты с сербской книжностью через посредство афонских монастырей.

Ключевые слова: Максим Грек, Василий Великий, гомилии на псалмы, атрибуция, мена генитива и локатива мн.ч. существительных, сербские средневековые говоры, русско-сербские книжные контакты

А.И. Соболевский, изучая переводную литературу Московской Руси XIV-XVII вв., обратил внимание на присутствие гомилий Василия Великого на псалмы в составе некоторых славянских рукописных сборников. Это толкования, или «беседы», на псалмы 1, 7, 14, 28, 29, 32, 33, 37, 44, 45, 48, 59, 61, 114 и 115. Общее количество гомилий 16, так как 14-му псалму посвящены два слова – 3-е и 4-е¹. А.И. Соболевскому

1 В Вол-147(508) л. 40 об. заголовок 4-го «Слова» («Беседы»): **того(ж) ѿ части дї · ψλма · и на лихвѣ емлюци(х)**. Надпись на полях **Сло(в) дї**; в Вол-108(428) л. 56 об. заголовок **того же ѿ части · дї · ψ(с)ма и на лихвѣ емлюци(х)**. слово **· дї ·**; в Син-238 л. 514 содержится такой заголовок этого слова: **Того(ж) ѿ ча(с)ти, дї, ψа(л)ма, бесѣ(д), на лихвѣ емлюци(х)**; в Толст-209

были известны три рукописных сборника, содержащие эти толкования Василия Великого на избранные псалмы. Это сборники ГИМ, Син. 238 (Син-238), лл. 456-786, РНБ, F.I.219 (Толст-219), лл. 121-243 об., а также сборник РГБ, ф. 113 собр. Иосифо-Волоколамского монастыря № 147(508) (Вол-147(508), лл. 1-237. Сборник Син-238 подробно описан А.В.Горским и К.И.Невоструевым в составе славянских рукописей Синодального собрания под № 70². Рукопись состоит из 3-х частей, написанных различными почерками. А.И. Соболевский вслед за Горским и Невоструевым³ считал, что вторая часть (лл. 456-786), в составе которой, кроме сочинений Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского и др., находятся гомилии Василия Великого, написана одним «ожнорусским почерком» конца XVI в., как и Толст-219⁴.

Сборник Вол-147(508), судя по его замечаниям, А.И. Соболевский не видел. Вероятно, он опирался на сведения, содержащиеся в «Описи рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку МДА» иеромонаха Иосифа. В этой описи рукопись Вол-147(508) называется «Сборник» и датируется XVI веком⁵. Помимо гомилий Василия Великого в состав сборника входят «Пчела» и несколько слов Афанасия Александрийского и Иоанна Златоуста. В собрании рукописей Иосифо-Волоколамского монастыря РГБ находится еще один сборник, неизвестный А.И. Соболевскому, который, в отличие от Вол-147(508), состоит только из толкований Василия Великого на избранные псалмы, - это сборник № 108 (428). Отметим, что в Дополнительной описи ф. 113 собрания Иосифо-Волоколамского монастыря на основании неверно понятого замечания А.И. Соболевского о Максиме Греке как о вероятном переводчике этих толкований⁶ содержится информация о том, что Максим Грек является их автором. Для датировки Вол-147(508) и Вол- 108(428) очень важным является упоминание этих двух рукописей в Описи книг Иосифо-Волоколамского монастыря 1545 г., опубликованной Р.П. Дмитриевой. Обе эти рукописи присутствуют в разделе «Псалтыри толковые», причем указано, что одна переписана с другой⁷. Факт написания обоих сборников до 1545 г. подтверждается и датировкой по филиграммам⁸.

л. 140 об. того (ж) ѿ части ·дї·го ꙗлма и на лихвоу емлюци(х). Надпись на полях Сло(в) дї. Обратим внимание на разночтения в предлоге ѿ/ѿ, связанные, на наш взгляд, с прочтением переписчиком Син-238 надстрочного знака в виде тонкого придыхания над предлогом ѿ как ѿ. А.И. Иванов в своем списке переводов Максима Грека из Василия Великого упоминает это «Слово» Василия Великого два раза - под № 25 под заголовком **сѣго ꙗлѣ нашего василїа великаго вѣсѣда на лихвомѣцѣвъ** и под № 29 как «Слово» 4-е на 14-й псалом. Он, видимо, считал сочинение, помещенное в сборнике Вол-133(488) лл. 202-211 под заглавием **вѣсѣда на лихвомѣцѣвъ** не тем же самым, что идет в качестве второго слова на псалом 14, что может быть связано с замечанием А.И. Соболевского по поводу этого сочинения в славянском переводе [Соболевский 1903, 269-270].

2 Горский, Невоструев 1857, 75-80.

3 Горский А.В., Невоструев К.И. датировали эту часть сборника XVI веком, однако позднейшим исследователем в экземпляр Описания славянских рукописей Синодального собрания, хранящийся в ГИМе, внесена карандашная правка, относящая написание второй части (лл. 407-786) к XVII в, а первой и третьей частей сборника – к XVIII в. [Горский, Невоструев, экземпляр Описания, хранящийся в ГИМе 1857, 74].

4 Соболевский 1910, 51, 53.

5 иером. Иосиф 1881, 137.

6 Соболевский 1903, 269.

7 Опись 1545 г. 1991, 28.

8 Обе волоколамские рукописи в 4°, поэтому в большинстве случаев видна только верхняя и нижняя части водяных знаков, остальное забрано в переплет. В рукописи Вол-147(508) на лл. 1-

При этом стоит обратить внимание на то, что в Описи 1545 г. не сказано, что перевод толкований принадлежит Максиму Греку, хотя здесь же читаем о другой толковой псалтыри: «Псалтырь в десть Максимова перевода в трех книгах»⁹. С одной стороны, небезосновательно предполагать, что в 1545 г. составитель Описи рукописей Иосифо-Волоколамского монастыря, в котором Максим Грек находился в заточении с 1525 г. по 1531 г., должен был знать, какие переводы были выполнены знаменитым узником их монастыря¹⁰. С другой стороны, составитель Описи мог не указать причастность Максима Грека к переводу гомилий Василия Великого, т.к. в 1545 г. Максим Грек еще находился в ссылке в Твери после повторного осуждения в 1531 г. Отметим, что в заголовках гомилий Василия Великого ни в одной из известных на данный момент четырех рукописей, а именно, в двух рукописях из собрания Иосифо-Волоколамского монастыря, очевидно, написанных там же в начале XVI в., до 1545 г. (Вол-147(508) и Вол-108(428), и в двух рукописях конца XVI – начала XVII вв. (Син-238 и Толст-219), имя Максима Грека также не упоминается.

По поводу атрибуции переводов вообще, не именно этих, Максиму Греку Д.М. Буланин высказал мнение о том, что «доказать принадлежность того или иного перевода Максиму Греку возможно будет только тогда, когда будет по-настоящему разработана рукописная традиция переводов патристики»¹¹. При этом он, со ссылкой на А.И. Иванова, считает атрибуцию перевода Толкований Василия Великого на 16 псалмов Максиму Греку «самоочевидным случаем»¹². А.И. Иванов, в свою очередь, в своей атрибуции следует А.И. Соболевскому, который основывался, в том числе, на такой языковой особенности второй части сборника Син-238, как случаи мены генитива и локатива у существительных мн. ч. В качестве примеров подобной падежной мены А.И. Соболевский приводит всего два случая на всю вторую часть сборника Син-238: **мирски(х) веще(х) пристр(с)тїе** (л. 471 об.) и **ѿ вражїи(х) съгрѣшенїи(х)** (л. 764). Укажем, что оба эти примера находятся не в гомилиях Василия

237, в основном, водяной знак в виде готической буквы «Р» нескольких видов - с розеткой наверху, сходящимся раздвоенным концом и поперечной перекладиной, как, например, на лл. 2-5, типа Тромонин № 594 (1493 г.), Лихачев № 1567-68 (1530 г.), или с розеткой наверху, расходящимся раздвоенным концом и без поперечной перекладины, как на лл. 74-77, типа Тромонин №№ 1564, 1565 (1513 г.), Лихачев № 1431 (1513 г.), 1531 (1527 г.). С л. 145 встречается бумага с водяным знаком в виде Креста с гвоздями с трилистником под ним, как, например, на лл. 172-173, типа Лихачев № 1320-1322 (1490 г.), № 1312 (1499 г.), №№ 1450, 1452, 1459 (1513/14 гг.). На пустых листах 294а и 294б водяной знак в виде якоря с крестом, типа Лихачев № 626 (1503 г.), № 1490 (1520 г.). На лл. 362 – 374 водяной знак «корона» с крестом наверху типа Лихачев №№ 1242, 1243 (1495 г.), 1279, 1280, 1287 (1499 г.). На лл. 380-384 филигрань «голова быка с крестом и извивающимся змеем» типа Лихачев №№ 1176-1178 (1492 г.), 1346- 1347 (1507 г.). Бумага в рукописи Вол-108(428) имеет водяной знак «единорог» типа Тромонин № 527 (1504 г.), 1567, 1760 (1513 г.).

9 Опись 1545 г. 1991, 28.

10 Предъявленные Максиму Греку на втором суде 1531 г. обвинения в том, что он вопреки запрету суда 1525 г., находясь в заточении в Иосифо-Волоколамском монастыре, читал сочинения, которые не были ему разрешены, и писал [Олмстед 1994,99], могут рассматриваться как косвенное свидетельство в пользу возможности его участия в переводах гомилий. Так, Х. Олмстед считает неслучайным, что первый список т.н. «Философского слова», являющегося переводом IV-й книги Маккавеев, выполненным, по его мнению, Максимом Греком во время заточения в Иосифо-Волоколамском монастыре, находится в рукописи, написанной в этом монастыре в 50-60-е гг. XVI в. Это рукопись РНБ Q.I.214 лл. 274-292 об. [Олмстед 1994,99].

11 Буланин 1984,182.

12 Буланин 1984,182.

Великого, а в сочинениях Иоанна Златоуста: на л. 471 об. - в Беседе Иоанна Златоуста на 4-й псалом и на л. 764 - в Слове Иоанна Златоуста о хананеи, что не помешало А.И. Соболевскому, установившему факт переписки всех листов второй части Син-238 одним переписчиком, высказать предположение о том, что гомилии Василия Великого на псалмы и другие сочинения, входящие во вторую часть – перевод Максима Грека, не известный в Москве, но получивший распространение в южной Руси при помощи А. Курбского [Соболевский 1910,54].¹³

В тексте второй части рукописи Син-238 обнаруживается некоторое количество случаев мены генитива и датива, аккузатива и генитива, номинатива и аккузатива, но предметом этой статьи является рассмотрение совсем немногочисленных случаев мены генитива и локатива у существительных мн. ч. как возможного, согласно замечанию А.И. Соболевского, отличительного признака текстов, переведенных, предположительно, при участии Максима Грека. Так как список Син-238, на основании которого были сделаны наблюдения А.И. Соболевского, не является самым ранним из перечисленных выше известных в настоящее время четырех списков, содержащих гомилии Василия Великого на избранные псалмы, представляется правильным проверить чтение каждого из обнаруженных в Син-238 случаев мены генитива и локатива у существительных мн. ч. по всем известным спискам, в первую очередь, по волоколамским как самым ранним из известных. Укажем еще раз, что оба этих случая находятся не в текстах гомилий на псалмы Василия Великого, но в сочинениях Иоанна Златоуста, а именно, в Беседе на 4-й псалом и «Слове о хананеи», которые ни А.И. Ивановым¹⁴, ни Д.М. Буланиным¹⁵ не включались в перечень переводов, выполненных Максимом Греком.

Первый пример мены беспредложного генитива и локатива, выявленный А.И. Соболевским, обнаруживается только в Син-238, т.к. рукописи Вол-108(428) и Вол-147(508) не содержат сочинения Иоанна Златоуста, а Толст-219, хотя имеет в составе ряд гомилий Иоанна Златоуста на отдельные псалмы, но гомилия на 4-й псалом в нем отсутствует. Поэтому в качестве текста для сравнения в работе приводится фрагмент из этой же гомилии Василия Великого, включенный в состав толкования на 4-й псалом в Толковой Псалтири ГИМ Новоспасск. 1 (к. XVI – н. XVII вв.), тоже “южнорусской” по происхождению, как Син-238 и Толст-219, составленной, вероятно, в кружке А. Курского и старца Артемия и включающей в свой состав ряд отрывков из истолковательных сочинений Максима Грека¹⁶:

(Син - 238 л. 471 об.): **не тако во борѡ(т) ѡзыци ва(р)варѣстѣи. ѡкоже лоукавъ помыслъ внѣтрѣ ср(д)ца гнѣздѡ(т)сѡ. и възделѣнне скве(р)ное, и златолюбѣ, и власти съдрѣжаніе. и мирски(х) веще(х) пристр(с)тѣе.**

(Новоспасск -1 л. 68 об.): **не тако во борѡ(т) ѡзыци ва(р)ва(р)стѣи, ѡко(ж) лѡка(в) помыслъ вноуѣтрѣ ср(д)ца гнѣздѡсѡ. и во(ж)желеніе скве(р)ное, и златолюбѣ и власти съдрѣжаніе, и ми(р)ски(х) веще(и) пристр(с)тѣе.**

13 При этом А.И. Соболевский отмечает необходимость принимать во внимание время появления в славянской письменности тех или иных переводов. Так, перевод «Беседы в речение от Луки святого Евангелия о еже разорю житницы моя и большая созижду, и о лихоимстве» Василия Великого не может приписываться Максиму Греку, т.к. известен в списках XV в. [Соболевский 1903,269, прим.1].

14 Иванов 1969,61-63.

15 Буланин 1984,186-188.

16 Попов 1905, 130; Калугин 2001,461; Казимова 2003,360-365.

Отметим, что чтение, аналогичное чтению в Новоспасск-1, обнаруживается в подобном своде толкований на Псалтырь ГИМ, собр. Барсова № 106 (к. XVIII в.), л. 44. Как представляется, написание **веще(х)** в Син-238 может рассматриваться как написание по аналогии после прилагательного **мирски(х)** с выносной **х** на конце. В качестве примера, скорее, влияния соседних написаний, т.к. мена датива и локатива также относится к числу единичных во второй части Син-238, можно привести следующий пример из той же беседы Иоанна Златоуста на псалом 4: **по закону(х) в(о)жѣн(х)** (Син-238 л. 462).

Второй из выявленных А.И. Соболевским примеров мены генитива и локатива у существительных во множественном числе, на этот раз после предлога **ѿ**, обнаруживается на тех листах второй части сборника Син-238, где находится “Слово о хананей” Иоанна Златоуста: **неподобно все время истощати ѿ вражѣн(х) съгрѣшенѣи(х)** (л. 764) – локатив мн.ч. существительного вместо генитива. В сборнике Толст-219, тоже «ожнорусском» и датируемом к. XVI – н. XVII вв, как и вторая часть Син-238, этот фрагмент читается следующим образом: **непо(до)бно во вѣсе врѣмѣи щестѣи ѿ вражѣнхъ съгрѣшенѣи** (л. 269)¹⁷ – генитив вместо локатива. Отметим, что в примере из Толст-219 над предложной омегой находится начертание, которое, как кажется, в меньшей степени похоже на выносное **ѣ**, чем на надстрочный знак, аналогичный тонкому придыханию в других подобных написаниях в рукописи, хотя нельзя исключать, что такое написание все же подразумевает предлог **ѿ**, что, в таком случае, снимает вопрос по поводу употребления окончания генитива мн.ч. Вместе с тем нельзя исключить и возможность существования еще одного перевода, с которого переписывался сборник Толст-219, где генитив мн.ч. с предлогом **ѿ** имеет каузальное значение. Отметим, что в славянских переводных текстах случаи употребления предлога **ѿ** с существительным мн.ч. в генитиве в каузальном значении встречаются задолго до начала XVI в. Так, Матвеевко Л.И. и Щеголева Л.И. в своем комментированном переводе на русский язык Временника Георгия монаха (Хроники Георгия Амартола) по тексту Тверского (Троицкого) лицевого списка начала XIV в. обращают внимание на славянское **ѿ прегрѣшении** на месте καὶ... τὸν πῆλας, что, по их мнению, представляет собой «непонятное смысловое несоответствие. Возможно смешение с τὸν πλᾶνόν род. мн. «ошибок, заблуждений». Вместо «бедствия, происходящие с нами и с близкими» получилось «бедствия, происходящие с нами от прегрешений»¹⁸. В свою очередь, появление предлога **ѿ** вместо предлога **ѿ**, соответствующего окончанию локатива мн.ч. у существительного в Син-238, также, на наш взгляд, может объясняться прочтением переписчиком второй части Син-238 предлога **ѿ** с надстрочным знаком в виде тонкого придыхания или сочетания знака тонкого придыхания со знаком острого ударения в тексте оригинала как диграф **ѿ**.

Во второй части Син-238, в которой, как уже отмечалось, помимо гомилий Василия Великого на псалмы, находятся и другие славянские переводы из Отцов Церкви, нами выявлены еще несколько примеров мены генитива и локатива у существительных во множественном числе:

17 Интересно было бы проследить по спискам памятника написание этого предлога и окончания существительного. На наш взгляд, здесь также возможны варианты **ѿ/ѿ** и мена падежей. Укажем, что подобное явление наблюдается и в текстах Октоиха и Триодей, на что мне указала Н.В. Калужнина, за что приношу ей искреннюю благодарность.

18 Временник 2000, 388.

1. Син-238 л. 580, “Слово о исходе души от тела и о втором пришествии” Кирилла Александрийского¹⁹: **да посрамн(т)сѧ всѧка ер(с)вѣ(з)божни(х) еретн(к). да покрые(т)сѧ ро(д) невѣрны(х) [да погине(т) соворище иудейское. да заграда(т)сѧ нечн(с)та(а) оустѧ бгѡѡмѣ(т)ныхъ] еврен(х). ег(д)а искѹшааи ср(д)ца и внѹтренѧа испытѧа.** В квадратных скобках приводится фрагмент, пропущенный в основном тексте и подписанный внизу листа в виде сноски.

Ср.: Αἰσχυνέσθω πᾶσα αἵρεσις τῶν ἁθέων αἱρετικῶν, καλυπτέσθω τὸ γένος τῶν ἀπίστων, ἀπολέσθω ἡ συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων, ἐμφραττέσθω τὰ ἀκάθαρτα στόματα τῶν ἀρνησθεῶν Ἑβραίων, ὅταν ὁ δοκιμάζων τὰς καρδίας, καὶ τοὺς νεφροὺς ἐτάζων,... (PG t. 77 col. 1088).

С учетом и без учета подписанного внизу листа пропущенного текста локатив мн.ч. существительного **еврен(х)** идет после генитива мн. ч. прилагательного с окончанием – **нхъ (-ыхъ)** с конечной выносной **х**, что могло повлиять на написание окончания существительного с такой же конечной выносной буквой. С другой стороны, нельзя исключать, что падежная мена у существительного является результатом попытки унифицировать склонения существительных и прилагательных, у которых окончания генитива и локатива во множественном числе совпадали.²⁰ Это замечание верно и в отношении выше упомянутого случая **мирски(х) веще(х) пристр(с)тѣ**, выявленного А.И. Соболевским.

Интересно, что в сборнике сочинений Максима Грека РГБ ф.304.1, Троицк. № 201, переписанном в Троице-Сергиевой Лавре в 20-30-е гг. XVII в. при почитателе Максима Грека архимандрите Дионисии Зобниновском, где на лл. 491-499 находится то же «Слово» св. Кирилла Александрийского, названного в рукописи Иерусалимским, и отрицается авторство Максима Грека, что не отрицает возможности его участия в переводе - в написании главы сказано «**Вѣе слово нѣстъ мое максимѹ. но кирилла Іерсѣимскаго**» (л. 491) - анализируемый фрагмент текста читается следующим образом: **да посрамнтсѧ всѧка ересь вѣ(з)божныхъ еретникъ подѣвѣтъ. да загражаютсѧ нечнстаѧ оустѧ и бгѡѡметникъ еврее(х), егда искѹшааи ср(д)ца і почки испытѧаи.** (л. 498). При отсутствии фрагмента текста, который в Син-238 идет в виде подписи внизу листа, сохраняется написание **еврее(х)** с окончанием локатива мн.ч. вместо генитива. Попутно отметим, что наличие лексических разночтений в «Слове о исходе души от тела» Кирилла Александрийского в Син-238 и Троицк-201, как, например, в оптативных глагольных формах, начинающихся с **да**, в переводе τοὺς νεφροὺς как **внѹтренѧа** и как **почки**, на наш взгляд, может ставить вопрос о количестве известных на славянской почве вариантов перевода этого сочинения.

2. Син-238 л. 579 об., “Слово о исходе души от тела и о втором пришествии” Кирилла Александрийского: **не могѹ(т) всею душею каѧти(с) ѡ мимоше(д)ши(х) согрѣшенїѧ(х)** (л.579 об.) с локативом мн. ч. существительного. Этот случай нормативного потребления локатива мн.ч. представляет особый интерес, т.к. коррелирует с вторым случаем мены генитива и локатива, выявленным А.И. Соболевским в той же второй части Син-238 в «Слове о хананеи»: **неподобно все время истоцѧти ѡ вражїи(х) съгрѣшенїи(х)** (л. 764). В связи с отсутствием «Слова о исходе души» в волоколамских сборниках, обратимся к уже цитировавшемуся сборнику

19 согласно записи в сборнике РГБ ф.256 Рум. 265 л. 318, перевод сделан Максимом Греком в 1542 г. (Иванов 1969,63 №52; Буланин 1984,190 №36).

20 Вернер 2013.

Троицк-201, где обнаруживается чтение **не могѣ(т) всею дѣшею калѣтисѧ ѡ мѣмоше(д)ши(х) согрешенїи** (л. 497 об.-498) с генитивом мн.ч. существительного при наличии одинакового предлога. С одной стороны, можно предположить опisku писца Троицк-201, связанную с путаницей знака тонкого придыхания и выносной **т**. С другой стороны, не стоит исключать возможность, не связанную с влиянием графики. В греческом тексте «Слова о исходе души» здесь идет **Ass pl** после предлога **περί** со значением «о занятии чем-то» или «относительно кого, чего; что касается кого-то, чего-то»²¹: **οὐ δύνανται ὁλοψύχως μετανοῆσαι περί τὰ ἀπελθόντα ἀμαρτήματα** (PG, t.77, col.1088). Возможно, славянские варианты перевода с помощью локатива и генитива отражают двойное понимание функции греческого аккузатива, при этом локатив с предлогом **ѡ** мог передавать значение, выделенное у С.А. Соболевского, в то время как генитив с тем же предлогом мог выражать каузальное значение.

3. Син-238 л. 510 об., первая из двух гомилий Василия Великого на 14-й псалом («Слово 3-е»), где в начальном фрагменте обнаруживается ряд флексий генитива и локатива существительных во множественном числе с предлогами **ѡ** и **ѡ̄**. Для этого примера возможно привести варианты по самым ранним известным рукописям с гомилиями Василия Великого в составе - Вол-147(508), Вол-108 (428), а также по Толковой Псалтыри Новоспасск-1, куда фрагменты этой гомилии тоже входят. К сожалению, разночтения по Толст-219 в данной работе отсутствуют, поскольку на момент просмотра этой рукописи примеры из гомилии Василия Великого на 14-й псалом еще не были мной выявлены.

(Вол-147(508) л. 31 об.): **бл̄жено же вѣнстиннѧ еже не кѣ своимѣ приложитисѧ кѣ сѧшимъ иже на земли. ни іако ѡ̄чѣства нѣкоего прїимати иже сѧ(т) сѧде. (л. 32): но вѣдѣти ѡ̄паденїе ѡ̄ лоӯчши(х). и ѡ̄ ѡ̄соӯженїа сѧде житїа ѡ̄тагчаемоӯ сице прише́лствовати, іако ѡ̄ соупер̄нѣкы(х). ѡ̄ нѣкы(х) прегрѣшенїихъ въ изгнани́е. ѡ̄чѣства изгнани́и. скоуденъ же таковыи иже не іако ѡ̄ свон(х) вни́маа ѡ̄ нынѣшнѧ(х). иже богаты́ства прїатїе временное свѣдын телесе з(д)равїе. маловременное поживѣ. знаа чл̄чскыа славы цвѣтъ неизвѣщныи.**

(Вол-108(428) л. 44 об.): **блажено же вѣнстиноӯ еже не кѣ своимѣ прїложитисѧ кѣ соӯцимъ иже на земли. ни а́ко ѡ̄тѣчества нѣкоего прїимати иже соӯтъ зѧде. но вѣдѣти ѡ̄паденїе ѡ̄ лоӯчшихъ и ѡ̄ ѡ̄соӯженїа сѧде житїа ѡ̄тагчаемоӯ сице прише́лствовати а́ко ѡ̄ соупер̄нѣкы(х). ѡ̄ нѣкы(х) прегрѣшенїихъ въ изгнани́е ѡ̄чѣства изгнани́и. скоуденъ же та(л. 45)ковыи иже не а́ко ѡ̄ свон(х) вѣнимаа ѡ̄ нынѣшнѧ(х). иже бг̄аты́ства прїатїе временное свѣдын телесе здравїе. маловременное поживѣ. знаа чл̄чскыа славы цвѣтъ неизвѣщении.**

(Син-238 л. 510 об.): **бл̄жено(ж) вѣнстинноӯ еже не кѣ своимѣ приложитисѧ кѣ соӯци(м) иже на земли. ни іако ѡ̄чѣства нѣкоего прїимати. иже соӯ(т) зѧдѣ. но вѣдѣти ѡ̄паденїе ѡ̄ лоӯ(ч)шихъ. і ѡ̄ ѡ̄то ѡ̄соӯж(д)нїа зѧдѣ житїа ѡ̄тагчаемоӯ. сїце прише́лствовати. іако ѡ̄ соупр̄никъ нѣкѧ(х) ѡ̄ нѣконхъ прегрѣшенїихъ, и въ згнани́е ѡ̄ ѡ̄чѣства и изгнани́и, скоуденъ же таковыи. іже не іако ѡ̄ свон(х) вни́маа ѡ̄ нынѣшнѧ(х). иже бога(т)ства прїатїе временное свѣдыи телеси здравїе. маловременное поживѣ. знаа чл̄ч(с)кїа славы цвѣ(т) неизвѣщении.**

(Новоспасск-1 л. 150 об.): **бл̄же(н)но же вѣнсти(н)нѣ иже не кѣ свон(м) приложитисѧ к соӯци(м). Іже на земли. ни іако(ж) ѡ̄чѣства, нѣкоего прїимати. Іже соӯ(т) зѧдѣ. но видѣ(ти) ѡ̄паденїе ѡ̄ лоӯ(ч)ши(х), і ѡ̄ ѡ̄соӯж(д)енїа зѧдѣ житїа,**

ѡтѧ(г)чаваема, сице прише(л)ствовати. іако Ѡ сѡпе(р)ни(к) нѣкы(х), Ѡ нѣкон(х) прегрѣшеніи(х) въ изгнаніе. Ѡ ѡчества изгнани. скѣдѣ(н) же таковы(н), іже не іако Ѡ свон(х) вънимаѧ ѡ нѣшнии(х). іже бога(т)ства пріѡтѣ време(н)ное свѣды(н). телеси здравіе маловреме(н)но пожн(в). знаѧ пр(о)рческыѧ sprawy. цвѣ(т) неизвѣще(н)ны(н).

Во-первых, рассмотрим варианты ѡ нѣкы(х) прегрѣшеніихъ (Вол-147(508), Вол-108(428)/Ѡ нѣкон(х) прегрѣшеніихъ (Син-238, Новоспасск-1), являющиеся эквивалентом греческого ἐπὶ τισὶ πλημμελίαισιν [PG, T. 29 col. 252] , где предлог ἐπὶ с Dat pl неопределенного местоимения τίς и существительного τὸ πλημμελία, тоς имеет каузальное значение²². Отметим, что в обеих рукописях из собрания Иосифо-Волоколамского монастыря, созданных до 1545 г., обнаруживается четкое написание предлога ѡ с надстрочными знаками в виде отдельно написанных тонкого придыхания и острого ударения, совпадающее с другими подобными написаниями в этих рукописях и отличающееся от написаний выносного т в диграфе Ѡ. Варианты в более поздних «ожнорусских» Син-238 и Новоспасск-1, когда, несмотря на написание предлога в виде Ѡ, требующего после себя употребление генитива существительного, сохраняется флексия локатива, могут, на наш взгляд, объясняться ошибкой писца при переписывании предлога ѡ с надстрочными знаками наверху, при этом написание окончания существительного соответствует оригиналу, с которого делается список. С другой стороны, на наш взгляд, нельзя исключать стремление переписчиков более поздних списков более понятным образом передать, по-видимому, ощущавшееся каузальное значение в сочетаниях типа ѡ нѣкы(х) прегрѣшеніихъ. Более привычным способом передачи значения причины было использование предлога Ѡ. При этом окончание существительного могло не всегда быть приведено в соответствие с изменившимся предлогом.

Следующий пример разночтений из анализируемого фрагмента, связанных с существительными во множественном числе с предлогом Ѡ: Ѡ соуперынѣкы(х) (Вол-147(508), Вол-108(428) и Ѡ соупръникъ нѣки(х) (Син-238, Новоспасск-1), соответствующий греческому ὑπὸ δικάστων τινῶν, где неопределенное местоимение τίς и существительное ὁ δικάστης, οὗ в Gen pl после предлога ὑπὸ указывают на действующее лицо. В латинском тексте той же гомилии содержится чтение qui ob aliqua delicta a iudicibus ex patria pulsi sunt in exsilium (PG, T. 29 col. 251), где предлог a (ab) употребляется с Ablativus auctoris для обозначения действующего лица. Отметим, что выявленные разночтения не связаны с изменениями предлога, что, видимо, связано с передачей значения действующего лица²³. Словоформа соуперынѣкы(х), читающаяся в более ранних волоколамских списках, может пониматься как контаминированный перевод одним существительным в локативе мн.ч. греческого δικάστων τινῶν, при этом, вероятно, имелось в виду такое же чтение, как в более поздних списках Син-238 и Новоспасск-1, где разделенное на два слова соуперынѣкы(х) оказывается генитивом после предлога Ѡ соупръникъ нѣки(х), что может быть результатом попытки избавиться от ненормативной словоформы путем приведения славянского текста в более точное соответствие греческому оригиналу.

Как представляется, стоит обратить внимание и на подобные разночтения у прилагательных. Варианты Ѡ свон(х) вънимаѧ ѡ нынѣшнии(х) (Вол-147(508), Вол-

22 Соболевский С.И. 2013, 282 (§1105).

23 Вернер 2016.

(108) 428, Новоспасск-1) и ѿ свои(х) внимаа ѿ нѣѣшни(х) (Син- 238) встречаются на месте греческого [Σπάνιος δὲ ὁ τοιοῦτος,] ὁ μὴ ὡς ἰδίους προσέχων τοῖς παροῦσιν (PG.T.29.Col.252). Таким образом - с помощью генитива мн.ч. прилагательного с предлогом ѿ и локатива мн.ч. прилагательного после предлога ѿ - переводится греч. действительное причастие в Nom sing с прилагательным и существительным с артиклем в Dat pl (ιδίους προσέχων τοῖς παροῦσιν). Окончания славянских прилагательных мн.ч. в генитиве и локативе совпадали, так что в этом смысле здесь нет несоответствий норме. Интересно, что в более ранних по времени написания волоколамских списках при переводе греческих словоформ в Dat pl употреблены разные падежи прилагательных с разными предлогами, хотя необходимо отметить, что генитив с предлогом ѿ идет после отрицательной частицы не (μη), которая могла повлиять на выбор падежа и предлога.

Варианты ѿчѣства изгнанїи (Вол-147(508), 108(428) и ѿ ѿчѣства и изгнании (Син-238, Новоспасск-1) могут пониматься как возможность употребления генитива существительного при глаголах удаления (genitivus separationis) без предлога ѿ, как в более ранних волоколамских списках, и с предлогом, как в списках конца XVI - начала XVII вв. Ср. греч.: εἰς τὴν ὑπερорίαν ἐκ τῆς ἐνεγκούσης ἀπελαθέντες [PG. T. 29.Col. 252]. В латинском тексте содержится чтение ex patria pulsi sunt in exsilium (PG. T.29, col. 251). Также при рассмотрении данных разночтений нельзя, на наш взгляд, исключать возможность того, что два ѿ подряд, хотя одно предлог, а второе часть корня следующего существительного, могли быть объединены при написании.

Употребление локатива мн.ч. вместо генитива мн.ч. и генитива мн.ч. вместо локатива мн. ч. существительных в сочинениях Максима Грека привлекало внимание исследователей, начиная с А.И. Соболевского. На сегодняшний день самая серьезная попытка систематизации полученных данных была предпринята Х. Олмстедом, который, как и А.И. Соболевский, рассматривает эту особенность употребления падежей в качестве отличительного признака переводов Максима Грека. Олмстед считает, что формы генитива мн.ч. на -х присущи «более консервативной рукописной традиции»²⁴. При этом исследователь обращает внимание на разночтения по имеющимся в его распоряжении спискам, отмечая, что в ряде рукописей встречаются «нормализованные формы род. пад. мн.ч. на -в»²⁵. Также он указывает, что «встречаются и обратные примеры, а именно, формы род. пад. употребляются в тех случаях, где нормально ожидаются формы мест. пад., например: ... о множайших неправдовании²⁶ подимеши от небеснаго суда болшу муку»²⁷. Более полный список выявленных им в сочинениях Максима Грека примеров мены генитива и локатива мн.ч. существительных приводится в работе 2002 г., где он придерживается объяснения, предложенного им в работе 1994 г., о существовании двух рукописных традиций –

24 Олмстед 1994,95.

25 Олмстед 1994,96.

26 В работе 2002 г. приводится тот же фрагмент текста славянским шрифтом, где видно, что над предлогом ѿ стоит знак тонкого придыхания [Olmsted 2002:5], который, как показано в этой статье, мог восприниматься переписчиком как выносное т, таким образом влияя на выбор окончания существительного. Отметим, что из четырех примеров употребления генитива мн.ч. вместо локатива, которые приводятся в работе Олмстеда, три примера связаны с падежным окончанием существительного мн.ч. после предлога ѿ [Olmsted 2002,5-6].

27 Олмстед 1994,96.

более консервативной и нормализаторской²⁸. Выводы Х. Олмстеда основаны, в первую очередь, на изучении славянского перевода четвертой книги Маккавеев, который, как он предполагает, мог быть выполнен в 20-30-е гг. XVI в. в Иосифо-Волоколамском монастыре при участии находившегося там в заключении Максима Грека.

Проведенное в этой работе сравнение выявленных по Син-238 (вторая часть) новых немногочисленных примеров мены генитива и локатива у существительных мн.ч. по спискам начала-20-30-х гг. XVI в. Вол-146(508) и Вол-108(428) (Иосифо-Волоколамский монастырь), а также по спискам к. XVI-20-30-х гг. XVII в. Толст-219 и Новоспасск-1 («ожнорусские») и Троицк-201 (Троице-Сергиева Лавра) показывает, что к числу факторов, влияющих на появление в рукописном тексте того или иного падежа может относиться влияние графики, а именно, написание конечных выносных букв в окончаниях существительных мн.ч. по аналогии с конечными выносными предшествующих прилагательных мн.ч., восприятие переписчиком надстрочного знака придыхания и возможного острого ударения как выносного **т**, что превращает предлог **ѡ** в **Ѣ**, при этом сохраненное при переписывании падежное окончание оригинала начинает восприниматься как ошибка. Помимо этого нельзя исключать особенностей, связанных с передачей на славянской почве прямых и переносных значений сочетаний греческих предлогов с определенными падежами, например, места и каузальности, выражаемых в выявленных греческих параллелях, в частности, с помощью предлога **περί** с **Acc pl** (**не могѹ(т) всею дшею каѡти(с) ѡ мѡмоше(д)ши(х) согрѣшенїа(х)** – о чем? и **не могѹ(т) всею дшею каѡтисѡ ѡ мѡмоше(д)ши(х) согрешенїи** – из-за чего? по какой причине?) и **ἐπί** с **Dat pl** (**ѡ/Ѣ нѣкы(х) прегрѣшенїихъ** – о чем? из-за чего, по какой причине?).

Если согласиться с предположением А.И. Соболевского об участии Максима Грека в переводе гомилий Василия Великого на избранные псалмы и других сочинений, входящих в состав второй части Син-238, то возникает вопрос, почему «следы» его деятельности в виде падежной мены генитива и локатива мн.ч. существительных, о которой как о важном маркере упоминает А.И. Соболевский, столь немногочисленны и нерегулярны. На наш взгляд, эта нерегулярность не дает возможности рассматривать эту языковую черту как результат какой-то системной работы Максима Грека по нормализации грамматики церковнославянского языка. В этом мы солидарны с выводом М.А. Харитоновой, который она сделала на основании изучения текста Послания патриарха Фотия болгарскому князю Борису-Михаилу, славянский перевод которого приписывается Максиму Греку²⁹. Как представляется, скорее тут могут быть другие объяснения. Как указывает игумен Ватопедского монастыря архимандрит Ефрем, Максима Грека в бытность его ватопедским монахом посылали за сбором пожертвований не только в Валахию и Молдавию, но и в Охрид и Мелник, где у Ватопеда были подворья, и он знал разговорный славянский язык.³⁰ Известно, что Максим Грек составил службу священномученику Еразму Охридскому, а в Ватопедской библиотеке изучал жития славянских святых, в частности, Климента Охридского³¹. Известно также свидетельство ученика Максима Грека Нила Курлятева,

28 Olmsted 2002, 4-6.

29 Харитоновна 2008, 332.

30 В Москву вместе с Максимом Греком прибыли еще два ватопедских монаха, один из которых именуется в летописях «Лаврентием Болгарином», что также указывает на вероятный контакт с носителем славянского языка [Синицына 1977, 61].

31 архимандрит Ефрем (Кутсу) 2008, 292.

который в предисловии к переведенной Максимом в 1552 г. Псалтыри пишет, что его учитель был «добрѣ умѣющимъ грѣчески и латынски и руски, и словеньски, болгарски и сербски языком и грамотамъ»³². Между тем, для сербских говоров того времени был характерен синкретизм генитива и локатива, в основном, с перевесом в сторону локатива, хотя присутствовала и контаминация падежей, что отражают такие диалекты современного сербского языка, как зетско-южнорашский и косовско-ресавский³³. Т.е. можно предположить, что случаи мены генитива и локатива в рукописях с переводными текстами, переведенными при участии Максима Грека, могут отражать его знание средневековых сербских говоров, которое не до конца исчезло после его приезда в Москву и проявилось в ситуации, когда он, вероятно, переводил напрямую с греческого на церковнославянский без промежуточного перевода на латынь и помощи переводчиков с латыни на церковнославянский, как было сразу после приезда в Москву при переводе Толковой Псалтыри³⁴.

С другой стороны, стоит обратить внимание на то, что многие переводы из Ветхого Завета и Отцов Церкви, предположительно, выполненные Максимом Греком, находятся в волоколамских рукописях. Кроме Вол-147(508) и Вол-108(428), в состав которых входит славянский перевод гомилий Василия Великого на псалмы, можно указать, например, Вол-133(488), Вол-(134)489, Вол-(158)522, в которые входят славянский перевод Послания патриарха Фотия болгарскому князю Борису-Михаилу и некоторые сочинения Василия Великого, а также волоколамскую по происхождению РНБ Q.1.214 с переводом из четвертой книги Маккавеев. В некоторых из этих переводов также были выявлены немногочисленные случаи падежной мены генитива и локатива мн.ч. существительных³⁵, которые, как было сказано выше, могут быть отражением знакомства переписчика или переводчика с средневековыми сербскими говорами. Между тем, у Иосифо-Волоколамского монастыря в последней четверти XV – первой четверти XVI в. могли быть собственные контакты с афонскими монастырями, через которые в монастырь могли поступать южнославянские (сербские) по происхождению тексты³⁶. Например, старейшие русские списки житий Параскевы-Петки и Стефана Дечанского обнаруживаются также в рукописях Иосифо-Волоколамского монастыря конца XV – начала XVI вв. Это РГБ, ф. 113, № 223(644), лл. 224-244 и № 230(655), лл.

32 Живов 2017, 876. Цит. по: Ковтун 1975, 94-98. А.А. Турилов обращает внимание на «неразбериху с дефинициями, восходящую, в конечном итоге, еще к XVI в., когда митрополита Киприана называло сербом его проложное житие, ..., а его книжный язык характеризовал как «сербский» (приводя при этом примеры орфографических болгаризмов) ученик Максима Грека инок Нил Курлятев» [Турилов 2012, 596]. Отметим, однако, что в предисловии к Псалтыри 1552 г. Нил Курлятев различает болгарский и сербский.

33 Ивић 2001: 203,222. Приношу искреннюю благодарность научному сотруднику Института сербского языка САНУ Виктору Савичу за консультацию по истории сербского языка.

34 В качестве косвенного доказательства участия в переводе, редактировании или просто знакомства с текстами гомилий Василия Великого на псалмы Максима Грека можно указать на перекличку между текстом гомилий и созданными в Московской Руси оригинальными сочинениями Максима Грека, как, например, сравнение себя с «пришельцем» (гомилия на пс.14), упование на помощь Божию в скорбных обстоятельствах (гомилия на пс. 45). О тематической перекличке оригинальных сочинений Максима Грека с некоторыми переводными текстами, предположительно переведенными в Иосифо-Волоколамском монастыре при участии Максима Грека, писал и Х. Олмстед [Олмстед 1988; Олмстед 1994,99].

35 Олмстед 1994; Харитоновна 2008, 332.

36 Турилов 2012: 557, 593-594, 596-611.

263-367³⁷. В этой связи стоит упомянуть, что привезенное иноком Исайей в Москву в 1517 г. Житие Саввы Сербского использовалось как источник по сербской, болгарской и византийской истории при написании Русского Хронографа, который составлялся как раз в Иосифо-Волоколамском монастыре в 1516-1522 гг.³⁸ Если следовать этой логике, то можно предположить, что некоторые из святоотеческих текстов, которые со времен А.И. Соболевского считаются переводами Максима Грека, могут иметь более ранние южнославянские (сербские) списки.

Источники

Син-238 – Сборник. ГИМ, Синодальное собр. (славянские рукописи), № 238, к. XVI-XVII(XVIII) вв., лл. 407-786.

Толст-219 – Сборник. РНБ, собр. гр. Толстого, F.I.219, к. XVI- н. XVII вв., лл. 121-249.

Вол-147(508) – Сборник. РГБ, собр. Иосифо-Волоколамского мон-ря, № 147(508), XVI в., лл. 1-237 (<http://old.stsl.ru/manuscripts/sobranie-rukopisnykh-knig-iosifo-volotskogo-monastyra/147>).

Вол-108(428) – Толкования Василия Великого на некоторые псалмы. РГБ, собр. Иосифо-Волоколамского мон-ря, № 108(428), лл. 1-330 (<http://old.stsl.ru/manuscripts/f-113/108>).

Новоспасск-1 – Толковая Псалтырь. ГИМ, Новоспасское собр., № 1, к. XVI-н. XVII вв.

Троицк-201 – Сборник сочинений Максима Грека. РГБ, ф. 304, собрание Троице-Сергиевой лавры, № 201, 20-30-е гг. XVII в.

Барс-106 – Толковая Псалтырь. ГИМ, собр. Барсова, № 106, к. XVIII в.

Вол-223(644) – Сборник житий святых. РГБ, ф. 113, собр. Иосифо-Волоколамского монастыря, № 223(644), к. XV – н. XVI вв., лл. 224-244 – житие Параскевы-Петки.

Вол-230(655) – Сборник. РГБ, ф. 113, собр. Иосифо-Волоколамского монастыря, № 230(655), к. XV – н. XVI вв., лл. 263-327 об. – житие Стефана Дечанского.

Литература

Буланин Д.М (1984). *Переводы и послания Максима Грека*. Л.: Наука.

Вернер И.В. (2013). *Омонимия падежей как дидактический и эвристический принцип в церковно-славянской грамматике XV-XVII вв.* // Лингвистическая эпистемология: история и современность. XV Международный съезд славистов. Минск. С.129-152.

Вернер И.В. (2016). *К предистории кодификации творительного падежа в церковнославянской грамматике* / Труды Института русского языка имени В.В. Виноградова, вып. X. М. С. 394-408.

Горский А.В., Невоструев К.И. (1857). *Описание Славянских рукописей Синодального собрания*. Т. II, ч. I. М.

Временник Георгия монаха (Хроника Георгия Амартола). Русский текст, комментарии, указатели Матвеевко В.А., Щеголевой Л.И. (2000). М.: Богородский печатник.

37 Турилов 2012:584-588.

38 Турилов А.А. Святогорец Растимир. URL: <http://www.srpska.ru/article.php?nid=12760> (дата обращения 18.06.2018).

Ефрем (Кутсу), архимандрит (2008). *Святой Максим как ватопедский монах/ Россия-Афон: тысячелетие духовного единства. Материалы международной научно-богословской конференции. М., 1-4 октября 2006. М.: Издательство ПСТГУ. С.286-295.*

Живов В.М.(2017). *История языка русской письменности. Т.П. М.: Университет Дмитрия Пожарского.*

Иванов А.И. (1969). *Литературное наследие Максима Грека. Л.: Наука.*

Ивић П. (2001) *Дијалектологија српскохрватског језика. Увод у штокавско наречје. Сремски Карловци – Нови Сад.*

Иеромонах Иосиф (1881). *Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку МДА. М. (ЧОИДР 1881, кн. 3).*

Казимова Г.А. (2003). *Церковнославянская Толковая Псалтырь второй половины XVI-XVIII веков /Лингвистическое источниковедение и история русского языка <2002-2003>. М.: Древлехранилище. С.360-371.*

Калугин В.В. (2001). *Артемий монах / Православная энциклопедия. Т.3. М.*

Ковтун Л.С. (1975). *Лексикография в Московской Руси XVI-начала XVII вв. Л.: Наука.*

Likhachev's watermarks, an English-language version (MCMLXXXIV). Ed. By J.S.G.Simmons & Be Van Ginneken – van de Kastele. Vol.1,2. Amsterdam, Holland: The Paper Publications Society.

Olmsted, Hugh M. (1988). *A Learned Greek Monk in Muscovite Exile: Maksim Grek and the Old Testament Prophets / Modern Greek Studies Yearbook, vol.3. Minneapolis, Minn.: Univ. of Minnesota. Pp. 1-73.*

Olmsted, Hugh M. (1994). *К изучению библеистики Максима Грека: перевод четвертой книги Маккавеев на церковнославянский язык / Археографический ежегодник за 1992 г. М.: Наука. С. 91-100.*

Olmsted, Hugh M. (2002) *Recognizing Maksim Grek: Features of his Language //Palaeoslavica X. №2. P.1-25.*

Опись книг Иосифо-Волоколамского монастыря 1545 года. Публикация Р.П. Дмитриевой (1991) / Книжные центры Древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. Л.

Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. Ed. J.-P. Migne. T.XXIX, 1857.

Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. Ed. J.-P. Migne. T.LXXVII, 1864.

Попов Н. (1905). *Рукописи Московской Синодальной (патриаршей) библиотеки: Новоспасское собрание. Вып.1. М.*

Синицына Н.В. (1977). *Максим Грек в России. М.: Наука.*

Соболевский А.И. (1903). *Переводная литература Московской Руси XIV-XVII веков. М.*

Соболевский А.И. (1910). *Библиографические заметки //Чтения в обществе Нестора летописца. Книга 21, вып. III. Киев, 1910, отд. IV. С. 51-57.*

Соболевский С.И. (2013). *Древнегреческий язык. СПб: Издательство Олега Абышко.*

Турилов А.А.(2009). *Святогорец Растимир. URL: <http://www.srpska.ru/article.php?nid=12760> (дата обращения 18.06.2018).*

Турилов А.А. (2012). *Южнославянские переводы XIV – XV вв. и корпус переводных текстов на Руси (К 110-летию выхода в свет труда А.И. Соболевского)/ Турилов А.А. Межславянские культурные связи эпохи Средневековья и источниковедение истории и культуры славян. Этюды и характеристики. М.: Знак. С. 556-583.*

Турилов А.А. (2012). *К вопросу о периодизации русско-южнославянских литературных связей XV - начала XVI в.* / Турилов А.А. Межславянские культурные связи эпохи Средневековья и источниковедение истории и культуры славян. Этюды и характеристики. М.: Знак. С.584-595.

Турилов А.А. (2012). *К вопросу о сербском компоненте во «втором южнославянском влиянии»*/ Турилов А.А. Межславянские культурные связи эпохи Средневековья и источниковедение истории и культуры славян. Этюды и характеристики. М.: Знак. С. 596-611.

Харитонова М.А. (2008). *Послание патриарха Фотия болгарскому князю Борису-Михаилу в переводе Максима Грека: характерные языковые черты и переводческие приемы* / Россия-Афон: тысячелетие духовного единства. Материалы международной научно-богословской конференции. М., 1-4 октября 2006. М.: Издательство ПСТГУ. С. 328-333.

ON POSSIBLE SERBIAN ORIGIN OF THE GENITIVE PL FOR LOCATIVE PL CASE EXCHANGE AND VICE VERSA IN NOUNS IN SLAVIC HOMILIES ON PSALMS BY ST BASIL THE GREAT AND IN SOME OTHER WRITINGS BY THE CHURCH FATHERS (GIM, Sin-238, pp.456-786) ATTRIBUTED TO MAKSIM GREK

The article considers the four Slavic manuscripts containing 15 Homilias (catenae) on selected psalms by st. Basil the Great and some other patristic writings – the Slavonic translations – of which are traditionally attributed to Maksim the Grek. As a result of the conducted analysis, such a scarcely found in them linguistic feature as the Gen pl for Loc pl case exchange and vice versa in nouns which has been taken as one of the key characteristics of Maksim's translations can be explained, in our opinion, by two possibilities – either Maksim the Grek may have learnt some Serbian middle-aged dialects before arriving in Moscow and that knowledge revealed itself when he was translating from Greek directly into Church Slavonic without intercession of Latin while imprisoned in Josif-Volokolamsky monastery in 1525-1531, or the translated writings in question may have had their South Slavonic (Serbian) prototypes that may have come to Rus' through Mt. Athos monasteries.

Владимир Вукашиновић

Универзитет у Београду – Православни богословски факултет – Србија

e-mail: vvukasinovic@bfspc.bg.ac.rs

Зоран Ранковић

Универзитет у Београду – Православни богословски факултет – Србија

e-mail: zrankovic@bfspc.bg.ac.rs

НОВИ СРПСКОСЛОВЕНСКИ ИЗВОРИ ПОРЕТКА КРУНИСАЊА ЦАРА¹

Апстракт: Аутори у овом раду доносе седам нових рукописних и три стара штампана србуљска српска извора чина крунисања владара којима озбиљно проширују листу до сада познатих текстова овог чинопослдовања. Након кратког описа сваког од пронађених рукописа у раду се доноси текст чина крунисања владара из рукописа ДЕЧ 69 с краја 14. века заједно са различитим читањима из шест других новооткривених рукописа.

Кључне речи: Поредак крунисања, српски извори, рукописи, србуље.

Са словенским литургијским споменицима стоји, несумњиво, најгоре. Они су најмање издавани и најређе коментирани... Наша љубав према историји и теškoће издања наших старих дела начинили су нас једностраним, па смо највише држали до издања историчких списа. Као да и у литургијским саставима нема историје! Има је, и још како. Али ми, нажалост, нисмо доспели до издавања свих важних наших литургијских састава, чак ни до опширних описа њихових рукописа с добрим коментаром (Радојчић 1948, 74)
Н. Радојчић

Српскословенски преписи чина крунисања цара које ћемо овом приликом упоредити налазе се у седам српских средњовековних рукописних зборника, а представимо их по хронолошком реду почев од најстаријег. Пре него што то учинимо позабавићемо се до данас познатим словенским изворима крунисања владара.

Словенски литургијски извори крунисања владара, као и друга чинопослдовања везана за структурирање и организацију дворског живота, доспели су у жижу интересовања научне јавности током девете деценије XIX stoleћа и од тада привлаче пажњу истраживача.

Број до данас познатих и објављених словенских извора није велик. Најстарији међу њима је непотпун чин крунисања (41a–41b) из Синодика цара Борила, НБКМ 289, с

¹ Рад је настао у оквиру пројекта бр. 179078 („Српска теологија у 20. веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историјска и савремена перспектива“), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

краја XIV века, 1380–1393.² Њему, хронолошки гледано, следе два рукописна требника смештена у прелазном периоду између краја XIV и почетка XV столећа. У Требнику ГИМ СИН 675 налази се *М(о)л(н)тва вѣ провъзведеніе ц(а)рѣ* (154а–158а). Њу је први објавио Е. В. Барсов,³ да би је каснији истраживачи користили⁴ или се на њу позивали.⁵ У другом Требнику, ГИМ СИН 900, налази се *Молитва вѣ провъзведеніе цара* (185б–188б) која је, такође, привукла пажњу научних кругова.⁶ Следећи чин крунисања *Молитва на поставленіе ц(а)ра* (179б–181а) који се налази у Требнику СИН 307,⁷ из прве половине XV века, навођен је и кориштен⁸ на основу описа⁹ и издања К. И. Невострујева.¹⁰

Још један непотпун чин крунисања који је, на основу рукописног служабника Соловецке библиотеке из друге четвртине XVI века, објавио П. Сирку¹¹ кориштен је у истраживања словенског поретка крунисања владара.¹² Најмлађи познати извор крунисања владара Чинъ бываѣмнна поставленіе ц(а)ра (150б–154б) налази се у Архијерејском служабнику НБКМ 954, с краја XVI – почетка XVII века.¹³

Детаљније истраживање корпуса евхологиона српске језичке редакције, које смо предузели за потребе овог истраживања, показало је да се, поред ових у науци познатих и кориштених извора, може говорити *још о седам српских рукописних и три стара штампана, србуљска, требника*¹⁴ са крунидбеним чиновима на које научна јавност до данас није била упућена.

Најстарији међу њима је чин крунисања владара *М(о)л(н)тва на поставленіе ц(а)ра* (222а–223б) који се налази у дечанском Требнику – ДЕЧ 69, из последње деценије XIV века, 1395–1400. године,¹⁵ и припада српској језичкој редакцији са цртама и рашке и ресавске правописне традиције.¹⁶ Писање *танког јера* у свим позицијама, осим у неколико примера са *дебелим јером*, удвајање *танког јера* у генитиву плурала именица одражавају традицију рашког правописа. Правила ресавског правописа највише су се одразила у исписивању вокала без прејотације у поствокалском положају и, нешто ређе,

2 Biliarsky 1993, 94. Класична студија о *Синодику*: М. Попруженко, *Синодик царя Борила*, Български старини, 8. София, 1928, недавно је допуњена бољим и путпунијим издањем - *Борилов Синодик*: Издание и превод, Иван Божилов, Анна-Мария Тотоманова, Иван Билярски, София, 2010. У *Синодику* се налази и *Молитва за постављење кесара и чувара палате* (41б – 42а).

3 Барсов 1883, 25–31.

4 Biliarsky 1993, 95.

5 Афанасјева 2014, 238.

6 Афанасјева 2015, 36.

7 Ову књигу је 1653. године Арсеније Суханов из светогорског манастира Светог Павла, којим је тада управљао архимандрит Акакије, српског порекла, заједно са другим рукописима однео Патријарху Никону. Ти су се рукописи потом нашли у Синодалној московској библиотеци; Леонид 1877, 277.

8 Biliarsky 1993, 95.

9 Горский, Невоструев 1869, 163–198.

10 Пет молитава из овог рукописа објављено је у Гласу српског ученог друштва. Прве две објављене су у: Невострујев 1866, 136 – 156. Друге три: постављење цара, кесара, деспота и кнеза, у: Невострујев 1867, 360 – 364.

11 Сырку 1890, 122–124.

12 Biliarsky 1993, 96.

13 Biliarsky 1993, 103–115.

14 На Вуковићев штампани Молитвослов указао је раније Н. Радојчић, али друге две србуље није помињао: Радојчић 1948, 76–79.

15 Синдик 2011, 249.

16 Синдик 2011, 250.

после палаталних сугласника. У морфологији, јављају се облици из народног језика: заменица у енклитичком облику *го, га*, генитив сингулара придева с наставком *-ога*, као и наставак *-мо* у 1. л. плурала презента.¹⁷

Следећи чин – Чинъ бываєди на поспавленіѣ ц(а)ра (1056–1076) налази се у Требнику из рукописне збирке манастира Хиландара – ХИЛ 378, који је исписан у два наврата: први део са л. 1а–62б потиче из треће четвртине XV века, док други део са л. 63а–345б исписан је током прве четвртине XV века; оба дела писана су српском редакцијом старословенског језика, полууставом са остацима уставног писма; у другом делу, који, између осталог, садржи текст који анализирамо, заступљен је мешани правопис – са цртама и рашке и ресавске правописне традиције.¹⁸

Трећи чин – М(о)л(н)тва на поспавленіѣ ц(а)ра (966–98а) налази се у дечанском Архијерејском чиновнику из прве четвртине XV века (1415–1425) – ДЕЧ 129. У исписивању рукописа учествовала су четири писара, л. 75а–102б, у оквиру којих се налази и текст који анализирамо, исписао је четврти писар. Језик карактеришу особине српске редакције, са заступљеним особинама рашке и, ретко, ресавске правописне традиције. Његово писање карактерише проширена употреба *десетеричног* и испред *а* и *ѣ*, а у свему осталом држи се традиција рашког нормираног правописа са писањем прејотованих вокала у свим позицијама.¹⁹

Четврти чин – М(о)л(н)тва на поспавленіѣ ц(а)ра (361а–363б) налази се у рукописној збирци манастира Пећке Патријашије. Реч је о Требнику са номоканонем, с почетка XV века – ПЕЋ 77,²⁰ исписаним уставним писмом, српскословенским језиком с карактеристикама доресавског правописа.²¹

Следећи чин – М(о)л(н)тва на поспавленіѣ ц(а)ра (220б–221б) потиче из рукописног Требника манастира Дечана – ДЕЧ 68; највећи део рукописа, укључујући листове које и ми анализирамо, исписао је писар Давид 1422. године²² српском редакцијом млађе рашке правописне традиције, са недоследно помереном употребом прејотованих слова.²³

Шести чин – М(о)л(н)тва на поспавленіѣ ц(а)ра (160а–162б) из рукописне ризнице манастира Хиландара налази се у Требнику из друге четвртине XV века – ХИЛ 167, писаним српском језичком редакцијом, ресавским правописом.²⁴

Седми чин – М(о)л(н)тва на поспавленіѣ ц(а)ра (191а–194а) данас се налази у Националној библиотеци Русије, у Санкт Петербургу. То је Требник, ОР F.I.582, настао на прелазу из XV у XVI век.²⁵ Писан је српском језичком редакцијом, ресавским правописом. Група *ља* гдекад је исписана са вокалом без прејотације; из народног језика, без финалног *т*, јавља се 3. л. плурала презента.

²⁷ Чин крунисања владара налази се и у три²⁶ штампана српска требника из XVI века. У непотпуно сачуваном *Цетињском*, односно, *Црнојевићком требнику* (1495/96)

17 Синдик 2011, 250.

18 Богдановић 1978, 149.

19 Синдик 2011, 520.

20 Мошин 1968–1971, 85–87.

21 Мошин 1968–1971, 85.

22 Синдик 2011, 238.

23 Синдик 2011, 239.

24 Богдановић 1978, 99.

25 *Отчет Императорской публичной библиотеки за 1883 г.* Санкт Петербург, 1885, 18–23.

26 *Гораждански* (1523) и *Милешевски Требник* (1546) не садрже чинове крунисања владара.

налази се део чина од: ц(а)рь же възлагаєтъ таа вѣнчавающаюу се. и г(лаго)люющу патрїарху. миръ въсѣмъ. дїаконъ. главы ваше г(осподе)ви прѣклоните:-(ве)щенныкѣ м(о)лит се сице. Тѣбѣ єдиног(о) ц(а)ря вѣковѣ... па до краја чина (225а–227б). У *Требнику Божидача Вуковића* (1539) налази се чинъ бываємъ на поставленїе ц(а)ря (241а–243а) који се, донекле измењен, понавља и у *Требнику Јеролима Загуровића* (1570) – последованне, на поставленїе ц(а)ря ѿ великихъ вельмоужъ. (194а–196а).

У шест рукописа – ДЕЧ 69, ПЕЋ 77, ХИЛ 378, ДЕЧ 68, ХИЛ 167 и ОР F.I.582 – сачуван је комплетан текст молитава крунисања цара и царице, са извесним бројем „разнотења“ и разликама између њих углавном правописне природе. У рукопису ДЕЧ 129 јавља се део са „испуштеним“ текстом. Молитва на поставленне ц(а)ря исписана је на л. 96б–97б и завршава се у четвртом реду л. 97б речима ... призри ѿ с(ве)таго жилища твоє(го). и вѣр(на)го раб(а) їме р(екъ). е҃гоже бл(а)гонз(во)ли выставити ц(а)ря надъ люд(м)и твоим(и) с(ве)тым(и). нѣже стежаѣ: и наставља се, чини се, сасвим „природно“, без заглавља ѓ ц(а)р(и)цаѣ же, као у осталима, речима које припадају молитви крунисања царице: вьводит се н ц(а)р(и)ца ѿ прѣпосита. прѣдстоєщи и та патрїархъ. покрѣвена мафорноѣ. Такође, у свим рукописима, сем у ХИЛ 378, у заглављу стоји м(о)л(и)тва на поставленне ц(а)ря;²⁸ у ХИЛ 378 у наслову стоји чинъ бываємъ на поставленне ц(а)ря.

Вредно је скренути пажњу и на једно место које је у наведеним преписима донето у облику који, по нашем мишљењу, одступа од грчког оригинала и самога смисла словенског текста. Реч је о завршном делу молитве за цара и делу реченице аще ли кс(тъ) моужъ. вѣнчаѣтъ се на мѣвонѣ великыє цр(ъ)к(ъ)ве. и пригѣцаѣтъ се прѣвос(ве)щенноу или прѣвос(ве)щеннику, како стоји у ОР F.I.582. Последње речи овог упутства потребују појашњење. Приређујући издање, између осталих, и молитву на постављање цара, Невострујев уз реченицу из извора – рукописног Требника бр. 374 Московске Синодалне библиотеке из XV века – која гласи аще кс(тъ) мѣжъ, вѣнчаѣтсе на мѣвонѣ великыє цр(ъ)к(ъ)ве: и пригѣцаѣтсе прѣвосѣщенникъ: додаје: чит.прежде освященныхъ²⁹ а у фус-ноти појашњава, позивајући се на Гоара и Симеона Солунског, да се новокрунисани причешћује од Дарова претходно освећених на Литургији.³⁰ На ово скреће пажњу и Иван Ал. Биљарски, наводећи исправан словенски текст који се јавља у Требнику бугарске редакције из 1532. године који се чува у Соловјецком манастиру: и по прищени стѣи таниѣ покланѣтсеа скѣптрѣ.³¹ Он даље у приређеном тексту према рукопису бр. 954 Националне библиотеке у Софији из XVII века у коме стоји: и пригѣцаѣтсеа прѣвосѣщеннѣа додаје у фус-нотама „разнотења“ према рукопису бр. 371 Московске Синодалне библиотеке с краја XIV или почетка XV века, у коме јавља варијанта пригѣцаѣтсеа прѣдѣсѣщенныи.³² Превод на француски наведеног текста начињен је на основу исправке према рукопису бр. 371 Московске Синодалне библиотеке.³³

Потражили смо аналогију у старим штампаним српским требницима: Требнику Јеролима Загуровића, Требнику Божидача Вуковића и Цетињском требнику. У Цетињском требнику на л. 225а–227б сачуван је део *молитве на постављање цара*, и то

27 О њима видети: М. Пешикан и др. 1994.

28 Заглавље се доноси према Деч 69.

29 Невострујев 1867, 362.

30 Невострујев 1867, 367–368, фус-нота 24.

31 Biliarsky 1993, 99.

32 Biliarsky 1993, 112, фус-ноте 162 и 163.

33 Biliarsky 1993, 118 и фус-нота бр. 40 у оквиру превода на француски језик на стр. 118.

од половине упутства између прве и друге молитве па до краја *чина постављања царице*; сачувани део почиње: ц(а)рь же възлагаетъ таа вѣнчавающемоу се. и г(лаго)лющоу патриархоу. миръ въсьмь. дѣаконъ. главы ваше г(осподе)ви прѣклоните: (в)ещенныкъ м(о)лит се сице. Тѣбѣ единого ц(а)ра вѣккомъ. иже земльномъ ц(а)р(ь)ство отъ тѣбѣ приидеть. И овде, слично тексту у рукописима, стоји аще ли кс(тъ) моужь. вѣнчаваеъ се на адьвонѣ великыи цр(ь)к(ь)ве. и пригѣцаеъ се прьвос(в)ещенноу. У л. 241а–243а Требника Божида Вуковића исписан је чинъ бываеми на поставленіе ц(а)ра,³⁴ у коме се јавља „стандардна“ варијанта која упућује на причешће цара, а која гласи: аще ли кс(тъ) моужь. вѣнчаваеъ се на адьвонѣ великыи цр(ь)к(ь)ве. и пригѣцаеъ се прьвос(в)ещенноу. У Требнику Јеролима Загуровића на л. 194а–196а исписан је комплетан *чин постављања цара и царице* са заглављем *последованіе*, на поставленіе ц(а)ра отъ великихъ вельмоужь. Завршни текст *последовања на постављење цара* доноси текстолошку новину, те стога овде доносимо завршетак, који гласи: и възидаетъ отъ антиднса стѣмоу патриархъ и дрѣже стѣмоу съ оубѣла роукама вѣнчаваеъ его г(лаго)лю. въ нѣмѣ о(тъ)ца и с(ы)на и с(в)ет(а)го д(оу)ха: и сѣа оубо бывають кгда ц(а)рь венчаваеъ се. кгда же ли с(ы)нъ или дѣщеръ стѣмоу не възлагаеъ патриархъ нъ даеъ ю ц(а)роу. и онъ венчаваеъ ихъ. аще ли ксѣъ жена хошетъ вѣнчати се вѣнчаваеъ се въпрѣдъ двѣрми цр(ь)ковнымъ. аще ли ксѣъ моужь. вѣнчаваеъ се (sic!) прѣдъ двѣрми с(в)ет(а)го олгара великыи цр(ь)к(ь)вы. и пригѣцаеъ ихъ патриархъ. и покланаетъ се скүп(т)ромъ по трыщъ потоми г(лаго)люеъ патриархъ. слава въ вышнихъ б(о)гоу и на земли миръ въ чл(оу)вѣ)цѣхъ бл(а)говоленіе трыщъ оглашаеъ вѣнчаннаго. Овде се, што и наглашавамо, директно казује да нововенчане цареви испредъ двери олтарскихъ сѣмъ патриархъ причешћује (и пригѣцаеъ ихъ патриархъ).

Све напред речено упућује на закључак да је реченица и пригѣцаеъ се прьвос(в)ещенноу,³⁵ која се јавља у свим анализираним рукописним текстовима, пренесена на словенски језик неадекватно, и да би тачан превод гласио, као нпр. у рукопису бр. 371 Московске Синодалне библиотеке: пригѣцаеъся прѣдъсѣщеннымъ, или као у штампаном Требнику Јеролима Загуровића: пригѣцаеъ ихъ патриархъ.³⁶

Разлог за појаву ове преводилачке грешке свакако треба тражити и у нестанку односно непознавању богослужбене праксе причешћивања пређеосвећеним Даровима приликом постављања на одређене дворске дужности (али и вршења Свете тајне Брака). То је преводилоце довело у ситуацију да мисле да оваким преводом они, у ствари, исправљају грешку у грчком предлошку уместо да је чине.

Изворни текст *чина крунисања цара* доносимо према ДЕЧ 69. У напоменама доносимо „разнотења“ која смо издвојили поређењем са осталим напред наведеним преписима. У издању смо сачували и пренели изворни правопис. Скраћене речи разрешене су тако што су изостављени делови стављани у обле заграде уколико је таква реч обележена титлом, а у угласте заграде ако титла над њима не постоји. Натписана слова спуштана су у ред на одговарајуће место. Задржана је изворна интерпункција. Велика слова исписивана су на местима где постоје у рукопису.

М(о)л(и)тва³⁷ на поставленіе ц(а)ра

По оублѣни хотѣ съ б(о)гомъ ц(а)р(ь)ствовати. въ вѣсе ц(а)рьскыи ризы. кроми днѣднѣ³⁸ и стѣмы оуѣваеъ се. сице³⁹ оубо на⁴⁰ ан(д)ици⁴¹ прѣжде поставленомъ. иже стое(тъ)⁴² на адьвонѣ. сего прѣжде

34 Заглавље је истоветно као у Хил 378.

35 Наведено према Деч 69.

36 О поретку причешћивања приликом крунисања цара в. К. Невострујев, Три молитве, 367–368, фус-нота 24.

37 Хил 378: Чинъ бываеми на поставленіе ц(а)ра.

38 Пећ 77, ОР F.I.582: днѣднѣ.

стонть оубо патріархъ н⁴³ прѣдстонть же н хотѣн вѣнчати се ц(а)рь. діакон(ь) г(лаго)лѣт(ь) діаконства.⁴⁴ Прѣвос(в)ещенник(ь)⁴⁵ прѣкланѣет(ь) юг(о)⁴⁶ глав(о)у⁴⁷ м(о)лит се сіцѣ:-⁴⁸

Г(оспод)н б(о)ж(е) н(а)шъ ц(а)рь ц(а)р(ь)ствоующимъ н г(оспод)ь г(оспо)дствоующимъ. нже самоушла прор(о)ка избравъ, н⁴⁹ раба своего д(авн)да. н помазавъ его ц(а)ра, над людѣи своих(ь)⁵⁰ їср(ан)ля. ты⁵¹ н(ы)маоуслыши м(о)лѣние н(а)ше⁵² недос(то)инныхъ. призри⁵³ от с(в)ятаго жилища твоего. н вѣрнаго раба своего онснцоу.⁵⁴ екоже бл(а)гоизволи вставити ц(а)ра над людѣи твоимъ с(в)етымъ. нхже стѣжа⁵⁵ ч(ь)стною си⁵⁶ крѣвию. єдинороднаго твоего с(ы)на. помазати спод(о)бн масломъ радости. шѣлѣци его силою⁵⁷ съвыше. постави на главѣ его вѣнчъ от каменѣ⁵⁸ ч(ь)стнааго. дароуи ємоу продлѣженіе д(ь)нѣи.⁵⁹ даждь⁶⁰ въ десницю ємоу скиптро сп(а)сеніа. посади его на прѣстолѣ правды. н оградн его силою с(в)ятаго твоего д(о)уха. оукрѣпи⁶¹ мышцоу ємоу. покорн ємоу все варварскыє языки. въсѣи въ ср(ь)дцѣ⁶² его страхъ твои. н къ сьгрѣшающімъ прощєніе. сьблуди его въ непорочнѣи вѣрѣ. покажи⁶³ его твѣрда хранителя с(в)ѣтѣи твоєи сьборнѣи⁶⁴ цр(ь)к(ь)вы правдо. іако да соудитъ людѣи твоимъ въ правдоу. н нищимъ твоимъ въ соудъ. сп(а)сѣть⁶⁵ с(ы)ны оубогих(ь). н⁶⁶ дос(то)инъ быти неб(є)сномоу ти ц(а)рьствію :- Възглаш(ь)їѣко твоѣи єс(ть) дръжава:-⁶⁷ И по аминѣ, възидѣет(ь) днѣидмоу, н сапогы патріархъ, н даєт(ь)

39 Хил 167: снѣи.

40 Деч 129: надъ.

41 Деч 68, Хил 167: ан'днѣи'сн. ОР F.I.582: сн оубо надъ ан'днѣи'сн.

42 Деч 129, Деч 68, Хил 167, ОР F.I.582: стонть.

43 ОР F.I.582: нема везника.

44 Пеѣ 77: діаконныкы.

45 Хил 378: Патріархъ.

46 Хил 378, Деч 129: нема заменице.

47 Деч 129: следи молитва, без дела реченице „моли се овако“.

48 Деч 68, ОР F.I.582: следи, киноваром исписано: м(о)л(н)тва :-.

49 Деч 129: без везника.

50 Пеѣ 77, Деч 129: твоих(ь).

51 ОР F.I.582: ты и.

52 Деч 129: м(о)лѣннѣи н(а)ша на.

53 Хил 167, ОР F.I.582: н призри.

54 Деч 129: рабаїмер(екъ). Хил 167: раба своего онснцоу нлѣр(екъ). ОР F.I.582: ц(а)ра нашего онснцоу нлѣр(екъ).

55 Деч 129: речју стѣжѣи завршава се молитва и почиње молитвено правило крунисања царице речима: въводит' се н ц(а)р(н)ца от прѣпоснѣи.

56 Хил 378: нема заменице.

57 Хил 378: нема именице. ОР F.I.582: съ силою.

58 Пеѣ 77: каменѣи.

59 Пеѣ 77: изостављєна је реченица дароуи ємоу продлѣженіе д(ь)нѣи.

60 ОР F.I.582: въдаждъ.

61 ОР F.I.582: н оукрѣпи.

62 Пеѣ 77: въ ср(ь)дци.

63 ОР F.I.582: н покажи.

64 Хил 167, ОР F.I.582: н сьсборнѣи.

65 Хил 378: іако да сьдѣитъ, н сп(а)сѣть с(ы)ны оубогих(ь). Хил 167, ОР F.I.582: н сп(а)сѣть.

66 Пеѣ 77: без везника.

67 Хил 167: наставља се инципит възгласа делом н твоєи єс(ть) ц(а)р(ь)ств(о). Пеѣ 77: исписан је комплетан възглас: іако твоѣи єс(ть) дръжава. ц(а)р(ь)ство, н сила, н слава, ш(т)ѣи, н с(ы)на н с(в)ѣт(а)го д(о)уха.

нхъ вистнарьс.⁶⁸ Яще ли ес(тъ) хотен⁶⁹ вѣнчати се с(ы)нъ ц(а)рєвъ или дьшн, или жена. не даєт(ь) дїаднмоу ни сапогы вистїарєвн.⁷⁰ нь ц(а)рєвн прѣдаєт(ь) та патрїархъ, знаменаѣ. ц(а)рь же възлагаєт(ь) та вѣнчавающомоу се. и г(лаго)лющоу патрїархоу миръ въсѣм(ь) дїакон(ь) главы каше⁷¹ г(о)с(по)дєвн прѣклоннѣ.⁷² с(вє)щенныкъ⁷³ м(о)литъ се⁷⁴~

Тєє єдиноу ц(а)ра вѣком(ь). иже зємьноє ц(а)р(ь)ство ѿ тєє приєдїєт(ь). прѣклоннı вıю сь наин, и м(о)литъ ти се вл(а)д(н)ко⁷⁵ вѣсѣх(ь). сьхрани єго под кровом(ь) твоимъ. оутвєрдн єго ц(а)р(ь)ствнє. оутодна творити тєбѣ⁷⁶ вѣсєгда того спод(о)бн. вьснїан въ д(оу)шн єго правдоу и множество мира. іако да въ оутишн⁷⁷ єго, тїхѡ и безмълєвноє житїє пожнємъ. въ вѣсакомъ⁷⁸ бл(а)гочьстн и чистотѣ ~. Възглаш(ь)~ Ты бо єси ц(а)рь мироу⁷⁹ и тєбѣ славоу възснлаемъ⁸⁰~ и възнмаєт(ь) ѿт андїансєа⁸¹ стємоу патрїархъ, и дрьжєє⁸² є сь ѡбѣмъ роукама, вѣнчаваєт⁸³ г(лаго)лє. въ нмє ѡ(тъ)ца и с(ы)на и с(вє)т(а)го д(оу)ха. и снїа оубо бывають(ь). єгда ц(а)рь вѣнчаваєт⁸⁴ се. єгда же ли⁸⁵ с(ы)нъ или дьшїн, стємоу не възлагаєт(ь) патрїархъ. нь даєт⁸⁶ ю ц(а)роу, и ѡнъ вѣнчаваєт⁸⁷ нхъ. и яще ес(тъ) жена хотєн вѣнчати се. вѣнчаваєт⁸⁸ се на автѡсталин и андїансн.⁸⁹ яще ли⁹⁰ ес(тъ) моужь. вѣнчаваєт⁹¹ се на алѣксѣє вєлнкыє цр(ь)к(ь)вє. и пригєщаєт⁹² се прѣвос(вє)щенноу.⁹³ и покланяєт⁹⁴ се куптрома⁹⁵ „гїцн., потома(ь) г(лаго)лєт(ь) патрїархъ. слава(а) въ вышнїнх(ь) б(о)гоу и на зємлн миръ. въ чл(о)вѣ(т)цѣх(ь) бл(а)гѡволенїє , гїцн, и ѡглаш(а)єт⁹⁶ вѣнчаннаго ~

» О ц(а)р(н)цахъ же. « Прѣд поставлєєт⁹⁷ се тїмо на трапєзѣ стєма. и стоєщє ц(а)рєвы и патрїархоу. вьводнт⁹⁸ се⁹⁹ ц(а)рїца ѿ прєпоснтѣ.¹⁰⁰ и прѣдстоєщн¹⁰¹ та патрїархъ.¹⁰² покрѣвна

н(ы)на, и пр(ы)сно и въ вѣкы вѣкомъ аминь. ОР F.I.582: іако твоїа ес(тъ) дрьжава. и твоє ес(тъ) ц(а)р(ь)ство, и снїа и слава ѡ(тъ)ца и с(ы)на и с(вє)т(а)го д(оу)ха, н(ы)на:~.

68 Хил 378: прѡтовїстнарьс.

69 ОР F.I.582: яще ли же хотєн.

70 Хил 378: прѡтовїстїарєвн.

71 Хил 378, Хил 167: нашє.

72 Пєћ 77: прѣклоннıмъ.

73 Хил 378: патрїархъ.

74 Хил 167: придоат прилог снїє. ОР F.I.582: снїє. и м(о)л(н)тва:~.

75 Хил 378: нема именицє.

76 Пєћ 77: тєбѣ творити.

77 Пєћ 77: ѡтишн. ОР F.I.582: въ оутѣшн.

78 ОР F.I.582: въ вѣсакон.

79 Хил 378: додѡта синтагма х(рист)є б(о)жє нашє.

80 Пєћ 77: испїсан вазглас до країа: възснлаємъ ѡ(тъ)цє, и с(ы)ноу и с(вє)т(о)мъ д(оу)хє. н(ы)на, и пр(ы)сно, и въ вѣкы вѣкомъ аминь. ОР F.I.582: възснлаємъ ѡ(тъ)цє и с(ы)ноу и с(вє)т(о)мъ д(оу)хє:~.

81 Пєћ 77: андїансѣ. ОР F.I.582: и възємлєт⁸² ѿт андїансєа.

82 ОР F.I.582: дрьжє ю.

83 Хил 378, Хил 167: послє глаголєскогѡ облика вѣнчаваєт⁸⁴ додѡт замєничкн облик єго.

84 Пєћ 77: нли.

85 Хил 378: нема замєницє.

86 Хил 167, ОР F.I.582: андїансн.

87 ОР F.I.582: без рєчєє ли.

88 ОР F.I.582: прѣвос(вє)щеннїкоу.

89 Пєћ 77: скнптрїомъ, Хил 167: скїптрїом(ь), ОР F.I.582: скїптрїомъ. У Дєч 69 писар је, верѡватно, нєхѡтицє изѡставиѡ иницїїално с.

90 Дєч 129: ѡдавдє почињє правїло крунисања царицє.

91 Хил 378: прѣпѡснтѣ.

92 ОР F.I.582: прѣдстоєщїоу.

93 Дєч 129, Хил 167: прѣдстоєщн и та патрїархоу.

мѡфѡрѡмѡ. ⁹⁴ н ⁹⁵ дѡконоу г(лаго)лющ(оу) дѡкон(ѡ)ства г(лаго)лет(ѡ) патрѡрхѡ м(о)л(н)тѡу юже н над ц(а)ра прѣтѡрае тѣию г(лаго)лы на женоу. егда ѡтѡедоу⁹⁶ ю. н ѡткрѡвают(ѡ)⁹⁷ мѡфѡрь. н⁹⁸ прѡстирают(ѡ) него ѡко не видѣти се ен. н⁹⁹ тако прѡводѣть¹⁰⁰ ю къ патрѡрхѡу. н¹⁰¹ възнимаѣть патрѡрхѡ ѡт трапѡзы стѡлоу, н даѣть¹⁰² ю ц(а)рю. н¹⁰³ тѣ вѣнчаваѣть ю. дѡконоу¹⁰⁴ г(лаго)лющ¹⁰⁵ главы вашѣ¹⁰⁶ г(о)с(поде)вн прѣкло(ннѣ)¹⁰⁷ н¹⁰⁸ г(лаго)лет(ѡ) патрѡрхѡ¹⁰⁹ вѣтороу¹¹⁰ м(о)л(н)тѡу н¹¹¹ оучитѣ ю¹¹² н¹¹³ тако ѡставѡнаѣть ю патрѡрхѡ. н¹¹⁴ сѣдѣшн съ ц(а)ремѡ, покланѡнаѣтъ се ен съборѣ по дѡконоу.¹¹⁵ н юже¹¹⁶ вѣнчаваѣтъ се на мѡвѡнѣ великыѣ цр(ѡ)кѡе. нсходѣтъ¹¹⁷ носѣ стѡлоу :-

Литература

Афанасьева, Татьяна. И. (2014): „К вопросу о времени и месте славянского перевода Евхология Великой церкви“, Русский язык в научном освещении, 1 (27), 237–251.

Афанасьева, Татьяна. И. (2015): „Славянская версия Евхология Великой церкви и ее греческий оригинал“, Труды Института русского языка им. В.В. Виноградова РАН, 5, 9–44.

Барсов, Елпидифор Васильевич (1883): *Древнерусские памятники священного венчания царей на царство*, Императорское московское общество истории и древностей российских, Москва.

Богдановић, Димитрије (1978): *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиладара*, САНУ Народна библиотека СР Србије, Београд.

Борилев Синодик (2010): *Борилев Синодик*. Издание и превод, Иван Божилов, Анна-Мария Тотоманова, Иван Билярски, ПАМ Пъблишинг Къмпани, София.

94 Хил 378: мѡфѡромѡ.

95 Пећ 77, ОР F.I.582: нема везника.

96 ОР F.I.582: ѡтѡедѣтъ.

97 ОР F.I.582: ѡткрѡваю – облик из народног језика.

98 Пећ 77: нема везника.

99 Пећ 77, ОР F.I.582: нема везника.

100 Хил 378, Деч 129: прѡводѣтъ. У Хил 167, као и у Деч 69: прѡводѣтъ.

101 Пећ 77: нема везника.

102 ОР F.I.582: н даѡтъ ю ц(а)роу.

103 ОР F.I.582: нема везника.

104 ОР F.I.582: н дѡконоу.

105 Хил 378: додато дѡконства.

106 Деч 129: само ѡвѣ рѣчи.

107 Хил 378: главы вашѣ г(о)с(поде)вн. ОР F.I.582: прѣклониѡ.

108 Пећ 77: нема везника.

109 Пећ 77: додѡт везник н.

110 Хил 167, ОР F.I.582: н вѣтороу.

111 Деч 129: без везника.

112 Хил 378: ю.

113 ОР F.I.582: без везника.

114 Деч 129: без везника.

115 Хил 378, Деч 129: н сѣдѣшн съ ц(а)ремѡ, покланѡнаѣтъ се ен съборѣ по дѡконоу.

116 Деч 129: нже и без прѣтходног везника. Хил 167: еже и без прѣтходног везника.

117 Деч 129: н нсходѣтъ.

Горский, Александр Васильевич, Невоструев, Капитон Иванович. (1869): *Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки, III: Книги богослужебные*, 1, Синодальная типография, Москва.

Леонид, архимандрит (1877): „Славено-српска књижница на Св. Гори Атонској у манастиру Хиљиндару и Св. Павлу“, Гласник Српског ученог друштва, књ. XLIV, 231–304.

Мошин, Владимир (1968–1971): „Рукописи Пећке патријаршије“, *Старине Косова и Метохије* 4–5, 5–135.

Невоструев, Капитон Иванович (1866): „Двије старинске српске молитве: Кад долази владика у своју епархију и При случају навале непријатеља (на Србију)“, Гласник српског ученог друштва, књ. III (XX), 136–156.

Невоструев, Капитон Иванович (1867): „Три молитве“, Гласник српског ученог друштва, књ. V, (XXII), 360–364.

Отчет Императорской публичной библиотеки за 1883 г. Санкт Петербург, 1885.

Пешикан, Митар и др. /прир/ (1994): *Пет векова српског штампарства 1494 – 1994*, Београд.

Попруженко, Михаил Георгиевич (1928): *Синодик царя Борила*, Български старини, 8, София.

Радојчић, Никола (1948): *Обред крунисања босанскога Краља Твртка I – Прилог историји крунисања српских владара у средњем веку*, Београд: САН, Посебна издања, књига CXLIИ, Одељење друштвених наука, књига 56.

Синдик, Надежда /прир/ (2011): *Опис ћирилских рукописних књига манастира Високи Дечани*, Београд: Народна библиотека Србије.

Сырку, Полихроний Агапиевич. (1890): „Литургические труды патриарха Евфимия Терновского“, К истории исправления книг в Болгарии в XIV в., I, 2, *Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского*, Санкт-Петербург.

Biliarsky, Ivan Al. (1993): „Le rite du couronnement des tsars dans les pays slaves et promotion d'autres axiai“, *Orientalia Christiana Periodica*, vol. 59, 91–139.

Vladimir Vukašinović
Zoran Ranković

**NEW SLAVONIC-SERBIAN SOURCES OF THE ORDER
OF CORONATION OF KINGS**

In this paper, the authors present seven new manuscripts (from Monastery Chilandar, Dečani, the Patriarchate of Peć and the National Library of Russia from the late 14th to the mid 16th century) and three old printed Serbian manuscript sources (from Cetinje, 1496/6, Vuković's, 1539, and Zagurović's, 1570, Euchologion) about the crowning of rulers which seriously expand the list of so far known texts of this office. After a short description of each of the found manuscripts, the text of the crowning of the rulers from the manuscript DEČ 69 from the end of the 14th century is presented together with lexical differences from six other newly discovered manuscripts. Here we point to a serious mistake in translating the office into the Serbian language which was caused by changes in the liturgical order of the time when the translations were made.

Драгана Новаков

Државни универзитет у Новом Пазару – Србија

Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија

e-mail: draganapovakov1@yahoo.com

БОГОСЛУЖБЕНИ И СРПСКИ НАРОДНИ ЈЕЗИК У ПОМЕНИКУ МАНАСТИРА ДЕЧАНА (XVI ВЕК)

Апстракт: У овој чланку аутор настоји да испита у којој мери је присутан српски народни језик у односу на богослужбени у рукописној књизи Поменик манастира Дечана из XVI века (Деч. 109). Потом се анализира српски народни, српскословенски и рускословенски језик који се рефлектује у антропонимима, топонимима, записима, као и у уводном делу Поменика.

Кључне речи: поменик, манастир Дечани, богослужбени језик, српскословенски, рускословенски, српски народни језик, антропоними.

Рукописна књига *Поменик манастира Дечана*¹ једна је од најрепрезентативнијих књига дечанске ризнице. Настала је у самом манастиру Високи Дечани (Косово и Метохија). Главни писар јесте даскал Димитрије из Јањева, али се осим њега у току више од два века јављају и други. Уписивање приложника је почело 1595. године, а после тога се нижу спискови имена, белешке и записи који обухватају временски распон од краја XVI, па до XX века (последњи запис јесте из 1938. године).

Највише материјала за испитивање језичког израза богослужбеног језика српских средњовековних поменика пружају њихови уводни делови или поменички предговори, који су писани српскословенским језиком (што је и очекивано с обзиром на жанр, односно на сâм садржај и намену ових рукописних књига). Међутим, тај уводни део у споменику који смо овом приликом анализирали текстуално је знатно

¹ Поменик (поменџиџ) јесте црквена, богослужбена књига, коју су састављали средњовековни српски писари за потребе чинодејствовања свештеника у олтару цркве, пре почетка Божанске литургије (на светој Проскомидији), када се распоређује евхаристијски хлеб на дискосу, улива вино у свети путир, и помињу имена живих и упокојених хришћана. То је, заправо, зборник, парусија (Реч парусија јесте грчка (παρουσία) и има више значења. Једно од њих јесте и помен, тј. „црквени обред — онима који нису више на овој свету”, в. у Давидов 1994, 5) са именима почивших и живих чланова владалачких породица српске средњовековне државе, српских светитеља, црквених достојанственика, монаха, монахиња, свештеника, ктитора, духовне и световне властеле, као и обичних мирјана, али и свих оних који су својим делима заслужили црквени помен, и јавно помињање за време богослужења. Више о поменицима в. у Даниловић 1999, 551. Рукописна књига под називом *Поменик манастира Дечана (Проскомидија манастира Дечана)* чува се у Народној библиотеци Србије у Београду под сигнатуром Деч. 109. О овој рукописној књизи в. више у *Опис ћирилских рукописних књига...* 2011, 451–455.

сиромашнији (налази се на л. 1 и 1'), у односу на *Поменик манастира Крушедола* (МСПЦ 240)².

Поменичке књиге подељене су на поглавља, према категоријама оних који се уписују. Припадници вишега сталежа имали су привилегију да се њихова имена нађу на почетним листовима, на основу чега се могао видети и њихов социјални и економски статус (архиепископи³, митрополити, деспоти, деспотице, војводе и њихове госпође и сл.), и ти антропоними углавном су хришћанског порекла.

У раду је анализиран богослужбени и српски народни језик на подручју пре свега, Косова и Метохије (највише XVI и XVII века), на основу *Поменика манастира Дечана*.

Као и у свим поменицима, и у овој рукописној књизи негде од половине почиње уписивање мирјана, обичних људи. Имена тих приложника овде почињу од листа 77, где на почетку пише: *Здѣ⁴ помѣнь вѣ[а]гоч[ь]стивѣимъ хр[и]стѣанѣмъ и вѣѣмъ вѣларомъ⁵*.

Тај други део *Поменика* у којем се уписује обичан свет, пружа могућност за семантичку анализу, јер су управо ти антропоними одраз прасловенске баштине у којем се рефлектују углавном српска народна имена. Ваља напоменути и то да се у овој рукописној књизи народна имена пишу пре свега, у духу српскословенског језика. Нека од тих имена данас су готово заборављена или су сасвим ретка у српском именослову: *Давижиѣ*⁶ 80, *Грѣбана* 85', *Грѣдана* 113'⁷, *Мрѣзена* 140', *Огња* 55', *Иѣлана* 139', *Иѣовѣ* 96, *Пометка* 87, *Гвоздена* 87, *Продана* 82', *Шишмана* 118', *Вѣкца* 85', *Вѣчю* 54, *Обрѣна* 104', *Поѣтника* 85, *Радѣле* 146, *Братоша* 142', *Витошѣ* 123', *Вѣчиѣоѣ* 84, *Великѣ* 128, *Грѣдѣ* 125, *Бистрѣ* 78, *Пчелѣ* 47', *Кошѣтѣ* 121', *Гиздѣвѣ* 139, *Грѣла* 87, *Веселиѣоѣ* 139 и др.

Писари овога споменика донекле су добро познавали правописне и језичке норме српског књижевног језика XVI и XVII века, пошто су били школовани, те су се трудили да пишу што правилније и углавном поштовали та правила. То се могло видети када су писали женско име *Анѣлија*, *Ѧгѣлию* 93 и мушко *Давид* које је у *Поменнику* забележено и у скраћеном облику *Дѣда* 39, као што је то уобичајено у богослужбеним

2 У овом *Поменнику* у уводном делу назначује се кога треба, а кога не треба уписати, потом се наглашава да се нико не може сѣм уписати, а затим се дају и упутства за читање ове рукописне књиге, о томе в. више у Новаков 2017, 20–21.

3 В. слику на крају овога рада.

4 У овоме раду сви примери донети су у оригиналној графици, при чему су скраћенице разрешене, наредна слова спуштена у ред, испуштени су наредни акценатски и слични знаци, понегде је аутор интервенисао у правопису не мењајући притом језик оригинала (велико и мало слово, раздвојено и састављено писање речи и сл.). Ауторове интервенције огледају се у угластим заградама.

5 Бољарин у старо време представља човека властeosкогa реда, а касније и сваког угледнијег и имућнијег човека који није морао бити властeosкогa реда, RJA I, 1880–1882, 534. Врло је занимљиво да се само у овом *Поменнику* (у односу на пример, на два крушедолска: МСПЦ 240 и Турн–Северин 14731; потом на *Поменик пећки*, САНУ 61; *Поменик манастира Свете Тројице*, Пљевља 74; *Поменик манастира Крке*, Крка 57) региструје лексема *бољари* која није забележена у поменутих поменицима ни на једном месту, а ни на почетку таквогa поглавља (где почиње да се уписује обичан свет). Такође, у наведеним поменицима изостају и било какви украси на тим местима, који се јављају у Деч. 109.

6 Сва имена биће дата онако како су записана у *Поменнику*, а то је углавном акузатив, а сасвим ретко неки други падеж.

7 У Дечанским повељама и Светоархангелској повељи из XIV века продуктивна је творба од основе *грд*: *Грдан*, *Грдоман*, *Грдомил*, *Грдош*, *Грдман*, *Грднос*, в. у Грковић 1983, 170, 69.

текстовима, али и без титле *Два* 85. Међутим, има и примера у којима су писари записали пун облик овога имена, мушко *Давидъ* 99 и женско *Давидоу* 113'.

Неки од писа^{ра} уместо *јата* пише *е*, што може бити потврда да су се у народу одређена имена или топоними тако изговарали: *Недѣлкоу* 105', *Степана* 105', *Цветко* 105', *Бела* 88, *Белоша* 80, *Белиша* 112', *Беладин* 107', *Белица* 132, *Белиград* 116', *Бело Поле* 143 итд, али се понегде јавља и *НедѣлкѸ* 94, *Цѣѣтка* 150, *село Цѣѣтковићи* 53', *Бѣла* 92'. Они нису сигурни где је етимолошко *јат*, па га бележе уместо *е*, што је случај таквога писања у многим српскословенским споменицима. Дакле, слово *јат* које се у овом споменику писало ми смо прочитали са *е*, не само зато што се српскословенски језик одликовао екавизмом, већ и зато што у појединим случајевима јесте сасвим јасно да *јат* има вредност *е*: *Пѣтка* 117, *Пѣтрашина* 120', *Пѣтрашка* 98, *СѣлиѣрѸ* 128', у женском имену апелативног порекла *Дѣва* 93 и сл.

Имена изведена од корена *цвет-* веома су стара, а у нашој грађи дају ликове који верно одражавају екавска рефлектовања *јата* у народним говорима, што потврђују примери: *Цветка* 105', *Цветан* 93', *Цветна* 135', *Цвета* 94'. Екавски облици *јата* јављају се и у лексемама: *ѡвѣтели* 150', *место* 147, *архѣпископа* 5 (у којима је графема *е* наместо етимолошког *јата*).

Ијекавски рефлекс старог *јата* има образовања у малом броју лексема: *двие парѸне* 4, *Стиѣка* 122', а само се у примеру *Билиградъ* 116' јавља икавски рефлекс.

Рефлекс *а* за стари полугласник био је, наравно, добро познат и језику овога *Поменика*, а навешћемо примере који су били заједнички српском народном и нашем старом црквеном и књижевном језику, српскословенском: *сагрѣшиѡ* 119, *Даница* 113, *ѡтацъ* 116, *ѣлакѡта* 147', *ѡа лѣто* 150' и др.

Слични случајеви, написани са ѣ или са ѡ, изговарали су се такође са *а*: *ѡѣ славѸ* 62, *ѡѣ лѣто* 150, *сѣтвори* 62, *ѡ сѣздѡния* 4', *сѣ свѣтоѡѣ* 2', *сѣврѣши* 62, *дѣщерѣ* 2, *Петрѣ* 3', *дѣмѡна* 106', *Крѣшеѡѣ* 125, *Горѡжеѡѣ* 143', *село Стрѣлѡѣ* 145', *село Церѡѡѣ* 115'. Ови примери имају у себи вокал *а*. Присуство у њима овога самогласника и његово бележење знаком ѣ, инспирисано је одговарајућом српскословенском ситуацијом⁸. Наиме, у овим и њима сличним примерима, имамо вокализацију ѣ, ѣ > *а* која је иначе обележје српскословенскога језика. Уз ретке изузетке јавља се и рускословенско: *приѣѡ ѡ обитѣлѣ* 42, *ѡ грѡѣѣ* 42, *ѡ ѡѣсѣрдѣѡѣ* 42, као и *денѣ* 149, што представља вокализацију полугласника рускога типа.

Примери фонетизма *ѡс-*: *ѡсѣѡѣ* 1', *ѡсѣдрѣжитѣѡ* 1 представљају једну стару црту, насталу још од времена стварања црквеног и књижевног језика у српској средини (најкасније до почетка XI века), када је ова особина (*ѡс-*) била одлика и српског народног језика⁹.

Неки писари у *Поменику* знацима ѣ и ѣ обележавају и вокал *а*: *Димитрѣѡ дѣсѡѡѡ* 150', *дѣмѡна* 106', *Сѡѡѡѡ* 112, *прѣѡсѡѡѡѡѡ* 151, *село Раѡѡѡѡѡ* 119', *Лѡѡѡѡѡѡ* *Мѡѡѡ* 111'. Такође долази и пример са старом групом *-ѡѡѡ-*, *ѡѡѡѡѡѡѡѡ* 150' (Божастванаја) која исто указује да се овај наведени облик изговарао са *-а*. Према Александру Младеновићу, овде се мора имати у виду и фонетски и морфолошки моменат: променом старог изговорног *-ѡѡѡѡ* у српскословенском језику добило се такође изговорно *-ѡѡѡѡ* (а после вокализације ѣ: *ѡѡѡѡ*), што није морало у пуној мери да нађе одраза и у писању¹⁰ а што показује наведени пример.

8 Ђорђић 1971, 206–209.

9 Младеновић 1991, 263.

10 Младеновић 1981, 34.

688

Осим уобичајених презимена са завршним *-ћ* који су доминацији: Младеновић 151, Вѣлетић 146, Симић 146', Мирковић 151, Бркић 7', Вѣиновића 151 и сл, забележени су и патроними Стојановић 150, Поповић 38 са завршним *-ч* уместо *-ћ*, који је у складу је с успостављеним код нас маниром русификовања у овом правцу, што је била честа појава у српској средини током друге половине XVIII и прве половине XIX века.

Поред имена Геурѣта 60' среће се и форма са посрбљеним овим именом Ђорђе 24'.

Фонетске одлике које чине језик у овоме споменику јесу појава народних особина, али и чување старословенских елемената. Иновације се огледају у прелазу иницијалнога *вѣ-* у *у*, у речима са српским фонемама *ћ* и *ђ*. Међутим, у клишетизираним изразима и синтагмама постоје трагови који одликују српскословенски језик, као нпр: предлог *вѣ* 1', завршетак *-аго*: *упадшаго* 4', *троношкаго* 15, *почившаго* 2, или српском језику: *дечанскога* 4, *светога* 151.

Примери: *азѣ* 4', *вечная памјатѣ* 42, *престависѣ* 42, *во гробѣ* 42, *дѣлаѣ церковное* 42 – припадају, наравно, црквеном (рускословенском) језику.

Именица *хришћанин* у *Поменуку* се јавља са *-стиј-*, тј. са *-и-*: *христѣанинѣ* 77, али и без овога вокала, *христѣ[ѣ]ни* 151. Овим се фонетизмом, у поменутој речи, одликује не само наш стари језик, већ и богослужбени, српскословенски из времена писања ове рукописне књиге.

У *Поменуку* има доста елемената српског народног језика нарочито у записима, али су и народна имена и уопште антропонији словенског порекла бројнији, у односу на хришћанске: *сѣ шныѣ* 61', *понеделникѣ* 42, *писа себе помен* 4, *писа мене и родителеѣ* 4, *село Вела* Глава 145', 3 *парчета такѣѣрѣ* 44, и *метила више* 58, *подѣ шѣме* 44, *ѣтѣ* Скадра 4, *ѣ* Ђѣниса 124', *ѣ* Парађина 124', *Жива* 109, *Лепота* 101, *Радоницѣ* 103', *Милоникѣ* 104', *Гдоуѣ* 109 и сл.

Стара измена *вѣ-* у *у* са полугласником у слабом положају присутна је, наравно, и у поменичкој грађи: *ѣ манастирѣ* 48, *ѣ странѣ* 44, *ѣ вѣло* 44, *ѣ помен* 4'. Ово је „позната особина народних говора”¹⁴, али су забележени и примери са *вѣ-*: *Вѣ нкиже* 2, *вѣписати* 2', *вѣместо* 2', *вѣ лѣто* 4' и са *вѣ* и са *в*: *в лѣто* 44, *в сѣо* 4, *в частѣ* 42.

Сугласник *х* се чува у већем броју примера: *Хѣташа* 100, *Тѣхѣсавѣ* 116', *Вѣиѣна* 90', *дохѣди* 76', *Гѣхѣдолѣ* 150', *ѣромѣнаѣ* 19, *вѣ лѣто хрѣстовѣ* 42, *ѣтари Вѣлѣ* 5, *ѣ Гѣхѣ Грѣло* 143, а реч *наѣна* 118' долази без *-х*. У данашњем говору Призрена сугласник *х* је изгубљен¹⁵.

Због припадности неких лексема црквеном језику не мења се *-л-* (*-*) у имену *Данил* (*Даниѣла* 4), *Данил* (*Даниѣла* 6') и сл. Међутим, ваља напоменути да у овом споменику наведени антропоним у номинативу може да се чита и у варијанти народног облика, *Даниѣло*, што представља проблем.

Од морфолошких особина заступљених у овом споменику, за ову прилику можемо издвојити следеће:

Облик именице *господ* долази према промени некадашњих *i*-основа *г[оспод]и* 53'.

У генитиву једнине мушког рода забележени су облици са старим формантом *-го*, *вѣлогѣстивѣаго* 1' и српским народним *-га*, *ѣстрашнога* 44 и сл.

Када је у питању деклинација именица женског рода *a*-основа ту у генитиву једнине налазимо српскословенски наставак *-ѣ*, *в[ѣгодиѣ]ѣ* 2.

У облику датива једнине мушког рода придева одређенога вида налазимо српскословенски наставак *-ѣму*, *сѣѣтѣѣмѣ* 44.

14 Младеновић 1971, 200.

15 Реметић 1996, 402.

Именице женског рода *i*-основа у инструменталу једине долазе са српскословенским наставком *-ију* у примеру, *проск[и?]мидиџ* 126.

У облику генитива множине срећемо форме: *2 грошѣ* 148', *равѣ* 3 што је заправо чување овакве старе форме, без наставка, поред облика са наставком *-а* из српског народног језика: *гроша* 5, *страшнога сѣда* 44 и сл.

Забележени су и примери са старијим наставцима *-ом* и *-ем* у дативу множине именица *-о-* и *-јо-* основа: *архїѣп[и]скопѣм[ѣ]* 5, *мѣнахѣмѣ* 39.

Падежни наставак *-це* у примеру *чираце* 63 (према књижевнојезичком *чираке*) у акузативу множине иде у прилог народном језику, јер је реч о познатој особини која и данас одликује призренски говор у којем се налазе слични облици у овом падежу: *потѣце* (потоке), *душѣце* (душке), *Турѣце* (Турке) и др.¹⁶

Од имена *Дечани* (мн.) локатив долази са наставком *-ох* у примеру *8 монастир Дечанѣх* 16', што представља познато аналошко образовање према наставку *-ом* у дативу множине¹⁷.

За српскословенски наставак *-ије* можемо рећи да је он заступљен у истом облику женског рода: *прѣсвѣтыѣ* 2, *парѣсиѣ* 4, *проскѣмидѣ* 2'.

Као што се на основу грађе могло видети, *Поменик манастира Дечана* писан је језиком који се састоји од српскословенских, рускословенских и од српских језичких црта. Писање оваквих примера мешовитим језиком у ранијим вековима није било ништа необично. Међутим, ова рукописна књига се издвојила у односу на поменике из истог времена, јер је у њој српски народни језик, чини се, највише присутан¹⁸.

Све ове црте које се тичу српског народног језика, а које су део *Поменика*, чине, наравно, одређену целину са српскословенским језиком, који је присутан у уводном делу споменика. То нам говори да ова два језика, српски народни, и српски богослужбени, нису били супротстављени један другоме до искључивости. Српскословенски, који је имао првенство употребе намењеном почетку овакве рукописне књиге, и српски народни, који се односи на записе и имена заједно, нису нарушили овај поменички, богослужбени текст, нити садржину целог споменика.

Поменици су као рукописне књиге веома занимљиви због своје специфичне садржине, те су самим тим важни за антропомастичка истраживања, али су и драгоцене сведочанства о историји једног народа и његовог језика на одређеном простору. *Поменик манастира Дечана* својим српским именословом, то је и потврдио.

Литература

Белић, Александар (2006): *Изабрана дела Александра Белића. Четврти том. Историја српског језика. Фонетика. Речи са деklinацијом. Речи са конјугацијом.* Приредио Александар Младеновић. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Грковић, Милица (1983): *Имена у дечанским хрисовуљама.* Нови Сад.

16 О овоме в. више у Реметић 1996, 455–456. Наиме, овде је реч о ширењу резултата некадашње друге палатализације *ц, з, с < к, г, х* на оне падажне облике где није било услова за ову гласовну промену. Ова црта је према Павлу Ивићу такође заступљена и у великом броју говора данашњег косовско-ресавског дијалекта, в. Ивић 2001, 137.

17 Белић 2006, 200.

18 И историјски пресек личних имена показао је да је народни именослов у *Поменику манастира Дечана*, сачуван у већој мери, него што је то у *Поменику манастира Крушедола* (МСПЦ 240).

- Давидов, Динко (1994): *Парусија*. Београд: Просвета.
- Даниловић, Драгољуб (1999): *Поменици*, Лексикон српског средњег века, Београд, 551.
- Ђорђевић, Петар 1971: *Историја српске ћирилице. Палеографско-филолошки прилози*. Београд: Завод за издавање уџбеника Социјалистичке Републике Србије.
- Ивић, Павле (2001): *Целокупна дела II. Дијалектологија српскохрватског језика. Увод и штокавско наречје. Приредио Драгољуб Петровић*. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Младеновић, Александар (1965): *Прилог проучавању порекла слова џ*. Анали Филолошког факултета, Београд, књ. V: 125–157 са 16 факсимила.
- Младеновић, Александар (1971): *Графијске, правописне и језичке одлике повеље краља Радослава, писане у Дубровнику 1234. године*. Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књ. тридесет седма, свеска 3–4. Београд 190–207.
- Младеновић, Александар (1981): *Белешке о графији и језику у „Житију Стефана Дечанског” Григорија Цамблака*. Посебан отисак из Зборника за филологију и лингвистику, XXIV/1. Нови Сад: 31–40.
- Младеновић, Александар (1987): *Постанак презимена Чарнојевић*. Зборник Шесте југословенске ономастичке конференције, Београд: Српска академија наука и уметности. Научни скупови, књ. XXXVII. Одељење језика и књижевности, књ 7: 395–398.
- Младеновић, Александар (1991): *Неке језичке особине „Житија краљице Јелене” архиепископа Данила II. (Препис из 1536. године)*. Отисак из зборника радова *Архиепископ Данило II и његово доба* (Научни скупови Српске академије наука и уметности, књ. LVIII, Одељење историјских наука, књ. 17). Београд: 261–264.
- Новаков, Драгана (2017): *Имена Поменика манастира Крушедола*, Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, Београд.
- Опис ћирилских рукописних књига манастира Високи Дечани* (2011), приредила Надежда Р. Синдик. Београд: Народна библиотека Србије.
- Реметић 1996: Слободан Реметић, *Српски призренски говор. I. Гласови и облици*. Српски дијалектолошки зборник, Београд, Српска академија наука и уметности. Институт за српски језик, књ. XLII, 323–614.
- RJA (1880–1882): *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, I, Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.



АСЕЛОМНЪ АРХІЕПІСКОПЪ

НАДЪЛЪМНІ ГИ ДШЕ РАДЪ ТВОИХЪ :

АРХІЕПІСКОПА	•	ТЕОСІА	•
АРХІЕПІСКОПА	•	ПРОХѠРА	•
АРХІЕПІСКОПА	•	НИКАНОРА	•
АРХІЕПІСКОПА	•	ВЕНЕДІКТА	•
АРХІЕПІСКОПА	•	ГАВРІИЛА	•
АРХІЕПІСКОПА	•	ТЕОФЛА	•
АРХІЕПІСКОПА	•	ПАХОМІА	•
АРХІЕПІСКОПА	•	МАКАРІА	•
АРХІЕПІСКОПА	•	АНТОНІА	•
АРХІЕПІСКОПА	•	ГЕРАСІИЛА	•
АРХІЕПІСКОПА	•	ІСАННО	•
АРХІЕПІСКОПА	•	ПАУСЕА	•
АРХІЕПІСКОПА	•	ГАВРІИЛА	•
АРХІЕПІСКОПА	•		
АРХІЕПІСКОПА	•		

сирѣчь

сирѣчь

И дрѡмъ прѣидиши тѣмъ дрѡмъ и сѣмъ и нѣмъ
 (1) дрѡмъ тѣмъ дрѡмъ

Поменик (Деч. 109), л. 5

Драгана Новаков

**ЛИТУРГИЧЕСКИЙ И СЕРБСКИЙ НАРОДНЫЙ ЯЗЫК В ПОМЯНИКЕ
ДЕЧАНСКОГО МОНАСТЫРЯ (XVI В.)**

В настоящей статье автор пытается установить, как соотносятся сербский народный язык и литургический язык в рукописной книге Помяник Дечанского монастыря XVI в. (Деч. 109). Анализируется отражение элементов сербского народного языка, сербскославянского и русскославянского языков в антропонимах, топонимах, отчетах, а также вводной части Помянника.

УДК 271.2-36(497.11)

091=163.1(497.11)

821.163.41.09-97

271.222(497.11)-526.7

Ружица Левушкина

Институт за српски језик САНУ, Београд

Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија

e-mail: ruzica.bajic@isj.sanu.ac.rs

НОВОЈАВЉЕНИ СВЕТИ НАСЛЕДНИЦИ СВЕТИТЕЉА САВЕ И ХИМНОГРАФИЈА О ЊИМА

Анстракт: У раду* се укратко износе животописи новојављених светих Српске православне цркве скончалих у архијерејском чину као и Св. Сава. Упоредо са животописима износе се подаци о постојећим химнографским текстовима написаним у спомен и част ових светитеља: аутори, језик на којем су текстови написани, химнографски жанр, постојећи библиографски подаци. На крају се износе чињенице и предлози о томе шта је још потребно учинити на пољу савремене српске химнографије, нарочито кад су у питању светитељи СПЦ о којима је реч.

Кључне речи: светитељ, новојављени свети, свештеномученик, СПЦ, животопис, химнографија, служба, акатист, црквенословенски језик, савремени српски језик.

Увод

0. Сваки од ових осам векова колико је прошло од добијања аутокефалности и стварања самосталне Српске православне цркве¹ на свој начин је за православни српски народ и трагичан и радостан. Трагику можемо пратити кроз праћење историје и њено сагледавање. Но управо трагика је, донекле парадоксално, донела и нове радости у СПЦ. Трагични догађаји, између осталог, порађали су нове свете у свим вековима. И у химнографским текстовима написаним овим светима у част и спомен – победоносно звучи радост васкрсења, спасења и бесмртности. XX век не само да није изузетак, већ можда и предњачи у страдању српског народа и његове Цркве. СПЦ је и у овом веку добила нове свете, а Свети Сава своје најновије наследнике. Наследницима Светог Саве можемо назвати све новопросијале свете у СПЦ, али ћемо се у овом раду ограничити на животописе и химнографске текстове написане у част само оних који који су скончали у архијерејском чину, попут Св. Саве².

* Рад је настао у оквиру пројекта 178009 Лингвистичка истраживања савременог српског књижевног језика и израда Речника српскохрватског књижевног и народног језика САНУ, који у целини финансира Министарство за просвету и науку Републике Србије. У његовој изради учествовао је и Зоран А. Станчевић, химнограф, творац и уредник сајта www.novisrblijak.narod.ru, један од аутора рада о савременој српској химнографији (Левушкина–Станчевић 2018).

1 У даљем тексту СПЦ.

2 О новијем српском (у првом раду и руском) богослужбеном стваралаштву в. и: Кончаревић 2015 и Левушкина–Станчевић 2018.

1. Хронолошки први српски светитељ XX века, тј. онај који је најраније скончао, јесте митрополит скопски Викентије (Крцић). Рођен 30. јануара 1853. Скончао крајем 1915, убијен и спаљен у Качаничкој клисури (Веселиновић 2010, 255). Био је међу првим Србима које су убили Бугари током Првог светског рата. СПЦ канонизовала је на редовном заседању Светог архијерејског Сабора, у мају 2017. године, поред митрополита Викентија, и остале сурдуличке мученике. Од тада се 16/29. маја слави нови празник: Светих Сурдуличких мученика. Број пострадалих није коначно утврђен³, али је сигурно да се ради о хиљадама, па и о десетинама хиљада (од 3000 до 30 000) (в. Антић 2014). Када се српска војска, заједно са делом становништва повлачила ка југу према Албанији, током бугарске окупације дошло је до страшних злочина у том делу српске земље, а нарочито у Сурдулици и око ње. Злочини су вршени над бројним српским становништвом из Источне Србије, Вардарске Македоније и Косова, укључујући жене и децу. Најпре је убијана српска интелигенција, свештеници, свештеномонаси, судије, учитељи, официри. Поред митрополита Викентија, познато је да су од црквених великодостојника страдали и епископ призренски Никифор (Перић) и игуман манастира Светог Прохора Пчињског Владимир (Протић) са братством (детаљније о Сурдуличким мученицима в. на сајту Врањске епархије: <http://www.eparhijavranjska.org/Newsview.asp?ID=1739>, као и на званичном сајту СПЦ: http://www.spc.rs/sr/sveti_muchenici_surdulichki).

1.1. Химнографски текст, а конкретно службу свештенумученицима: митрополиту Викентију и Владимиру (Протићу), као и осталим сурдуличким мученицима у част написало је монаштво Врањске епархије, на савременом српском језику. Ради се о незваничном, аматерски штампаном издању које се интерно употребљава, претежно у овој епархији. Осим тога, недавно су написани тропари и кондаци на црквенословенском и српском језику, како светитељу Викентију, тако и Светопрохоровским новомученицима и Сурдуличким мученицима уопште.⁴ Што се тиче хагиографских текстова, још увек није написан званични животопис митрополита Викентија и (осталих) Сурдуличких мученика. За сада постоје само историјски подаци, од којих су многи такође још увек непотпуни. Значајно је што је одржан научни скуп са међународним учешћем, под називом „Бугарска окупација југа Србије у Првом светском рату“ (Сурдулица – Лесковац, 29–31. октобар 2015). На овом скупу изложено је 45 значајних реферата (в. Кољанин 2016).

2. Свети Мардарије (пре монашења Иван) Либертвилски и Свеамерикански (Ускоковић) рођен је 2. новембра 1889. године у селу Корнет које се налази у Љешанској нахији у Црној Гори. Школовао се на Цетињу, а потом у Београду, а замонашио се 19. марта 1906. године у Студеници. Као шеснаестогодишњи јерођакон послат је на школовање најпре у Москву, потом у Житомир (западна Украјина) и Кишињев (Молдавија), где је 1912. године успешно завршио Кишињевску духовну семинарију. 1908. године постао је јеромонах, 1912. синђел. Студирао је Санкт-петербуршку духовну академију, где је стекао и звање кандидата богословља. Упоредо је студирао и на Правном факултету у Санкт Петербургу. Имао је велике заслуге и за Руску православну цркву⁵, нарочито током Првог светског рата. У Русији се истакао великим милосрђем и пружањем помоћи многима које је сусретао на животном путу. У то време написао је и три књиге: „Тихи угао Христа“, „Зборник проповеди“ и „Завет руском

3 На званичном сајту Врањске епархије помиње се цифра од седам хиљада пострадалих (в. <http://www.eparhijavranjska.org/Newsview.asp?ID=1739>).

4 В. http://novisrbijak.narod.ru/PDF_files/Mojirad/05-16_Surdulicki_much.pdf.

5 У даљем тексту РПЦ.

народу“. Поред обилазака руских светиња, одлази на ходочашћа у Свету Земљу, Свету Гору и Константинопољ. Интересантно је да је у Храму Гроба Господњег у Јерусалиму управо он био изабран да начелствује на Светој литургији истога дана када је Аустроугарска објавила рат Србији. Свети синод РПЦ послао га је на мисионарски рад међу Србе у Северној Америци, где је стигао крајем 1917. године. Исте године постаје архимандрит. Од 1920. до 1923. године борави у Београду, у манастиру Раковици. Од РПЦ тражио је самосталност за СПЦ у Америци и исту је и добио, а касније је постао најпре администратор, а потом и први српски владика Америчко-канадске епархије, рукоположен на Цвети, 25. априла 1926. у Саборној цркви у Београду. Од 1923. до 1931. гради манастир Св. Саве у Либертивилу, заједно са сиротиштем. Овај манастир постаје духовни центар Срба и СПЦ у Америци. Иако тешко болестан, неуморно је служио Богу и својој пастви, да би се упокојио у 46. години живота, у болници у Ан Арбору, у држави Мичиген, 12. децембра 1935. године. Канонизован је на редовном заседању Светог архијерејског Сабора СПЦ у мају 2015. године. 15. новембра 2015. одслужена је Св. архијерејска литургија у селу Корнету, у родној кући Св. Мардарија. Први празник Св. Мардарија у његовој задужбини, манастиру Св. Саве у Либертивилу, прослављен је 12. децембра 2015. године (в. Житије 2016).

2.1. Светитељу Мардарију написани су комплетна служба и акатист на српском језику (в. Кадић 2016) и објављени су заједно са његовим житијем⁶. Ауторка је у време писања била искушеница Слађана, а касније је замонашена са именом Олимпијада.

2.1.1. Иста ауторка написала је и: Акатист чудотворној икони Пресвете Богородице Лепавинске (Кадић 2005), Акатист Пресвете Богородице у част Њене иконе Филеримске (Кадић, 2015) и Свети митрополит Петар други, Цетињски Пустияк и Ловћенски Тајновидец. Житије, служба и акатист (Кадић 2017)⁷.

2.2. На српском језику написана је још једна служба Светитељу Мардарију, аутора Лазара Љубића, са службом Светом (архимандриту) Севастијану (Дабовићу) Џексонском, такође недавно канонизованом Србину скончалом у Америци, 1940. године. Поред ове две службе, које су некомплетне – не садрже каноне на јутрењу – написао је и (заједнички) „Акатист светим и новојављеним оцима нашим Мардарију Либертивилском (†1935) првом српском епископу у Америци и Севастијану Џексонском (†1940), првом српском мисионару у Америци“ (за сада објављено само у електронском виду⁸).

2.2.1. Лазар Љубић је млади⁹ савремени српски химнограф који пише текстове (службе, молитве, акатисте, кондаке, тропаре, каноне), допуњава и(ли) преводи са црквенословенског на српски језик већ постојеће, а такође с правом иступа и као критичар нових химнографских остварења (в. <https://novisrbijak.livejournal.com/152901.html>). Пише текстове у славу не само српских, него и других светих Православне цркве. Подробан списак његових радова в. на страници: <https://novisrbijak.livejournal.com/153373.html>. У контексту теме овог рада, значајан је његов „Молебни канон новопросијалим архијерејима Српске цркве“¹⁰.

6 Ово издање садржи фотографију фреске на којој је Светитељ Мардарије Америчко-канадски, као један од нових наследника Светог Саве, изображен поред њега.

7 Треба рећи да предлог о прибарању Петра II Петровића Његоша лику светих Свети архијерејски сабор СПЦ није усвојио, а слави се локално у Црногорско-приморској митрополији.

8 В. http://novisrbijak.narod.ru/PDF_files/Lazar_Ljubic/Mardarije_i_Sevastijan1.pdf.

9 Студент прве године Православног богословског факултета у Београду.

10 В. http://novisrbijak.narod.ru/PDF_files/Lazar_Ljubic/Molebni_kanon_srb_arhijer.pdf.

3. Свети Платон Бањалучки (Јовановић) рођен је у Београду 1874. Замонашен је као ученик Београдске богословије, а 1895. године послат је у Москву, где је завршио Духовну академију са звањем кандидата богословља 1901. године. Убрзо после тога стиче чинове сиђела, протосиђела и архимандрита. Био је старешина манастира Раиновца, а касније и манастира Крушедола. За време ратова 1912–1918. служио је као бригадни и војни свештеник. У октобру 1936. године постављен је за викарног епископа патријарха СПЦ и хиротонисан у Сремским Карловцима. Оиграо је значајну улогу у борби против конкордата (в. Јаковљевић 2012). Јуна 1938. изабран је за епископа охридско-битолског, а крајем 1939. године – за епископа Бањалучке епархије. На почетку Другог светског рата, власти Независне државе Хрватске (НДХ) тражиле су од њега да напусти епархију, што је он одбио. Усташе су 5. маја 1941. године њега и протојереја Душана Суботића, архијерејског намесника из Босанске Градишке – извели из Бањалуке, мучили, убили и бацили у реку Врбању. Тело епископа пронађено је у селу Кумсалима 23. маја 1941. године. Сахрањен је на војничком гробљу у Бањалуци. 1973. године пренет је у Саборну цркву овога града, где му и данас почивају мошти. Прибројан је лику светих СПЦ 1998. године као свештенотученик и слави се 22. априла/ 5. маја (в. Плећевић 2007, 37 и http://www.spc.rs/sr/sveti_sveshtenomuchenik_platon_banjaluchki_0).

3.1. Службу свештенотученику Платону (Јовановићу), епископу Бањалучком написао је на грчком језику јеромонах Атанасије Симонопетритски, химнограф Цариградске патријаршије, фебруара 1999 (в. Атанасије 2000). На српски језик превео ју је епископ Атанасије (Јевтић). Акатист је написао Мирко Нанић, најплоднији писац акатиста на српском језику данас¹¹. Написао је на српском језику и службу Светом Платону Бањалучком која није објављена¹².

3.2. Овај аутор¹³, по струци економиста и отац четворо деце који живи у Шиду, искористио је свој песнички дар за писање химнографских текстова, што је с благословом започео да ради још 1998. године. Број акатиста које је написао одавно је прешао 50¹⁴, док написаних служби има мање – свега четири¹⁵, од којих ниједна није објављена. Поред писања, бави се и превођењем химнографских текстова са црквенословенског на савремени српски језик. Превео је многе тропаре и кондаке, што је резултирало издавањем књиге „Тропар и кондаци“ која је изашла у више издања (в. једно од њих: Нанић 2004). У књизи су дати тропари и кондаци за сваки дан у години и то паралелно на црквенословенском (писаном ћирилицом савременог српског књижевног језика) и српском језику¹⁶.

11 Овај акатист објављен је као брошура у издању самосталне издавачке куће „Православни видици“, Крагујевац. Ова издавачка кућа објавила у виду брошура преко 250 разних акатиста.

12 Претпостављамо да није објављена због постојања већ једне службе истом светитељу.

13 Податке о овом аутору износимо на основу казивања њега самога путем наше преписке.

14 Да поменемо само два необична акатиста која је написао: *Акатист Пресветој Богородици против наркотика* и *Акатист Божијем промислу*.

15 Поред службе Св. Платону Бањалучком, написао је и преподобномученику Рафаилу Шишатовачком, исповеднику Варнави Беочинском и Светим Сирмијским мученицима.

16 Више издања ове књиге говоре о томе да је она веома потребна и овакав труд треба првенствено похвалити. Иако је у превођењу текстова аутору помагао бивши ректор Богословије у Сремским Карловцима, на неким местима смо приметили озбиљне граматичке, правописне, стилске, а понекад грешке и у преводу. Дакле, неопходна је редакција и лектура ове корисне књиге, како се на српском језику не би певали неправилни химнографски текстови. Сам приређивач и преводилац и сам „све примедбе и савете на ... рад прихвата са захвалношћу“ (Нанић 2012, 4).

4. Свети Петар (Зимоњић) Дабробосански рођен је 1866. године у Грахову. Завршио је Богословију у Рељеву 1887, где је касније и радио као професор. Богословски факултет завршио је у Черновцима 1893. године. Замонашен је у манастиру Житомислићу у Херцеговини 1895. У истом манастиру добио је и свештеномонашки чин. 1903. године изабран је за епископа захумско-херцеговачког, а новембра 1920. – за митрополита дабробосанског. Непосредан повод за његово хапшење у време Другог светског рата било је одбијање да укине ћирилицу. Наиме, митрополита је почетком маја 1941. године телефоном позвао католички фратар Божидар Брале, усташки повереник за Босну и Херцеговину, и саопштио му наредбу да у току истог дана заповеди свим својим свештеницима и црквеним општинама да више не употребљавају ћирилично писмо и да промене печате на латиницу. Ако то не изврши у наведеном року, рекли су му да ће бити позван на одговорност. Пошто је одбио да ово уради, ухапшен је 12. маја 1941. године (в. Плећевић 2007, 89–90). Постоје три верзије о кончини митрополита Петра. Оно што је сигурно, јесте да је мученички страдао за Христа. Према једној од тих верзија, из Госпића је одведен у Копривницу, а затим пребачен у загребачку болницу у Стењевцу, где је и преминуо. По другој верзији, из логора у Госпићу одведен је у логор Јадовно на Велебиту, где је зверски убијен маљем у главу и бачен у једну провалију, највероватније у Шаранову јаму, познато највеће стратиште и страдалиште Срба – Јадовинских Новомученика. Према трећој верзији, митрополит Петар (Зимоњић) Дабробосански убијен је у логору Јасеновцу (в. <http://www.mitropolijadabrobosanska.org/petarzimonjic5.html>).

4.1. Служба Свештеномученику Петру Дабробосанском написана је такође најпре на грчком језику од стране истог јеромонаха Цариградске патријаршије. Превео је такође епископ Атанасије (Јевтић) (в. Атанасије 1999). Са српског језика на црквенословенски преведени су тропар и кондак овоме светитељу (в. Станчевић 2013, 17). Што се тиче акатиста – колико нам је познато, до сада није написан.

5. Сава Горњокарловачки (на крштењу Светозар) рођен је 1884. у Молу код Сенте. 1909. рукоположен је у Темишвару у ђакона, а убрзо и у презвитера. Завршио је Правни факултет у Београду. До 1927. године био је парохиски свештеник у Башаиду. Као свештеник удовац замонашен је у Крушедолу и ту је постао архимандрит, а потом био настојатељ овог манастира до 1934. када је био изабран за викарног епископа сремског. 1938. устоличен је за епископа Горњокарловачке епархије. Почетком рата одбио је понуду италијанских окупатора да оде из епархије, па је 17. јуна 1941. ухапшен, заједно са неколико других свештеника и 13 угледних Срба. Сви заједно били су затворени у штали једног усташе, где су били мучени. Владика и свештеници су 19. јула одведени у Госпић. Ту су мучени до средине августа исте године, када је владика одведен са 2000 Срба према планини Велебит. Заједно са овим Србима је и мученички пострадао, а тело му није никада пронађено. На редовном заседању Светог архијерејског Сабора 1998. године прибројан је лику светих СПЦ као свештеномученик (в. Плећевић 2007, 70; Глигић 2016, 721–724).

5.1. Светом Сави Горњокарловачком и с њим пострадалим свештеномученицима написан је на српском језику животопис, служба и акатист и све заједно објављено је у једној књизи (в. Плећевић 2010).

5.1.1. Јеромонах Димитрије Плећевић (пре монашења Невен) је игуман манастира Тумане у Браничевској епархији. Релативно млад¹⁷ химнограф који пише на савременом српском језику. Његов опус броји 11 акатиста, два молебна канона и четири службе – српским новопросијалим светима. Готово све је објављено у штампаном виду.

17 Рођен је 1983. године у Јагодини.

5.2. Тропар и кондак свештенотученику Сави Горњокарловачком овог аутора преведени су на црквенословенски језик, а преводилац је на црквенословенском забележио и редиговао и други тропар и кондак истом светитељу, које је сачинио непознати руски химнограф (в. Станчевић 2010, 17). Исти аутор написао је на српском језику и „Службу новим свештенотученицима српским Петру, Платону и Сави и осталим с њима пострадалим“ (Станчевић 1999¹⁸).

5.2.1. Зоран А. Станчевић је још један савремени српски химнограф. До сада његова дела нису објављивана у штампаној форми. На интернету су доступна на сајту „Нови србљак“ који аутор води и уређује и који је већ поменут¹⁹. Првенствено пише текстове у славу и част српских светих и то на црквенословенском језику или паралелно – и на црквенословенском и на српском, премда је своја прва два остварења (укључујући и последње поменуто изнад) написао на српском језику. За сада не пише акатисте, већ тропаре, кондаке, каноне и службе. У писању се труди да чува традиционални облик химнографских жанрова. У већини његових канона (на оба језика) у тропарима и сједалену постоји акростих, а у богородичанима канона указује се на аутора (како је то иначе уобичајено)²⁰.

6. Св. Горазд (Павлик) Чешки рођен је 1879. године у месту Хруба Врбка у Моравској²¹. Крштен је у Римокатоличкој цркви са именом Матеј. После завршених студија теологије у Оломуцу 1902. године постао је римокатолички свештеник. Након Првог светског рата у Чешкој долази до јаког народно-црквеног покрета с паролем „Даље од Рима“ и будући светитељ Горазд активно је учествовао у овом покрету. У то време епископ нишки, потоњи свештеноисповедник Доситеј Загребачки (о коме ће бити речи у даљем тексту), боровио је у тим крајевима и утицао је на Матеја Павлика и његове присталице: они су средином септембра 1921. године дошли у Краљевину Срба, Хрвата и Словенаца и тражили од СПЦ да их званично прими под своје окриље. На ванредном заседању Светог архијерејског Сабора СПЦ, 20. септембра 1921. године Матеј Павлик је исповедио православну веру, одрекавши се римокатоличких заблуда. Замонашен је у манастиру Крушедолу 21. септембра, а наредног дана био је постављен за игумана манастира Гргетег. Ускоро је Цариградска патријаршија успоставила своју јерархију за Чехословачку, што је довело до размимоилажења у Чешкој народној цркви и осујећења покрета повратка православљу. Епископ Горазд се активно борио и био је добио подршку државе. Изградио је и(ли) помогао изградњу 11 православних храмова и две капеле у Чехословачкој (детаљније в. Пилиповић 2010). Написао је и публиковао већи број издања о Православној цркви и уопште православљу. Преводио је богослужбене текстове на чешки језик. Осуђен је за јатаковање убицама Рајхарда Хајдриха, тадашњег заменика у рајхспротекторату Чешке, и зато је био мучен, а потом осуђен на стрељање које је извршено 4. септембра 1942. године. Стрељали су га Немци заједно са свештенством и другим представницима Чешке православне цркве у предграђу Прага Кобилиси. Потом су га спалили у прашком крематоријуму. Немци су истог дана забранили рад Православне цркве у Чехословачкој, а њену имовину су конфисковали.

18 Година када је коначно написана ова служба није утврђена, пошто је аутор текст више пута редиговао. Како су најбитније редакције завршене 1999, одлучили смо се да ту годину и наведемо као библиографски податак. Иначе, служба је први пут написана 1995. године.

19 В. напомену на почетку рада.

20 Конкретно, стоји: [Твореније] Зорастово или, у ранијим радовима: брат Зораст.

21 Детаљније о овом светитељу в. Пилиповић 2011, одакле смо и користили материјал за овај део рада. В. и: Глигић 2016, 759–766.

6.0. Овде би била уместна једна дигресија у вези с тим да ли је Св. Горазд Чешком, будући да је био Чех и борио се за Чешку православну цркву – место међу новопросијалим наследницима Светог Сава. Из више разлога јесте. Пре свега, био је рукоположен од стране СПЦ и скончао под њеним окриљем. Затим, Свети Сава јесте најзаслужнији за српско православље (светосавље), међутим, он није само српски, него и свеправославни светитељ. По речима преподобног Јустина Ћелијског: „Све светосавске вредности, од прве до последње, изводе се из Христа, и своде се на Христа. Светосавље, и као комплекс светосавских идеја и као комплекс светосавских метода, извире из Христа и Његовог Еванђеља“ (Поповић 2001, 251). Стога је и Свети Горазд Чешки, пострадали за Христа сведок Његовог Еванђеља – такође наследник и (Христовог) Светог Сава.

6.1. На чешком језику написана је служба Св. Горазду, али до сада није преведена ни на црквенословенски ни на српски језик. На црквенословенском језику постоје тропар и кондак овом светитељу²².

7. Доситеј Загребачки (на крштењу Драгутин) рођен је у Београду 1877. године. Богословију је завршио у родном граду 1899. Замонашен је у манастиру Манасији 1898, а годину дана касније постао је свештеномонах. Завршио је Духовну академију у Кијеву 1904. са звањем кандидата богословских наука, после чега наставља са школовањем у Берлину и Лајпцигу. 1908. и 1909. године радио је као наставник у Богословији „Свети Сава“ у Београду, а затим се даље школује – у Паризу и Женеви. У мају 1913. године постао је епископ Нишке епархије. За време Првог светског рата интерниран је у Бугарску, где је провео три године, до свршетка рата. Након тога неуморно ради на помоћи свима пострадалима, нарочито осиротелој деци. Милосрдни рад није прекраћивао ни касније. Столовао је на Нишкој епархији 19 година. За време верског покрета у Чехословачкој и Поткарпатској Русији, СПЦ га шаље као свога делегата, те је тамо живео три године, већином у Прагу. На Цвети 1933. године устоличен је за првог митрополита Загребачке епархије у Загребу. Ухапшен је у априлу 1941. године. Мучење епископа достигло је врхунац 7. маја 1941. године, у затвору загребачке полиције. 8. маја увече је у тешком психофизичком стању отпремљен возом за Београд. Од тада му је била потребна стална нега коју је добио најпре у једној београдској породици, а затим у манастиру Ваведењу у Београду. Упокојио се у Господу 13. јануара 1945. Канонизован је на редовном заседању Светог архијерејског Сабора СПЦ 1998. године као свештеноисповедник. Његове мошти пренете су из гроба поред цркве – у унутрашњост храма манастира Ваведења 13. маја 2008. године.

7.1. Свештеноисповеднику Доситеју Загребачком није објављена служба. Објављени су само тропар и кондак, тачније, два тропара и кондака написана двома ауторима. Један од њих је већ помињани Зоран Станчевић који је тропар и кондак написао и објавио на свом сајту на двома језицима, српском и црквенословенском паралелно. Други тропар и кондак објављени су на уводним странама издања о Св. Доситеју (Кондић 2008). На унутарњој страни корица ове књиге налази се, на српском језику написан „Доситеју венац похвале“, кратка надахнута молитва (тада) студента друге године теологије, а данас протођакон Патријарха српског Иринеја, Игора

22 В. <http://download.pravoslavi.cz/bohosluzby/gorazd-sluzba.pdf>. У овом електронском издању после службе наводе се тропар и кондак светитељу Горазду на црквенословенском језику, с знаком да су преузети из издања: „Святы Чешских земель и Словакии“, Издательство свв. Кирилла и Мефодия „Ковчег“. Москва 2003. Како наводи Станчевић (в. <https://novisrbjak.livejournal.com/2407.html>), не ради се о преводу постојећих тропара и кондака на чешком, већ су у питању други тропар и кондак (да ли препевани или оригинално написани, остаје да се истражи).

Давидовића из Ниша²³. Потоњи тропар и кондак преведен је на црквенословенски од стране припадника РПЦ, а З. Станчевић објавио је и незнатно редиговао овај превод (в. http://novisrbijak.narod.ru/PDF_files/Mojirad/12-31_Dositej_Zagreb1.pdf). Поменути И. Давидовић написао је службу светитељу Доситеју Загребачком и она је већ у богослужбеној употреби у Нишкој епархији. Акатист у славу и част овог светитеља написао је Лазар Љубић. Још једна служба и акатист чекају на објављивање²⁴.

8. Јоаникије (световно име Јован) Црногорско-приморски²⁵ рођен је 16. фебруара 1890. у Столиву у Боки Которској. Завршио је Православни богословски завод у Задру и Филозофски факултет у Београду. На Митровдан 1912. постао ђакон, а два дана касније – презвитер. Служио као резервни војни свештеник, био парох у Петровцу, суплент Цетињске гимназије, а потом и Женске гимназије и Женске учитељске школе у Цетињу, као и хонорарни професор Цетињске богословије. Премештен је из Цетиња у Београд 1925. у Прву мушку гимназију. Исте године добио је чин протојереја. Као удовац, децембра 1939. изабран је за викарног епископа патријарха српског Гаврила у Црној Гори и добио почасну титулу епископа будимљанског. Замонашио га је митрополит скопски Јосиф (Џвијовић) 1. фебруара 1940. у манастиру Раковици. Хиротонисан је убрзо потом, 11. фебруара у Саборној цркви у Београду. У децембру исте године изабран је за митрополита Црногорско-приморске митрополије са седиштем у Цетињу. Мучен је и убијен од стране српских комуниста на Букуљи код Аранђеловца половином јуна 1945. године. Прибројан је светима СПЦ на редовном заседању Светог архијерејског Сабора СПЦ 1999. године.

8.1. Акатист свештеномученику Јоаникију Црногорско-приморском написао је већ поменути игуман Димитрије Плећевић. Аутор нам је потврдио да акатист није објављен. „Служба Св. свештеномученику Јоаникију, Митрополиту црногорско-приморском и са њиме пострадалим свештеномученицима и Новомученицима“ на српском језику објављена је у часопису Светигора, бр. 249 (октобар 2015, стр. 6–9). Ауторство није познато²⁶. У електронском издању²⁷ постоје и тропар и кондак на црквенословенском језику с преводом на српски. Црквенословенски текст је дело непознатог аутора из РПЦ, а редиговао је и превео тропар и кондак З. Станчевић.

9. Светитељ Николај (Велимировић) Жички и Охридски (пре монашења Никола) најпознатији је од свих светих о којима је овде реч, како код нас, тако и у свету, и о њему је највише и писано. Због свог великог дара беседништва и изузетно плодне писане заоставштине познат је као „Српски Златоуст“. Рођен је 23. децембра / 5. јануара као прво од деветоро деце у селу Лелићу код Ваљева. Крштен у манастиру Ћелије, где је започето и његово школовање. Касније је учио у Ваљевској гимназији, па у Богословији у Београду, показавши се као изузетно вредан и успешан ученик, изразито жељан знања. Кратко време радио је као учитељ у околини Ваљева, да би, добивши стипендију, отишао на студије у Берн. Одлазио је на предавања на разне универзитете, не само на матични, жудно упијајући знања. Докторирао је на тему „Вера у Васкрсење Христово као основна догма Апостолске Цркве“. Затим је у Оксфорду завршио филозофију и

23 Није јасно да ли је Игор Давидовић аутор и тропара и кондака објављених у овој публикацији или је њихов аутор митрополит црногорско-приморски Амфилохије, будући да, поред штампаних, у књизи постоје тропар и кондак у рукопису Митрополита.

24 Постоји могућност да ће бити објављени у електронској форми на сајту „Нови србљак“ до дана молитвеног прослављања Св. Доситеја, 31. децембра / 13. јануара.

25 Опширније о животу, страдању, делима, посланицама, проповедима и др. свештеномученика Јоаникија (Липовца) в. у: Џомић 1996. Из истог дела користили смо материјал за овај животопис.

26 У потпису на крају стоји да је саставио: М. јеромонах.

27 В. http://novisrbijak.narod.ru/PDF_files/Novi_Srbijak/06-04_Svestmuc_Joanikije_Lipovac.pdf.

докторирао на тему „Филозофија Берклија“. По повратку у Београд предавао је световне предмете и језике у Богословији „Свети Сава“. Тада се разболео и заветовао се да ће се замонашити ако остане у животу. То је остварио у манастиру Раковици 20. децембра 1909. Послат је на Духовну академију у Санкт Петербург, где се уписао као свршени богослов, не помињући докторате које је већ имао. Међутим, његов таленат није остао скривен. Убрзо је примећена његова изузетна надареност и велика знања. Захваљујући томе добио је бесплатну возну карту за путовања по Русији, те је тако упознао велике руске светиње и руску душу. По повратку у Београд, започиње активно да проповеда, пише и објављује и постаје веома познат у духовним и културним круговима. Почетком 1915. године, послат је у Енглеску и Америку да пропагира праведну српску борбу и да сузбија аустријску пропаганду против Србије. Овај задатак, који је био добио од председника владе Николе Пашића, будући светитељ обављао је успешно пуне четири године. За време боравка у Енглеској изабран је за епископа Жичке епархије 25. марта 1919. године, а крајем 1920. премештен је у Охридску епископију. Оиграо је велику улогу у поновном буђењу вере у српском народу, нарочито кроз тзв. Богомољачки покрет. У том смислу, био је наследник Светог Саве и као просветитељ и као мисионар на терену. Од 1934. године поново столује Жичком епархијом. Поред тога што стално богослужи и пише, он обнавља манастире и помаже у борби против конкордата. 12. јула 1941. ухапшен је и одведен најпре у Љубостињу, а потом у манастир Војловицу код Панчева, где је касније доведен и патријарх Гаврило. Одатле су 1944. обојица одведени у логор Дахау у Немачку. После мукотрпног боравка у логору није се вратио у Србију, проценивши да свом народу више може помоћи из иностранства, где је могао слободније да пише и проповеда, што он и чини живећи у Америци. Упокојио се на молитви, 18. марта 1956. у руском манастиру Светог Тихона у Саут Канану, у Пенсилванији. Пренет је у српски манастир Светог Саве у Либертвилу и сахрањен на српском гробљу поред манастира. Мошти су му пренете у Србију у мају 1991. године и почивају у манастиру у Лелићу. 2003. године СПЦ га је канонизовала.

9.1. Прва служба Светитељу Николају написана је на Светој Гори на грчком језику. Преведена је на српски језик и објављена (Атанасије 2011). На молбу блаженопочившег епископа Жичке епархије Хризостома написана је служба Светом Николају на црквенословенском језику. За сада је штампано издање објављено само у Русији (Евстолија 2013). Електронско издање обе ове службе, на српском и на црквенословенском језику, постављено је на страницу: http://novisrbijak.narod.ru/PDF_files/Novi_Srbijak/04-20_Nikolaj_Velimirovic_1.pdf, где поред служби постоји и један акатист Светом Николају – први који је написан на црквенословенском језику и изашао из штампе 2010. године. Издавач ове брошуре је Србско-Руско Братство Светог Владике Николаја и Светог Цара Николаја²⁸. Што се тиче акатиста на српском језику, један од њих објављен је 1997. године у Лелићу (в. Радосављевић 1997, 3–14), а други такође у виду брошуре²⁹.

10. Варнава (пре монашења Војислав) Хвостански (Настих)³⁰ рођен је 31. јануара 1914. године у месту Гери, у држави Индијана у Сједињеним Америчким

28 До штампаног примерка нисмо успели да дођемо. Информација постоји на интернету, постављена 27. 1. 2010: <http://sloven.org.rs/srb/?p=373>.

29 Издање већ поменуте издавачке куће „Православни видици“. Највероватније да је аутор овог акатиста протојереј Марјан Кнежевић који је написао још неке акатисте (у част чудотворних икона Мајке Божије: Беочинске и Млекопитатељнице и друге).

30 Детаљно о светитељу Варнави Хвостанском и Беочинском в. Јовић 2004 и Кондић 2009. В. такође и Глигић 2016, 786–789).

Државама у верујућој породици Србина Атанасија из Пљеваља и Српкиње Зорке, рођене Лаковић, из Никшића. Породица се вратила у отаџбину и населила у Сарајеву, где је Војислав завршио основну школу и гимназију. Благослов за упис на Богословски факултет у Београду добио је од Св. Николаја (Велимировића). Дипломирао је 1937. године и неко време радио у Сарајеву. Замонашен је 1940. године у манастиру Милешеви од стране митрополита Петра (Зимоњића), будућег свештеномученика. 20. маја 1947. у Саборној цркви у Београду хиротонисао га је патријарх српски Гаврило Дожић за викарног епископа хвостанског. Одлучно је одбио понуду да постане епископ тзв. Хрватске православне цркве за време НДХ. Много је страдао и био мучен од стране комуниста. Провео је 11 година у затвору, а потом је живео под сталном присмотром власти у манастирима Ваведену, Гомионици и Беочину. Умро је у педесетој години живота, 12. новембра 1964. године под сумњивим околностима у манастиру Беочину, где је и сахрањен. Канонизован је као свештеноисповедник СПЦ 2005. године.

10.1. Службу свештеноисповеднику Варнави Хвостанском написало је сестринство манастира Јазак 2005. године на српском језику (Кондић 2009, 670–682)³¹. Постоји издање (в. Нанић 2014) које садржи: „Житије Светог исповедника Варнаве епископа Хвостанског“³² (3–28), „Акатист Светом исповеднику Варнави (Настићу) епископу Хвостанском“ (29–47)³³ и „Канон Светом исповеднику Варнави Беочинском“ (48–56). Акатист и канон (на српском језику) написао је сам приређивач овог издања о коме је већ било речи (в. део 3. 2). Поред два канона³⁴, постоје и два акатиста овом светитељу. Ауторство другог није познато, а није нам познато ни да ли постоји само електронско³⁵ или и штампано издање.

11. Иако се нови химнографски текстови у Српској православној цркви пишу већином неорганизовано, стихијски³⁶ и захваљујући ентузијазму појединаца како из монашког, тако и из реда мирјана, ипак постоји већина богослужбених текстова у славу и част новопросијалим наследницима Светог Саве о којима је било речи. Ови текстови написани су највећим делом на савременом српском језику, али нису увек оригинални, већ и преведени и понекад редиговани и допуњени (са грчког, ређе црквенословенског). Светитељу Горазду Чешком служба је написана само на чешком језику, а тропар и кондак и на црквенословенском.

11.1. Чињеница је да се нови оригинални текстови пишу (и) у Српској цркви на црквенословенском језику³⁷. Истина, у питању је сада, колико нам је познато, само један

31 Ел. издање в. на: http://novisrbijak.narod.ru/PDF_files/Novi_Srbijak/10-30_Varnava/sluzba_varnavi.pdf.

32 Преузето из: Јовић 2004.

33 В. http://novisrbijak.narod.ru/PDF_files/Novi_Srbijak/10-30_Varnava/akatist_svetom_ispovedniku_varnavi.pdf.

34 Други је у оквиру поменуте Службе.

35 http://novisrbijak.narod.ru/PDF_files/Novi_Srbijak/10-30_Varnava/akatist_svetom_ocu_varnavi.pdf.

36 Озбиљно и планирано ради се на новом издању „Србљака“ и ово издање ће поправити постојећу ситуацију у новој српској химнографији. Иако урађено без редактуре, са многим граматичким и штампарским грешкама, веома је било корисно (већ распродато) најновије двотомно издање „Србљака“ (в. Србљак 2015). У овом издању објављено је пет служби о којима је у овом раду било речи, и то светима: Петру Дабробосанском (I, 31–46), Варнави Хвостанском (I, 302–312), Николају Жичком и Охридском (на црквенословенском језику – II, 67–81), Платону Бањалучком (II, 82–94) и Сави Горњокарловачком (II, 471–483).

37 Не тако давно износили смо другачију чињеницу: да се нови химнографски текстови у СПЦ више не пишу на црквенословенском (в. Бајић 2007, 89) и радује нас побијање исте овде.

химнограф³⁸. Ради се о вредном прегеоцу чији сајт већ увелико користе многи чланови како Српске, тако и Руске православне цркве и шире. Потребно је свестрано подржати како његов, тако и рад других овде поменутих химнографа, као и оних које због ограничености теме нисмо помињали.

11.1.1. Најпре треба на послу писања химнографије ангажовати стручњаке који би извршили редакцију написаних текстова. Затим, а можда и на првом месту, тражити да се свештеноначалство више и организованије заступи за писање богослужбених текстова и да, на пример, организује комисију чије би примарно задужење била организација на раду и штампању химнографских текстова. Видели смо да су многи текстови написани, али не и објављени, посебно не у штампаном виду, те би објављивање већ постојећег, након редакције истог – био следећи корак.

12. Што се тиче химнографије новопросијалих наследника Св. Саве, највише је дела посвећено Светом Николају Жичком, као свеправославном светитељу који је инспирисао и припаднике других православних цркава да му одају хвалу кроз писање богослужбених текстова. Једино њему је написан и акатист и служба и на црквенословенском, а још једна служба и на грчком језику. Св. Варнави Хвостанском написано је и објављено такође више дела: 2 канона, 2 акатиста и једна служба. На грчком су (најпре) написане службе и светитељима Петру Дабробосанском и Платону Бањалучком, али су и преведене и објављене на српском језику. На истом језику написане су и објављене службе и акатисти Св. Сави Горњокарловачком и Св. Мардарију. Св. Јоаникију написани су и служба и акатист, само недостаје посебно штампано издање ових химнографских остварења у коме би се они могли наћи заједно. Светом Доситеју у част за сада нема уопште званично штампаних издања ни службе ни акатиста (иако су написани), а нема ни електронског издања (осим у најави). Богослужбене песме у част Светог Горазда чекају на преводиоца са чешког језика, док је Светом Викентију, као последњем канонизованом светитељу СПЦ, у част и славу (као и осталим Сурдуличким мученицима) – написана Служба на савременом српском језику, која није објављена електронски, постоји у веома ограниченом броју аматерски штампаних примерака и употребљава се интерно. Тропар и кондак овом светитељу доступни су само у електронској форми.

12.1. Верујемо да ће у догледно време бити попуњене и ове „рупе“ у новом богослужбеном стваралаштву у СПЦ. Такође, надамо се да ће овај наш рад привући и српске лингвисте и филологе да притекну у помоћ химнографима, а да бисмо достојно славили како новопросијале наследнике, тако и самога Светога Саву. А ко слави свете, слави и Бога који их је прославио.

Литература

Антић, Дејан (2014): Беседа професора Дејана Антића посвећена страдању Сурдулице и Сурдуличких мученика у Првом светском рату (<http://www.eparhijavranjska.org/Newsview.asp?ID=1137>, постављено 29. маја 2014).

Атанасије, Симонопетритски (1999): Служба светом свештеномученику Петру, митрополиту Дабробосанском: 4/17. септембар (прев. и ред. Атанасије Јевтић), Сарајево: Епархијски управни одбор Митрополије Дабробосанске.

38 Поред Зорана Станчевића, на црквенословенском језику писао је у наше време и блаженопочивши епископ Хризостом (Столић). В. Стефановић 2010. – издање у коме су оригинални текст еп. Хризостома и превод Димитрија Богдановића.

Атанасије, Симонопетритски (2000): Служба Светом новом свештеномученику Платону, епископу бањалучком (прев. и ред.: Атанасије Јевтић), Бања Лука – Сремски Карловци: Епархијски управни одбор Српске православне Епархије бањалучке.

Атанасије, Симонопетритски (2011): Служба Светог и богоносног оца нашег Николаја епископа Жичког, Новог Златоуста и исповедника. [У:] Службе светог Николаја Новог Жичког и преподобног Јустина Новог Ћелијског (прев. и ред.: Атанасије Јевтић), Ваљево: Епархија ваљевска, 3–31.

Бајић, Ружица (2007): Богослужбени језик у Српској православној цркви: прошлост, савремено стање, перспективе. Београд: Манастир Бањска, Институт за српски језик САНУ.

Веселиновић, Јанко (2010): Историја Српске православне цркве са народном историјом, књ. III (1766–1945). Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве.

Глигић, јеромонах Серафим (2016): Глигић (прир.), Житија Светих Срба, Добрунска Ријека: Дабар.

Евстолија, монахиња (2013): Святитель Николай Жичский. Служба – Житие – Житије. Осташков: Цветослов.

Житије (2016): Светигора (прир. према књизи др Ружице Чупић Марић „Свети Мардарије Љешанско-либертивилски и Свеамерикански – прва струна светосавско-косовског завета у Америци и Канади“, Цетиње, 2015), Свети мардарије Љешанско-либертивилски и Свеамерикански. Житије. [У:] Свети мардарије Љешанско-либертивилски и Свеамерикански. Житије, служба, акатист. Цетиње: Светигора, 5–31.

Јаковљевић, Слободан (2012): Св. епископ Платон Јовановић и конкордатска криза 1937. године (Борба писаном речју), Српска теологија данас, 2011. (27–28. мај 2011), Београд: Православни богословски факултет, 542–548.

Јовић, протојер. Саво Б. (2004): Свештеномученик епископ Варнава Нastiћ. Београд: Информативно-издавачка установа Српске Православне Цркве.

Кадих, Слађана (2005): Акатист чудотворној икони Пресвете Богородице Лепавинске, Соколовац: Манастир Лепавина.

Кадих, Слађана (2015): Акатист Пресветој Богородици Филеримској. Цетиње: Светигора.

Кадих, Слађана (2016): Свети Мардарије Љешанско-либертивилски и Свеамерикански. Служба, акатист. [У:] Свети мардарије Љешанско-либертивилски и Свеамерикански. Житије, служба, акатист. Цетиње: Светигора, 33–64.

Кадих, Слађана (2017): Свети митрополит Петар други, Цетињски Пустињак и Ловћенски Тајновидац. Житије, служба и акатист, Цетиње: Светигора.

Кољанин, Милан (2016): Међународна научна конференција „Бугарска окупација југа Србије у Првом светском рату“, Сурдулица–Лесковац, 29–31. октобар 2015, Историја 20. века, 1, Београд: Институт за савремену историју, 216.

Кондић, Павле (прир.) (2008): Христу веран до смрти. Свештеноисповедник Доситеј загребачки и ваведњски. Београд–Цетиње: Светигора: Издавачки фонд Српске патријаршије.

Кондић, Павле (прир.) (2009): Радосно пењање на голготу. Каменчићи за мозаик животописа свештеноисповедника епископа Варнаве Хвостанског и Беочинског, 1914–1964. (Житије, списи, писма, сведочанства, служба). Цетиње–Београд: Светигора, Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања.

Кончаревић, Ксенија (2015): О новијем богослужбеном стваралаштву у окриљу Руске и Српске православне цркве. [У:] Поглед у теолингвистику, Јасен, Београд, 273–293.

Левушкина–Станчевић (2017): Ружица Левушкина, Зоран Станчевић, Србское гимнографическое творчество конца XX начала XXI веков, *Fontes Slavicae Orthodoxae*, 1/2017, Olsztyn: Uniwersytet Warmiński/Mazurski w Olsztynie, 31–41.

Нанић, Мирко (прир.) (2004): Тропари и кондаци за све дане у години, Шид: Србска православна заједница Шид.

Нанић, Мирко (прир. и прев.) (2012), Тропари и кондаци за све дане у години, Шид: Србска православна заједница Шид.

Нанић, Мирко (2014), Свети исповедник Варнава – Беочински, Беочин: Србска православна заједница Шид.

Пилиповић, Радован (2010): Градња православних храмова у Чехословачкој између два светска рата. *Саборност*, 4, 263–271.

Пилиповић, Радован (2011): Свети Горазд Чешки, <https://radiosvetigora.wordpress.com/2011/09/04/%D1%81%D0%B2%D0%B5%D1%82%D0%B8-%D0%B3%D0%BE%D1%80%D0%B0%D0%B7%D0%B4-%D1%87%D0%B5%D1%88%D0%BA%D0%B8/>, постављено 4. септембра 2011).

Плећевић, Невен З. (2007): Српски светачник. *Саборник животописа светитеља, светиња и чудотворних икона у Српској Православној Цркви*. Београд: Словенско слово.

Плећевић, Димитрије (2010): Нови сведоци васкрслог Христа: свештеномученик Сава епископ горњокарловачки са пострадалим свештеномученицима: житија, служба, акатист. Београд–Карловац: Горњокарловачка епархија.

Поповић, преподобни Јустин (2001): Светосавље као философија живота, [У:] *Сабрана дела Св. Јустина Новог у 30 књига*, књ. 4, Манастир Ћелије, Београд, 175–253.

Радосављевић, хаџи Владимир (1997): Акатист Светом Владици Николају и 80 повести о њему из предања народа, Лелић: Зорица Радосављевић.

Србљак (2015): протојереј-ставрофор Богдан Станишић (ур.), Србљак (т. 1 и 2), Добрунска Ријека: Дабар.

Станчевић, Зоран А. (1999): http://www.novisrbliak.narod.ru/PDF_files/Mojirad/04-28_pt_plat_sava.pdf.

Станчевић, Зоран А. (2010): http://www.novisrbliak.narod.ru/PDF_files/Novi_Srbliak/07-04_Sava_gornjokarl_i_dr.pdf.

Станчевић, Зоран А. (2013): http://novisrbliak.narod.ru/PDF_files/Novi_Srbliak/09-04_Pt_Dabrobosanski_srb.pdf.

Стефановић, Димитрије (ред.) (2010): *Служба Пресветој Богородици у част и спомен чудотворне иконе Великореметске*. Манастир Велика Ремета.

Џомић, Велибор (1996): *Голгота митрополита Црногорско-приморског Јоаникија (1941–1945)*. Цетиње: Светигора.

НОВОЯВЛЕННЫЕ НАСЛЕДНИКИ СВЯТИТЕЛЯ САВВЫ СЕРБСКОГО И ГИМНОГРАФИЯ В ИХ ЧЕСТ

В статье приводятся жизнеописания новоявленных святых Сербской Православной Церкви скончавшихся в архиерейском сане также, как и свт. Савва Сербский. Наряду с жизнеописаниями, приводятся данные о существующих гимнографических текстах написанных в честь этих святых: авторы, язык, на котором написаны тексты, гимнографический жанр, известные библиографические сведения. В конце приводятся факты и предложения о том, что ещё надо сделать в рамках современной сербской гимнографии, касаясь новопрославленных святых Сербской Православной Церкви, о которых в статье шла речь.

Жан-Клод Ларше

Универзитет у Стразбуру – Француска

Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија

e-mail: jean-claude.larchet@orange.fr

„МОЛИТВЕ НА ЈЕЗЕРУ“ СВЕТОГ НИКОЛАЈА ВЕЛИМИРОВИЋА ИЛИ ОБОЖЕНИ ЧОВЕК У ХРИШЋАНСТВУ КАО АНТИТЕЗА НИЧЕОВОМ НАТЧОВЕКУ

Апстракт: Најчувенији рад Владике Николаја Велимировића, који је данас канонизован као Свети Николај Жички и Охридски јесте књига *Молитве на језеру*. Написана је, као што је у напомени на крају овог текста наглашено, у периоду од 1921. до 1922. године „на обалама Охридског језера“, у граду у којем је 1920. године био хиротонисан за владiku. Владiku Николаја није очарао само овај град старовизантијске културе, већ и лепота језера уз који је саграђен а над којим се наднела и смештена је византијска црква из XIII века посвећена Светом Клименту Охридском, чувена у свету по квалитету фресака и икона. Из самог наслова се не види да су ове „молитве“ састављене близу језера, чија су површина, дно, обале и оно што је на обалама редовно предмет метафора, а језеро идеја водиља склопа веома различитих поглавља која чине ову књигу.

Кључне речи: Владика Николај Жички, *Молитве на језеру*, обожење човека, Ничеов натчовек.

Молитве на језеру припадају веома сложенем књижевном роду. Будући да обухвата стотину поглавља, ово дело, са једне стране, може се у потпуности сматрати неком врстом стослова, али његова су поглавља дужа него поглавља на која наилазимо у традиционалним светоотачким стословима. Са друге стране, дело је насловљено речју „молитве“ и тачно је да је оно често састављено од молитви упућених свим лицима Свете Тројице, али и Богомајци, анђелима, страдалницима и свим свецима. Али приметимо да дело садржи размишљања, разговоре са сâмим собом, разговоре са измишљеним спољашњим саговорницима, свецима, анђелима или са Христом. Када смо ово дело прочитали први пут, оно нас је по својој структури и по свом стилу подсетило на два чувена дела која припадају свеопштем књижевном благу: на Ничеово *Тако је говорио Заратустра* и на дело Халила Џубрана *Пророк* (за које се данас каже да је најпродаванија књига на свету после Библије): иста структура поглавља и кратки, често афористички пасуси; понављање истог обрасца као рефрена (припева) на крају пасуса који се нижу; исти пророчански призив; исти начин обраћања мноштву људи; исти начин увођења у поглавља или у делове поглавља кроз постављена питања или кроз примедбе спољашњим, замишљеним особама; такође, поглавља написана у разговорном облику. Поставили смо, дакле, себи питање могућег утицаја а одговор на то питање нас из три разлога наводи на Ничеа: 1) дело *Пророк* Халила Џубрана је објављено 1923. године, отприлике годину дана после *Молитви на језеру*; 2) Халил Џубран се за писање дела *Пророк* надахнуо читајући Ничеа; 3) Владика Николај се у годинама које претходе

састављању *Молитви на језеру* почео ближе занимати за Ничеа, чак је томе посветио не само студију (*Ниче и Достојевски*), већ је написао и предговор српском издању дела *Тако је говорио Заратустра*. Ипак, овај стилски утицај се мора свести у оквире релативног, са једне стране због чињенице да се сâм Ниче, као што су сви критичари могли да примете а што се лако дâ препознати, у великој мери надахнуо стилем неких библијских књига којима се натапао, посебно *Књигом премудрости*, *Књигом проповједниковом*, *Причама Соломоновим* и *Књигом мудрости сина Сирахова*; а са друге стране, сам се Владика Николај, као што смо нагласили, без икакве сумње много дубље него Ниче прожео стилем и начином размишљања књига Светог Писма. А што се Николаја тиче, приметимо да се утицају претходно наведених библијских књига придодају и *Псалми Давидови*. У садржини овога дела се исто тако осећа утицај *Псалама Давидових*, али се њихов садржај коренито разликује од садржаја дела *Тако је говорио Заратустра*.

Дело *Молитве на језеру* представља антитезу дела *Тако је говорио Заратустра*. Можемо се исто тако запитати да ли је наш избор, да, усвојивши стил и структуру сличних стилу и структури последње споменутога дела, можда, повезан са намером да једном учењу лажно надахнутом заратустранским псеудо-пророком оличеним у Антихристу, који ће порећи човека у корист „Натчовека“, који пориче Бога и своју снагу црпе на сâмим изворима природе, супротставимо хришћанско учење исконски надахнуто Предањем које открива Христа Богочовека као једину Истину, једини Живот и једини Пут, који човеку пружа могућност да у обожењу по благодати Божанској оствари своју људскост. Владика Николај је на тај начин поступио по угледу на Црквене Оце који су, као Дионисије Ареопagit, насупрот платоничарима усвојили стил и поимања својих противника (став Тројанског коња) како би те ставове могли боље да оповргну. Смирење аутора *Молитви на језеру* супротставља се гордости аутора дела *Тако је говорио Заратустра*. Призивању другог на кршење свих закона супротставља се дух покајања и смерне послушности првог. Презирању гомиле, а посебно презирању немоћних на које позива Заратустра, супротставља се љубав према свим људима, почев од љубави према најслабијима, која оживљава људе који живе уз приобаље, љубављу која се такође исјива на најнижа створена бића. Вредновање ослобађајућег подвижништва хришћанскога аутора супротставља се величанственом задовољству дионизијског јунака. Лажном поверењу Ничеовом у снагу природе, супротставља се јасно спознање Владике Николаја о ограничениости обогале и услед последица греховног стања раслабљене природе коју једино Христос може да исцели. Ничеовом схватању да у себи сâмом човек може пронаћи начин како да превазиђе себе, Владика Николај сучељава идеју да једино у Богу благодаћу Његовом човек може да пронађе могућност како да превазиђе своје биће и пронађе своју узвишеност. У делу *Молитве на језеру* начете су готово све теме које се тичу духовног живота, почев од његове основе (преобраћења духа и срца) па све до врхунца (приказања Бога и обожења). Овакво дело се не може свести на свој у исто време ораторски и поетски стил. Ипак, наша је жеља да представимо његове најважније теме и задржимо се на најоригиналнијим темама. Не престају да нас изненађују ауторова представа васионе и продоран духовни поглед који превазилази како подземне тако и небеске светове и покрива читаву земљину површину, обједињује најнижа створења не само по спољашњости њиховој, већ и по њиховој унутрашњој, духовној стварности (видети нарочито поглавља 1, 4, 9, 20). Постоји вероватноћа да се Владика Николај уопште није ни надахнуо *Мистагогијом* Преподобног Максима Исповедника док је писао ово дело. У овом делу, ипак, проналазимо много важних тема, посебно тему подударности различитих светова (упор. 13), постојања блиске повезаности душе и овоземаљског света (упор. 11) и нечега што

смо на посебан начин назвали „васионска литургија“¹⁴ када су сви призвани да славе Бога (упор. 8, 26, 28). Владика Николај види у сваком бићу делатно присуство Бога који тим бићима даје извесну вредност и духовно усмерење. Свако створење нема само порекло своје већ и исходиште своје у Богу, сведочи о Богу на својој разини, на свој начин и према властитим способностима, моли се Богу, стреми Богу и једно је са Богом (упор. 1, 5, 12, 13, 22, 24, 27, 38, 79, 97). Овакво једноставно и конкретно изражено поимање потпуно је саобразно теологији *логоса* Преподобног Максима Исповедника и теологији Божанских енергија Светог Григорија Паламе: ради се о три начина изражавања истоветне основне истине, тј. да Бог бескрајно превазилази оквири света суштности Своје, Он је истовремено кроз Своје енергије нама бескрајно близу, у *логосима* је свих бића. Владика Николај у саосећајности према свим Божијим створењима, у њима види састрадалнике човекове који су доведени до греховног пада, али које, исто тако, он води са собом ка спасењу у Христу (упор. 16, 28). Овде такође наилазимо на јасно и лично изражено светоотачко схватање према којем греховни пад и спасење читавог света зависе од човека при чему он, према поимањима Преподобног Максима Исповедника и Преподобног Јована Дамаскина, као посебна микровасиона обједињује макровасиону. Осећање јединства и међузависности свих створења обједињених у човеку а на неком вишем степену у Христу засигурно није обједињено и у човеку; греховни човек је потпуно изгубио то значење, а главни циљ греховности је да одвоји човека од Бога, од самога себе и од овоземаљског света, да, самим тим, у погледу човека међусобно раздвоји сва створења, која из угла острашћености своје може да опажа само чулни привид тих створења а не њихово духовно јединство у Богу. Вера даје и поново дарује човеку осећање свеprisутности Бога (упор. 32) а чистота срца и духа достигнута кроз подвиг даје му могућност да у томе осети деловање Слова Божијег и Духа Светога. Због тога су та створења лишена своје слободне воље; створења која нису људи и анђели нису се сама одвојила од Бога и сачувала су своју повезаност са Њим. Због тога Владика Николај запажа да она уместо Бога (и кроз Бога, тј. кроз Његове енергије које су у њима) испуњавају оно што људи не могу да испуне (упор. 38), па не може човек да помогне свим створењима да се духовно сједине са Богом, већ та створења помажу греховном човеку да поново пронађе Бога.

У књизи *Молитве на језеру* у исто време можемо наићи на трагичну причу о човековом паду и његовој обесловљености на овом свету, те на блажену причу о његовом исцељењу и спасењу у Христу.

Владика Николај много се задржава на пролазности, крхкости, бесмислености овоземаљског света у којем време уништава и собом односи све (упор. 4, 8, 9, 12, 13, 50, 55, 63). Могли бисмо да поверујемо у то да је утицај далекоисточних философија које, кроз неке термине, провејавају у делу *Молитве на језеру*, одредио постојаност његовог гледишта. Али приморани смо да тврдимо да је ова тема веома присутна у библијским књигама, а истакли смо да је стил дела *Молитве на језеру* близак и видљиво надахнут посебно *Књигом Проповједниковом*, *Књигом мудрости Соломонових* и *Псалмима Давидовим*. Разлог варљивости овоземаљског света лежи у временској одређености створеног, у самосвојној слабости оних бића које је грех гурнуо у трулежност и смрт. Али разлог варљивости његове је такође и на посебан начин пад човеков који због греховности своје више ни сâм не опажа на овом свету оно што му даје једину вредност и постојаност - присуство Бога. Није човек који је пао након греха опсена сâм по себи, већ је његова опсена у томе што је без Бога (упор. 55). Његово бедно непознавање Бога

1. Наслов који је свом чувеном делу о Преподобном Максиму Исповеднику дао Н. U. von BALTHASAR.

(упор. 7, 17, 50) даје му лажну слику о раздвојености од Бога (упор. 12), док је он дубоко у свом бићу једно са Њим: Бог јесте и биће присутан у њему, човек није спознао то присуство због греховног живота свога и страсти својих па, дакле, нема ни њега у Богу. Владика Николај запажа да Христос јесте „најнепознатији гост на свету“ (53). Због тога он самообману сматра првим грехом човековим, док је гордост други грех (упор. 63, 73).

Живећи у незнању да Бог обитава у њему, у самом човеку пребива овоземаљско (упор. 44, 45). То овоземаљско лако долази након богохуљења, након непријатељства према Богу посредством оних који траже начин како да их оставе и задрже далеко од Бога (упор. 5, 17). Сатеран у овоземаљски свет и осуђен на лоше господаре његове, он води ропски живот (упор. 23). У души човека палог у грех унутрашњи непријатељи пребивају и војују против присуства Бога (упор. 51), посредством непријатеља и разбојника који је злостављају и пустоше (упор. 46, 47): реч је о злим помислима и страстима (упор. 56) које „као вампири“ исисавају човекову енергију и терају је да буде роб зла уместо да служи Богу; али ради се такође и о нечистим духовима, ђаволима (упор. 65) који попуњавају празнину предвиђену за Бога. Гледано споља, васиона у којој човек више не мари за Бога чини нам се као претња и извор зебње. Пошто је изгубио подршку и упориште своје у Богу, човек се у таквом свету осећа слаб и немоћан (упор. 69, 78). Без Бога, његовог истинског циља који му даје смисао, његово делање постаје узалудно и узалуд се опире (упор. 36). Узалудне су и наде које полаже у овоземаљски свет (упор. 36). Његов живот је неживот и више личи на смрт (упор. 53).

Владика Николај сведочи о јакој свести да смо прогнани у овај свет чије је истинско средиште Царство (упор. 2, 45). Тема која се у делу *Молитве на језеру* понавља јесте тема човековог греховног пада из истинске судбине његове, да је његово данашње стање јако далеко од рајске судбине и од будућег живота на који га призива Бог (упор. 6, 50, 51). Овај греховни пад је последица прародитељског греха, а суштина његова, када је човек у питању, јесте у самообожењу а он ће тај прародитељски грех продужити и овековечити га тако што ће себе начинити „четвртом ипостаси“ поред већ постојеће три Божанске Ипостаси (упор. 56, 63). Ова обмана да смо неки други бог, коју прати непознавање истинскога Бога, први је грех човеков из којег происходе сви остали грехови (упор. 63, 73). Грех је изродио у човеку духовне, психичке и физичке болести, трулежност и напослетку смрт (упор. 65, 66). Тело је изгубило каквоћу коју је имало у Рају (упор. 50). Душа се од тог греховног тела отуђила (упор. 50). Изгубљено је све што је створено а она је такође због греховности човекове изгубила из њене рајске одређености све што је добро (упор. 39). Човек који је запао у греховно је у толико пониженом стању да не познаје дубину своју (упор. 50). Када га снађу коб, туга и безнађе (упор. 3), човек мора да буде свестан тога да је у Богу призван на веома узвишену улогу (упор. 6, 8, 70), коју је делимично спознао на почетку када се сјединио са Богом (упор. 12, 30). Он исто тако мора да буде свестан тога да је све добро у Богу (упор. 33), да је истинска срећа у Њему (упор. 3), дакле, да у Богу он може пронаћи свеколико богатство (упор. 19) и од Бога примити свако добро (упор. 33). Ако несрећа човекова није коначна, ако у њему још увек постоји нада да ће пронаћи своје истинско биће и срећну судбину, долазак самог Сина Божијег да му подари спасење и начини од Себе човека је разлог за то. Владика Николај нам у једном прелепом поглављу показује како Христос одговара на сва надања и очекивања људи (93). Он нам током читавог дела *Молитве на језеру* даје снажну потврду да је Христос дошао да човеку подари слободу (упор. 13, 15, 16, 51, 52, 56, 72) и да нико и ништа не може да осујети снагу коју Бог шири око себе (упор. 78, 82). Христос ослобађа човека не само од спољашњих (упор. 82) већ и од његових унутрашњих непријатеља. Он му опрашта грехе (упор. 60). Он га прочишћује (упор. 79). Он га ослобађа његових опсена (упор. 72). Он њега одсад

чини победником над смрћу и самим тим га ослобађа страха од саме смрти (упор. 20, 66, 92). Долазак Христов је све променио (упор. 97). Од тада се посредством Христа остварује све добро у човеку (упор. 22, 69). Међутим, Христос не намеће ниједно добро које Он доноси. Он поштује основну слободу човекову; притајило се у свакоме од нас чекајући стрпљиво на вратима да му отворимо (упор. 19, 23, 79). Овде се мисли на одломак из *Лествице* када Преподобни Јован Лествичник описује Христа као „љубавног просјака на вратима срца“. Христос је тако свакоме од нас ближи него ико други на свету (упор. 84, 85), али свако од нас мора да осети Његово присуство и доживи Његово откривење. Због тога човек мора да се преобрати, тј. да се окрене Богу (упор. 6, 18, 46), да се покаје и прочисти (због тога многи одломци из *Молитви на језеру* изражавају осећај покајања [упор. 1, 2, 29, 81] и представљају позив Богу да нас прочисти [упор. 2, 3, 10, 18, 20, 25, 40, 48]). Он мора да положи сву веру у Бога (упор. 32) и сву наду своју (упор. 2, 4, 33). Он мора да спроводи Божије заповести у духу послушности Богу (упор. 99). О томе се у делу *Молитве на језеру* може наћи једно веома лепо поглавље у којем, насупротив католичком поимању које вреднује дела (или деловање) и протестантском поимању које вреднује веру, Владика Николај представља поимање православне цркве која веру и дела не одваја, а једно друго допуњују, и показује колико је свако разилажење у корист једног од та два пресудно за духовни живот (упор. 83). Он хвали разне врлине: одвојеност од овоземаљског света (упор. 64), чедност (упор. 72), смиреност (упор. 71). Потврђујући сву таштину људске славе, Владика Николај придаје сву важност умилењу (упор. 20), које је, уз љубав, узвишена хришћанска врлина. Што се љубави тиче, он истиче да је важно да грешнике прихватимо (упор. 80) и да волимо своје непријатеље (упор. 75) и такође да имамо покајање према свим људима (упор. 29). Он истиче дубоки значај поста (упор. 41) и значај молитве (упор. 19, 40). Човек прочишћен изнутра који у кротости, љубави и молитви живи одвојено од овог света има приступ созерцавању о природи које му омогућава да спозна духовну вредност и духовни смисао повезаности свих створења са Богом – начелом и изходиштем њиховим. Човек тада може да хвали Бога кроз стварање (упор. 42). Владика Николај чини баш то у читавом делу *Молитве на језеру*. Показујући своју свест о погубности греха, о греховности човековој и греховности створене природе, пратећи истовремено своје созерцавање духовном ражалошћеношћу због изгубљеног Раја, њега никада не напуштају вера, надање и поверење у Бога, који на крају своје тужно појање замењује радосним појањем. Осетљив на све облике зла који опседају овоземаљски греховни свет, Владика Николај је још осетљивији према свим енергијама и искрама Божанским које прикривају сва створења иза њихових чулних привида. Тако се, напоследку, стиче утисак о пуном оптимистичком и потпуно позитивном читању велике књиге о овоземаљском свету. Владика Николај је веома способан да у сваком бићу открије трагове присуства Бога. Овакво позитивно виђење укључено је у све нехришћанске религије: Владика Николај признаје позитивна стремљења према Богу у исламу, хиндуизму, будизму, таоизму или маздеизму и њихов посебан допринос почетним степенима духовног живота (упор. 48, 50, 68, 70). Међутим, чак и да је био посебно привржен далекоисточним религијама и мудростима у време када је написао овај текст, који почива на томе да је Бог у исто време Тројица и Једно, и на томе да је Христос савршени Бог и савршени човек, видели смо да Владика Николај на тај начин није истицао узвишеност хришћанства. Као што на почетку свога дела *Касијана* показује, Бог може да буде љубав само ако постоји у свим Трима Личностима. Бог може да спасе и обожи човека само зато што је Син Себе начинио човеком а он је и даље Бог. Повезаност са Самим Богом ствара се изван тог созерцања о Богу у природи. У делу *Молитве на језеру* је истакнута та повезаност душе са Богом кроз две поновљене теме:

кроз тему Рождества Божијег у души и кроз тему тајновите свадбе душе са Богом. Тема Рождества Божијег у човеку је свеприсутна (упор. 9, 10, 46, 48, 50, 51, 52, 53, 70) а изненадиће само оне којима није познато да је веома раширена код Светих Отаца Цркве². Рождество Христово у души људској на сличан начин још од Његовог Оваплоћења приказује Рождество Христово у овоземаљском свету. У оба случаја, оно се испуњава посредством делатног Духа Светога, а може се остварити тек у чистој саборности. Због тога се душа која прима Слово не упоређује само са Девицом Богомајком, већ се са њом сâмом поистовећује и такво јој име даје (упор. 53, 59, 63, 65). Тема духовне свадбе душе са Богом заузима значајно место у делу *Молитве на језеру* као и у дугачким написима великих чудотвораца (упор. 7, 9, 11, 34). Писац много пута назива Бога „Лепото моја“ или „Љубави моја“. Овде тајна веза претпоставља чистоту душе, због тога што Женик може да ожени само верену девицу. Неки изрази Владике Николаја који подсећају на присну повезаност душе и Бога понекад имају обједињујуће обележје (упор. 3, 9 ; 12, 13, 14), које као да укида разлику између лица и као да сведочи о утицају хиндуизма. Али присиљени смо да признамо да се на овакве изразе може наићи код свих великих чудотвораца. Што се тиче више пута употребљене речи *nirvana* (упор. 8, 11), као и речи *samsara* (упор. 3) и *karma* (упор. 68), оне су употребљене у једном довољно широком и генеричком значењу само као израз неке врсте синкретизма. Владика Николај тврди да љубав има три ипостаси: девичанство, познање и светост (упор. 34), што значи да савршена љубав не постоји само у девичанству, познању и светости, већ да девичанство, познање и светост постоје искључиво у савршеној љубави. Владика Николај, као и многи Црквени Оци, задржава се на чињеници да се спознање Бога открива само ако смо једно са Њим у љубави и чистоти (упор. 9). Познање Бога достиже свој врхунац у представи Бога (упор. 40) а човек на том врхунцу духовног живота бива обожен (упор. 37). У делу *Молитве на језеру* веома је присутна тема Божанске Светлости, нестворене енергије која прочишћава, просветљује и на крају вернику дарује обожење (упор. 5, 6, 10, 11, 46, 54, 58, 64, 78, 94) и показује да се духовна и теолошка представа Владике Николаја сврстава у ред великих чудотвораца попут Преподобног Макарија Великог, Преподобног Максима Исповедника или Преподобног Симеона Новог Богослова и чудотвораца тиховатељне (исихастичке) теологије коју је појаснио Свети Григорије Палама. У *Молитвама на језеру* такође можемо да пронађемо неке есхатолошке теме као што је тема узајамне одговорности за живе и мртве (упор. 25) и тему Раја и Пакла, које се духовно поимају као код Преподобног Максима Исповедника и Преподобног Исака Сирина: Сам Бог је Рај за чисте а Пакао за нечисте (упор. 14). Присутна су такође разматрања о анђелима и ђаволима (упор. 65-66). У овом делу, напослетку, постоји нека врста ниже теологије од великог интереса која се не изражава кроз манипулације у поимањима, већ сликовитим говором и метафоричким молитвама и медитацијама, са јасном свешћу да је Бог непознатљив у сушности Својој (упор. 9, 32). Често се спомињу односи све Три Личности Божанске (упор. 8, 10, 11, 22, 34, 52) не да би се преузео ризик, већ да би се понекад на погрешан начин искористила подударност на психолошком плану, као што су то учинили Свети Августин и у скорије време Отац Димитрије Станилоаје (упор. 11). Владика Николај је кроз посебан оглед развио поимање Христа као Свеопштег човека (упор. 8, 9, 10, 12, 14, 22, 94). Ово поимање значи да Христос: 1) према Својој људској природи јесте најиспуњенији и најсавршенији човек, Првообраз људског рода, по чијем је лику начињен човек (ову

2. Видети рад: H. RAHNER, « Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen », *Zeitschrift für katholische Theologie*, 59, 1935, p. 376-383.

идеју је претходно изразио Свети Никола Кавасила) на кога је сваки човек позван да постане (упор. 8) ; 2) обједињује у Својој људској природи све људе да би им подарио спасење (схватање присутно код Светог Павла а које је развио Преподобни Иринеј Лионски, потом и многи други Црквени Оци); 3) сажима у Себи све светове, обједињује поларности њихове (о овој теми се код Преподобног Максима Исповедника могу наћи веома лепа размишљања); 4) обједињује у Себи сва бића чије је начело и исходиште (веома јако изражено схватање на које наилазимо у теорији *логоса* Преподобног Максима Исповедника). Далеко од тога да се задржава на апстрактном и теолошком поимању, Владика Николај исто тако посвећује већи број поглавља намери да покаже да Христос јесте, као што то и Он Сâм каже (Јн 14, 6), Пут (упор. 57, 58, 59), Истина (упор. 55, 56, 58, 59) и Живот (упор. 54, 58, 59, 61). Можемо такође да запазимо да Богомајка у теолошком виђењу Владике Николаја заузима веома важно место поред Трију Личности Свете Тројице; он је често назива „Мајком небесном“ и изузетно јој је одан (упор. 10, 14, 15, 18, 21, 22). Циљ ових напомена је да дају кратак преглед великог броја тема из дела *Молитве на језеру* и да покажу да је то права духовна расправа. Али ће нам у погледу духовног богатства ове напомене деловати јако сиромашно, у погледу моћи евокације дела, снаге емоције његове, јачине поетике која из њега избија. Читање дела као што су *Молитве на језеру* не само да вазноси душу нашу, већ је и преображава.

**LES « PRIÈRES SUR LE LAC » DE SAINT NICOLAS VELIMIROVIC,
OU L'HOMME DEIFIE DU CHRISTIANISME COMME ANTITHÈSE
DU SURHOMME DE NIETZSCHE**

Les *Prières sur le lac* est l'ouvrage le plus célèbre du saint évêque Nicolas Vélímírović (1881-1956).

À première lecture, cette œuvre rappelle par sa composition et son style *Ainsi parlait Zarathoustra*. L'ouvrage le plus célèbre de Nietzsche, auquel Mgr Nicolas s'est intéressé de très près dans les années qui ont précédé la rédaction des *Prières sur le lac*, au point d'en préfacer l'édition serbe. La similitude stylistique s'explique avant tout par le fait que les deux auteurs ont puisé leur inspiration à des sources bibliques communes, en particulier les livres des *Proverbes*, de l'*Ecclésiaste*, de la *Sagesse* et du *Siracide*. Au niveau du contenu, Les *Prières sur le lac* se distingue radicalement d'*Ainsi parlait Zarathoustra* et en est même une antithèse. Le choix de Mgr Nicolas d'adopter un style et une composition semblables à ceux de cette dernière œuvre est lié à l'intention d'opposer à l'enseignement faussement inspiré du pseudo-prophète zoroastrien – qui est une figure de l'Antéchrist qui vient nier l'homme au profit d'un « Surhomme » qui nie Dieu et puise sa force dans les ressources de la seule nature –, un enseignement chrétien authentiquement inspiré par la Tradition, qui révèle le Christ – Dieu qui a humblement assumé l'homme avec toutes ses faiblesses sauf le péché –, comme seule Vérité, seule Vie et seul Chemin permettant à l'homme d'accomplir la finalité de son humanité dans la déification par grâce. Quant à la vision cosmique de l'auteur, très présente dans cette œuvre, elle ne s'explique pas, comme l'ont affirmé certains critiques, par une influence des religions de l'Extrême Orient, mais reflète d'une manière concrète la théologie des *logoi* de saint Maxime le Confesseur et la théologie des énergies divines de saint Grégoire Palamas. Dans les *Prières sur le lac*, sont en fait abordés presque tous les thèmes relatifs à la vie spirituelle chrétienne, depuis sa base (la conversion de l'esprit et du cœur) jusqu'à son sommet (la vision de Dieu et la déification en Christ par l'Esprit).

Ксенија Кончаревић

Универзитет у Београду, Филолошки факултет**

Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија

e-mail: kkoncar@mts.rs

ЈЕЗИК И СТИЛ ТЕОЛОШКИХ РАСПРАВА ОЦА ЈУСТИНА ПОПОВИЋА

Апстракт: Овај рад представља покушај сагледавања најбитнијих стилистичких обележја теолошких дела аве Јустина Поповића условљених специфичношћу методологије богословља и карактера богословског познања овог новојављеног Оца и Учитеља Цркве, познања заснованог на оврлићењу и светотајинском живљењу, које омогућава човекову заједницу са Богом, ближњима и светом. Спроводи се инвентаризација најмаркантнијих лексичких, морфолошких и синтаксичких средстава која конституишу језичко-стилски израз богословских дела аве Јустина, при чему се пажња обраћа пре свега на средства исказивања експресивности као специфичне црте његовог излагања која проистиче из његовог облагорађења до крајњих граница боголикости.

Кључне речи: Лингвостилистика, теолингвистика, савремени српски језик, језик и стил теолошких дисциплина, Јустин Поповић (1894-1979).

0.1.1. Научни стил у области теологије до данас углавном није био предмет комплексних лингвостилистичких испитивања¹. У српској средини израђена је једна докторска дисертација² и објављено неколико радова у којима се идентификују његове доминантне одлике на материјалу енглеског и српског језика³. Експресивности теолошког израза, међутим, до сада није поклањана значајнија пажња. И. Кнежевић неке од пројава експресивности у теолошким делима разматра као „атипичне одлике теолошког научног стила“⁴, док ми стојимо на становишту да је емоционално-експресивна обојеност, напротив, једна од формативних карактеристика теолошког израза. У даљем излагању покушаћемо да своју тезу заснујемо и потврдимо на основу анализе најзначајнијег дела једнога од највећих теолога који су писали на српском

** Рад је израђен у оквиру пројекта „Српска теологија у XXI веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историјска и савремена перспектива“, који финансијски подржава Министарство просвете и науке Републике Србије (евиденциони број пројекта ОИ 179078).

1 О теолошком научном стилу у словенском свету за сада постоји само једна монографија издата у Украјини: Бабич Н. *Богословський стиль української мови у контексті стилістичної науки*. Чернівці: Видавничий дім „Букрек“, 2009, као и једна необјављена докторска дисертација одбрањена у Србији, чији је аутор Ивана Кнежевић (*Научни стил енглеског и српског језика у области теологије*. Београд: Филолошки факултет, 2012).

2 Кнежевић 2012а.

3 Кнежевић 2011, Кнежевић 2012б, Кнежевић 2013.

4 Кнежевић 2012а, 105-117.

језику – „Догматике“ оца Јустина Поповића, канонизованог као „преподобни и богоносни отац наш Јустин Ћелијски, Нови богослов и исповедник“, а кога Црква прославља као „најјаснијег тумача догмата обожења“, „тајника обожења“, „равночаствог древним Оцима“ (стихире на великој вечерњи), „словесног благовесника Јеванђеља живота вечного“ (стихира на литији), „ум христолик, срце богогоруће, обитељ љубави, икону боголику, радост Богочовеку, храм богословља (канон, песма 9, тропар 1)⁵, Језик и стил Јустина Поповића раније смо анализирали иа на материјалу његовог дијаријског наслеђа – молитвених и подвижничких дневника⁶, а у овом раду покушаћемо да установимо колико се његов научни израз додирује са оним молитвеним и проповедничким.

0.1.2. Стил теолошких наука, уопште узев, показује низ додирних, али и мноштво диференцијалних црта у односу на стил других научних области. Специфична екстра- и интралингвистичка обележја теолошког научног стила условљена су специфичношћу методологије богословља и карактера богословског познања у односу на логичко-епистемолошку природу знања у другим областима науке. Како примећује протојереј Михаил Кардамакис, православна теологија поистовећује се са Православљем уопште, са целокупним животом (догматима, литургијом, подвигом) Цркве, са свим оним што обухвата православно духовно Предање и наслеђе⁷. Отуда се православна теологија „не бави убеђивањем, него сведочи, не противуречи, него исповеда, није одрицање, него потврди став, пун садржаја за човека и његово спасење. Истинска и доследна православна теологија креће се у простору личног живота, интересује се за човека и његов живот, тражи човека и његово спасење“⁸. Стога је на плану свога језичког израза теологија знатно отворенија, приступачнија поимању далеко ширег круга реципијената него што је то случај са другим научним дисциплинама. У Православљу ништа, па ни теолошка мисао, није индивидуално, не представља став појединца или његово стремљење ка индивидуалном усавршавању, него сачињава феномен еклисијалне природе, који има битијну пуноту и саборни израз у заједници тела Цркве. Сваки теолог у свом стваралаштву иступа као представник Цркве, изражава њено учење, обраћајући се заједници верних, сваком своме ближњем, и тиме им, како запажа прот. Георгије Флоровски, „омогућава, у складу са њиховом одлуком да буду смирени пред Богом и да примају Откривење Његово, учествовање у саборној истини, откривање саборне мере и критеријума свих ствари“⁹. Оваква усмереност теологије изискује и одговарајући стил изражавања. Управо због чињенице да је информација која се пласира намењена широком кругу прималаца, стил теологије треба да презентира садржај у доступној, разумљивој форми, која, наравно, ниуколико не сме да иде на уштрб научности излагања. Поред тога, примаоца је веома често неопходно уверити у истинитост и важност поруке, односно на њега утицати и интелектуално, и емоционално, и волитивно, па се због тога у теолошком стилу неретко примењују и таква емоционално-експресивна средства деловања као што су тропи и стилске фигуре. Такав израз није монолитан нити се његов аутор може свести на једну димензију: теолог је пре свега истраживач, али и проповедник, и уметник речи – ово потоње из разлога што теолошка мисао не може а да се не испољава и изражава „у молитви Богу и славословљењу Његове славе и љубави и доброте и лепоте, тј. у непрекидном

5 Србљак 2015, 263-280.

6 Кончаревић 1998.

7 Кардамакис 1996, 14-16

8 Кардамакис 1996, 16

9 Флоровски 1995, 239-251.

молитвено-литургијском општењу са Богом, у лично-црквеном опиту заједничарења са Богом у Христу¹⁰. „Такво научавање богословља“, по истом аутору, „изражаваће тада пре свега живи опит вере, молитве, смиреноумља пред Божанском тајном Живог и Истинитог Бога и уводиће нас и наше вољне слушаоце у тајну љубави божанске – Љубави Божије према нама и наше љубави према Њему као Богу и Спаситељу и Просветитељу и Обожитељу“¹¹.

0.1.3. Отац Јустин такође истиче еклисијални, саборни, светотајински и световрлински приступ разматрању питања догматике: „До јединства вере и познања Христа долази се само у заједници „са свима светима“, само саборним животом „са свима светима“, под врховним руководством светих Апостола, Пророка, Еванђелиста, Пастира и Учитеља [...]. Тело Цркве је једно, и има „једно срце“ и „једну душу“. У то једно срце – саборно срце Цркве, у ту једну душу – саборну душу Цркве ми улазимо, и са њима се сједињујемо благодатним дејством Духа Светога, смиравајући ум свој пред светим саборним умом Цркве, дух свој пред Светим Духом Цркве. И тако стичемо у себи непролазно осећање и сазнање да смо једне исте вере у Господа Христа са свима светима – апостолима, пророцима и праведницима. Исте вере у Господа и истог познања о Господу“¹². У *Предговору* „Догматици“ отац Јустин посебно истиче своје следовање св. Јовану Дамаскину: „Свети Дамаскин је једном за свагда утврдио руководно начело за православне догматичаре, говорећи у предговору свога догматског система „Тачно изложење православне вере“ о својој улози: „Ја нећу ништа своје говорити, него ћу укратко изложити оно што су рекли Божији и мудри људи“. Наводећи ове речи великог и светог богослова ја се, у ништавности и убогости својој, једва усуђујем рећи, да сам се и ја при раду држао овог начела његовог“¹³. Смирење пред саборним Предањем и историјским светитељско-исповедничким опитом и доживљајем Христа Поповић наглашава такође у *Предговору*: „И још додајем у пламеној искрености: према њему (св. Јовану Дамаскину) и осталим Оцима Цркве, философима Духа Светога, ја сам као глувонем; ја муцам (о, да ми је да сричем!) вечне истине Божије са великим Оцима, великим у светости и мудрости, а најпре за чудесним музичарем вечних истина – светим Јованом Дамаскином“¹⁴.

0.1.4. Емоционално-експресивну маркираност теолошког израза оца Јустина илустроваћемо неколиким упечатљивим примерима, који уједно показују и његов однос према богословствовању и богопознању:

Кренут из небића ка свебићу човек путује кроз чудесна тајанства Божија, обучена у чаролике облике вештаства и духа. Што је даље од небића а ближе Свебићу он је све гладнији бесмртности и безгрешности, све жеднији непролазности и вечности. А ка небићу тирански вуче грех, и кроз смрт краде душу похлепно. Сва је мудрост живота: савладати небиће у себи и око себе и утонати сав у Свебиће. Тој мудрости учи философија Духа Светога, јер је она мудрост и знање, благодатна мудрост и благодатно знање о природи бића; а зеница је те мудрости: знање божанског и човечанског, видљивог и невидљивог... Као животворна философија Духа Светога она је једина уметност која из шареног и веома сложеног бића човековог може извајати боголику и

10 Јевтић 1989, 10.

11 Јевтић 1989, 18.

12 Поповић 1980, т. 1, 24-25.

13 Поповић 1980, т. 1, 13.

14 Поповић 1980, т. 1, 13.

христолику личност; као наука Духа Светога она је једина наука која самољубиво и осмрћено створење што се човек зове може научити како се савлађује смрт и стиче бесмртност. Стога је православна философија: уметност над уметностима и наука над наукама. (Догм. 1, 9).

Догматика је мозаик своје врсте. Она распоређује и разврстава вечне догматске истине према њиховим својствима, слаже их и сличава према светлости којом зраче, те се на тај начин добија лик Христов у мозаику вечних истина, лик целокупног старозаветног и новозаветног Откривења. Догматске истине су у свему божанске, бесконачне, безграничне и вечне, јер су од бесконачног, безграничног и вечног Бога. (Догм. 1, 12)

Светитељи су живе, ходеће свете врлине. Помоћу њих они стичу Духа Светога, стичу Бога Сина, стичу Бога Оца. Речју: *отројичују се, обогочовечују се*, расту „у човека савршена, у меру раста висине Христове“ (Еф. 4,13). Света, молитвена мисао Цркве благовести: Светитељи су као јарке звезде које украшавају небо Цркве – разним даровима и разним красотама, у правди, у здравоумљу, у храбрости, у разуму. Господ прослави на земљи Светитеље, јер они у телу примише ране и муке; њима украшени и божанским лепотама обдарени, они су као неувенљиви светови, као истинске звезде Цркве – као добровољне жртве. Божанствени Светитељи, управљајући Христовом Црквом као лађом, сачуваше је непотопљивом усред страшних валова злих. (Догм. 3, 267)

Као што музичар, наструнивши харфу, и вешто спајајући дубоке тонове са високима и средњима, производи једну мелодију, тако и Логос – Божија Премудрост, држећи васељену као харфу [...] прекрасно и складно производи један свет и један поредак у свету (Догм. 1, 311).

Ова пуноћа времена, гледана изнутра, из самог времена, означава сазрелост греха у свету, његову претећу пустошност, потпуну усклислост људске природе квасцем греховности, савршену немоћ људске природе да себе собом спасе од греха и смрти, потпуну огрезлост људи у греху, свестрану осмрћеност и поробљеност смрћу. (Догм, 1, 365)

1.1. Битно дистинктивно својство теолошког израза оца Јустина Поповића, које има извориште у обавези свакога теолога да следује живом опиту вере и благодатном канону вере, или „канону Истине“, како је говорио свети Иринеј Лионски¹⁵, јесте изразито фреквентна реализација интертекстуалности – свесног и интенционално мотивисаног коришћења других текстова у ауторском излагању, независно од тога да ли се то чини у форми алузије, цитирања, позајмљивања структуре, експлицитно или имплицитно. Ово маркантно стилско обележје теолошког израза, које се још назива и „гуђом речју“ и „полифонијом текста“ (М. Бахтин), суштински извире из метода следовања Откривењу и Предању Цркве у заједници са свима Светима – метода који подразумева „нашу ухристовљеност и одуховљеност, нашу сталну црквеност у богословствовању, нашу католичанскост и саборност“¹⁶, другим речима, наше живо

15 Јевтић 1989, 20.

16 Јевтић 1989, 26.

заједничарење са подвижничко-литургијским животом Цркве, са опитом светих Отаца. Најчешће се у својству прецедентних текстова користе библијски, литургијски (укључујући и химнографске), патристички, текстови свештених канона Цркве, документи из историје Цркве и фрагменти из дела савремених теолога. Међу њима најизразитијим емоционално-експресивним потенцијалом располажу химнографски текстови, цитати из Светог Писма, као и фрагменти из светоотачких дела, као у примерима:

Око чудесне Личности кроткога Утешитеља она (Црква) *молитвено плете раскошне венце своје смирене вере и бгагодатне речитости: Дух святой, светъ и животъ, и живый источникъ умный, Духъ премудрости, Духъ разума, благий, правый, умный обладая, очищаяй прегрешения [...]* (Догм. 1, 180); А молитвена *расклитаност* Цркве као да *врхуни* у стихирѣ, пуној *еванђелског заноса и усхићења: Приидите, людие, триипостасному Божеству поклонимся, Сыну во Отце, со Святым Духом* (Догм. 1, 180); *Погружен молитвено и трепетно у велику тајну боговаплоћења*, свети Атанасије Велики говори: „Ми смо узрок што је Он сишао, и ми смо својим преступом изазвали човекољубље Логоса, те је Господ дошао к нама и јавио се међу људима (Догм. 2, 22); *Из своје пребогате ризнице* Св. Симеон *износи и ово богочовечанско бисерје: „Заповести Христове су као лековито биље. Када благодат Свесветога Духа уђе у човека, она искорењује и уништава страсти једну за другом, док не ослободи сву душу од њих“* (Догм, 3, 556); Омолитвљеном душом својом осећајући снажно свудаприсутност Божију, *богоглавољиви* Давид пева: *Камо поиду от духа твоего, и от лица твоего камо бежу?* (Догм. 1, 97).

Форме интеракције ауторског са текстовима са којима се остварује дијалог могу бити различите – од потпуног преузимања прецедентног текста (цитата), преко позајмљивања кључних лексичких елемената уз измену синтаксичке структуре, до позајмљивања синтаксичке структуре уз непотпуно или парцијално варирање лексичког састава¹⁷. За теолошки израз аве Јустина приликом експлицитног остваривања интертекстуалности карактеристична је диглосија: ауторски текст обликује се средствима савременог језика, док се прецедентни текст преузима на црквенословенском (често транслитерованом српском ћирилицом), грчком или латинском језику. Ево карактеристичних примера:

Набројавши све догмате претходних Васељенских сабора, свети Оци Шестог Васељенског сабора наређују: «Аще же кто-либо из всехъ не содержитъ и не приемлетъ выше реченныхъ догматовъ благочестия, и не тако мыслит и проповедует, но покушается идти противу оныхъ: тотъ да будетъ анафема, [...] от сословия христіанскаго, яко чуждый, да будетъ изключень и извержень» (Догм, 1, 21); У Господу Христу дате су једном за свагда вся божественныя силы, яже к животу и благочестию, и објављене све божанствене истине спасења, те је Спаситељ на Тајној вечери и могао рећи ученицима Својим: *Вся, яже слышахъ от Отца моего сказахъ вамъ*“ (Догм. 1, 44); Нико и ништа не може поколебати правду Божију, јер правда Јего пребивајет во вјек вјека (Догм. 1, 128); Живећи у свету који у злу лежи, Господ Исус греха не сотвори, ни обретеся лествъ во устехъ его, јер греха у њему нема (Догм. 1, 319); За време кушања у пустињи

17 исп. Плисов 2007, 146-153.

Господ Христос је, по светом Иринеју, коначно отерао од себе Сатану, као законито побеђенога (*quasi legitime victum*) (Догм. 2, 488); Пошто је Бог обдарио човека прекрасном душом, то је он знао и добро послушности (*bonum obedientiae*) и зло непослушности (*malum inobedientiae*) (Догм. 1, 270).

1.2. Основна екстралингвистичка обележја теолошког израза оца Јустина, која су идентична са обележјима научног стила других дисциплина јесу прецизност, апстрактност, логичност и објективност¹⁸. Јустинова „Догматика“, наиме, представља систематско изложење свих битних аспеката православне догматике – тријадологије, христологије, пнеуматологије, антропологије, еклисиологије, са аналитичким прегледом најрелевантнијих схватања сваког конкретног питања у историји богословља, укључујући и она која нису била прихваћена од саборног организма Цркве, али и са изношењем властитих виђења и интерпретација. Пошто је ово дело служило и као универзитетски уџбеник, и са том наменом је стварано, велики део текста има карактер дефинисања, аргументације, сучељавања мишљења. Али о истим питањима у овом делу налазимо и рационално-логичке, и емотивно-поетске исказе, што чемо показати на примеру дефиниције покајања и његове емоционално-доживљајне интерпретације:

Покајање је света тајна у којој хришћанин исповеда своје грехе пред свештеником, и преко њега добија невидљиви опроштај грехова од самога Господа Христа, од саме Цркве, јер је сваки грех – грех против Бога, против Цркве, против људи (Догм. 3, 573).

Својом светом силом покајање руши пакао у човековој души и преводи је у рај. Сведок: покајани на крсту разбојник. Богочовечанском силом Господа Христа света тајна покајања осигурава покајнику победу над свима гресима, и над свима смртима, и над свима ђаволима: руши пакао, узноси у небо, Царство небеско. Нема сумње, човек је свемоћни господар себе и свега свога: јер од њега самог зависи и његов рај и његов пакао, и његова смрт и његово васкрсење (Догм. 3, 572).

Рационално-логичко излагање условљава пре свега висок удео терминологије у вокабулару овога дела¹⁹. У оквиру терминолошке лексике у Јустиновој Догматици издвојићемо два слоја: а) општенаучне термине, који опслужују већи број научних дисциплина (*анализа, синтеза, разматрање, апстраховати, позитиван, силогизам* и сл.) и б) термине из догматике (ускостручни, номенклатурни термини). Значајно место у теолошкој терминологији оца Јустина заузимају интернационализми (превасходно термини пореклом из грчког и латинског језика), са могућим префиксалним и суфиксалним изведеницама које садрже српске форманте (нпр. *икономија, апофатика, катафатика, ипостас, аподиктички, тринитарни, ипостасно, логосност*), што,

18 Детаљније о овим обележјима у општенаучном изразу в. у: Васиљева 1976: 11-32; Кожин и др. 1982: 92-93; Митрофанова 1985: 7-27; Троянская 1989: 32-67; Тошовић 2002: 329-338; Цвилинг 1986: 57-64; Цвилинг 1989: 23-40

19 Отац Јустин био је суочен са недостатком адекватних термина за изражавање садржаја које обухвата систематска теологија: „Потребно је да нагласим да сам био принуђен да према својим убогим силама у многа стварам догматску терминологију коју, делимично, немамо, а уколико постоји није довољно разрађена“ (Догм. 1, 13). У прилог Јустиновом иноваторству иде и чињеница да на савременом српском књижевном језику дела из области догматике готово да није ни било (податке о претходним прегледима догматике у нас в. у: Поповић 1980, 66).

представља показатељ апстрахованости средстава теолошког научног стила, њихове одељености од општеупотребног лексичког састава језика. У питању су јединице којима је својствена нулта функционалностилистичка маркираност и које се не карактеришу емоционално-експресивном обојеношћу.

2.1. С тачке гледишта стилске обојености јединица које конституишу Јустинов теолошки израз и доприносе његовој експресивности обратићемо пажњу најпре на лексику црквенословенске провенијенције. Веома је мало термина који немају српски еквивалент:

Бог је *недомислим* за људску мисао (Догм. 1, 75); Бог на може бити предмет људског посматрања, расуђивања и закључака, јер живи изнад сваке људске мисли и *мислимости* уопште. Но једном страном свог *надмислимог* бића Бог је отворен према духу људском, и човековом зазнању утолико доступан уколико је мислени орган човеков способан за *богопознање* (Догм. 1, 82); Божанство је *непостижно* духу људском још и стога што је овај, поред своје ограничености, помрачен и унакажен грехом, те је тиме појачана његова неспособност за правилно познање Бога и често *созерцање* Божанства (Догм. 1, 75); Усавршавајући се у доброты Божијој, хранећи се њоме, човек се *уподобљава* Богу (Догм. 1, 222).

У Јустиновом делу, међутим, запажамо често посезање за лексемама које поседују еквивалент у српском језику (наводимо их у загради, иза курзивом истакнуте црквенословенске лексеме), што аутору омогућава стварање једне посебне, узвишене тоналности богословског промишљања стварности, одељивање сакралног од секуларног, теоцентричног од антропоцентричног виђења света:

Ко *љуби* (воли) Бога и држи заповести Божије, облачи се у *силазећу с висине* силу Духа Светога (која силази с висине), која се не јавља *вештаствено* (материјално), већ као *земна* (овоземаљска) светлост (Догм. 3, 555); Никакав ум, не само људски него и анђелски, не може *постићи* (спознати) Њега, ни језик изразити (Догм. 1, 81); Анђели [...] се крећу у границама своје *богоздане* (Богом саздане) природе (Догм. 1, 237); Боголикоост душе састоји се у одражавању *првообраза* (праслике) Божијег у *богообразној* (боголикој) души човековој (Догм. 1, 253); Створен *по образу* (по лику, по икони) тројичнога Божанства, човек се јавља као одражај тога Божанства у најбитнијој сржи свога бића (Догм. 1, 253); Слободним испуњавањем ове Божије заповести човек је имао да покаже да је достојан *блага* (добара) којима га је Господ био обдарио и окружио (Догм. 1, 266); [...] у свако време *просити* (молити се, искати) са вером да Господ дође, настани се у њему, усаврши га и укрепи у свима заповестима својим, да би душа његова постала *обиталиште* (станиште) Господа Христа (Догм. 3, 588); То се постиже благодатним препорођајем човека и свих његових органа *познања* (спознаје) путем упражњавања еванђелских *добродетељи* (врлина) (Догм. 1, 80)

Понекад се у стилогеној функцији користе и архаизми:

Своме богоданом циљу човек несумњиво *греде* ако свако дело душе своје, бића свог, чини у име Божије и ради славе Божије (Догм. 1, 259); *Назначење* и однос човека према видљивој природи Господ Бог је одредио речима својим које је

као прве упутио роду људском (Догм. 1, 259); Да првородни грех није био мајка свих потоњих грехова, да није био бескрајно *пагубан* и ужасан, он не би изазвао онако *пагубне* и ужасне последице (Догм. 1, 278); На њему (догмату о Св. Тројици) је као на непоколебљивом и неразоривом дијамантском темељу сазидан сав чудесни богочовечански *чертог* нашега спасења (Догм. 1, 126)

2.2. Парадоксално, али и у теолошком изразу аве Јустина, као и у његовом литерарном опусу, изражена је склоност ка стварању нових речи – околионализма, који се граде било у складу са творбеним системом, било са нарушавањем творбеног система, било по околионалним творбеним моделима²⁰. Тако, уочљиво је присуство деривата са суфиксима *-ост*, *-ње* (*-ање*, *-ење*), префиксима *са-/су-*, *о-*, *без/бес-*, *обез-/обес-*:

Људско биће се *осутелесњује* Богочовечанском телу Христовом (Догм. 3, 564); *Огубављен* губом греха, људски ум је искварио и унаказио своју боголику природу (Догм. 1, 79); У Богочовечанској вери се садрже све богочовечанске свете тајне и свете врлине, које обављају наше *охристовљење*, наше *обогочовечење*, наше *обожење*, наше *отројичење*, и кроза све то – наше спасење (Догм. 3, 211); То је једини начин ... да човек, *обесплођену* грехом природу своју, оплоди бесмртношћу и вечношћу (Догм. 1, 22); Свети Оци називају Бога *безименим*, *многоименим*, *надименим* (Догм. 1, 72); Храњећи се родом овог дрвета, човек је могао и телом остати *безболестан* и *бессмртан* (Догм. 1, 253); У превечном савету Божијем одређено је да се људи спасу *посинаштво* Богу кроз Исуса Христа (Догм. 1, 329); Са премноге љубави своје према људима Бог их Господом Христом оживљава из греховне *осмрћености* (Догм. 1, 330); *Оглављена* човеком као тајанствено тело његово, земља је са свима тварима постала проклета због човека (Догм. 1, 285)

Међу околионалним лексемама у „Догматици“ честе су и сложенице²¹:

Свети Васељенски Сабори [...] само једну *свеверност* исповедају, бране, верују, благовесте и *свебудно* чувају: Богочовека Исуса Христа (Догм. 3, 237-238); Из вере, као из *првоврлине*, роје се све свете врлине и све свете тајне (Догм. 3, 211); При његовом *христомудром* духу и ставу, Црква је не само једна него и и једина (Догм. 3, 211); Вечност је *свагдаживот*, због чега се овај појам обично приписује једино беспочетном јестеству (Догм. 1, 95); Ту божанску узвишеност и неприкосновеност Светога Духа наглашава сам Спаситељ када објављује *духохулним* фарисејима да ће се сваки грех и хула опростити људима (Догм. 1, 149-150); *Грехоцентрично* самољубље је постало главна полуга њихове делатности (Догм. 1, 297)

Карактеристично је и низање околионализма, чиме се додатно потенцира новина и актуелност ауторске мисли, настојање да се онеобичавањем израза читаоцу сугерира нови поглед на појаве које су предмет разматрања из перспективе теологије, као у примерима:

20 Подробније в. у: Оташевић 2008, 76-90.

21 О њима, на корпусу „Философских урвина“, детаљније в. у: Никитовић 2009.

Свети Оци у ствари непрестано *апостолују* (Догм. 3, 237-238); У висину божанских савршенстава човек може расти једино ако себе подвигом *самоодречне* вере учини *заједничарем* у корену божанских истина Христових (Догм. 1, 22); Циљ је човекова постојања је [...] да постигне обожење целокупне природе своје *заједничарењем* у Божијој природи (Догм. 1, 253); [...] доброта и љубав Божија према људима *врхуне* у Спаситељевом подвигу искупљења (Догм. 1, 222);

2.3. У делу оца Јустина наилазимо и на лексеме и синтагме информативно-публицистичке провенијенције, нарочито уколико је њихов садржај усмерен на интерпретацију актуелних збивања и процеса. Овим се постиже живост излагања, превазилажење дистанце између аутора и читалаца, Цркве и шире интелектуалне јавности, на коју он настоји да активно утиче својим порукама:

Вечни живот, који је дат у Личности Господа Исуса, неминовно се *пројецира* и као његово учење (Догм. 2, 734-735); Предавши себе Господу Христу, и живећи у Њему и Њиме, човек постаје сутелесник Христов, *етернизира* душу своју (Догм. 1, 39); Сачињавајући једну *полифонијску целину*, својства Божија нити деле биће Божије, нити нарушавају његово јединство и простоту (Догм. 1, 86); Бог је, на божански тајанствен начин, *и центар, и периферија, и атмосфера* свега што постоји, свега што је постало, т. ј. свега зависнога (Догм. 1, 90).

3.1. Теолошки израз оца Јустина Поповића карактерише се и посебним морфолошким обележјима. У питању су пре свега одлике функционисања глаголских форми које обликују дидактичку усмереност његовог дела.

3.1.1. Као стилистички маркер најпре се уочава „презент теолошке генерализације“²², који се користи као средство актуализације и оприсутњења догађаја из свештене историје. Презент се такође користи при увођењу интертекста, обично приликом цитирања Светог Писма и светоотачких дела, ради означавања говорне радње која се догађала у прошлости:

Човеку, који говори од себе, могуће је грешити, обманути и бити обманут, али васељенска Црква, пошто никада *не говори* од себе него од Духа Божија (којега она непрекидно *има* и имаће за свога учитеља довека), *не може* ни на који начин погрешити, ни обманути, нити бити обманута, веће *је* подобно Божанском Писму, *непогрешива* и *има* свагдашњу важност“ (Догм. 1, 29); На неисканан и непредстављив начин Отац вечито *рађа* Сина и вечито *производи* Духа (Догм. 1, 165); Светост је својство Божије које показује да се воља Божија у свему *руководи* апсолутном добром, да је њено перманентно стање – потпуно јединство са добром у коме *царује* савршена чистота и *отсутвује* свако зло (Догм. 1, 111); У Цркви *све бива* од Оца кроз Сина у Духу Светом: Отац кроз Сина у Духу Светом *чини све, ствара све, ради све, даје све* (Догм. 1, 126); Свети Симеон Нови Богослов *благовести*: „Као што тело умире када се душа одвоји од тела, тако и душа умире када се Дух Свети одвоји од душе“ (Догм. 3, 473). Смрћу Законодавац зауставља распрострањање греха“, *вели* свети Кирил Александријски, „и у самој казни пројављује човекољубље“ (Догм. 1, 348).

22 Лихачов 1987, 562-565.

3.1.2. Стилистички релевантне су и такозване *ми*-форме, што служе као формални маркер идеје саборности као једне од фундаменталних идеја православне еклисиологије која налази одраза и у менталитету чланова Цркве²³:

Бог *нас* је створио за нетрулежност, а када смо преступили његову спасоносну заповест, Он *нас* је осудио на трулежност смрти, да зло не би било бесмртно; али као многомилостив, сишавши к слугама својим, и поставши сличан *нама*, Он *нас* својим страдањем избави од трулежности (Догм. 2, 430); Сврх свега, *ми смо дужни држати* првобитно Предање, учење и веру Васељенске Цркве (Догм. 3, 462).

3.1.3. Такође се уочавају бројни случајеви функционисања модалних облика, којима се изражава општеобавезност догмата и истиче неопходност поштовања одређених богословских постулата или доктринарних ставова у заједници Цркве:

Отуда Бог чини све што *може штети* својом савршено светом, савршено добром, савршено праведном, савршено мудро, савршено неизменљивом природом. Он *не може штети* нешто што би било у супротности са његовим вечним бићем и неизменљивим својствима (Догм. 1, 122); У Богу су светост и слобода безгранични и неизменљиви, зато Он *не може грешити* ни *постати* несвет (Догм. 1, 124); Као биће савршено и апсолутно добро Бог *не може ни штети, ни бирати, ни чинити* ишта друго осим добра. Воља Божија, зато што је по природи својој највише добро, и то добро – неизменљиво, вечно, савршено, *не може се* у своме добру мењати, *ни усавршавати, ни опадати* (Догм. 1, 109-110); Стећи саборно устројство духа *немогуће је* друкчије него улажењем и уживљавањем у Цркву (Догм. 3, 829).

3.1.4. Анализа материјала показује и да је у делу оца Јустина присутна доста висока концентрација придевских образовања са значењем изузетно високог степена својства, што пружа могућност за интензивирање експресивности излагања:

Са *премноге* љубави своје према људима Бог их Господом Христом оживљава из греховне осмрћености (Догм. 1, 365); Свако дело и чудо Христово је *превелико*, и божанствено, и чудесно, али је часни крст његов *чудеснији од свега* (Догм. 2, 421); То је за нас људе *најсавршеније* и *најпотпуније* јединство, свејединство (Догм. 3, 211); Бог је светлост *највиша*, неприступачна, неизречна (Догм. 1, 235).

4.1. У „Догматици“ су присутни и елементи емоционално маркиране синтаксе – интерогативне и ексклазивне реченице, које научничко излагање приближавају пастирском и проповедничком:

Шта је Богочовеков подвиг спасења рода људског ако не подвиг опраштања грехова људима? (Догм.2, 720); Бог је нигде и свуда. Шта је несхватљивије за разум од овога? ... Какав разум би примио ово, када не би било вере? И зар не би то изгледало смешно? А немати краја – зар то није теже од сваке загонетке? (Догм. 1, 36); Шта Господ Христос уопште тражи од сваког човека као услов

23 О овоме подробије в. Бугајова 2008, 73-77.

идења за Њим? – Једно, само једно: да се одрече себе и узме крст свој (Догм. 1, 37); Тако, свуда долазимо до противречних закључака. Какав мрак, и како је свуда нужна вера! Апостол Павле [...] све је сматрао за трице и штету према *преважноме* познању Христа Исуса Господа свога (Догм. 1, 39); О премудрог промисла Божијег! Он злу вољу претвара у средство спасења верујућих (Догм. 1, 321)

4.2. Специфичности синтаксичког нивоа уочавају се и у високој фреквентности архаичних инверзивних конструкција са постпозицијом конгруетног атрибута, у чијем својству се традиционално користе лексеме семантички релевантне за сакрални текст:

Јер спасти се значи: оживети из греховног мртвила, и ући у *живот нови*, у *живот вечни*, у *живот богочовечни* (Догм. 2, 699); Грехом је човек осмртио себе, и смрт је постала закон за људска бића; рађајући се као човек, Господ Христос изгони из људске природе начело смрти – грех, и обесмрћује сав *род људски* (Догм. 2, 365); Нико и ништа не може поколебати *правду Божију*, јер правда Јего пребивајет во вјек вјека (Догм. 1, 128).

4.3. За Поповићев теолошки израз карактеристично је и коришћење синтаксичких понављања²⁴, нарочито у семантички кључним деловима текста. Понављање се може реализовати и на морфемском и лексичком плану (исп. Пипер 1979: 79-85), што се такође често користи као ефектно стилско изражајно средство. У примерима које наводимо наилазимо на комбинована понављања:

Бог је *сав – ум*, *сав – разум*, *сав – дух делатни*, *сав – светлост* (Догм. 1, 105); *Самобитни*, *вечни* Бог има *самобитну*, *премудру* вољу, у којој је *све савршено*, *све апсолутно*, *све неизменљиво* (Догм. 1, 107); По Богочовечанском бићу своме, Црква је *једна и једина*, као што је Богочовек Христос – *један и једини* (Догм. 3, 212); Попут светих Апостола, свети Оци и Учитељи Цркве *херувимски богомудро* и *серафимски ревностно* исповедају *јединство* и *јединственост* Цркве Православне (Догм. 3, 211); Богочовечанска сила Спаситељевих речи спасава ... од силе која *усмрћује*, *умртвљује*, *убија* (Догм. 2, 699); Боголикоство човековог бића и јесте *проеванђеље*, *праеванђеље*, *бесмртно еванђеље*, *неуништиво еванђеље*, *природно еванђеље* свакога човека који долази у свет (Догм. 3, 697).

5. Коегзистенција емоционалности и рационалности излагања, из којих проистиче преплитање одлика научног стила са експресивним средствима која су углавном својствена другим сакралним жанровима (молитва, посланица, проповед) или другим функционалним стиливима (информативно-публицистичком, књижевноуметничком), као што смо показали, чини основно обележје теолошког израза оца Јустина Поповића. На крају, истаћи ћемо и то да се у Јустиновим теолошким делима много више него код других теолога „пробија“ индивидуалност, која је у непосредној зависности од његове духовничке харизме и богословског ауторитета, али која кореспондира и са његовим литерарним афинитетима²⁵. Извесно је да лепота, експресивност и емоционалност богословског израза оца Јустина нису пуки украс, него

24 Типологију в. у: Солганик 1973, 58-62

25 О одликама Јустиновог књижевног израза писали смо у: Кончаревић 1998.

да извиру из карактеристика саме теологије као учења упућеног не само уму, него пре свега срцу човековом као органу богопознања.

Извори

Догм. 1: Поповић, Јустин (1980): *Догматика Православне Цркве*, књ. 1, Београд: Манастир Ћелије. [репринт 1. изд. из 1932]

Догм. 2: Поповић, Јустин (1980): *Догматика Православне Цркве*, књ. 2, Београд: Манастир Ћелије. [репринт 1. изд. из 1932]

Догм. 3: Поповић, Јустин (1980): *Догматика Православне Цркве*, књ. 3, Београд: Манастир Ћелије, 1980. [репринт 1. изд. из 1932]

Литература

Бугајова 2008: Бугаева, И. В. (2008): *Язык православных верующих в конце XX – начале XXI века*. Москва: РГАУ – МСХА им. К. А. Тимирязева.

Васильева 1976: Васильева, А. Н. (1976): *Курс лекций по стилистике русского языка: научный стиль речи*. Москва: „Русский язык“.

Јевтић 1989: Јевтић, Атанасије (1989): *Методологија богословља*, у: *Трагање за Христом*. Београд: «Храст», 5-26.

Кардамакис 1996: Кардамакис, Михаил (1996): *Православна духовност*. Атос: Манастир Хиландар.

Кожин и др. 1982: Кожин, А. Н., Крылова, О. А., Одинцов, В. В. (1982): *Функциональные типы русской речи*, Москва: „Высшая школа“.

Кнежевић 2011: Кнежевић, Ивана (2011): Интертекстуалност као дистинктивно обележје научног стила са посебним освртом на теолошке научне радове на енглеском и српском језику. Београд: *Стил*, 10, 213–223.

Кнежевић 2012а: Кнежевић, Ивана (2012): *Научни стил енглеског и српског језика у области теологије. Докторска дисертација*. Београд: Филолошки факултет Универзитета (дактилографисани рукопис).

Кнежевић 2012б: Кнежевић, Ивана (2012): Религијски стил и научни стил у области теологије: сличности и разлике. Београд: *Стил*, 11, 151–161.

Кнежевић 2013: Кнежевић, Ивана (2013): И. Кнежевић, Ускостручни термини у теолошким академским радовима. У: Ј. Грковић-Мејдор, К. Кончаревић (ур.), *Теоллингвистичка проучавања словенских језика = Theolinguistic studies of slavic languages*. Београд: Српска академија наука и уметности, Одбор за српски језик у светлу савремених лингвистичких теорија, 113–127.

Кончаревић 1998: Кончаревић, Ксенија (1998): Језик и стил дневничких записа Јустина Поповића. *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 27/1, 507-516.

Никитовић 2009: Никитовић, Зорица (2009): Сложенице у „Философским урвинама“ оца Јустина (Поповића). Београд: *Српски језик XIV/1-2*, 557-583.

Лихачов 1987: Лихачев, Д. С. (1987). *Поэтика древнерусской литературы*. Ленинград: Наука.

Митрофанова 1989: Митрофанова, О. Д. (1989): *Научный стиль речи: проблемы обучения*. Москва: „Русский язык“.

Оташевић 2008: Оташевић, Ђорђе (2008): *Нове речи и значења у савременом стандардном српском језику*. Београд: Алма.

Плисов 2007: Плисов, Е. В. (2007): «Чужое слово» в проповеди: интертекстуальность как стилевая черта проповеднического жанра. У: *Церковь и проблемы современной коммуникации. Материалы международной научно-практической конференции (Нижний Новгород, 5 - 7 февраля 2007)*. Нижний Новгород: Нижегородская Духовная Семинария, 141-158.

Пипер 1989: Piper, Predrag (1989): *Funkcije ponavljanja reči u ruskom jeziku*. Novi Sad: *Zbornik Instituta za strane jezike i književnosti*, 1, 79-86.

Солганик 1973: Солганик, Г. Я. (1973): *Синтаксическая стилистика*. Москва: Высшая школа.

Србљак 2015: Србљак, т. 1. Добрунска Ријека: Дабар, 2015.

Тошовић 2002: Тошовић, Бранко (2002): *Функционални стилови*. Београд: „Београдска књига“

Троянская 1989: Троянская, Е. С. (1989): *Обучение чтению научной литературы*. Москва: „Наука“.

Флоровски 1995: Флоровски, Георгије (1995): Откровење, философија и теологија. У: Р. Биговић (прир.), *Православна теологија*. Београд: Богословски факултет СПЦ., 239-251.

Цвиллинг 1986: Цвиллинг, М. Я. (1986): *Общие и частные проблемы функциональных стилей*. Москва: „Наука“.

Цвиллинг 1989: Цвиллинг, М. Я. (1989): *Разновидности и жанры научной прозы*. Москва: „Наука“.

ЯЗЫК И СТИЛЬ БОГОСЛОВСКИХ ТВОРЕНИЙ О. ИУСТИНА ПОПОВИЧА

Работа представляет попытку рассмотрения важнейших признаков языка и стиля богословских творений о. Иустина Поповича, в частности, его трехтомной «Догматики», заложившей основы богословской терминологии современного сербского языка. В частности, анализируются особенности, обусловленные спецификой методологии богословия. Автор показывает, что научно-богословскому стилю о. Иустина присущи признаки, не свойственные стилю других научных дисциплин, в первую очередь экспрессивность и эмоциональная окрашенность изложения, вытекающая из потребности закрепления излагаемой информации на эмоциональном уровне, повышения ее воздействия на духовно-нравственные силы читателя. Средства экспрессивизации плана выражения выделяются на лексическом, словообразовательном, морфологическом и синтаксическом уровнях.

Ivan N. Jovanović

Faculté de Philosophie de Niš – République de Serbie

e-mail: ivan.jovanovic@filfak.ni.ac.rs

**LE PATRIARCHE PAUL DE SERBIE: UN SAINT DE NOTRE TEMPS
DE JEAN-CLAUDE LARCHET TRADUIT
PAR NENAD STAMENKOVIĆ: ANALYSE TRADUCTOLOGIQUE***

Résumé : Dans cet article, nous analysons la traduction de certains termes religieux et de certaines constructions syntaxiques dans « Le patriarche Paul de Serbie : un saint de notre temps » de Jean-Claude Larchet du français en langue serbe pour indiquer les problèmes auxquels est confronté le traducteur lors du choix d'un équivalent de traduction. À partir du modèle situationnelthéorique de la traduction et du principe de l'équivalence fonctionnelle, une attention particulière sera axée sur les types de relations sémantiques (monosémie, polysémie, synonymie) entre les termes religieux français et serbes, en raison du fait que la terminologie orthodoxe française est basée sur le grec et le latin, tandis que la terminologie orthodoxe serbe repose sur le grec et le slavons d'église. Nous montrerons également que le traducteur, dans la plupart des cas, a assuré une traduction adéquate des termes religieux mais aussi que dans certaines situations les équivalents de traduction sont inadéquats et que le sens de quelques lexèmes et constructions n'est pas nuancé et approprié au contexte donné.

Mots-clés : termes religieux, constructions syntaxiques, équivalents de traduction, monosémie, polysémie, synonymie, langue française, langue serbe.

0. Introduction

Le théologien et le philosophe orthodoxe français Jean-Claude Larchet¹ est le premier étranger à avoir publié un livre sur le défunt patriarche Paul de Serbie (1914-2009) intitulé *Le patriarche Paul de Serbie: un saint de notre temps* édité par « L'âge d'homme » de Lausanne dans le cadre de l'édition « Les grands spirituels orthodoxes du XX^e siècle ». Avant d'être publié en serbe par *Službeni glasnik* de Belgrade (Journal officiel) et *Centar za crkvene studije*

* Cet article est rédigé dans le cadre du projet scientifique *Les langues, les littératures et les cultures romanes et slaves en contact et en divergence* (no 81/1-17-8-01) soutenu par la Faculté de Philosophie de l'Université de Niš, l'AUF (Agence universitaire de la Francophonie) et l'Ambassade de France en Serbie.

¹ Patrologue, théologien et écrivain Jean-Claude Larchet (1949), l'un des meilleurs experts francophones de l'œuvre de Saint Maxime Confesseur, est l'auteur de 23 livres qui, grâce aux 31 éditeurs, ont été traduits en 15 langues. Le Centre d'études ecclésiastiques de Niš a publié ses travaux : « La Voie, la Vérité, la Vie », « La Théologie de la Maladie », « L'Iconographe et l'artiste », « Personne et nature : une critique orthodoxe des théories personnalistes de Christos Yannaras et Jan Zizioulas » et « La thérapeutique des maladies spirituelles ». « La théologie de la maladie » est incluse dans les dix premiers titres mondiaux.

de Niš (Centre d'études ecclésiastiques), ce livre a été traduit en russe et en roumain et a connu un succès remarquable.

Le livre suit la biographie du patriarche à travers ses témoignages dans lesquels il est vu comme un homme spirituel, dédié à Dieu. Pour l'auteur de ce livre, la période la plus importante et la plus turbulente pour le patriarche était celle de la guerre quand il était le chef de l'Église orthodoxe serbe et a montré un véritable amour chrétien². Depuis cette période, nous nous souvenons de sa phrase: *La chose la plus difficile est d'être un homme parmi les gens*. Il est peu connu qu'il était éducateur, qu'il visitait des monastères pour instruire des moines et faire la formation du clergé serbe, le rendant plus prestigieux et plus apprécié. Monseigneur Paul a dit qu'il était réticent à devenir un patriarche, mais qu'il a accepté le poste non pas pour gouverner les autres, mais pour être à leur service³.

Nous considérons que la traduction de ce livre en serbe a pour objectif de préserver la figure évangélique du défunt patriarche et de l'opposer au caractère éphémère de notre siècle. Larchet l'a écrit dans cet esprit, de manière évangélique, du point de vue théologique avec un langage et un style clair, ce qui contribue à un examen complet du personnage du patriarche Paul.

Le Patriarche Paul de Serbie, grâce à ses vertus personnelles, a acquis une grande popularité dans le monde orthodoxe et au-delà. Dans sa vie, il a été respecté en tant que saint, et aujourd'hui nous voyons des églises multipliant les fresques et les icônes qui le représentent. Basé sur des divers documents et témoignages, ce livre est une description de la vie et de la personnalité de cet homme fragile qui a toujours voulu vivre la vie du pauvre moine et qui, en tout temps et en toute circonstance, pratiquait une rigoureuse discipline ascétique. Humble et plein d'amour, il était très proche des gens. Ce portrait spirituel cherche à dépeindre le patriarche Paul principalement dans la dimension universelle de sa sainteté⁴.

À travers cet article, nous souhaitons démontrer à quel point le traducteur a transposé certains termes religieux et constructions syntaxiques du français vers le serbe et les difficultés auxquelles il a fait face. En partant du modèle situationnel de la traduction et du principe de l'équivalence fonctionnelle, nous analysons les types de relations sémantiques (monosémie, polysémie, synonymie) entre les termes religieux français et serbes, en raison du fait que la terminologie orthodoxe française est basée sur le grec et le latin, tandis que la terminologie orthodoxe serbe repose sur le grec et le slavon d'église. Nous montrerons également que le traducteur, Nenad Stamenković, dans la plupart des cas, a assuré une traduction adéquate des termes religieux mais aussi que dans certaines situations les équivalents de traduction sont inadéquats et que le sens de quelques lexèmes et constructions n'est pas nuancé et approprié au contexte donné.

1. La traduction des textes religieux

La problématique de la traduction des textes sacrés du domaine de l'orthodoxie représente un champ de la traductologie qui n'est pas suffisamment recherché. Il n'existe pas encore en Serbie un grand intérêt pour cette activité et on manque des travaux se préoccupant des problèmes lexico-sémantiques et stylistiques de la traduction de ce genre des textes⁵. L'un des articles pionniers de ce domaine est publié en 1999 dans la revue scientifique *Prevodilac* intitulé « Quelques aspects théoriques et pratiques de la traduction de la terminologie

2 Larchet 2016.

3 Larchet 2016.

4 Larchet 2016.

5 Кнежевић 2010, 7.

d'église ». Radomir Rakić, auteur de cet article, a œuvré sur les problèmes de la traduction des textes bibliques dans le monde et en Serbie, sur le rapport entre la pensée théologique et la langue, sur la traduction des ouvrages théologiques en soulignant en particulier le rôle du traducteur dans une telle activité⁶. Le traducteur, de son côté, doit disposer des connaissances nécessaires pour entièrement comprendre et interpréter le texte source. Il s'agit des compétences de différents codes tels que les codes verbaux, graphologiques, phonétiques, culturels, des compétences de l'interprétation textuelle et artistique, des compétences des connaissances extralinguistiques sur la réalité référentielle et des compétences du style⁷. Ainsi, nous ajoutons que les défis traductologiques sont dus au processus de traduction en tant que tel, mais aussi aux différences géographiques et culturelles, à la question de fidélité à la parole de Dieu, à la sensibilité du public cible etc. La traduction des textes religieux a toujours été une entreprise délicate surtout quand il s'agit d'un texte sacré, donc du texte central d'une religion. Chez les chrétiens, c'est la traduction de la Bible à laquelle sont étroitement liées l'histoire de la traduction et de la traductologie⁸. Quant à la complexité de la traduction d'un texte religieux d'une langue vers une autre, S. Jakimovska mesure que la difficulté augmente en terme de diversité culturelle. En effet, si l'on traduit un texte orthodoxe du français en serbe et vice versa nous allons nous rendre compte que il s'agit d'abord d'une culture se caractérisant par une longue tradition catholique et de l'autre qui est essentiellement orthodoxe⁹. D'autre part, la tradition orthodoxe en France est liée aux émigrations russes et grecques du début de siècle dernier, mais aussi, aux émigrations plus récentes, celles des peuples des Balkans¹⁰. Par conséquent, la réalité orthodoxe est plus d'un siècle exprimée en français d'où s'impose la nécessité de traduire des textes orthodoxes du français en serbe et vice-versa. À ce titre, comme nous avons déjà mentionné au début de notre article, les ouvrages de Jean-Claude Larchet sont les plus traduits du français vers le serbe. En ce qui concerne la traduction des ouvrages spirituels orthodoxes serbes vers le français, il faut citer ceux de Nikolaj Velimirović¹¹. À part les difficultés de transfert linguistique et culturel d'un message complexe, à plusieurs niveaux d'interprétation, il reste tout un ensemble de facteurs à prendre en considération, dont l'histoire du texte, son impact sur la vie religieuse et sociale des individus, voire de peuples entiers, l'influence qu'il a pu avoir sur la production culturelle dans tous ses domaines¹².

Dans les ouvrages linguistiques traitant des problèmes de traduction de la terminologie religieuse orthodoxe d'une langue à l'autre, aucune recherche n'a été consacrée à cette question dans le cadre des recherches contrastives franco-serbes, à part le manuel universitaire «Langue française pour les étudiants en théologie» d'Ana Vujović¹³ et l'article d'Ivan Jovanović¹⁴ « Des problèmes de la traduction des termes religieux du français en serbe: exemple de la « Théologie de la maladie » de Jean-Claude Larchet. Nous soulignons que dans ce domaine il y a des travaux sur la traduction de la terminologie religieuse française en macédonien, en roumain et en russe¹⁵.

6 Кнежевић 2010, 7 ; Ракић 1999.

7 Хлебев 1989, 17.

8 Јакимовска 2015, 254.

9 Јакимовска 2015, 254.

10 Јакимовска 2015, 254.

11 Јовановић 2016. Il faudrait également mentionner les recherches de Tatjana Đurin sur la traduction des termes religieux du latin en serbe : Đurin 2016, 53-63; Đurin, Popović 2017, 31-38.

12 Serban 2008, 2.

13 Вујовић 2012.

14 Јовановић 2016.

15 Јовановић 2016.

2. La traduction des termes religieux

2.1. La monosémie des termes religieux

Une unité lexicale est monosémique lorsqu'elle n'a qu'une seule signification et une seule acceptation quels que soient les contextes dans lesquels on l'emploie¹⁶. Telles unités lexicales s'utilisent afin d'éviter toute sorte d'ambiguïté et d'assurer la vérité de l'énoncé. Dans la plupart des cas, la monosémie caractérise la terminologie scientifique incluant également le discours religieux, ce que nous allons montrer ci-après.

Dans notre corpus, nous avons identifié un grand nombre de termes religieux monosémiques qui se réfèrent aux différents domaines de l'orthodoxie mais nous nous sommes décidé de choisir ceux représentant, dans la plupart des cas, les *realia*. Dans notre recherche, il s'agit des termes provenant de la langue grecque¹⁷ qui sont translittérés en français et en serbe étant donné que l'on ne possède pas d'équivalents lexico-sémantiques pour exprimer les mêmes concepts dans les deux langues. Ces termes renvoient aux chants liturgiques (*ikos*, *ecphonèses*), aux vêtements sacerdotaux (*épitrahèlion*, *kamilavka*, *mandya*, *phailonion*) à la Sainte Liturgie (*antimension*) à l'office de requiem (*pannychide*). Nous citons également quelques termes monosémiques qui ne font pas parti des *realia* et qui ont leurs équivalents lexico-sémantiques en serbe. Ils se rapportent au siège épiscopal (*diocèse*), à la fonction épiscopale (*évêque*) et à la Sainte Liturgie (*encensoir*, *encensement*) :

1) [...] Quelle est la signification de l'*ikos* « Toi seul es immortel » ? [...] (p. 63).

1a) [...] Који је смисао *икоса* „Само једин јеси бесметрниј“ [...] (p. 118).

2) [...] La lecture correcte des *ecphonèses* [...] (p. 64).

2a) [...] Правилно читање *возгласа* у молитвама [...] (p. 120).

3) [...] Le prêtre peut-il célébrer un sacrement sans *mandya* et *épitrahèlion* ? [...] (p. 63).

3a) [...] Може ли се обавити свештенодејство без *мантије* и *епитрахилја* [...] (p. 119).

4) [...] Quand doit-on ôter la *kamilavka* [couvre-chef ecclésiastique] pendant les services liturgiques ? [...] (p. 64).

4a) [...] Када треба скидати *камилавку* у току богослужења ? [...] (p. 120).

5) [...] Alors qu'il se rendait en visite pastorale dans diverses églises, il lui est arrivé, en remarquant un accroc ou une usure sur la soutane ou le *phailonion* de tel ou tel prêtre, de lui proposer de l'emporter avec lui pour le repriser [...] (p. 75).

5a) [...] Када би отишао у пастирску посету разним црквама, када би приметио раздеротину или расцепотину на мантији или *фелону* свештеника, догађало му се да му предложи да је понесе са собом и да је закрепи [...] (p. 143).

6) [...] Quand et comment déplier et plier l'*antimension* au cours de la Divine Liturgie ? [...] (p. 65).

16 Polguère 2008 ; Niklas-Salminen 1997.

17 Клајн, Шипка 2010.

6a) [...] Кад и како треба развијати и савијати *антиминс* на Светој литургији? [...] (p. 122).

Il est à mentionner encore deux *realia* d'origine grecque que nous trouvons dans le texte source et dans la traduction : *métouchion* (метох) et *Typikon* (Типик). Vu qu'il n'existe pas d'équivalents français et serbes, l'auteur a fait une translittération en français comme s'il a fait le traducteur en serbe pour transmettre le message exacte du contexte donné. En outre, l'auteur du texte original a expliqué de manière descriptive le sens du lexème *métouchion* afin de le faire comprendre aux lecteurs français et d'éviter toute sorte d'ambiguïté:

7) [...] Quand l'évêque Paul prit la décision de tenir un tel séminaire au monastère de Gorioč, qui avait été au Moyen Âge une dépendance (*métouchion*) de Dečani et possédé une école [...] (p. 13).

7a) [...] Кад се владика Павле одлучио да одржи такав женски семинар у манастиру Гориоч, који је у средњем веку био *метох* Високих Дечана и имао школу [...] (p. 60).

En effet, tout au début le mot *métouchion* désignait au Moyen Âge l'habitat des moines qui labouraient les champs appartenant à un monastère puis les petits monastères et églises qui dépendaient d'un plus grand monastère. Ainsi, le même terme renvoyait aux habitants ayant vécu sur les propriétés monastiques¹⁸.

Quant au terme *Typikon*, il représente un rituel comportant les règles sur l'ordonnancement et les hymnes de l'office divin :

8) [...] De même qu'il respectait scrupuleusement *le typikon* dans la célébration des offices liturgiques, il exigeait que tous fissent de même [...] (p. 35).

8a) [...] Исто као што је савесно поштовао *Типик* у богослужењима, од свих је захтевао да поступају као он [...] (p. 63).

Quatre termes français tirent l'origine du latin¹⁹ (*diocèse, évêque, encensoir, encensement*) et ils sont transposés en serbe par leurs correspondants d'origine grecque : *епархија* et *епископ* ou par ceux d'origine sanscrite: *кандило, кађење*²⁰. Pour le mot *епископ* on trouve en serbe l'usage du mot synonymique *владика* qui est plus fréquent et qui repose sur l'étymologie slave:

9) [...] *L'évêque* de Raška et Prizren [...] (p. 20).

9a) [...] *Епископ* рашко-призренски [...] (p. 39).

10) [...] Le nouvel *évêque* fut consacré le 22 septembre à la cathédrale de Belgrade, en présence du patriarche Vikentije et de cinq autres évêques [...] (p. 20).

18 Клајн, Шипка 2010.

19 Rey 2006.

20 Клајн, Шипка 2010.

10a) [...] Нови *владика* је хиротонисан 22. септембра у Саборној цркви у Београду у присуству патријарха Викентија и пет других *епископа*[...] (p. 39).

11) [...] Sous sa houlette, *le diocèse* se développa considérablement [...] (p. 28).

11a) *Епархија* је под његовим пастирским руковођењем доживела велики препород (p. 52).

12) [...] Sur la présentation de *l'encensoir* à l'évêque pour recevoir la bénédiction. Le fidèle doit-il se signer pendant l'encensement de l'église ?[...] (p. 64).

12a) [...] О приношењу *кадионице* епископу на благослов. О *кађењу* цркве и крсти ли се верник у току *кађења*?[...] (p. 120).

Nous tenons à souligner que le mot monosémique d'origine grecque *pannychide* est traduit en serbe par le terme monosémique d'origine slave *помен*, ce qui s'inscrit tout à fait dans l'esprit de la langue serbe vu que l'on n'a pas d'autres termes pour se référer au même concept :

13) [...] Ainsi, lors de l'anniversaire de la mort de ma mère, *la pannychide* avait été fixée à 11 heures du matin, devant sa tombe [...] (p. 78).

13a) [...] Када смо на годишњицу смрти моје мајке Драгиње заказали *помен* на њеном гробу у 11 сати стигао је неколико минута пре [...] (p. 147).

2.2. La polysémie des termes religieux

Selon la définition traditionnelle, la polysémie se définit comme une propriété sémantique des mots d'avoir des sens différents. Du point de vue diachronique, les mots peuvent acquérir des acceptations nouvelles sans perdre leur sens primitif. Sur le plan synchronique, elle affecte toute l'économie du langage²¹. L'étude du contexte et du sens des mots révèle que le signifié n'est jamais complètement uniforme. Ceci dit que même les mots simples et concrets auront des aspects divers selon les situations où ils figurent. On aboutit ainsi à des nuances différentes d'un même sens. À ce titre, nous allons montrer l'existence de la polysémie externe, c'est-à-dire, la capacité d'un mot de la langue générale d'avoir les nuances de sens spécifiques dans l'orthodoxie²². Dans notre corpus, nous avons trouvé deux termes religieux à caractère polysémique externe: *inclination* et *prosternation*. Quant au premier terme, il signifie : « action de s'incliner, de courber la tête, le buste, souvent en signe d'acquiescement ou de salutation²³ ». Dans le contexte spécifique orthodoxe, ce nom désigne l'action de s'incliner devant les icônes ou la croix se trouvant dans une église ou dans un monastère ou bien de courber la tête lors de la Sainte Liturgie. Le second terme : *prosternation* renvoie à l'action de se prosterner. Dans l'orthodoxie, la prosternation est pratiquée par les moines afin de développer l'esprit d'humilité. En ce qui concerne la traduction de ces deux termes en serbe, nous tenons à dire que le terme *inclination* est traduit de manière adéquate par l'usage de l'équivalent lexico-sémantique: *приклањање* suivi du lexème *глава* (tête) mais le syntagme prépositionnel : *devant les icônes* (пред иконама) est une hypotraduction en serbe,

21 Ullmann 1951, 199.

22 Јакимовска 2015, 256.

23 TLFi 2005.

c'est-à-dire insuffisante et lacunaire : *на богослужењу* (à la Liturgie). La traduction du nom : *prosternation* est omise en serbe ce qui transgresse le sens complet du message. En effet, l'équivalent lexico-sémantique en serbe est : *метанија/метанисање* ce qui sous-entend l'action de baisser la moitié du corps et de toucher avec les doigts de la main le sol et puis de se lever. C'est la petite prosternation. La grande prosternation repose sur le fait que nous faisons baisser tout le corps, en s'agenouillant sur les deux genoux, en mettant les deux mains sur le sol, et en touchant le sol avec notre front, après quoi nous nous levons²⁴.

1) [...] *L'inclination et la prosternation* devant les icônes [...] (p. 64).

1a) [...] *Приклањање главе на богослужењу* [...] (p. 120).

Dans le cadre de la polysémie externe, nous distinguons des termes religieux orthodoxes pénétrant dans la langue générale: *vénérer/vénération* et *vœu*. Le premier terme se rapporte à un sentiment, un culte religieux rempli de respect et d'adoration tandis que dans la langue générale il désigne un attachement profond et admiratif vers quelqu'un. Pour ce qui est de la traduction de ce terme en serbe, dans l'exemple 1a, il est traduit de manière adéquate avec le choix de son équivalent serbe *клањање*. En revanche, dans le cadre de la seconde phrase, ce terme est transposé en serbe par le lexème d'origine du slavon d'église: *целивање* (baiser, embrasser), terme inadéquat qui représente une hypertraduction car il s'agit bien de s'incliner devant les icônes et non pas de les embrasser. Aucun dictionnaire bilingue franco-serbe²⁵ ainsi que les dictionnaires monolingues français²⁶ que nous avons consultés ne citent le sens de *baiser* pour le mot *vénération/vénérer* :

1) [...] *La vénération des saintes icônes*. La manière de *vénérer les icônes* dans l'église et l'ordre selon lequel elles doivent être *vénérées* [...] (p. 64).

1a) [...] *Клањање пред светим иконама*. Начин и редослед *целивања* икона у храму [...] (p. 119-120).

En ce qui concerne le terme *vœux* suivi de l'adjectif qualificatif *monastiques*, il est traduit en serbe par les mots *праман*, c'est-à-dire *монашка схима* (exemple 1a) et par le syntagme nominal *монашки завет* (exemple 2a). Nous considérons que dans le deuxième exemple la traduction est adéquate tandis que dans le premier il manque une précision au niveau du sens du lexème donné. En effet, dans la lexicographie française, le terme *vœux* détermine la promesse faite à une divinité, à Dieu, dans le but de lui être agréable. Ainsi, dans l'Église catholique, il signifie les trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance prononcés par un homme ou une femme à leur entrée en religion et constitués d'un ensemble de promesses faites à Dieu et à un supérieur religieux pour la vie ou pour un temps déterminé²⁷. Dans la langue commune, ce lexème renvoie à un souhait. À la différence de la langue française, le même terme en serbe, dans le contexte religieux, renvoie également à la soutane moniale ou à un ensemble de vêtements des moines que les moines obtiennent au moment de la tonsure. En outre, on leur fait mettre un tissu en forme de carré (*параман*) qui les fait penser aux vœux monastiques donnés. Donc, le traducteur aurait dû expliciter en bas de page les nuances significatives du terme en question ou aurait pu conserver dans les deux exemples

24 Брија 1999 ; Клајн, Шипка 2010.

25 Јовановић 2016 ; Путанец 2009 ;

26 TLFi 2005 ; Littré 2007 ; Le Grand Robert de la langue française 2008

27 TLFi 2005.

traduits le même équivalent lexico-sémantique : *монашки завет* afin d'éviter d'éventuelles ambiguïtés :

1) [...] Il fabriquait de belles croix en bois pour les icônes des grandes fêtes ou pour les vœux monastiques [...] (p. 16).

1a) [...] Правио је изрезивањем у дрвету лепе крстове за целивајућу икону или за праман²⁸ (*монашку схиму*) [...] (p. 29).

2) [...] L'ordination des évêques les libère-t-elle de leurs vœux monastiques ? [...] (p. 63).

2a) [...] Да ли рукоположење за епископа ослобађа монашких завета? [...] (p. 119).

Au sein de l'Orthodoxie, à part la polysémie externe, on peut trouver des exemples de la polysémie interne, peu fréquente. Ce phénomène s'explique par la nature même de la langue tendant à éviter toute ambiguïté, c'est-à-dire à perturber la communication. En ce sens, lorsque la polysémie est externe, grâce au contexte, on détermine beaucoup plus facilement et plus clairement l'une des significations du terme polysémique, ce qui n'est pas le cas avec la polysémie interne²⁹. Dans notre corpus, nous avons trouvé l'exemple du terme *homélie* qui est traduit dans tout l'ouvrage par le mot *nponoved* ce que nous ne justifions pas. En effet, il s'agit du terme en français emprunté au latin ecclésiastique *homilia* « entretien familial », désignant en particulier l'explication simple d'un texte biblique, donnée du haut de la chaire aux fidèles rassemblés ». Aujourd'hui, ce terme est introduit avec le sens religieux qu'il conserve³⁰. Dans la langue serbe, les équivalents terminologiques sont : *омилија*, *беседа*, *проповед*, *духовна поука* dont le sens diffère en fonction du contexte dans le cadre du domaine religieux. Nous pouvons dire que le mot *nponoved* (prêche) est l'hyperonyme qui sous-entend les hyponymes tels que : *омилија* (homélie), *беседа* (sermon), *духован поука* (apophtegmes spirituels). *Омилија* se définit comme le commentaire pastoral de l'Évangile, après lecture de celui-ci, au cours de la Liturgie, et normalement prononcé par le célébrant lui-même³¹. *Beceda* représente le discours prononcé par un prédicateur, généralement un prêtre orthodoxe, à la fin de la Sainte Liturgie pour instruire ou pour exhorter les fidèles tandis que *духовна поука* a pour objectif d'interpréter et d'expliquer pratiquement les prémisses morales de l'enseignement chrétien afin qu'elles deviennent les files conducteurs des fidèles envers une vie plus parfaite³². En analysant les paragraphes du livre où figure le mot *homélie* et sa traduction en serbe, nous soulignons que seulement dans l'exemple 4 et 4a *homélie* devait être traduit par le terme *nponoved* car il s'agit bien du commentaire de l'Évangile ou de l'épître du jour, ce qui est le sens initial du mot donné. Dans les autres cas, il est question du terme *beceda* qui devait être employé comme l'équivalent traductionnel d'homélie et qui est le plus fréquent dans la terminologie orthodoxe serbe. De plus, en nous référant aux ouvrages sources serbes que l'auteur du livre, Jean-Claude

28 Nous tenons à souligner que dans la traduction serbe le terme est mal écrit. La forme exacte est : *параман*.

29 Јакимовска 2015, 258.

30 Rey 2006, 1728.

31 Кончаревић 2017, 206-207.

32 Кончаревић 2017, 207.

Larchet, a exploités pour sa recherche, plus précisément le livre, « La vie selon l'Évangile³³ » le terme qui figure est bien *besceda* :

1) [...] Lorsqu'il fut intronisé à Prizren et y célébra la première Liturgie, le 13 octobre 1957, le nouvel évêque prononça devant tous les fidèles réunis cette *homélie* qui souligne que, pour l'homme, le Christ est le seul sens de la vie [...] (p. 25).

1a) [...] Када је устоличен у Призрену и ту служио своју прву литургију, 13. октобра 1957, нови епископ је пред окупљеним верницима изговорио ову *проповед* у којој се истиче да је Христос за сваког човека једини смисао живота [...] (p. 48).

2) [...] Dans les homélies qu'il prononçait régulièrement, aussi bien que dans les enseignements qu'il donnait à ses enfants spirituels ou à des fidèles venus le consulter, l'évêque Paul se montrait très humble (p. 35).

2a) У *проповедима* које је редовно изговарао, као и у поукама својој духовној деци или верницима који су дошли да се посаветују с њим, епископ Павле је био веома скрушен [...] (p. 64).

3) [...] Célébrant chaque jour la Liturgie, le patriarche Paul y faisait *une homélie* qui se caractérisait par sa brièveté et par la mise en valeur d'un seul point qu'il cherchait à faire passer auprès des fidèles qui l'écoutaient (dans ses conseils aux prêtres, il soulignait que c'étaient les deux conditions d'une bonne *homélie*). *Ces homélies* étaient simples et adaptées aux fidèles qui assistaient à la Liturgie. Un choix de *ces homélies* a été publié à Belgrade en 1996 sous le titre : une vie selon l'Évangile. La plupart d'entre elles sont des commentaires de l'épître ou de l'évangile du jour [...] (p. 61).

3a) [...] Сваког дана је служио литургију. Његове *проповеди* биле су кратке, али су се у њима истицале јединствене мисли које је он настојао да пренесе слушаоцима. У саветима свештеницима истицао је да су тема и форма предавања два услова добре *проповеди*. Те *проповеди* су биле једноставне и прилагођене верницима који су присуствовали литургији. Избор ових *проповеди* штампан је у Приштини и Београду 1996. под насловом *Живот по Јеванђељу*. Већина тих *проповеди* су коментари посланица или јеванђеља за тај дан [...] (p. 115).

4) [...] À la fin de la Liturgie, le patriarche prononçait *une homélie*, qui était presque toujours un commentaire de l'évangile ou de l'épître du jour. Le seul objectif de *ces homélies* était d'instruire les fidèles [...] (p. 70).

4a) [...] На крају литургије, патријарх је изговарао *проповед*, а то је увек било тумачење јеванђеља или посланице за тај дан. Желео је да поучи своје вернике [...] (p. 134).

33 Патријарх српски Павле 2009.

2.3. La synonymie des termes religieux

Dans une conception sémantique moderne, la synonymie est une relation de sens paradigmatique qui se manifeste de manière syntagmatique. La synonymie est à la fois un reflet sémantique des catégories logiques d'inclusion et d'application³⁴. On appellera synonymie la relation reliant deux ou plusieurs lexèmes lorsqu'un même sémème définit leurs emplois. S. Jakimovska mesure que le terme *synonymie* concerne généralement les unités linguistiques d'une seule langue. S'il s'agit de langues différentes, on ne parle pas de synonymes, mais d'équivalents. En général, les synonymes sont divisés en deux grands groupes – synonymes absolus (parfaits) et synonymes partiels, approximatifs ou parasyonymes. On considère que deux termes sont des synonymes absolus s'ils sont interchangeable dans tous les contextes sans qu'il y ait de changement de sens ou de la nuance affective de l'énoncé. Par conséquent, dans notre travail, nous avons analysé tous les équivalents traductionnels d'un terme religieux français qui, dans différents contextes, peuvent être des synonymes absolus ou partiels. Dans la terminologie orthodoxe serbe, les synonymes résultent de différentes étymologies des termes religieux. Les couples synonymiques sont d'origine slave, grecque ou slavon d'église. Le lexème qui nous a attiré le plus d'attention est le nom *humilité*. Ce lexème est emprunté au dérivé latin classique *humilitas* « faible élévation, petite taille » et au figuré « état modeste, bassesse », puis en latin chrétien « modestie, abaissement devant Dieu ». C'est ce dernier sens qui apparaît d'abord en français³⁵. En serbe, dans le contexte religieux, le mot *humilité* est interchangeable par de différentes variantes synonymiques partielles. Dans le corpus analysé, dans la plupart des cas, ce lexème est transposé par le nom *смерност* (exemples 2a, 3a, 5a, 8a) et puis par deux autres substantifs tels que : *смирење* (4a, 6a, 7a) et *скромност* (1a). En nous référant aux dictionnaires français monolingues et aux dictionnaires bilingues franco-serbes ainsi qu'aux dictionnaires des synonymes, nous notons que les équivalents serbes du lexème français *humilié* sont : *понижност*, *скромност*, *скрушеност*, *смерност*, *крткост*, *благост* et ils fonctionnent comme des synonymes. Nous considérons que le traducteur a bien nuancé et spécifié le sens du lexème donné en serbe et qu'il a entièrement transmis le message du texte original :

1) [...] Au monastère de Rača, le Père Paul se distinguait par son *humilité* monastique et son ascèse [...] (p. 18).

1a) [...] У манастиру Рача, отац Павле одликовао се монашком *скромношћу* и подвигом [...] (p. 33).

2) [...] En Grèce, le hiéromoine Paul se fit rapidement remarquer pour sa piété et son *humilité* [...] (p.20).

2a) [...] Јеромонах Павле се у Грчкој брзо прочуо по својој побожности и *смерности* [...] (p. 36).

3) [...] Il fut surpris par cette nouvelle et, *par humilité*, n'en parla à personne [...] (p. 20).

34 Touratier 2010, 105.

35 Rey 2006, 1756.

3a) [...] Та вест га је изненадила, а из *смерности*, никоме о томе није причао [...] (p. 37).

4) [...] L'évêque Paul, grand hiérarque et théologien chrétien orthodoxe, avait beaucoup d'*humilité* et de discernement [...] (p. 34).

4a) [...] Владика Павле, велики и као јерарх и као православни хришћански богослов, има велико *смирење* и расуђивање [...] (p. 62).

5) [...] L'*humilité* et les vertus ascétiques de l'évêque Paul constituaient précisément un atout et faisait de lui l'homme de la situation face aux difficultés et aux défis que devait affronter l'Église serbe [...] (p. 36).

5a) [...] *Смерност* и врлине епископа-аскете представљале су основу његовог успеха [...] (p. 67).

6) [...] Dans son discours d'intronisation, le nouveau patriarche fit passer le message qu'il avait pour seul programme l'Évangile du Christ, et laissait entrevoir l'*humilité* avec laquelle il allait exercer son nouveau ministère, affirmant notamment [...] (p. 38).

6a) [...] У слову на устоличењу, нови патријарх обраћа се поруком, програмом које је Јеванђеље Христово, демонстрирајући тиме само *смирење* с којим је он требало да врши нову службу, посебно истичући [...] (p. 69).

7) [...] Un moine d'une grande *humilité* [...] (p. 81).

7a) [...] Монах великог *смирења* [...] (p. 154).

8) [...] Aussi bien quand il était évêque que quand il est devenu le primat de l'Église serbe, le patriarche Paul est resté le même homme que quand il était un simple moine, ne se départissant pas, en particulier, de l'*humilité* qui convient à l'état monastique [...] (p. 81).

8a) [...] Када је био епископ, као и када је постао првојерарх Српске цркве, патријарх Павле је био исти као да је обичан монах, није се променио, посебно када је у питању *смерност*, која пристаје монашком позиву [...] (p. 154).

La synonymie absolue est représentée dans tous les exemples 1, 2, 3, 4, 5, 6 et 7. En effet, dans le premier cas, on trouve en français deux termes synonymiques d'origine grecque : *prosomidie* et *prothèse* qui renvoient à la Liturgie de la préparation du pain et du vin pour la Divine Liturgie tandis qu'en serbe on n'emploie que le mot *проскомидија* :

1) [...] Lorsque plusieurs prêtres célèbrent la Sainte Liturgie, qui a fait la *prosomidie* et qui lit la prière de l'ambon? [...] (p. 64).

1a) [...] Када више свештеника служи Свету литургију, ко врши *проскомидију* а ко чита замавону молитву? [...] (p. 121).

2) [...] Qui prélève les parcelles à *la prothèse* lorsque plusieurs prêtres servent la Sainte Liturgie ? [...] (p. 64).

2a) [...] Ко вади честице на *проскомидији* када више свештеника служе Свету литургију? [...] (p. 121).

Dans les exemples 3 et 4, les termes français désignant une petite assiette, en métal doré, sur laquelle repose le pain qui va être consacré par le prêtre au moment de la consécration, lors d'une cérémonie eucharistique sont *patène*, d'origine latine (*patena* « plat » emprunté au grec *patani* « écuelle ») et *diskos*, d'origine grecque, qui s'utilise également en serbe (дискос) et qui est approprié aux Églises d'Orient. Donc, il s'agit en français de deux termes synonymiques ayant dans la langue serbe comme équivalent un seul terme que le traducteur a bien transmis :

3) [...] Le signe de la croix avec le calice et *la patène* au-dessus de l'antimension lorsqu'on prononce les mots : « Ce qui est à Toi, le tenant de Toi... » [...] (p. 65).

3a) [...] Чињење знака крста са путиром и *дискосом* над антимином уз речи „Твоја од Твојих“ (p. 122) [...].

4) [...] Est-ce que, après la consécration, toutes les parcelles du *diskos* deviennent le Corps du Christ ? [...] (p. 65).

4a) [...] Да ли по освећењу на литургији све честице на *дискосу* постају Тело Христово [...] (p. 122).

Les exemples 5 et 5a illustrent l'apparition des termes *antidoron/нафора*, d'origine grecque, dénotant le pain préparé pour la consécration de la Liturgie. En ce qui concerne de l'existence du couple synonymique, on souligne qu'il en figure dans les deux langues : en français, à part *antidoron*, on peut employer *oublie*, d'origine latine, tandis qu'en serbe, on se réfère au mot *антидор* qui est peu fréquent dans le discours religieux par rapport au terme *нафора* prédominant dans l'usage quotidien et ecclésial. Le traducteur a fait le bon choix de l'équivalent traductionnel étant donné qu'il s'agit du terme proche des gens et plus représenté dans l'imaginaire des fidèles :

5) [...] Doit-on bénir l'*antidoron* ? [...] (p. 64).

5a) [...] Треба ли освећивати *нафору*? [...] (p. 120).

La synonymie absolue caractérise les termes français : *repentir* et *pénitence* des exemples 6, 6a et 7, 7a dont l'équivalent serbe est le mot *покајање* qui est utilisé avec le sens d'avoir le regret intérieur et effectif de ses fautes, accompagné de la ferme volonté de les réparer et de ne plus y retomber :

6) [...] C'est pourquoi, à partir d'aujourd'hui et jusqu'au dernier souffle, nous appelons et appellerons, frères et sœurs, tous et chacun, à commencer par nous-mêmes, à une régénération et à un *repentir* spirituels, en tant que fondement et condition indispensable à toute autre régénération et transfiguration [...] (p. 39).

6a) [...] Љубав и јединство, међутим, нису могући без коренитог *покајања* и истинског духовног препорода на личном и свеопштем плану [...] (p. 72).

7) [...] Aussi renouvela-t-il plusieurs fois cet appel à l'examen de conscience et à la *pénitence* [...] (p. 50).

7a) [...] Зато је он поново позвао на преиспитивање савести и на *покајање* [...] (p. 94).

3. La traduction des constructions syntaxiques

Dans cette partie de notre recherche, nous nous focalisons sur la traduction de certaines constructions syntaxiques du corpus analysé touchant à la fois au langage religieux et au langage standard. Ceci mérite notre attention car dans la plupart des cas nous y trouvons des transformations faites par le traducteur (ajout, omission, commutation) sur les plans morphosyntaxique et parfois lexical dont l'usage n'est pas toujours justifié et, soit surcharge le texte traduit par une quantité d'informations inutiles, soit dans certaines séquences, précise le sens de l'énoncé et donne l'image entière du message envoyé sans avoir la possibilité d'être confronté à l'ambiguïté.

3.1. La traduction adéquate

3.1.1. L'ajout

L'ajout, en tant que transformation faite par le traducteur, est motivé par le besoin d'exprimer un élément de contenu du texte source par un autre élément qui n'existe pas dans la langue du texte d'origine, ou d'exprimer un élément de contenu qui ne se trouve pas dans le texte d'origine³⁶. L'ajout se fait aussi quand le traducteur souhaite que sa traduction devienne plus compréhensible pour les lecteurs, ce qui est illustré dans les exemples 1, 1a, et 2, 2a. En effet, dans le premier cas, on a ajouté le syntagme prépositionnel *по бањама* (dans un centre spa) pour préciser l'endroit où le patriarche Paul était en convalescence et qu'un centre spa est le meilleur pour une telle maladie que rhumatisme. Dans le second cas, nous avons dans la traduction serbe l'ajout du syntagme verbal composé de l'adverbe verbal du présent *појјући* et du syntagme prépositionnel *из Осмогласника* pour montrer aux lecteurs que Paul s'est servi d'un recueil précis des chants religieux d'où les jeunes moines et moniales apprendront au mieux :

1) [...] Bien qu'il fût très discret à ce sujet, le Père Paulme dit un jour, alors que nous souffrions tous deux de rhumatismes [...] (p. 19).

1a) [...] Отац Павле, иако је у томе био веома уздржљив, у доба нашег реуматичног лечења *по бањама* [...] (p. 34).

2) Lors de ces séminaires, il parlait du monachisme, des services divins et du chant religieux (p.33).

36 Krstić 2001, 63 ; Станковић 2016.

2a) На тим семинарима, владика Павле говорио би о монаштву, богослужењу и црквеном појању, *појући из Осмогласника* (p. 60).

À la différence de précédents exemples où l'ajout des éléments a contribué à la meilleure compréhension du texte original, dans les cas 3a et 4a, selon nous, l'ajout n'est pas justifié car le sens des énoncés dans les contextes donnés est claire et précis sans faire recours à constructions traductionnelles supplémentaires :

3) [...] Cependant, nos élèves, qui sont en phase de croissance et chargés de tâches éprouvantes, ont besoin de manger de la viande *à cause des substances nécessaires* au développement de leur organisme et à la consolidation de leurs os. »[...] (p. 19).

3a) [...] Међутим, ђаци који су још у узрасту, а на тешким пословима, њима је потребно да једу месо *због беланчевина, калцијума и других потребних састојака којих има у јакој храни* ради њиховог узраста потребног организму и за јачање костију[...] (p. 34).

4) [...] Mais au milieu de toute cette multitude, je ferai mention d'un seul, celui dont la figure spirituelle m'est apparue le plus clairement dès mes plus jeunes années et, si j'ose dire, de la façon la plus lumineuse [...] (p. 23).

4a) Но, од свега овог мноштва „*сасуда изабраних*“ да споменем само једног јединог. оног чији ми је духовни лик од најраније младости најјаснији, и ако смем рећи, најсветлији (p. 43).

Néanmoins, nous considérons que « les ajouts injustifiés » sont dus à l'exploitation des ouvrages de référence serbes sur le patriarche Paul dont l'auteur s'était servi en partie ou en intégral pour la rédaction du livre. Il a repris, en effet, certaines séquences originales et les a adaptés en version française. Le traducteur, pour des raisons pratiques, s'est référé aux originaux serbes et a transposé des paragraphes entiers qui ne figurent pas dans le texte français ou bien, on le suppose aussi, a fait référence à la traduction russe du même livre.

3.1.2. Omission

L'omission comprend la suppression des mots ou des expressions qui ne sont pas indispensables pour la compréhension du message du texte d'origine :

1) [...] Au siège de son diocèse, il n'avait pas de téléphone, et c'est par télégramme que le Saint-Synode devait lui *envoyer les convocations* [...] (p. 30).

1a) [...] У седишту његове епархије није било телефонске линије, а из Светог синода су са њим комуницирали само телеграмом [...] (p. 55).

Dans l'exemple ci-dessus nous comprenons parfaitement que toute la communication entre le Saint-Synode et le patriarche se faisait par télégramme incluant aussi toute sorte de renseignements si bien que l'omission du syntagme verbal : *envoyer des convocations* en serbe est entièrement justifiée.

L'omission se fait aussi quand le traducteur traduit un texte ayant un ou plusieurs mots qui n'ont pas d'équivalents dans la langue de la traduction. Le traducteur peut les omettre

si ces mots ou constructions ne sont pas indispensables pour la compréhension du texte original. Cependant, s'ils sont importants pour que le lecteur puisse comprendre le texte, le traducteur est obligé de faire une traduction descriptive³⁷, ce qui n'était pas le cas dans l'exemple suivant :

2) [...] À cette époque, les enfants des écoles et les adultes assistaient d'abord à toute la Liturgie à l'église, puis *se rendaient en procession* à l'école, en chantant, précédés de la croix et des bannières[...] (p. 23).

2a) [...] Школска деца и старији били би најпре на целој служби у цркви, а затим би с појањем, крстом и барјацима дошли у школу[...] (p. 43).

Il s'agit, en effet, de l'expression verbale : *se rendre en procession* dont l'équivalent serbe est : *ићи у литургију* mais que le traducteur n'a pas employé dans la traduction. Le sens de cette expression est le défilé de prêtres ou de prêtres et de fidèles, empreint de solennité, à l'occasion d'une cérémonie religieuse qui est suivie de la prière. Bien que cette construction ait omise, le sens de l'énoncé n'est pas transgressé.

3.1.3. Commutation

La commutation sous-entend le changement de mots, le changement de formes morphologiques et aussi le changement de formes syntaxiques. Dans notre corpus, la commutation est effectuée dans le cadre des expressions verbales, renvoyant aux vœux monastiques, à l'ordre monial et aux fonctions épiscopales, qui sont remplacées dans la traduction serbe par leurs équivalents adéquats. Il est à souligner que les constructions passives françaises des exemples ci-dessous composées du verbe *être* et du *participe passé* sont traduites en serbes par le passif, bien que le passif soit beaucoup plus fréquent en français qu'en serbe³⁸. En les traduisant comme ça, le traducteur a voulu maintenir l'esprit de la langue française :

1) [...] Le novice Gojko *fut tonsuré* comme moine, la veille de l'Annonciation 1948, sous le nom de Paul. La même année, il *fut ordonné hiérodiaque* [...] (p. 17).

1a) [...] Искушеник Гојко *је примио монашки постриг* на навечерје Благовести 1948. године и добио име Павле. Исте године *рукоположен је* за јерођакона [...] (p. 31).

2) [...] Le nouvel évêque *fut consacré* le 22 septembre à la cathédrale de Belgrade, en présence du patriarche Vikentije et de cinq autres évêques [...] (p. 20).

2a) [...] Нови владика *је хиротонисан* 22. септембра у Саборној цркви у Београду у присуству патријарха Викентија и пет других епископа[...] (p. 39).

3) [...] Lorsqu'il *fut intronisé* à Prizren et y célébra la première Liturgie, le 13 octobre 1957 [...] (p. 25).

37 Krstić 2001, 65.

38 Krstić 2001, 61.

3a) [...] Када је *устоличен* у Призрену и ту служио своју прву литургију 13. октобра 1957. године [...] (p. 48).

4.1. La traduction inadéquate

Dans cette dernière partie de notre recherche, nous allons mettre en évidence les constructions syntaxiques dont la traduction en serbe n'est pas adéquate. Dans l'exemple 1, 1a) :

1) [...] Il fabriquait de belles croix en bois pour *les icônes des grandes fêtes* ou pour les vœux monastiques [...] (p. 16).

1a) [...] Правио је изрезивањем у дрвету лепе крстове за *целивајућу икону* или за праман [...] (p. 29).

il ne s'agit pas dans la traduction de *l' (une) icône à baiser* mais tout simplement des icônes qui représentent des grandes fêtes chrétiennes telles que : la Nativité du Christ, la Résurrection, l'Assomption de la Vierge Marie, la Présentation de la Vierge Marie au temple, la Théophanie, La Fête des Rameaux, la Transfiguration du Christ etc. L'icône à baiser peut être une quelconque icône de saints mise sur l'autel. Donc, nous considérons qu'il valait mieux dire : *за празничне иконе*.

Dans l'exemple 2, 2a, l'expression verbale: *se concentrer dans la prière* est traduite par la construction : ... *que l'homme se baisse lui-même pendant qu'il prie*, ce qui n'est pas adéquat, car dans la langue serbe existe l'équivalent traductionnel : *концентрисати се на молитву* :

2) [...] Il n'existe pas de bonheur plus grand que celui que connaît un homme fatigué *qui se concentre dans la prière* [...] (p. 17).

2a) [...] Нема већег блаженства него кад уморан човек некако *самог себе умањи док се моли* [...] (p. 31-32).

Ainsi, le syntagme nominal : *ce saint mystère*, dans l'exemple 3, 3a, est transposé en serbe par le syntagme nominal : *светиња тајне* (la sainteté du mystère), ce qui ne représente pas exactement le sens spécifié du message émis. En effet, en analysant le contexte dans lequel ce syntagme est employé, nous réalisons qu'il s'agit du mystère du sacerdoce, qui est l'un des saints mystères. Alors, la focalisation est sur le nom *mystère* et sur l'adjectif qualificatif *saint* en fonction de l'épithète et non sur le nom *sainteté*, comme il était compris dans la traduction :

3) [...] Cependant, tout cela ne peut être observé et ressenti dans toute sa gravité écrasante et effrayante tant qu'on ne s'est pas approché de *ce saint mystère*, jusqu'à le voir face à face [...] (p. 22).

3a) [...] Ипак, то се никада не може сагледати ни осетити у свој својој поражавајућој и устрашујућој озбиљности док се човек сам не приближи *светињи тајне* [...] (p. 41).

Le paragraphe suivant représente quelques citations du Nouveau Testament qui sont mal traduites. D'abord, le syntagme nominal *sa vie* (свој живот) dans le cadre de la

subordonnée relative : *qui donne sa vie pour les brebis* est traduit par le lexème : *душа* (âme) qui n'est pas l'équivalent lexico-sémantique. De même, la proposition impérative : *fais paître mes agneaux* (напасај јагањце моје) est transposé en serbe par la forme impérative : *наси овце моје* (fais paître mes brebis) où on a employé comme l'équivalent le petit de la brebis, ce que ne figure pas dans la traduction serbe de du Nouveau Testament³⁹:

4) [...] Alors on comprend tout à fait autrement les paroles du Seigneur sur le bon pasteur *qui donne sa vie pour ses brebis* (Jn 10, 11) ; sur l'amour envers Lui comme facteur principal de la conduite du troupeau : « M'aimes-tu ? », demande d'abord le Seigneur, avant de dire : « *Fais paître mes agneaux* » [...] (p. 22).

4a) [...] Тада се *несравњиво* другчије разумеју речи Господње о добром пастиру који *душу своју* полаже за овце ; о љубави према њему као главном услову за управље стадом : „Љубиш ли ме? Најпре – онда *наси овце моје*“ [...] (p. 41).

Dans notre dernier exemple, il est à noter que le syntagme prépositionnel : *sur une vieille cuisinière toute fumante* (на једном старом шпорету који дими) est traduit dans la langue serbe par le syntagme prépositionnel : *у једној старој чађавој шерпи* (dans une vieille casserole fuligineuse). Le syntagme : *cuisinière* est un appareil servant à cuire les aliments et non un récipient, comme il était dit dans la traduction :

5) [...] N'ayant pas de serviteur, à la différence de la plupart des autres évêques, il préparait lui-même sa nourriture *sur une vieille cuisinière toute fumante* et pleine d'éclaboussures, que seule sa cousine, après de nombreuses années d'insistance, réussit à lui faire changer en invoquant le prétexte qu'elle consommait plus de bois que la normale [...] (p. 30).

5a) [...] Пошто, за разлику од већине епископа, није имао ни послугу, припремао је себи храну *у једној старој чађавој шерпи* пуној мрља, коју је тек његова рођака, након много година инсистирања, успела да замени, наводећи као разлог то што троши више дрва него нова шерпа [...] (p. 55).

4. Conclusion

Le Patriarche Paul était l'une des figures les plus impressionnantes et importantes du peuple serbe, un point de référence pour une vie religieuse sublime et pour une croissance spirituelle permanente. Sa manière particulière de concevoir les choses du monde, de les toujours interpréter du point de vue évangélique et patristique, afin qu'elles soient éducatives et morales pour les fidèles, sa façon de vivre selon l'Évangile, sa modestie, ses vertus, son humilité et son ascèse qui l'ont caractérisé plus que les autres membres de l'Église serbe, ont inspiré de nombreux théologiens pour rédiger des articles et faire des recherches sur le patriarche Paul. Le premier étranger ayant publié le livre sur Monseigneur Paul, Jean-Claude Larchet, a réussi à maintenir le caractère évangélique du défunt patriarche serbe et a présenté ses études du point de vue théologique en se servant d'un langage et d'un style clair, adapté à la

39 Свето Писмо: Нови Завет 1998, 203, 227. Il est évident que le traducteur s'est servi de la première traduction de la Bible faite par Đ. Daničić et Vuk Karadžić où figure la traduction que N. Stamenković a citée. Cependant, du point de vue théologique, il est conseillé d'utiliser la traduction de la Bible publiée par le Patriarcat serbe de Belgrade.

lecture de tout le monde. À travers la traduction de cet ouvrage en serbe, qui a d'ailleurs suscité un grand intérêt aux lecteurs, nous avons montré que la transposition des termes religieux représente une tâche complexe.

Le premier défi auquel le traducteur a fait face est la traduction des *realia*, termes monosémiques, dans notre cas, d'origine grecque, qui n'ont pas d'équivalents lexico-sémantiques ni en serbe ni en français et qui ont dû être translittérés.

Le seconde problème de la traduction était l'apparition de nombreux termes polysémiques dont le sens n'est pas toujours spécifié et nuancé en fonction du contexte donné, ce qui a conduit à une traduction inadéquate. Dans le cadre de la polysémie externe, il était beaucoup plus facile d'identifier l'une des significations du terme religieux polysémique à la différence de la polysémie interne dans le cadre de laquelle il était difficile de déterminer le sens du terme appartenant au domaine religieux.

Quant à la synonymie, les termes synonymiques serbes apparaissant comme des équivalents d'un certain terme religieux français sont des synonymes absolus et sont interchangeables dans tous les contextes. Ce phénomène est rare, comme on l'a déjà constaté, mais notre corpus relève les cas particuliers. Nous signalons aussi que, pour des raisons du style, dans quelques passages du texte, il était souhaitable d'introduire un terme religieux à la place de l'autre qui semble plus approprié au contexte donné.

En ce qui concerne la traduction de certaines constructions syntaxiques, elles sont, dans la plupart des cas, traduites de manière adéquate. Le traducteur s'est servi de trois types de transformations faites par le traducteur (ajout, omission, commutation) qui, d'une meilleure façon, illustrent le fait qu'elles ont contribué à la bonne compréhension et précision du texte traduit et l'ont libéré des éléments moins importants qui le surchargent. Pour ce qui est de la traduction inadéquate, elle est liée à certaines séquences du texte où prédominent des syntagmes nominaux, prépositionnels, des propositions indépendantes et des problèmes de lexique. De tels exemples sont peu nombreux et sont dus à la négligence du traducteur et représentent en général des erreurs n'ayant pas un impact sur la compréhension du texte dans son intégralité.

Ouvrages de référence

Вујовић, Ана (2012) : Француски језик за студенте теологије. Београд : Институт за теолошка истраживања/Православни богословски факултет Универзитета у Београду.

Dumas, Florence (2009) : L'orthodoxie en langue française. Perspectives linguistiques et spirituelles. Iasi : Demiurg.

Ђурин, Тајјана (2016) : Deset knjiga istorije Grgura Turskog. Istorija Franaka (Grgur Turski, prev. Tatjana Ђurin). Sremski Karlovci, Novi Sad : Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, str. 7-68.

Ђурин, Тајјана, Поповић, Уна (2017) : Trinaest knjiga Avgustinovih *Ispovesti*. Ispovesti (Aurelije Avgustin, prev. Tatjana Ђurin). Sremski Karlovci, Novi Sad : Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, str. 5-38.

Jakimovska, Svetlana (2015) : Les relations sémantiques des termes orthodoxes macédoniens et français de point de vue traductologique. Filolog (ur. Petar Penda), knjiga VI, str. 254 – 262.

Јовановић, Иван (2016) : О проблемима превођења религијске терминологије с француског на српски језик: пример Теологије болести Жан-Клод Ларшеа. Црквене студије, 14 (ур. Драгиша Бојовић). Ниш : Центар за црквене студије, стр. 639 – 660.

Кнежевић, Ивана (2010) : Теолошки дискурс енглеског и српског језика. Лексичко-семантички и стилистички проблеми превођења. Београд : Институт за теолошка истраживања/Православни богословски факултет Универзитета у Београду.

Кнежевић, Ивана (2013) : Ускостручни термини у теолошким академским радовима.

Теолингвистичка проучавања словенских језика (ур. Јасмина Грковић-Мејџор, Ксенија Кончаревић). Београд : САНУ, књига 5, стр. 113 – 129.

Кончаревић, Ксенија (2017) : Језик и религија. Београд : Јасен.

Krstić, Nenad (2001) : La contrastive et la traduction. Le français et le serbe : les ressemblances et les différences. Београд : VeDeS.

Ladmiral, Jean-René (1994) : Traduire : théorèmes pour la traduction. Paris : Gallimard.

Мејџор-Грковић, Јасмина (1996) : Најстарија словенска писменост и адаптација библијских имена у источној и западној традицији. Основни принципи превођења религијске терминологије (ур. Мирјана Крајнов). Нови Сад : Извршно веће АП Војводине, стр. 29 – 36.

Патријар српски Павле (2009) : *Живот по Јеванђељу, књига 1*. Београд : Српска православна црква.

Polguère, Alain (2008) : Lexicologie et sémantique lexicale. Notions fondamentales. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.

Поповић, Михаило (2009) : Лексичка структура француског језика : морфологија и семантика. Београд : Завод за уџбенике и наставна средства.

Ракић, Радомир (1996) : Проблеми превођења религијске терминологије. Основни принципи превођења религијске терминологије (ур. Мирјана Крајнов). Нови Сад : Извршно веће АП Војводине, стр. 37 – 42.

Савић, Свенка (1996) : Религијски дискурс. Основни принципи превођења религијске терминологије (ур. Мирјана Крајнов). Нови Сад : Извршно веће АП Војводине, стр. 17 – 27.

Niklas-Salminen, Aino (1997) : Lalexologie. Paris : Armand Colin.

Serbane, Adriana (2008) : Enjeux et défis de la traduction des textes religieux : prolégomènes à une étude des choix identitaires en Transylvanie. Cahiers d'études religieuses. Recherches interdisciplinaires, volume 4, str. 2 – 8.

Свето писмо : Нови Завет (1999) : Београд : Српска Патријаршија.

Сибиновић, Миодраг (2009) : Нови живот оригинала. Увод у превођење. Београд : Просвета/Алтера/Удружење научних и стручних преводаца Србије.

Станковић, Селена (2016) : Француско-српске лингвистичке паралеле. Ниш : Филозофски факултет.

Tauratier, Christian (2010) : La sémantique. Paris : Armand Colin.

Ulmann, Stephen (1951) : Précis de sémantique française. Paris : PUF.

Hlebec, Boris (1989) : Opšta načela prevođenja. Београд: Naučna knjiga.

Dictionnaires

Брија, Јован (1999) : *Речник православне теологије*. Београд : Теологија.нет

Клајн, Иван, Шипка, Милан (2010) : Речник страних речи и израза. Нови Сад : Прометеј.

Grand Robert de la langue française (2008) : Paris : Robert.

Putanec, Valentin (2009) : Francusko-hrбatski rječnik. Zagreb : Školska knjiga.

Речник српског језика (2007) : Нови Сад : Матица српска.

Rey, Alain, Tomi, Marianne (2006) : Dictionnaire historique de la langue française. tome 1, Paris : LeRobert.

Rey, Alain, Tomi, Marianne (2006) : Dictionnaire historique de la langue française. tome 2, Paris : LeRobert.

Rey, Alain, Tomi, Marianne (2006) : Dictionnaire historique de la langue française. tome 3, Paris : LeRobert.

Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika (1887–1891) : Zagreb : Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, dio III.

Skok, Petar (1972) : Etimologijski rečnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. knjiga 2, Zagreb : Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.

Trésor de la langue française en 16 volumes (2005) : Paris : CNRS.

Ћосић, Павле (2008): Речник синонима. Београд : Корнет.

Corpus

Larchet, Jean-Claude (2014) : Le patriarche Paul de Serbie : un saint de notre temps. Lausanne : L'Âge d'Homme.

Ларше, Жан-Клод (2016) : Патријарх српски Павле : светитељ наших дана. Београд/Ниш : Службени гласник/Центар за црквене студије.

**ПАТРИЈАРХ СРПСКИ ПАВЛЕ :
СВЕТИТЕЉ НАШИХ ДАНА ЖАН-КЛОД ЛАРШЕА
У ПРЕВОДУ НЕНАДА СТАМЕНКОВИЋА: ТРАДУКТОЛОШКА АНАЛИЗА**

У раду се анализира превод одређених верских термина и синтаксичких конструкција у књизи „Патријарх српски Павле: светитељ наших дана“, Жан-Клод Ларшеа с француског на српски језик с циљем да се укаже на проблеме са којим се Н. Стаменковић суочавао при избору преводних еквивалената. Полазећи од ситуативног теоријског модела превођења и принципа функционалне еквиваленције, пажњу ћемо усмерити на типове семантичких односа (моносемија, полисемија, синонимија) између француских и српских верских термина због чињенице да је француска православна терминологија заснована на грчкој и латинској етимологији, док се српска православна терминологија ослања на грчку и црквено-словенску терминологију. Показали смо, такође, да је преводилац, у већини случајева, адекватно превео верске термине, али и да значења појединих лексема и синтаксичких конструкција нису изнијансирана и прилагођена датом контексту.

плѣть въ ѿраутии мѣ. уи стотѣ
ютъ емоу шен по бѣжѣи шѣ брага :
и ны глѣ. и. салмо глѣ на :

Прѣще се бранѣ плѣть еи еи .
по стѣ нмъ сеахъ о вно. разрѣ
шнмъ вса еи еи оу зъ беззаконны .
разрѣ зѣ мѣ трѣ плѣть мѣ .
поу тѣ нмъ хъ прѣ ннъ еи о пнѣ
мнѣ беззаконнѣ ра стѣ рѣ зѣ мѣ .
даа нмъ аа оу оу шнмъ хъ оу зѣ .
и нѣ ннѣ а рнѣ въ едѣ лѣ въ мѣ .
даа прѣ мѣ мѣ оу хъ а вѣ ннѣ мѣ тѣ :
глѣ. и ннѣ. бѣ. глѣ. и :

Уи тѣ мѣ дѣ еи оу оу дѣ рн. бѣ вѣ шѣ
наго мѣ тѣ ннѣ ннѣ пѣ тѣ ннѣ мѣ :
прѣ. бѣ рѣ. глѣ. з. нѣ ѿ вѣ рѣ ннѣ
цаа тѣ оу ннѣ оу оу тѣ рѣ оу тѣ оу ннѣ
пѣ тѣ ннѣ тѣ оу ннѣ бѣ прѣ ннѣ тѣ мѣ :
поу рѣ лѣ мѣ . (тѣ рѣ а вѣ тѣ оу на глѣ .
салмо глѣ нао. рѣ цнѣ оу оу дѣ шн :
Прѣ ннѣ тѣ оу ннѣ тѣ мѣ се бранѣ .
мѣ лѣ стѣ ннѣ мѣ лнѣ ннѣ едѣ рѣ тѣ мнѣ
ннѣ ннѣ шнмъ . нѣ трѣ тѣ оу оу шнѣ
ѿ еи оу оу шнѣ ннѣ ашѣ еи оу оу а гѣ оу дѣ мѣ



V

Бојана Племић

Висока туристичка школа струковних студија, Београд – Србија

e-mail: bojana.plemic@yahoo.com

ПРИЛОГ ПОЗНАВАЊУ ИКОНОГРАФИЈЕ ХРИШЋАНСКИХ СВЕТИТЕЉА НА ПРИМЕРУ РАНОВИЗАНТИЈСКОГ ЖИШКА ИЗ СИНГИДУНУМА

Анстракт: У раду је представљен жишак из Сингидунума, украшен рељефном представом мушке и женске фигуре у дугим хаљинама, изнад чијих глава је крст, што је раније истраживаче навело ка претпоставци да је реч о приказу Константина и његове мајке Јелене који окружују Часни крст. Сходно томе да су фигуре дате у пози оранте, која није забележена на представама Константина и Јелене тог типа, указали смо на могућност да се овде ради о другом пару светитеља. На основу карактеристика иконографије односно специфичног манира извођења детаља тачкастим испупчењима, одговарајућу паралелу пронашли смо у култној заједници Св. Мине и Св. Текле, иконографски потврђеној на ходочасничким ампулама из Александрије. Светиљу је највероватније израдио неки путујући занатлија у самом Сингидунуму, могуће по наруџбини локалног досељеника, као израза импортоване култне праксе која до сада није ликовно забележена на нашим просторима.

Кључне речи: жишак, иконографија, Јелена, Константин, Часни крст, оранта, Св. Текла, Св. Мина, ампуле

У Музеју града Београда¹ чува се жишак са представом на дискосу која, бар према нашим сазнањима, нема блиских иконографских аналогича.² Ради се о рељефном приказу мушке и женске фигуре у дугим хаљинама изведеним око отвора за уливање уља (Слика 1.). Обе фигуре су представљене са подигнутим рукама, у типичном ставу оранте, док је између њихових глава пластично дат орнамент од пет концентричних кружница који подсећа на једнакокраки крст. Десна фигура, упркос лошијој изведби и очуваности, наговештава да је на глави имала неку врсту покрива или евентуално грубо и схематизовано изведено дугу косу уз ореол, док се на левој фигури јасније уочава ореол изведен зрнастим (тачкастим) перлама. Исти начин изведбе следи и украс који уоквирује читаву представу, док се више ње, ка кљуну жишка, уочава још један крст украшен тачкастим испупчењима у сваком углу, што несумњиво наглашава хришћанску конотацију представе. Такође, на дну прстенасте стопе жишка налази се и трећи крст, изведен у виду рељефних испупчења, могуће као ознака радионице или самог мајстора утиснута помоћу печата на унутрашњој страни калупа.³

1 Инв.бр. АС 223, Археолошка збирка МГБ.

2 Реферат о овом жишку аутор је излагао на XXXVIII Годишњем скупу Српског археолошког друштва одржаном од 4–6. јуна 2015. у Пироту.

3 Бирташевић 1955, 43, 45.

Жижак о коме је овде реч пронађен је 1937. године приликом копања темеља за данашњу Патријаршију СПЦ у Београду. Ради се о случајном налазу на месту где су ископани фрагменти из различитих периода, почев од антике до доба Турака, без тачних података о контексту налаза односно хронолошком слоју коме је припадао. Жижак је израђен највероватније по калупу, од иловаче жуте боје, у дужини 12,8 и ширини 8,5 цм.⁴ Реч је о доста плитком примерку, овалног облика и издуженог кљуна који је нагорео, без сачуваног врха са отвором за пламен.

У погледу типолошког одређења ове лампе, досадашња мишљења се разилазе. Према једном, ради се о комбинацији два од укупно три типа који преовладавају у производњи римских жижака почев од III века: првог, који је округлог облика са дршком у виду прстена и кратким округлим кљуном, и другог, који је овалног облика, пуне зашиљене дршке и продуженог кљуна без орнамената. Примерак о коме се овде ради комбинује дршку првог и овални облик односно продужени кљун другог типа, док се према иконографији и схематској изведби представе, несумњиво провинцијалне производње, жижак датије у период VI или VII века.⁵ Са друге стране, овај жижак је доведен и у везу са обликом азијских светилки без аналогија на нашем тлу, док је хронолошки опредељен у сам крај VI и прве деценије VII века.⁶

Према нашем мишљењу он је типолошки врло близак северно-афричким светилкама чија производња започиње крајем III или почетком IV века, највероватније у Александрији где је нађен велики број њихових калупа. С. Крунић (2011) овај тип класификује као *Тип XXX – Крушколике светилке са дршком*,⁷ наводећи његове основне карактеристике: овалан, крушколик облик равног диска и наглашена дужина, најчешће прстенасто дно, уз варијације у облику дршки међу којима издвајамо тракасту перфорирану дршку, накнадно прилепљену уз горњи део реципијента, што су све особине нашег примерка. У погледу украса, ове лампе доминантно имају мотиве хришћанског карактера, а израђиване су од IV до VI века са каснијим имитацијама све до VII века.⁸ Познати су локални примерци из Паноније, за које су прототипови стизали из Италије јер је други велики центар њихове производње била Сицилија.⁹ Тамо су за разлику од афричких лампи од црвене глине, израђиване светилке од мркожуте глине, које су преко Аквилеје дистрибуиране у Далмацију и Панонију. Сходно томе да је жижак нађен у Сингидунуму по свему судећи дело занатске, провинцијалне израде, на шта указује и неравномерно печење услед чега је кљун вероватно отпао, као и недоследно праћење северноафричког прототипа чији је раван диск углавном спојен са кљуном плитким, широким каналом,¹⁰ сложићемо се са другим ауторима да је овај примерак могао настати у каснијем периоду када је њихова производња већ постепено опадала.

Ипак, главно интересовање овог рада усмерено је на ликовну представу смештену на дискоу жишка. Она је у ранијој литератури доведена у везу са Константином и његовом мајком Јеленом који окружују Часни крст.¹¹ Уколико би та претпоставка била тачна, овде је онда забележена њихова представа која се може сврстати у хронолошки најстарије примере те теме. Сходно томе да је крст као симбол

4 Бирташевић 1955, 43, 45; Петровић и др. 2003, 62.

5 Бирташевић 1955, 45.

6 Петровић и др. 2003, 62.

7 За друге изворе о овом типу жижака види: Bubić 2011, 229–230; Крунић 2011, 313–314;

8 Bailey 1980, 383–388; De Carolis 1982, 26–28, Tav. XVIII–XIX; Крунић 2011, 314.

9 Iványi 1935, 15; Vikić–Belančić 1968, 517; Selesnow 1988, 61.

10 Крунић 2011, 313, 335, кат. бр. 474.

11 Бирташевић 1955, 44–45; Петровић и др. 2003, 62.; Кузмановић–Нововић 2009, 81.

нераскидиво повезан са значајним догађајима из живота цара Константина и његове мајке Јелене,¹² приказ на коме га они фланкирају спада у најзаступљеније када је реч о овом светитељском пару. Према литерарним изворима такве представе су постојале још у доба цара Константина, израђиване по узору на статуе цара и његове мајке постављене уз Часни крст на Константиновом форуму у Цариграду.¹³ Управо је овај форум био важно место где су обавезно застајале све литургијске процесије о великим празницима, али и тријумфалне поворке којима су прослављане царске победе.¹⁴

Међутим, осим помена у литерарним изворима, нема других сведочанстава односно сачуваних ликовних приказа Константина и Јелене који окружују Часни крст, насталих током рановизантијског периода.¹⁵ Такве представе биле су прилично популарне након епохе иконоборства, када култ Константина и Јелене доживљава процват а они постају владарски узор савременим императорима. Сходно томе, тада настају прва житија овог светитељског пара, њихов дан се укључује у литургијски календар и посвећују им се богослужбене химне.¹⁶ Сматра се да поменута иконографска поставка постаје све популарнија управо због новог схватања симболике Часног крста у односу на ону коју је имала током иконоборства. Наиме, крст који је у периоду забране сликања и поштовања икона био ликовно најзаступљенији мотив, односио се на Христово распеће, смрт и патњу, као и империјалну победу. Након иконоборства, удружен са ликовима Константина и Јелене, он добија наглашено историјску димензију јер је Константин захваљујући указаној визији крста касније христјанизовао Царство, док је Јеленино откриће Часног крста омогућило да му се хришћани као реликвији клањају у реалности.¹⁷

С обзиром на то да је слика Константина и Јелене који окружују Часни крст, заправо заменила представу самог крста, алудирајући на његово симболично и литургијско значење,¹⁸ почев од XI века она постаје врло чест украс реликвијара и богослужбених предмета, као и фреско сликарства. Такви прикази се углавном јављају у две основне иконографске варијанте, настале по узору на прототип царских статуа са форума у Цариграду. За оба типа карактеристично је да су Константин и Јелена дати у савременој одећи византијских владара, носећи дуге тунике, церемонијални лорос, златне наручице, круну и црвене ципеле, највероватније са намером да се нагласи континуитет царске власти.¹⁹

У првој варијанти поменутог приказа цар и царица једном руком придржавају или указују на крст који је постављен између њих, што илуструју познати примери из X

12 Према легенди Константину се уочи битке код Милвијевог моста Бог обратио путем светлосног крста на небу, са речима: "Под овим знаком ћеш победити." Након тога, Константин примивши хришћанску поруку, ставља крст на свој шлем и војничку заставу као знак касније победе. Такође, извори наводе да је управо царица Јелена приликом ходочашћа у Светој земљи 328. године, открила крст на коме је распет Исус Христос. О овим кључним хагиографским моментима из живота Константина и Јелене написана је обимна литература, види: Drijvers 1989, 74–76; Baldwin 1991, 2181; Drijvers 1992; Cameron and Hall 1999, 28, 81, 206–207; Поповић 2003; Walter 2006, 5; Bardil 2012.

13 Teteriatnikov 1995, 169; Kaldellis 2016, 737.

14 Reiske und Leich 1829–1830, 74, Ch.10; Ebersolt 1921, 71–74; Cameron and Herrin 1984, 48, 51, 78–81, 118–119, 126–129, 158–159; Teteriatnikov 1995, 172.

15 Teteriatnikov 1995, 169–170, ref. 4.

16 Мирковић 1961, 245–255; Kazhdan 1987, 196–250; Borgehammar 1991, 71; Teteriatnikov 1995, 170–172, ref. 13.

17 Teteriatnikov 1995, 170.

18 Teteriatnikov 1995, 188.

19 Teteriatnikov 1995, 174.

века, попут слоноваче која се чува у Националном музеју у Берлину или кападокијског црквеног сликарства.²⁰ Овај тип има и своју подваријанту која се јавља искључиво у фреско сликарству, када фигуре Константина и Јелене смештене на своду храма рукама придржавају медаљон у коме је крст.²¹ Друга варијанта ликовне теме Константина и Јелене са Часним крстом, садржи фигуре чије су руке спуштене поред тела или држе инсигније, распоређене поред великог крста у присуству два анђела. Такви примери познати су углавном са реликвијара, док се у каснијим варијантама из XII и XIII века јављају иконографска преклапања ових типова, па се тако првом додају фигуре анђела, представљене у целости или до струка.²² Ипак, у свим варијантама наглашен је сам крст као централни мотив представе, коме одају почаст најважније личности Царства. Он се такође јавља у две варијанте: као једноставни латински крст или као крст са два паралелна хоризонтална крака, тзв. *патријаршијски крст*. Одмах по завршетку иконоборства подједнако су биле заступљене обе варијације крста, док од XI века доминира његова компликованија верзија.²³

Сходно свему наведеном, као главни проблем у идентификацији представе на жишку из Сингидунума, намеће се приказ фигура са подигнутим рукама у типичној пози оранте, што није забележено на познатим ликовним сведочанствима теме Константина и Јелене који окружују Часни крст. Оранта је у ранохришћанској фунерарној уметности углавном представљала женску фигуру молитељке која заступа покојника или верника у нади за спасење, док на иконографском обрасцу Константина и Јелене о коме је овде било речи, светитељске фигуре исказују дубоки наклон и обожавање крста, наглашавајући његов историјски значај.

Интересантно је да је иконографија оранте у ликовном и симболичном смислу готово идентична фигурама адоранткиња, од којих је највероватније и римска богиња *Pietas* преузела став са подигнутим рукама. Сматра се да су одговарајући антички мотиви преузети у доба када је хришћанска култура још увек била на путу формирања особеног визуелног израза, као најприближнији потребама исказивања нове религиозне форме. Међутим, таква употреба лика оранте углавном је ограничена на период III века, када доминира сликарством катакомби заједно са представама Старог завета. Током IV и V века у ликовним манифестацијама хришћанства све се чешће јављају теме везане за Нови завет, а тада *orans* став постаје карактеристичан за представе светитеља, који настављају да изражавају чисту побожност односно доследно религиозно понашање, о чему се некада старала управо римска богиња *Pietas*.²⁴

Имаћи у виду да је на дискосу жишка из Сингидунума дата заједничка представа мушке и женске фигуре у пози оранте, предложили бисмо као њену могућу идентификацију приказ другог пара светитеља сличних иконографских карактеристика. Сходно томе, одговарајућу паралелу проналазимо у култној заједници египатских

20 Byzantine Art 1964, 175, 176, no. 80, fig. 80; Restle 1967, fig. 250.; Teteriatnikov 1995, 174–175, fig. 5.

21 Сматра се да се управо оваква представа, сходно идеалној реконструкцији, може препознати у фрагментарно очуваној мозаичкој декорацији просторије изнад вестибила цркве Св. Софије у Цариграду, види: Cormack and Hawkins 1977, 235–247, fig. 46, 47; Иста тема илустрована је и у кападокијском црквеном сликарству, види: Teteriatnikov 1995, 174–175, ref. 40, fig. 4; Gerov 2004 (са наведеном литературом).

22 Cecchelli 1926–27, 231–25.; Morassi 1936, 28, no. 96; Byzantine Art 1964, 433–434, 437, no. 516–518, 524; Cherviatkov 1971, 188–193, fig. 1–4; Kalavrezou–Maxeiner 1985, 138–139, no. 46–47; Legner 1985, 175–176, 182 (fig. H68), 184; Teteriatnikov 1995, 174–176, fig. 6, 14, 16; Gerov 2004.

23 Teteriatnikov 1995, 176.

24 Crook 2000, 40–70; Abrahamsen 2002; Sutherland 2013, 86–88, fig. 13.

мученика Светог Мине и Свете Текле, која је ликовно потврђена на бројним ампулама, сувенирима са ходочашћа у њихова светилишта близу Александрије.²⁵

Током периода касне антике, керамичке флашице, тзв. *ампуле*, прављене су преваходно као култни предмети намењени хришћанским поклоничким путовањима, с обзиром да су биле врло практичне као паковања за уље, воду или земљу коју би ходочасници узимали са светих места на Истоку, као благослове мученика чији би храм походили. Захваљујући великој популарности ходочашћа, у Палестини, Сирији, Малој Азији и Египту долази до масовније продукције ових ампула уз друге предмете сличне намене попут *eulogia* токена и лампи. Ипак, на основу евидентираног археолошког материјала сматра се да је главни центар израде поменутих ампула био у светилишту посвећеном Св. Мيني, односно граду Абу Мина, недалеко од Александрије.²⁶ Иако је далеко већи број примерака ходочасничких ампула забележен у источним провинцијама, присуство ових предмета познато је и на Западу, било да су донети у трговинској размени, било од стране војника или самих ходочасника. На Балкану односно областима географски блиским месту налаза лампе о чијој иконографији овде расправљамо, до сада је евидентирано 16 ампула из светилишта Св. Мине: на локалитетима у провинцијама Панонији и Далмацији (*Carnutum, Savaria, Emona*, затим локалитети у данашњој Макарској и Читлуку), Дакији (*Dierna, Apulum, Porolissum*) и Мезији (*Capidava, Tomis*). У подручје доњег Дунава ове ампуле су највероватније стизале након периода Јустинијанових освајања када је дошло до интезивирања трговине на подручју између Црног мора и Медитерана, док је дистрибуција до западног Балкана могла ићи директно из Северне Африке преко Јадранског мора односно далматинске обале.²⁷

Ходочасничке ампуле прављене су по истом принципу као и керамичке лампе, тј. према калупима у којима су моделоване половине предмета, да би им по спајању биле додаване ручке и кратки врат, након чега би се приступило печењу. Углавном су произвођене у периоду од касног V до средине VII века, декорисане са обе стране. На њима се као главни мотив јавља стандардизована иконографска представа Св. Мине: светитељ је у *orans* пози, коврцаве косе, понекад са ореолом, обучен у војничку кратку тунику, окружен са две стилизоване камиле.²⁸ Цео ликовни приказ налази се у кружном медаљону оивиченом тачкастим рељефним низом. Два мања крста обично се налазе са обе стране светитељеве главе, док се на већим примерцима ампула јавља и грчки натпис

25 Светилиште са храмом посвећеном Св. Мини, смештено 46 км југо–западно од Александрије (област Мареотис) откривено је 1905. године када крећу и систематска ископавања локалитета. Познато је да је око храма подигнуто у IV веку, убрзо било формирано насеље Абу Мина, чији је економски процват условила управо масовна производња ходочасничких сувенира. Са друге стране, иако је култ Св. Текле иконографски потврђен у Египту, за сада се постојање храма посвећеног овој светитељки само претпоставља на основу литерарних извора, види: Davis 2001, 115–116, 126–133.

26 Michon 1899.

27 Anderson 2007a, 227–235, fig. 3.

28 Оваква иконографска поставка произилази из детаља житија Св. Мине, за кога је познато да је био египатски војник погубљен током владавине цара Диоклецијана (284–305), због проповедања хришћанства и одбијања да се одрекне своје вере. Након смрти његово тело је утоварено на две камиле, како би било пренето из Фригије, где је службовао, у родни Египат. По предању две камиле су се зауставиле на месту његовог потоњег храма недалеко од Александрије, не желећи да крену даље, након чега су ту похрањене мошти овог светитеља. Убрзо потом крећу бројна сведочанства њихове чудотворности. За изворе о животу Св. Мине, види: Drescher 1942; Davis 2001, 114–116; Anderson 2007a, 224.

као идентификација свеца. На страни ампула супротно од приказа Св. Мине, јављају се различити ликовни мотиви, почев од палминих гранчица и гирланди, крста у медаљону, звезда и бродова, до текста који се односи на његов благослов. У већем броју случајева, на реверсној страни јавља се и женска фигура у познатој иконографској поставци *ad bestias*, тј. окружена зверима, у којој је препознат лик Свете Текле.²⁹

Поменути приказ Св. Текле *ad bestias* односи се на тзв. друго мученичко искушење ове светитељке и забележен је на укупно 16 публикованих ампула са Св. Мином. И ова представа прати мање или више устаљени иконографски образац: женска фигура дата је нага до струка, са прегачом или сукњом до пода, лица уоквиреног косом која пада преко рамена и ореолом, док је позиција руку прилично нејасна, као да их држи иза леђа или се њихова доња половина готово не види. Фигура је смештена између два бика, испод чијих ногу се понекад налазе медвед и лав. У погледу датовања, сви истраживачи се углавном слажу да ампуле са приказима Св. Мине и Св. Текле припадају најранијој фази њихове производње која се поклапа са периодом од 480–560. године.³⁰

Међутим, поставља се питање шта је могло довести до повезивања ових светитеља односно њиховог заједничког поштовања у Александрији, посебно имајући у виду да је Св. Текла потицала из Мале Азије? Наиме, неки аутори сматрају да је управо малоазијска територија била спона ове две личности јер је обоје светитеља мучеништво задесило управо тамо. Познато је да је Св. Мина погубљен у Фригији, области врло близу Киликије којој припада Селеукија, град где је подигнуто главно Теклино светилиште. Са друге стране, судећи према литерарним изворима, живот Св. Текле је у Египту већ био познат током IV века, а посебно је чувени александријски патријарх Атанасије Велики исказао интересовање за њу. Сматра се да је под његовим патронатом она постала заштитница жена односно девица, као прототип доследне женске побожности.³¹ То је евентуално могао бити и разлог подизања њеног храма у области Мареотиса (Александрије), као важне тачке ходочасничког пута након Абу Мине, а чије се постојање опет само наслуђује према литерарним изворима. Нама се стога чини као доста прихватљиво објашњење заједничког појављивања Св. Мине и Св. Текле на ампулама, постојање њихове култне заједнице коју је пропагирала моћна александријска црква, видевиши у овом пару чудотворних мученика идеалан религиозни модел за вернике оба пола, као узор са којима се могао поистоветити било женски било мушки ходочасник.³²

Иако је у ликовном смислу поменута култна заједница Св. Мине и Св. Текле забележена само на ходочасничким ампулама, сматрамо да је представа на дискосу

29 Св. Текла се сматра првом хришћанском мученицом и једном од првих проповедница, призната као равноапостолна у хришћанској цркви. Пореклом је била из Иконије, где је имала прилике да чује проповеди Св. Павла, након чега напушта породицу и уговорени брак, са одлуком да се посвети вери. Због тога бива затворена уз смртну пресуду спаљивањем на ломачи од које се чудотворно спасила и побегла. Након тога одлази за Св. Павлом у Антиохију али је на том путу чекају различита искушења и мучеништва, између осталог и бацање дивљим зверима јер није желела да пође за једног од виђенијих људи Антиохије. Након нових чудесних спасења, уз благослов Св. Павла, скрасила се у главном граду римске Исаурије, Селеукији (данашња Турска), где је до краја живота проповедала хришћанство, чинећи разна чуда. У пећини где је живела касније настаје светилиште и значајно место ходочашћа. Више о изворима везаним за живот Св. Текле види код: Davis 2001, 3–80, 117; Andreson 2007a, 225; Simsek and Yener 2010, 322–324, ref. 12.

30 Davis 2001, 117–118, ref. 23, cat. 1–16.

31 Davis 2001, 85–87.

32 Davis 1998; Davis 2001, 113, 120–137.

жишка из Сингидунума, упркос извесним иконографским недоследностима, могла настати као резултат поштовања исте традиције. Очигледно је да аутор приказа на лампи није пратио у свему стандардне прототипове светитељских фигура са ампула али је свакако употребио познате елементе њихове иконографије. Тако је десна фигура са дискаса жишка, за коју на основу моделирације без наглашених груди и недостатка дуге косе претпостављамо да је мушка, дата у дугој хаљини за разлику од већине приказа Св. Мине на ампулама где је он у краткој војничкој туници. Ипак, на једној ампули он се појављује у дугој хаљини (огртачу),³³ како је представљен и на пиксиди од слоноваче из колекције Британског националног музеја.³⁴ У погледу иконографије Св. Текле, иако се она доминантно представља са спуштеним рукама или рукама иза леђа на ампулама, њена уобичајена поставка на другим кулtnим предметима, као и примерима зидног сликарства, таписерија и рељефа у слоновачи, управо је фигура оранте.³⁵

Као блиска типолошка и иконографска паралела жишку из Сингидунума посебно се издваја једна светиљка са представом Св. Текле из Египта, датована у VI век (Слика 2).³⁶ На њој је светиљка приказана као оранта са подигнутим рукама, доста незграпно изведена јер фигуру пресеца отвор за уље. Окружују је два лава, док се на глави јасно уочава ореол изведен тачкастим испупчењима, идентично ореолима фигура из Сингидунума. Такође, у истом маниру је и богато украшена дуга хаљина Св. Текле, док се такав украс, додуше у нешто сведенијој форми, јавља и на хаљинама фигура из Сингидунума. Ликовни приказ обе лампе дат је у некој врсти медаљона, оивиченог тачкастим испупчењима односно зрнастим первазом, што је заправо типична декорација ходочасничких ампула,³⁷ а оба примерка краси сличан крст изведен од пет концентричних кружница. Да је овде реч о стандардним елементима иконографије Св. Текле, бар када је у питању декорација светиљки, може посведочити готово иста поставка на још две лампе из музеја у Фиренци и Тријеру.³⁸

Имајући у виду све о чему је овом приликом било речи, као вероватније разрешење представе на жишку из Сингидунума у односу на ранију претпоставку истраживача да се ради о Константину и Јелени са Часним крстом, усудићемо се да предложимо приказ кулtnе заједнице Св. Мине и Св. Текле. Схематизована и груба изведба светитељских фигура, без уобичајених кулtnих животиња, може се објаснити скученим простором на дискусу жишка односно општом декаденцијом у изради касноантичких лампи. Типична *orans* поза, зрнасти перваз који окружује дискос, као и начин извођења ореола, украса на хаљинама и крста између глава, свакако да су показатељи познавања ликовних образаца светитељског пара Мине и Текле. С обзиром на то да је њихова кулtnа заједница иконографски забележена на ходочасничким ампулама израђиваним у периоду од 480-560. године, а како се овде ради о провинцијалној изради лампе лошијег квалитета, сматрамо да би време од друге половине VI века могло бити ближи хронолошки оквир за њен настанак. Светиљку је највероватније израдио неки путујући занатлија у самом Сингидунуму,³⁹ могуће по наруџбини локалног досељеника, као израза импортоване кулtnе праксе која до сада није ликовно забележена на нашим просторима.

33 Davis 2001, cat. 16, fig. 12.

34 Weitzmann 1979, 575, no. 514; Davis 2001, fig. 13.

35 Davis 2001, fig. 14–15, 17–19, 23–24, 28; Simsek and Yener 2010.

36 Selesnow 1988, pl. 41; Davis 2001, 119, ref. 31, fig. 30.

37 Anderson 2004, 82, fig. 2.

38 Michelucci 1975, 113–14, no. 398, pl. 23; Nauerth 1982, 17, pl. 6, fig. 6.

39 Петровић и др. 2003, 62.

Литература

- Abrahamsen, V. (2002): The orante and the Goddess in the Roman Catacombs, *Journal of Higher Criticism* 9/1 (Spring 2002), 1–15.
- Anderson, W. (2004): An archaeology of late antique pilgrim flasks, *Anatolian Studies* 54: 79–93.
- Anderson, W. (2007a): Menas flasks in the West: pilgrimage and trade at the end of antiquity, *Ancient West and East* 6: 221–243.
- Anderson, W. (2007b): Votive customs in Early Byzantine Asia Minor, *Journal of the Australian Early Medieval Association* 3:17–27.
- Bailey, D. M. (1980): *A Catalogue of the Lamps in the British Museum II: Roman lamps made in Italy*. London: British Museum Publication.
- Baldwin, B. (1991): Vita Constantini, in *The Oxford Dictionary of Byzantium III*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Bardil, J. (2012): *Constantine, divine emperor of the Christian golden age*. Cambridge–New York: University Press.
- Бирташевић, М. (1955): Један византијски жијак из Археолошке збирке Музеја града Београда, *Годишњак Музеја града Београда* II: 43–46.
- Borgehammar, S. (1991): *How the Holy Cross was Found. From Event to Medieval Legend*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Bubić, V. (2011): Kasnoantičke svetiljke sa ranokršćanskim prikazima iz Arheološkog muzeja u Splitu, *Vjesnik za arheologiju i povijest dalmatinsku* 104: 227–308.
- Byzantine art (1964): *Byzantine art, a European art. Catalog of the 9th exhibition of the Council of Europe*. Athens: Office of the Prime Minister of the Greek Government, Department of Antiquities and Archaeological Restoration.
- Vikan, G. (1982): *Byzantine pilgrimage art*. Washington: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies.
- Vikić–Belančić, B. (1968): Keramika i njen udio u trgovinskom prometu južne Panonije u rimsko carsko doba, *Arheološki vestnik* 19: 509–522.
- Gerov, G. (2004): L'image de Constantin et Helene avec la Croix: etapes de formation et contenu symbolique, *Zbornik radova Niš i Vizantija* II: 227–240.
- Davis, S. J. (1998): Pilgrimage and the cult of Saint Thecla in late antique Egypt, in *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, D. Frankfurter (ed.), Leiden: Brill, 303–339.
- Davis, S. J. (2001): *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*. (Oxford early Christian studies series). New York: Oxford University Press.
- De Carolis, E. (1982): *Lucerne greche e romane*. Roma: Gruppo archeologico romano.
- Drescher, J. (1942): More about St. Menas, *Annales du Service des antiquites de l'Egypte* 12: 53–70.
- Drijvers, J.W. (1989): *Helena Augusta: Waarheid en Legende*. Groningen: Rijksuniversiteit.
- Drijvers, J.W. (1992): *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of her Finding of the True Cross*. Leiden: Brill.
- Ebersolt, J. (1921): *Sanctuaires de Byzance, recherches sur les anciens trésors des églises de Constantinople*. Paris: E. Leroux.

Iványi, D. (1935): *Die pannonischen Lampen: ein typologisch– chronologische Übersicht*. Dissertationes Pannonicae 2/2, Budapest: Ex instituto numismatico et archaeologico Universitates de Petro Pázmány nominatae Budapestinensis provenientes.

Kazhdan, A. (1987): Constantin imaginaire: Byzantine Legends of the Ninth Century about Constantine the Great, *Byzantion* LVII: 196–250.

Kalavrezou-Maxeiner, I. (1985): *Byzantine Icons in Steatite I–II*. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Kaldellis, A. (2016): The Forum of Constantine in Constantinople: What do we know about its original architecture and adornment?, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 56: 714–739.

Крунић, С. (2011): *Античке светилке из Музеја града Београда*. Београд: Музеј града Београда.

Кузмановић-Нововић, И. (2009): Портрети цара Константина и његове породице на глиптици у Србији, *Зборник НН и Византија* VII: 77–86.

Legner, A. (1985): *Ornamenta ecclesiae: Kunst und Künstler der Romanik*, in Katalog zur Ausstellung des Schnütgen–Museums in der Josef - Haubrich Kunsthalle. Köln: Schnütgen -Museum.

Мирковић, Ј. (1961). *Хеортологија или Историјски развитак и богослужење празника православне Источне цркве*. Београд: Свети архијерејски синод СПЦ.

Michelucci, M. (ed.) (1975): *La collezione di lucerne del Museo Egizio di Firenze*, Academie Toscana di scienze e lettere 'La Colombaria' 39. Florence: Leo S. Olschki.

Michon, M. E. (1899): Nouvelles ampoules a eulogie, *Memoirs de la Societe des Antiquaires de France* 58: 285–332.

Morassi, A. (1936): *Antica oreficeria italiana. Quaderni della triennale*. Milano: Ulrico Hoepli stampa.

Moffatt, A. (ed.). (2012): *Konstantinos Porphyrogennetos: The book of ceremonies in 2 volumes*. Byzantina Australiensia. Canberra: Australian Association for Byzantine Studies.

Nauerth, C. (1982): Nachlese von Thekla - Darstellungen, in *Studien zur spätantiken und frühchristlichen Kunst und Kultur des Orients, Göttinger Orientforschungen*, series 2, G. Koch (ed.), Studien zur spätantiken und frühchristlichen Kunst, vol. 6, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 14–18.

Одак-Михаиловић, М. (2014): Представе цара Константина на новцу Византије и византијског света, *Зборник радова НН и Византија* XII: 259–270.

Петровић, Б. и др. (2003): *Музеј града Београда 1903–2003*. Београд: Музеј града Београда.

Поповић, Р. В. (2003): Епископ Јевсевије Кесаријски о цару Константину Великом, *Зборник радова НН и Византија* I: 39–46.

Reiske, J.J, Leich, J.H (eds). (1829–1830): Constantini Porphyrogeniti Imperatoris - De Ceremoniis Aulae Byzantinae Libri Duo, in *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* 1–2. Bonn: Weber.

Restle, M. (1967): *Byzantine Wall Painting in Asia Minor*, vol. II. Greenwich, CT.: New York Graphic Society.

Selesnow, W. (1988): *Lampen aus Ton und Bronze*, Bilderwerke der Sammlung Kaufmann, Band II. Melsungen: Liebighaus und Museum alter Plastic.

Şimşek, C., Yener, B. (2010): An Ivory Relief of Saint Thekla, *Adalya* XIII: 321–334.

Sutherland, J. (2013): *Prayer and piety: the Orans figure in the Christian catacombs of Rome*. M.A. Thesis Presented to the Department of Classics and Religious Studies, University of Ottawa.

Teteriatnikov, N. (1995):. The True Cross Flanked by Constantine and Helena. A Study in the Light of the Post-Iconoclastic Re-evaluation of the Cross, *Δελτίον ΧΑΕ* 18: 169–188.

Cameron, A, Herrin, J. (eds.) (1984): *Constantinople in the Early Eighth Century: the Parastaseis Syntomoi Chronikai*, ser. Columbia Studies in the Classical Tradition, Band 10. Leiden: Brill.

Cameron, A., Hall, S.G. (eds.) (1999): *Eusebius, Life of Constantine*. Oxford: Clarendon Press.

Cecchelli, C. (1926–1927): *Il tesoro del Laterano. Oreficerie, argenti, smalti*. Anno VII. Roma: Museo Cristiano del Vaticano.

Cormack, R., Hawkins, E. J. W. (1977): The Mosaics of St. Sophia at Istanbul: The Rooms above the Southwest Vestibule and Ramp. *Dumbarton Oaks Papers* 31: 175–251.

Crook, J. (2000): *The Architectural Setting of the Cult of Saints in the Early Christian West c. 300–1200*. Oxford: Oxford University Press.

Cherviaikov, A. F. (1971): Stavroteka XII veka iz Arkhangel'skogo kraevedcheskogo muzeia (Stauratheke of the twelfth century in the Arkhangelsk regional museum), *Viz. Vrem.* 31: 188–193.

Christ, W., Paranikas, M. (1871): *Anthologia Graeca carminum Christianorum*. Leipzig: Teubner.

Walter, C. (2006): *The Iconography of Constantine the Great, Emperor and Saint. With Associated Studies*. Leiden: Alexandros Press.

Weitzmann, K. (1979): *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art*. New York: Metropolitan Museum of Art, Princeton University Press.



Слика 1. Рановизантијски жижак из Сингидунума, Археолошка збирка Музеја града Београда (инв. бр. АС223), 12,8 x 8,5 цм (према Петровић и др. 2003, 62, сл. 51)



Слика 2. Жижак са представом Св. Текле и два лава, Liebieghaus музеј скулптура Франкфурт (инв.бр. 302), 11,8 x 8,8 цм (према Davis 2001, fig. 30.)

**ONE EARLY BYZANTINE LAMP FROM SINGIDUNUM
(CONTRIBUTION TO THE STUDY OF CHRISTIAN SAINTS ICONOGRAPHY)**

In the Archaeological Collection of Belgrade City Museum, an oil lamp is kept, depicting a male and female figure in long robes with arms spread in the Orante posture, whereas a cross decoration is rendered between their heads. As indicated by unclear traces, a female figure could be wearing a veil or long hair against the nimbus more visible in the male figure.

Some authors have previously associated this image with Constantine the Great and his mother Helena flanking the True Cross, allegedly discovered by the empress on her pilgrimage to the Holy Land. If the assumption is true, this might be their oldest pictorial representation considering that the iconographic cult of Constantine and Helena reached florescence in the wake of iconoclasm. Their typical representation is made at that time and supposedly modelled on the imperial statues beside the True Cross in the Forum of Constantine in Constantinople, known only from literary sources. They appear in two basic versions: the emperor and empress, with arms close to the bodies or holding insignia, flanking the cross, whereas in the other version, they hold it or point to it. However, their position with arms raised in the orante posture has no similar evidence in art.

In early Christian funerary art, the Orante posture was traditionally characteristic for the female figure praying for the deceased or a devotee in hope of salvation. Beginning with 4th century AD abounding in the New Testament themes, the Orante came to be a standard feature of representing saints, thus reflecting pure piety of Christian martyrs. Given the fact that the oil lamp from Singidunum depicts the nimbate figures, male and female alike, both saints might have been venerated. With that in mind, a certain analogy is found in the cult community of the Egyptian martyrs of Saint Menas and Saint Thecla, ascertained in iconography of numerous ampullae crafted as pilgrimage souvenirs at the sanctuary of Abu Mena near Alexandria.

Schematic and rough portrayal of the saints' figures, without typical cult animals can be explained by the insufficient space in the lamp disk, i.e. overall decadence in craftsmanship of the late ancient lamps. The typical *orans* posture, the dotted band outlining the disk along with the nimbi technique, ornaments in the robes as well as the cross between the heads are clear indicators of the knowledge in art patterns of the holy pair of Saint Menas and Saint Thecla, i.e. typical ornamentation of ampullae from Alexandria. As they were depicted together in representations predominantly made on the ampullae between 480 and 560 AD, including the provincial craftsmanship of the poor quality lamp, it can be argued that its creation could be chronologically closer to the second half of 6th century. The lamp might have been created by a travelling craftsman in Singidunum itself, possibly commissioned by a local settler as an expression of imported cult practices, but so far undetected in the early byzantine art of our regions.

Миљана М. Матић

Музеј Српске православне цркве у Београду – Србија

e-mail: maticmiljana@yahoo.com

УДОВИЧИНА ЛЕПТА: МЕТАФОРА КТИТОРСКОГ ДАРА У СРПСКОМ ПОСТВИЗАНТИЈСКОМ СЛИКАРСТВУ

Апстракт: У раду се анализира скупина ктиторских портрета насталих између 1564. и 1606. године у српском зидном сликарству из времена обновљене Пећке патријаршије у оквиру којих су заступљени молитвени текстови са парафразом параболе о удовичиној лепти. Са прилогом сиромашне удовице од две лепте, описаном у јеванђејској причи (Лука 21, 1–4; Марко 12, 41–44), изједначава се „мали принос“, „мали труд“ и „мољење“ ктитора, који се на крају рада разматра у склопу теологије приношења дара Богу.

Кључне речи: ктиторски портрети, зидно сликарство 16. и 17. века, молитвени текстови, парабола о удовичиној лепти, обновљена Пећка патријаршија, дар

У годинама после пропасти српске Деспотовине (1459), а посебно након обнове самосталности Пећке патријаршије (1557), средњовековну задужбинарску традицију на себе преузимају припадници црквене јерархије – патријарси, митрополити, епископи, јеромонаси и монаси, као и мирјани вишег друштвеног статуса – спахије-хришћани, племенски кнезови, занатлије и групе верника. Истраживањем ктиторске делатности на територији под јурисдикцијом Пећке патријаршије, као и у манастиру Хиландару, издвојена је скупина од скоро педесет ктиторских портрета Срба у зидном сликарству и иконопису 16. и 17. века, укључујући и раздобље које је претходило обнови Патријаршије.¹ Ови портрети, поред тога што пружају могућност сагледавања бројних слојева њиховог значења – типолошког, иконографског, социолошког и др., дозвољавају да се анализом текстова који их прате дође до одређених, до сада неуочених, а значајних закључака. Један од њих тиче се духовног аспекта ктиторства и начина на који су одређене, веома истакнуте личности током овог раздобља поимале ктиторство и приношење дара Богу.

Иконографска тема ктиторских портрета у византијској и српској средњовековној уметности, као и у поствизантијском раздобљу, по својој природи сложена је и вишезначна. У почетку искључиво вотивна, током векова доживела је различите промене у погледу изгледа, места приказивања и порука које је саопштавала.² Тежња да се сложена природа ктиторства представи језиком слике коју прате натписи и одабрани текстови, довела је до коришћења низа симболички изнијансираних иконографских формула ктиторских представа, усвојених у сликарству 16. и 17. века из традиција српске средњовековне уметности и уметности Византије и земаља њеног

1 Ови портрети обрађени су у магистарском раду: Матић 2008.

2 На примеру византијског царског портрета: Grabar 1936; Velmans 1971, 93–148.

културног круга. Ктиторске представе позног раздобља српског средњег века следиле су древне обрасце приказивања донатора, обogaћене новим слојевима значења и развијане у складу са сложеним друштвеним приликама и околностима живота православних Срба у Османској империји.

Да су приношење дара и даривање Богу за српске ктиторе 16. и 17. века имали посебно значење, указује, између осталог, једна скупина ктиторских представа насталих између 1564. и 1606. године. На њима је анализом текстова исписаних на свицима у рукама ктитора, односно у непосредној близини модела храма, уочено понављање особене парафразе из јеванђеоске параболе о удовичиној лепти. Реч је о седам ктиторских портета, насликаних у пет храмова: Светом Николи Дабарском – Бањи код Прибоја (1564), Будисавцима (1568), Морачи (1574), Светој Тројици Пљеваљској (1592, 1594/1595) и Пиви (1604–1606). Међу наведеним примерима могуће је издвајати две скупине: донаторске представе које су у потпуности настале током 16. и почетком 17. века (Будисавци, Тројица Пљеваљска, Пива), и у другој половини 16. столећа поновљене и досликане ктиторске композиције чији је први слој живописа настао у средњем веку (Свети Никола Дабарски, Морача).

Непосредно после обнове Пећке патријаршије (1557), након што је почетком шездесетих година 16. века залагањем патријарха Макарија, херцеговачког митрополита Антонија и новобрдског митрополита Дионисија завршена архитектонска реконструкција седишта митрополије, великог дабарског храма посвећеног Светом Николи – Бање код Прибоја, скупина најбољих сликара тога времена обновила је 1564. године живопис у наосу и припрати.³ Том приликом су услед оштећености у потпуности поновљени ктиторски портрети на јужном зиду наоса, првобитно насликани око 1329. године.⁴ Ради се о представама светог краља Стефана Уроша Трећег Дечанског и Стефана Душана са моделом дабарског храма, којима је придодата фигура још једне личности.⁵ Та трећа фигура у ктиторском низу, гледано са истока, насликана је на јужном зиду западно од прозора, непосредно изнад источног аркосолијума.⁶ Истрвеног бојеног слоја, оштећена фигура архијереја наставља низ историјских личности пред патроном цркве, Светим Николом Мирликијским. Представљени архијереј приступа у погнутом ставу, а одевен је у полиставрион са омофором, испод кога има стихар, епитрахил и надбедреник. Означен је као: *арх... .. с(в)т(а)го храмъ сѣбѣ*.⁷ Осим нимба, разазнаје се да је приказана личност била насликана са краћом косом и брадом. Левом руком привија на груди склопљено јеванђеље, а о зглобу десне шаке има развијени свитак причвршћен врпцом. Из натписа уз лик трећег ктитора данас се може растумачити само почетак титуле коју је Владимир Петковић 1925. године прочитао као „архиепископ“, али не и име „Никола“, које се тада видело.⁸ У старијој литератури

3 Ново датирање живописа у Бањи, којим је измењена у литератури до недавно опште прихваћена хронологија стварања пећке сликарске радионице, доноси: Пејић 2009, 120–123 и даље.

4 Пејић 2009, 125.

5 Пејић 2009, 121, 124–128, 258 сл. 84–85, 103.

6 Пејић 2009, 126 сл. 85.

7 Пејић 2009, 258. Не треба искључити могућност да је титула „архиепископ“, коју су прочитали и Петковић (1925, 28), касније и Пејић (2009а, 188), представљала „историјски фалсификат“. Дабарски архијереј Никола је 1328. године носио титулу епископа, а не архиепископа, али је са неодговарајућом титулом („митрополит“) био поменут и у натпису из 16. века изнад улаза у наос цркве Светог Николе Дабарског. Пејић 2009, 121, 123.

8 Уз оштећени лик трећег у низу ктитора у наосу Бање Владимир Петковић је 1925. године прочитао: *никола архієп(н)ск(о)пъ ... ктиторъ с(в)т(а)го храма сѣ(о)* (Петковић 1925, 28). И Сретен Петковић (Петковић 1965, 173) и Гордана Бабић (Бабић 1979, 334) заступали су ово становиште.

углавном је било прихваћено да је реч о ктиторском портрету дабарског епископа Николе Трећег. Новија истраживања сликарства у Бањи преиспитала су изнова ову идентификацију, постављајући тезу да се ради о накнадно досликаној представи, пошто би у 14. stoleћу представљање локалног епископа уз владаре-ктиторе био преседан⁹, те да на основу хијерархијског чина архиепископа и свитка, у лику трећег ктитора „треба препознати Макарија Соколовића, архиепископа пећког“ и „новог ктитора–обновитеља“.¹⁰ Због чињенице да је натпис са именом трећег ктитора био читљив 1925. године – када је први пут објављен, као и да је представљени архијереј у полиставриону, уместо у сакосу – који одговара свечаном богослужбеном орнату архиепископа, ово мишљење је оспорено.¹¹ Од титуле трећег ктитора у наосу Бање данас су преостала тек три почетна слова¹². Иако је патријарх Макарије често био титулисан као архиепископ¹³, више детаља у вези идентификовања ове личности наводи на опрез. Спорну појединост, којој не налазимо аналогije ни на једном ктиторском портрету насталом у 14., а ни у 16. и 17. веку, представља сликана врпца помоћу које, сасвим неуобичајено, са зглоба шаке представљеног архијереја виси развијени свитак. Услед оштећености бојеног слоја данас је тек делимично читљив на њему исписани текст. Реч је о молитвеном обраћању Светом Николи, у коме се ктиторски дар пореди са удовичином лептом: „Светитељу Христов Никола, прими од нас (...) принос (...) као две удовичине лепте ...“. Текст свитка у целини гласи: ѿ ѿце ѿ... .. блго чствымъ велнокъ ...тн лъар... вен падѡмъ ...р ...вѣ рникъ бѣ... ..лѣвдасъ ...моштннкъ кв... олн ...ы стлю хр ннколаедъ прндн ѿт нас ...къ тѣбѣ пот(ъ)ца[нне] днѣ ѿко [вѣдовѣ] двѣ цет[е] ... мѣ ... ктѣдъ... ..с(вѣ)т(н) азъ ...щѣн... сздннн.¹⁴ Овај атрибут трећег донатора у наосу Бање највероватније је по жељи нових ктитора накнадно придодат у руку епископа Николе приликом обнове његове представе у другој половини 16. века.¹⁵ На такав закључак упућују иконографија приказаног архијереја, полиставрион – уместо сакоса¹⁶, те појава удвојених атрибута (развијеног

Василије Марковић као потврду недвосмисленог учешћа епископа Николе Трећег у обнови Бање у 14. веку истиче натпис на гробу његове мајке, монахиње Марте, сахрањене крај цркве, што је било искључиво право ктитора и чланова његове породице. Стојановић 1902, 27, бр. 57; Марковић 1925, 115–116. Наведено разматра: Пејић 2009, 104–105, 126–127 сл. 72.

9 Иако ретки, примери сликања архиепископа и епископа крај српских владара у средњем веку уочени су у Матеичу и параклису Светог Григорија Богослова цркве Богородице Перивлепте у Охриду. Војводић 2010, 60–62 сл. 13, 15.

10 Пејић 2009, 128 и 126–128; Пејић 2009а, 188–191.

11 Војводић 2010, 55 нап. 77; Стародубцев 2012, 531 нап. 43. О сакосу као одежди пећких патријараха након 1459. године: Стародубцев 2012, 530–532.

12 Пејић 2009, 258.

13 Пејић 2009, 127; 2009а, 185–191.

14 Натпис доносимо по читању Светлане Пејић (Пејић 2009, 258), изузимајући место „дрѣ цт“, које смо рашчитали са снимка.

15 Ово разматра и Пејић 2009, 127.

16 Историјске композиције и постхумне представе црквених достојанственика не могу се посматрати у истој равни са њиховим ктиторским портретима. У историјској композицији Опела новобрдског митрополита Дионисија у спољашњој припрати Грачанице Макарије Соколовић (означен као патријарх) носи полиставрион, али је тик наспрам ове сцене Макаријев ктиторски портрет, на коме је одевен у сакос, а иза њега су митрополит херцеговачки Антоније и почивши Дионисије у полиставрионима. Петковић 1965, 110–111, 122–123, 125–126, 171–173; Петковић 1978, 210–211; Тодић 1988, 245–261; Петковић 1995, 37, 303, 305–311, 317–326; Стародубцев 2012, 530–532 (где се разматрају сви ктиторски портрети пећких патријараха у зидном сликарству 16. и 17. века). Пећки патријарх Пајсеј је на историјском постхумном портрету са иконе из Музеја у

свитка и склопљеног јеванђеља), којима се не одликује ни једна ктиторска представа пећких патријарха, укључујући и Макарија Соколовића.¹⁷ Иконографија трећег ктитора у наосу Бање саобразна је начину на који су и током 16. и 17. века у српском сликарству приказивани митрополити и епископи у својству ктитора – са једном руком молитвено испруженом, и са склопљеним јеванђељем у другој руци.¹⁸ У молитвеном обраћању патрону храма, исписаном на свитку, трећи ктитор у наосу Бање „говори“ у множини („прими от нас“), и у име друге двојице донатора који између себе држе конкретну представу дара у виду модела храма. Треба истаћи да су тројица архијереја из породице Соколовића – Макарије, Антоније и Дионисије 1573/1574. године насликани и натписом означени као ктитори у ктиторско-историјској композицији у припрати Бање – при чему Макарије као бивши патријарх који се повлачи са трона, старац седе браде, у монашком руху.¹⁹

Свитак са метафором о удовичиној лепти насликан је 1568. године у оквиру ктиторског портрета патријарха Макарија Соколовића у Будисавцима код Пећи, његовој задужбини и метохи Пећке патријаршије.²⁰ Патријарх Макарије је у Будисавцима приказан на јужном зиду наоса, у првој зони, са моделом једнокупног храма цркве Преображења у рукама. Означен је као „архиепископ и обновитељ (...) и ктитор светог храма овог“.²¹ Представљен је као особа крупније грађе, краће седе браде и седе косе која се спушта до рамена, са тонзуром на глави.²² Одевен је у свечану архијерејску одежду – окер сакос украшен везеним вегетабилним и геометријским мотивима, дуж рубова богато украшен бисерима. Преко сакоса носи омофор са тамно мрким крстовима. Испод сакоса се види стихар, а везене наруквице такође красе бисери. Десном руком придржава развијени бели свитак црвеног почетног слова, насликан испод дара који приноси Господу у виду модела храма. У непосредној близини портрета ктитора, на западној страни југоисточног пиластра, чеоно је приказан Христос на престолу.²³ Текст исписан на свитку који први патријарх обновљене Српске цркве држи у руци

Равени одевен у фелон и гологлав. Радојчић (1975), 283–286; Пајић, Д'Амико 2016, 498–500 сл. 17 са литературом у нап. 58; Матић 2017, 318–319, 495 сл. 361, кат. бр. 336.

17 Склопљено јеванђеље у левој руци не појављује се као атрибут пећких патријарха када су у својству ктитора сликани током 16. и 17. века, па се у том смислу не може равноправно с ктиторским разматрати историјски постхумни портрет патријарха Јована Кантула у цркви Светих Апостола у Пећи, где је он по жељи патријарха Пажсеја насликан са јеванђељем и свитком, одевен у сакос са омофором. Petković 1965a, 237–249; Кајмаковић 1977, 54.

18 На овај начин приказани су митрополити Антоније и Дионисије у грачаничкој спољашњој припрати, одевени у полиставрионе (Антоније и са надбедреником). Стародубцев 2012, 531 са старијом литературом у нап. 42. Митрополит Дионисије је у припрати Светог Николе Дабарског насликан у фелону са омофором, молитвено испружене леве руке, док у покривеној десници има склопљено јеванђеље. Пејић 2009, 130–134 сл. 88; Стародубцев 2012, 531 нап. 43 (изузимајући место где је омашком наведено да је Дионисије у припрати Бање приказан у полиставриону).

19 За ново датирање сликарства у припрати и објашњење ктиторско-историјске композиције: Пејић 2009, 130–134 сл. 88.

20 Као обновитељ храма Макарије Соколовић означен је у ктиторском натпису изнад улазних врата, на западној страни наоса. У њему се наводи да су се на месту садашње цркве некада налазиле велике површине зрелих шума, као и да је манастир затечен порушен. Ивановић 1961, 113, 128 сл. 2.

21 Види: Ивановић 1961, 114, 128 сл. 3.

22 Овај ктиторски портрет патријарха Макарија окарактерисан је као један од „најлепших и најверније сликаних ликова у фреско-сликарству Србије XVI века“. Ивановић 1984, 187.

23 Ивановић 1961, 122. Види: Петковић 1965, 192–193. О програму живописа у Будисавцима: Ивановић 1961, 118–124.

представља његово молитвено обраћање Христу: „Владико милостиви Госпде Иусе Христе, Сине и Слово Бога живог, к Теби припадам и Теби се молим благоме Владици: прими овај мој мали принос као што си примио две удовичине лепте“ – *вл(а)д(н)ко м(н)л(о)стиве г(оспод)н нс(о)с(се) х(рист)е, с(н)не н слово б(ог)а жнв(а)го тегѣ припад(а)емъ н тегѣ се м(о)лнм(ъ) бл(а)гоу бл(а)д(н)цѣ прнмн сѣ моє малое приношеніе також(е) прнел(ъ) еси въдовѣ двѣ цѣти*.²⁴

Манастир Морачу је обнова Пећке патријаршије 1557. године затекла у тешком стању. Храм је запуство почетком 16. века, па је седам деценија чекао на обнову.²⁵ Након што су извршене градитељске преправке, залагањем игумана Томе са братијом, уз помоћ верних предвођених кнезом Вукићем Вучетићем, изведено је осликавање наоса, завршено 23. октобра 1574. године, о чему сведочи ктиторски натпис.²⁶ Недуго затим, у време игумана Мојсија – 1577/1578. године, живописана је припрага.²⁷ Два ктитора у Морачи насликана су 1574. године у наосу како држе свитке са текстовима у којима је у виду метафоре парафразирана параболо о удовичиној лепти.²⁸ У југозападном углу наоса, изнад саркофага који обележава гроб ктитора, насликан је оснивач манастира, Стефан Вукановић, натписом означен као „краљ“.²⁹ Реч је, као што је познато, о доследно пресликаној композицији која је била приказана на уништеном слоју сликарства из треће четвртине 13. века.³⁰ Стефан Вукановић одевен је у хламиду са мотивом једноглавих орлова, обрубљену тракама са нашивеним бисерима. На глави носи бисерни венац чији лук иде преко темена. Приказан је у позном животном добу, дуге, скоро потпуно седе косе и браде средње дужине.³¹ Њега Христу који седи на престолу приводи Пресвета Богородица, у чијој је руци свитак са текстом молитве ктитора Стефана Вукановића: „О свеблагі Госпде, прими принос овог свог раба као што си примио и удовичине две лепте“ – *о всебл(а)гн г(оспод)н прнмї приношенїе раба своєго сего такоже прнмнѣ еї н въдовн двѣ цѣти*.³² Свитак у Богородичиној руци представља позни „додатак“ средњовековном решењу композиције, коју је сликар донекле изменио смањујући је и збијајући приказане личности како би направио места за увођење фигура нових ктитора – игумана Томе и кнеза Вукића Вучетића, чија је представа због недостатка простора једина насликана у наставку, на западном делу западног зида.³³

24 Текст натписа прочитали смо са фотографије. Милан Ивановић је свитак рашчитао овако: *вл(адн)ко м(н)л(о)стиве г(оспод)н и(со)у(се) х(рист)е с(нн)е н слово б(ог)а жнв(а)го тегѣ припадѣмъ н тегѣ се м(о)лнмъ бл(а)гоу бл(а)д(н)цѣ прнмн сѣ моє малое приношеніе також прнел си въ доѣ леѣцѣ ти* : Ивановић 1961, 122.

25 Петковић 1986, 42.

26 Стојановић 1902, 219, бр. 710; Петковић 1965, 174; Петковић 1986, 42.

27 Петковић 1986, 42; Војводић 2006, 73–74; Поповић 2006, 63 (са старијом литературом).

28 Петковић 1986, 42 табла 15, сл. 9–10. Трећи китор, игуман Тома, држи свитак са текстом: *о прѣстна мати б(о)жнѣ ї о цнє грѣшнѣ споденї х(рист)оу бл(а)д(н)цн да прн(мн)тъ малое потрѣженїе тако же і прѣмѣс*. Натпис доносимо по: Поповић 2006, 65. О ктиторским композицијама у католикону манастира Морача: Петковић 1965, 138–139, 174–176; Петковић 1986, 42–43, 50; Војводић 2006, 73–92; Поповић 2006, 55–72.

29 О Стефановој краљевској титули на портрету у Морачи: Војводић 2006, 76–80; Поповић 2006, 64–65.

30 Петковић 1986, 45–46; Војводић 2006, 90.

31 Војводић 2006, 75–76. Ктиторски портрет Стефана Вукановића у припрати, где је приказан као великосхимник, нешто је млађи од првобитног портрета у наосу. Војводић 2006, 86.

32 Војводић 2006, 74–75 сл. 1. Текст молитве ктитора са свитка у руци Богородице доносимо по: Поповић 2006, 65.

33 Петковић 1986, 45–46, табла 15; Војводић 2006, 76 и даље. Изгледа да је после обнове Пећке патријаршије, приликом „освежавања“ ктиторске композиције у наосу Милешеве 1567/1568.

Овим решењем указано је, између осталог, на тежњу нових донатора да „делотворност својих молитава утемеље на ауторитету првих ктитора“.³⁴ Ктиторски портрет Вукића Вучетића изузетно је реалистичан, а кнез је највероватније насликан у својству предводника групе мањих приложника, уз неоспорно велике личне заслуге у обнови сликарства католикона Мораче. Означен је натписом – (кне)зь воукѣиць воукѣиць³⁵ и приказан као човек у зрелим годинама, краће седе косе и кратких седих бркова и браде. Одевен је у кафтан обрубљен крзном изнутра и споља, посебно на раменима, док се испод огртача види бели оковратник. Окренут је удесно, леву руку је испружио у молитви, док у десној држи свитак са речима своје молитве упућене Пресветој Богородици. Део молитве у коме се помиње приношење дара, упоређеног са две удовичине лепте, писан је у множини, јер кнез Вукић Вучетић иступа у име више приложника: „О Мати Божија, и мене грешног спомени Христу Владици да прими и наш мали труд као што је примио две удовичине лепте“ – ѿ м(а)ти б(о)жїи и ѿ двѣ грѣшнѣм спомѣнї х(рист)ѿ в(м)л(а)д(и)цѣ да прїм(м)нѣтъ ѣ наше м(а)лоѣ потрѣждѣнїѣ тако же прїмѣтъ еси в(а)довн двѣ цѣтн).³⁶

Манастирски храм посвећен Светој Тројици код Пљеваља подигнут је средином 16. века заслугом игумана Висариона. Четири деценије касније, 1592. године, саграђена је припрата и живописана руком сликара попа Страхиње из Будимље, средствима монаха Георгија Поблаћанина³⁷, његовог сина јеромонаха Ананије и Георгијевог братанца спахије Војина, како то сведочи натпис изнад средњих врата у цркви.³⁸ Том приликом је један од ктитора – монах Георгије, представљен са свитком чији текст садржи метафору о ктиторском дару и две удовичине лепте.³⁹ Будући најугледнији у групи поменутих донатора, Георгије је насликан на десној половини западног зида како носи модел грађевине која представља веома стилизовани приказ Тројичког храма. Приказан је као старац седе браде средње дужине, одевен у окер мандију са аналавом и љубичастим огртачем, са кукуљицом на глави. Благо је окренут удесно и молитвено се обраћа малом Христу, кога у наручју држи Пресвета Богородица, насликана на левој страни западног зида како седе на престолу. Георгије у левици држи развијени свитак са текстом који гласи: „Прими Господе и моје мало мољење као што си [примио] и две лепте жене удовице“ – прїмї г(оспод)и и моѣ м(а)лоѣ мољѣнїѣ тако же (сї) и жєнн в(а)довнцї двѣ цѣтѣ. Јеромонах Ананија насликан је иза Богородичиног престола, а спахија Војин следује Георгију.

Када је сликар поп Страхиња из Будимља 1594/1595. године живописао и наос манастира Света Тројица Пљеваљска,⁴⁰ том приликом је још један у низу ктитора овог угледног манастирског средишта приказан како држи свитак са текстом у коме се наводи метафора о две удовичине лепте. Реч је о јеромонаху Висариону, првом ктитору и игуману Свете Тројице код Пљеваља, који је у јесен 1544. или најкасније у лето 1545.

године – а не првобитно, како је мислио Војислав Ђурић (Ђурић 1992, 16 сл. 1), у руци Богородице која приводи ктитора Владислава такође био досликан развијени свитак. Војводић 2015.

34 Поповић 2006, 65.

35 Натпис смо прочитали са снимка.

36 Натпис смо прочитали са снимка.

37 Јеромонах Георгије је у натпису означен топонимским прилогом „Поблаћанин“, који асоцира на место његовог порекла – Поблаће код Пљеваља, где је пре замонашења имао висок друштвени статус и поседе у близини манастира, између Брезнице и Поблаћа. Томовић 2010, 47 сл. 4.

38 Петковић 1965, 188; Петковић 1974, 19 нап. 47 (калк натписа на стр. 16–17). Упореди: Стојановић 1902, бр. 835; Петковић 1935, 39–40.

39 Томовић 2010, 42–49.

40 Петковић 1965, 188.

године био старешина тројичког монашког братства, што је забележено у прологу који се чува у манастиру.⁴¹ Висарион је насликан на јужном зиду наоса, у јужном броду храма, иза ликова апостола Матеја, Марка, Андреја, Вартоломеја, Филипа и Светог Трифуна.⁴² Одевен је у тамноплаву мандију са аналавом и цинобер огртачем, а на глави има кукулицу. Смерно приступа Христу на престолу држећи у десној руци модел једнобродног једнокупног храма, док у левој има развијени свитак. На отвореним страницама Исусовог кодекса исписан је текст јеванђеља по Матеју (11, 28): *прндете кь мнѣ вьси тѣждагоущи се и обречение азъ по...ю вь.*⁴³ Текстом молитве на свитку јеромонах Висарион обраћа се Христу речима: „Прими Господе моје мало мољење као [што си примио] удовичине две лепте“ – *прмдн г(оспод)н мое малое м(о)леніе какож(е) жен(н) вдовичн (две) цѣт(е).*⁴⁴

Последњи у низу српских ктитора са свитком чији текст садржи метафору о дару и удовичној лепти приказан је у манастиру Пива, на слоју сликарства из 1604–1606. године. Реч је о представи монаха на источној половини јужног зида западног травеја наоса цркве, где је ктиторска композиција пролазом подељена на два дела.⁴⁵ Неуобичајено композиционо решење на јужном зиду одаје условљеност малим расположивим површинама намењеним за представе ктитора, при чему је храм Успења Богородице приказан два пута – једном у рукама ктитора-монаха, други пут непосредно изнад пролаза. На источној половини зида, у горњем левом углу, насликана је Пресвета Богородица са малим Христом на крилу, како седи на престолу. Окренута је удесно, одакле јој приступају монах и још један несигнирани ктитор – мухамеданац, чија је фигура измештена на западну половину зида. Представа ктитора – монаха веома је оштећена. Приказан је у зрелом животном добу, краће рије браде, одевен у монашку ризу тамноплаве боје и огртач дугих рукава, са смеђим крзном на крајевима. Огрнут је тамнозеленим плаштом обрубљеним широком траком, а на глави има једноставну црну кукулицу. Фигура Богородице пропорционално је значајно мања од фигуре ктитора који је окренут ка Богородици са Христом и у десној руци држи модел цркве Успења, представљене у виду масивне високе грађевине са двосливним кровом. Уместо на свитку, како је то уобичајено, текст молитвеног обраћања ктитора Богородици исписан је у два реда, непосредно изнад крова храма у његовим рукама. Услед оштећености бојеног слоја, натпис је само делимично читљив. У првом реду исписан је одељак чији је крај уништен: *(п)рес(ве)та б(огороди)це прмдн (м)о(леніе)...*, а наставља се у другом реду парафразирањем удовичиног прилога од две лепте: *какоже х(ристо)с (он)он вдовичн (д)ве цете* – „Пресвета Богородице, прими моленије ... као [што је] Христос [примио] оној удовици две лепте“. Будући да није сачуван натпис са именом и титулом уз лик ктитора, тешко је

41 У једном уништеном натпису који је објављен у изводу, помиње се да је Висарион (пре замонашења Василије) основао Тројички манастир заједно са братом Савом и сином архијерејом Никифором, као и да га је касније обновио игуман Јоаким. То би сугерисало да се Висарион замонашио у позним годинама и повукао у манастир. Петковић 1974, 15–19; Томовић 2010, 42.

42 Петковић 1974, 189.

43 Натпис доносимо по читању Сретена Петковића (Петковић 1974, 134), исправљеном на основу старих и нових фотографија.

44 Исто.

45 Манастирска црква посвећена Успењу Богородице живописана је у неколико наврата: наос храма осликан је 1604–1606. године, о чему сведочи ктиторски натпис, док је живописање припрате започео поп Страхиња из Будимље 1604. године, а завршио зограф Јован 1625/1626. године у време игумана Аврамија, настојањем војводе Павла Драгичевића и Дуке Вуковића са рођацима. Стојановић 1902, 267, 314 бр. 949, 950, 1177; Петковић 1965, 198–201; Петковић 1995, 61–67, 77–80, 91–93, 97–98.

поуздано идентификовати монашку фигуру, па и са сигурношћу установити да ли је реч о првом ктитору Пиве, херцеговачком митрополиту и потоњем патријарху српском Саватију Соколовићу, заслужном за оснивање манастира „трудом и подвигом и ценом злата“.⁴⁶ Такву идентификацију отежава и чињеница да приказана личност није означена нимбом, који је и у средњем веку, и током 16. и 17. столећа, красио представе српских архијереја-ктитора, чак и онда када су били у монашком руху.⁴⁷ Тек треба размотрити да ли би ктитор–монах насликан у наосу Пиве седамнаест година након Саватијевој смрти, можда могао бити игуман Пиве, јеромонах Симеон, који се заједно са „богољубивом братијом“ манастира у време патријарха Јована и митрополита Леонтија између 1604. и 1606. године старао да се „трудољубиво живопише ова црква“.⁴⁸

Табела 1. Молитвени текстови српских ктитора са метафором о удовичиној лепти

1564	Свети Никола Дабарски – Бања код Прибоја: наос	епископ Никола Трећи: ѿ ѿце ѿ... .. блго чѣнвѣмъ велнкѡе ...тн лѣарс... вен падѣѡмъ ...р ...ѣѣ рнѣкъ бѣ... ...лѣвѣдас ...моцѣтннѣкъ кв... олн ...ы сѣлау хр ннколаемъ прѣмѣн ѿт нас ...къ тѣбѣ пот(ѣ)ша[ннѣ] днѣ ѡако [вѣдоуе] двѣ цѣт[е] ... мѣ ... кѣѣ... .. с(вѣ)т(н) аз ...ѣѣ... сѣдннн
1568	Будисавци наос	патријарх Макарије Соколовић: вл(а)д(н)ко м(н)л(о)стнѣе г(оспод)н нс(о)в(се) х(рнст)ѣ, с(н)не н слово б(ог)а жнѡаго тѣбѣ прѣпад(а)емъ н тѣбѣ се м(о)лнмъ(ѣ) вл(а)гомъ вл(а)д(н)цѣ прѣмѣн сѣе мѡе мѡаѡе прѣношеніе ѡакожѣ(е) прѣмѣл(ѣ) есн вѣдоуѣ двѣ цѣтн
1574	Морача наос	Стефан Вукановић: ѿ всел(а)гн г(оспод)н прѣмѣ прѣношеніе раба своѣго сего ѡакожѣ прѣмѣлѣ есѣ н вѣдовн двѣ цѣтн кнез Вукић Вучетић: ѿ м(а)тн б(о)жнѡа н ѿ мѣне грѣшнѣмъ споленѣ х(рнст)ѡу в(ла)д(н)це да прѣмѣнѣтѣ ѣ наше мѡаѡе потрѣждѣніе ѡако жѣ прѣмѣлѣ есн вѣдовн двѣ цѣтн
		монах Георгије Поблаћанин: прѣмѣн г(оспод)н н мѡе мѡаѡе мѡлѣннѣ ѡакожѣ (есѣ) н жѣнн вѣдовнцн двѣ цѣтѣ

46 Стојановић 1902, 267, бр. 949. Види и: Шекуларец 1991, 51 и даље.

47 Попут архиепископа Данила Другог у цркви Богородице Одигитрије у Пећи, рашког митрополита Јоаникија у Новој Павлици или патријарха Макарија Соколовића у припрати Бање код Прибоја. Петровић 1983, 245–246 цртеж 2, 5; Валтер 1991, 354–360 сл. 1; Пејић 2009, 130–134 сл. 88.

48 Стојановић 1902, 267, бр. 950. У време игумана Симеона црква Успења Богородице у Пиви добила је монументални иконостасни крст. Војводић, Живковић 2014, 206 сл. 1; Матић 2017, 182, 218, 436 сл. 204, 237 кат. бр. 148. Када су приказивани као ктитори, игумани нису сликани са нимбом. Тимотијевић 2008–I, 24 сл. 5; Тимотијевић 2008–II, 23 са литературом у нап. 80.

1592 1594/1595	Света Тројица Пљеваљска припрата, наос	јеромонах Висарион: приди г(оспод)и м(о)е м(о)л(о)л(о)е м(о)л(о)л(о)е ѡ кож(е) ж ен(и) в ѡд(о)в(и)ц(и) д вѣ ц ѣт(е)
1604–1606	Пива наос	монах–китор: <п>рес(вѣ)та б(огороди)це приди м(о)л(о)л(о)е...ѡкожѣ х(ристо)с <он>он в ѡд(о)в(и)ц(и) д вѣ ц ете

На основу сачуваних и размотрених примера, у овом тренутку могуће је закључити да парафразирање параболе о удовичиној лепти у текстовима исписаним на свицима ктитора представља особену праксу која је у српској средини заживела током друге половине 16. и почетком 17. века. Развијени свитак са молитвеним текстом као атрибут ктитора, иконографска је појединост која се уочава тек у српској уметности позног средњег века и у поствизантијском раздобљу, али у целини посматрано и тада представља реткост.⁴⁹ У односу на укупан број сачуваних ктиторских портрета у српском сликарству 16. и 17. века – близу педесет, парафраза параболе о удовичиној лепти заступљена је на седам. Паралелно са ишчезавањем молитве коју су ктитори у симболичном смислу „изговарали“ приносећи свој дар Христу, Пресветој Богородици и светима, почетком 17. века нестаје и свитак као атрибут ктитора, последњи пут заступљен на ктиторској представи митрополита Виктора са грачаничке иконе Свете Февроније (1607/1608).⁵⁰ Треба истаћи да ликове ктитора из наведене групе краси нимб, знак припадности црквеној власти⁵¹, изузимајући представе монаха из Пиве и Вукића Вучетића – кнеза из из реда мирјана. Да метафора о ктиторском дару и удовичиној лепти није била сасвим заборављена ни у познијем раздобљу, сведочи пример ктиторског портрета архимандрита Герасима у хиландарском параклису Покрова Пресвете Богородице из 1740. године.⁵² Герасим је у монашком руху, на глави има камилавку са велом. Није означен нимбом, у левој руци држи модел храма и бројаницу, док се десном молитвено обраћа Пресветој Богородици са Христом на престолу, пропорционално умањеној и смештеној у горњи десни угао – слично решењу примењеном у Пиви почетком 17. века. Ктиторски натпис, исписан испод Богородичиног престола, гласи: ѡ пред(и)лостнѣ м(о)л(о)л(о)е божѣ приди сен м(о)л(о)л(о)е трѣѣ ѡт ѡубога раба твоѣго ѡкоже прнетѣ с(и)нѣ твои и б(о)гѣ наши вѡд(о)в(и)ци двѣ цѣте :⁵³

Током средњег века, у српској средини може се уочити спорадична употреба парафраза о удовичиној лепти у текстовима јавне намене.⁵⁴ У аренги преписа повеље краља Душана Немањића манастиру Светог Петра и Павла на Лиму⁵⁵, на пример, Душан наводи да се трудио да сачува заповести својих претходника, поучен њиховим житијима, како би задобио Небеско царство и угодни добрим делима Господу „Страшном“, „Ономе који узима дух кнезовима, страшнијем од царева земаљских, а опет благом човекољупцу Који прима и моли од нас добру и искрену намеру, као што су Авељев принос, Аврамова жртва и *две лепте оне удовице*“.⁵⁶ Помен удовичине лепте у

49 Пејић 2009, 127.

50 Матић 2017, 149, 367–368, 437–438, сл. 163, кат. бр. 153 (са старијом литературом).

51 О нимбу као знаку припадања световној и црквеној власти: Војводић 2012, 336–337.

52 Војводић 1998, 259–250 сл. на стр. 260.

53 Натпис смо прочитали са фотографије.

54 О парафразирању старозаветних и јеванђеоских тема у дипломатичком материјалу: Вујошевић 2002, 227–247; Вујошевић 2008, 69–78.

55 Повеља је издата 25. октобра 1343. године. Чува се у манастиру Хиландару и једна је од четири лимске повеље. Вујошевић 2004, 45–69.

56 Вујошевић 2004, 48–49, 52.

овом контексту представља пример употребе уопштене текстуалне формуле – какве су биле и парафразе страха Божијег, љубави према Богу или подражавања прецима у склопу језика тзв. „политичке теологије“.⁵⁷ У средњем веку није уочен обичај парафразирања параболе о удовичиној лепти крај ктиторских портрета српских владара, а пример наведен у тексту повеље више је релативно ретко коришћено опште место, него учестала и препознатљива појава везана за владарску идеологију. Ни на ширим просторима на којима су неговане византијска и поствизантијска уметност нисмо успели да пронађемо аналогију исписивању текста са метафором о прихватању ктиторског дара као што је Христос примио две лепте сиромашне удовице. У оквиру ктиторских представа сачуваних у руској, бугарској и румунској поствизантијској уметности, као и у светогорским манастирима, није уочена текстуална формула поређења ктиторског дара са две удовичине лепте.⁵⁸ Треба приметити да је у овим скупинама ктиторских портрета још уочљивије ишчедавање свитка као атрибута у рукама донатора. У будућности тек треба утврдити порекло метафоре о удовичиној лепти увидом у поствизантијско наслеђе Балкана, посебно Грчке, чији богати, скоро непрегледни споменички фонд, може понудити евентуално разрешење овог, за сада отвореног питања. Тек након тога биће могуће доношење суда о томе да ли метафора о удовичиној лепти има општи значај и може ли се окарактерисати као особеност српског сликарства у односу на поствизантијско сликарство у целини. Већ сада се из показаног материјала да закључити да је молитвени текст са метафором о удовичиној лепти један од тоposa српског поствизантијског ктиторства, посебно друге половине 16. и почетка 17. века, којим се истиче суштина приношења ктиторског дара, о чему ће бити речи у наставку.

О приношењу дара Богу

„Заиста вам кажем: ова сиромашна удовица метну више од свију који међу у храмовну благајну. Јер сви метнуше од сувишка својега; а она од сиротиње своје метну све што имаше, сву имовину своју.“ (Марко 12, 42–44)

Давно је уочено питање које стоји у непосредној вези са ктиторством као таквим: може ли се ишта дати Богу, који је извор свих добара на земљи? Теолошки текстови светих Отаца Цркве о дару и жртви, међу којима се могу издвојити дела Јевсевија Кесаријског, Светог Августина и Светог Максима Исповедника, као и литургијски текстови, дају утемељење размишљању о дару.⁵⁹ У логици појмова дара и даривања временом је долазило до промена. Док се у паганству, а затим и у јудаизму, даривало зарад очишћења, у знак благодарности или испуњења молитава, доласком хришћанства Бог Отац постаје први ктитор: Он даје свога Сина ради искупљења прародитељског греха човечанства (Римљанима 8, 32).⁶⁰ Сво добро на земљи долази од њеног Творца, који је и први новозаветни ктитор. Стављајући се у улогу дародавца,

57 Вујошевић 2004, 58.

58 У манастиру Буковац (Влашка, 1573–1574) је у близини веома оштећене групе ктиторских портрета на западном зиду наоса (војводе Александра Мирчеа, његове супруге и сина, те војвода Милоша и Петра), насликана парабола о удовичиној лепти, смештена на суседном зиду, у самом врху северо–западне нише. Ова фреска би се тешко могла интерпретирати у контексту анализе ктиторске композиције, и због свог положаја и због чињенице да је непосредно преко пута ње насликан Деизис, а да у дугачком ктиторском натпису нема помена дара ктитора, већ се говори о искушењима током изгнанства. Negrău, Bedros 2014, 97–98.

59 С тим у вези: Kambourova 2006; Kambourova 2008, 1–15.

60 Kambourova 2008, 10; Drpić 2016, 289.

појединац може имати једино улогу другог ктитора, пошто никада неће моћи да да онолико колико је примио (Прва Коринћанима 4, 7).⁶¹ Брига за спасење и тежња за очишћењем душе често је била узрок живе ктиторске активности током средњег века и касније, а исказивана је разнолико. Питање дара и несаобразности његове материјалне и духовне вредности стоји у основи параболе о удовичиној лепти, која описује догађај који се у Јерусалимском храму збио на дан Великог уторка.⁶² Прича о сиромашној удовици, описана у Јеванђељима по Луки (21, 1–4) и Марку (12, 41–44), поред основног слоја значења и Христове поруке ученицима да давање треба да буде добровољно, несебично и без остатка, чак и у околностима најскромнијег живота, те да је сиромашна удовица блажена (Лука 6, 20), поседује још неколико слојева значења. Један је повезује са перикопом која претходи параболи о сиромашној удовици (Лука 20, 45–47), а говори о књижевницима „који једу куће удовичке“, због чега ће „још већма бити осуђени“, односно о богатима који злоупотребљавају сиромашне и храмовни новац.⁶³ Са друге стране, Ориген причу о удовичиној лепти повезује са одељком Јовановог јеванђеља (8, 20) тумачећи је, у пренесеном смислу, у контексту помена „ризнице“ и храма као метафоре за Цркву Христову. Читање параболе о удовичиној лепти у оквиру богослужења предвиђено је у среду двадесет осму по Духовима (зачало 103 јеванђеља по Луки)⁶⁴, и у четвртак тридесет друге и тридесет шесте недеље по Духовима (зачало 57 јеванђеља по Марку)⁶⁵. Прилози попут лепте, јеврејског новчића најмање номиналне вредности, кованог од бакра⁶⁶, представљају личне дарове, таланте (таленте) дате хришћанима, које они треба, без остатка, да приложе зарад добробити „духовне изградње Цркве“.⁶⁷ Како су таленти хришћана различити (Мт. 25, 14–30), као и материјални статус, њихов се дар, односно принос Богу, вреднује различито.⁶⁸ Исус, посматрајући верне док дају прилог храму, указује ученицима на чињеницу да богати дарују пуно, „али знатно мање од онога колико би могли“, док сиромашна удовица „иде до краја и дарује Цркви све што има“.⁶⁹ Тако две лепте постају символ прихваћеног дара угодног Богу.⁷⁰ И док Ориген сиромаштво удовице тумачи као ограниченост схватања и сиромаштво духа, већина светих Отаца Цркве ову параболу схвата искључиво као етичку поуку: позивање на несебичну жртву, потпуно предавање Богу, спремност на самоодрицање, спознају чињенице да су Богу познате и намере и могућности људи, те да једноставне и великодушне награђује „великом чашћу“.⁷¹ Метафора о две удовичине

61 Kambourova 2008, 10; Drpić 2016, 282, 288–289.

62 Ракић 2002, 285.

63 Драгутиновић 2015, 98.

64 Ракић (2002), 312.

65 Ракић (2002), 313–314.

66 Ракић (2002), 108, 115. Две лепте чине један кодрант (Мк 12, 42).

67 Драгутиновић 2015, 98.

68 У вези са друштвеним статусом ктитора, дар је у литератури тумачен и као средство потврђивања ауторитета: Hilsdale 2012, 173. О томе, у византијском контексту: Kambourova 2008a, 261–287.

69 Драгутиновић 2015, 99.

70 Драгутиновић 2015, 99. У вези са даром сиромашне удовице стоје и поимање дара код апостола Павла (Друга Коринћанима 8, 9): „Јер Христос богат будући, вас ради осиромаша, да се ви његовим сиромаштвом обогатите“ и у Делима апостолским (20, 35): „Блаженије је давати него примати“ (Дела 20, 35). Rastoin 2011, 417.

71 Драгутиновић 2015, 99.

лепте у њиховим делима тумачи се као израз искрене захвалности Богу⁷², мали допринос који Господ не одбацује⁷³, подстицај на прослављање Бога и стицање Његове благодатности⁷⁴, борба са среброљубљем⁷⁵ и жртвовања себе⁷⁶. У Кијево–печерском патерику, зборнику морално–дидактичких поука Светих Отаца, у слову 31. говори се о Еразму монаху из Печерског манастира који је сав свој иметак потрошио на куповину икона и опремање храма, не жалећи материјална средства зарад добробити Цркве.⁷⁷ С тим у вези наводи се и прича из Синајског патерика о младићу који додаје свој скромни прилог у злату изливајући крст по наруџбини патриција, који га на крају награђује јер му је тај принос урачунао као што је Христос вредновао две удовичине лепте.⁷⁸

Српски ктитори крај којих је исписан текст са метафором о дару и две удовичине лепте сликани су у истом ставу на свим сачуваним портретима: благо приклоњене главе, окренути ка светим покровитељима, они се молитвено обраћају „Владики Христу“, „милостивом Господу“, „Сину и Слову Бога живог“, Пресветој Богородици и Светом Николају, уздајући се у њихово милосрђе, „припадајући к њима“ и молећи их да их „помену грешне“ и приме њихов дар.⁷⁹ Реч је о дару као изразу покајања који изискује молитвено посредништво патрона.⁸⁰ Уобичајено место за представљање ктитора крај којих је текст са метафором о удовичиној лепти јесте јужни зид наоса, а само су двојица донатора – кнез Вукић Вучетић у Морачи и јеромонах Георгије у Тројици Пљеваљској морали бити приказана на западном зиду, због чињенице да су површине јужног зида већ биле заузеле представама ктитора. Парафразирањем јеванђеља о две удовичине лепте у тексту на зидној слици у храму и његовим читањем током Литургије, реч и слика непосредно се доживљавају и

72 „Знај да ми никада нећемо успети да Му достојно заблагодаримо. Ипак, приносимо му благодарност устима и срцем сходно својим силама и Он ће наше срце по свом човекољубљу упоредити са оне две лепте“ (преподобни оци Варсонуфије и Јован, *Подвижничке поуке*, 83). *Добротољубље*: том II, 2000, 433. О дару као изразу захвалности у ширем дискурсу религиозне праксе даривања у Византији и земљама њеног културног круга: Kambourova 2008, 1–15; Drpić 2016, 18, 250, 253.

73 „Господ није одбацио ни две лепте удовице. Заправо, Он их је примио са већом благодатношћу, неголи богате прилоге многих других“ (преподобни Нил Синајски, *Аскетске поуке и Слово о молитви*). *Добротољубље*: том II, 2000, 157.

74 „Принеси му, дакле, оно што имаш код себе и оно чиме Те је обдарио. Јер, Христос није одбацио ни две удовичине лепте“ (преподобни Јефрем Сирин, *Подвижничке поуке*, 81). *Добротољубље*: том II, 2000, 250.

75 „Немој рећи да скупљаш благо ради сиромаша. Царство се небеско могло купити за само две лепте“ (преподобни Јован Лествичник, *Лествица*, борба са среброљубљем, 4). *Добротољубље*: том II, 2000, 391.

76 „Ако се услед немоћи тела не можеш подвизавати као оци, ... али принеси Богу одрицање од хлеба и пића једући мање од потребног и обраћајући се другима мање слободно, и Бог ће се обрадовати томе будући да је примио две лепте удовичине и обрадовао се због њих више него ли због свега другог“ (преподобни оци Варсонуфије и Јован, *Подвижничке поуке*, 60). *Добротољубље*: том II, 2000, 429.

77 *The Paterik of the Kievan Caves Monastery* 1989, 137–138.

78 *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, ed. J. P. Migne 1858, CC, pp. 260–261.

79 О посвећивању дарова Богу, Пресветој Богородици и светима, и о појави да су свети покровитељи у Византији могли имати и правни статус, а у вези са даривањем: Drpić 2016, 251–252.

80 Drpić 2016, 262.

прожимају, изражавајући исту суштину. Тако је оно што се види заиста неразделиво од онога што се чује.⁸¹

Тема приношења дара Богу у својој основи је сотериолошка. Ктиторски портрети у зидном сликарству 16. и 17. века као ликовни прикази јавног карактера, представљали су меморију успомене на ктиторе и њихов дар (*mnemosynon*).⁸² Тој сврси служили су и литургијски помен, посебно формулисане молитве и инсистирање на портретској сличности.⁸³ Есхатолошки аспект приношења ктиторског дара такође је веома изражен, посебно у контексту навођења метафоре о удовичиној лепти, будући да је реч о особеном начину интерпретирања Јеванђеља.⁸⁴ У очекивању будућег Суда, материјални дар приноси се зарад очишћења душе, као видљиви израз покајања и свести о сопственој грешности, али и као залог спасења (*Hyper sōtērias, Hyper tēs psychēs, Donatio pro anima*).⁸⁵ Ктитор испољава наду да ће, попут сиромашне удовице из јеванђеоске параболе, примити духовни еквивалент свог удара: опроштај грехова, спасење душе и вечни живот.⁸⁶ За разлику од “егзистенцијалног” дара, својственог људима, Бог својим верним служитeljима може узвратити посебним даровима, у том смислу и даром моћи, тј. власти.⁸⁷ Христос као први, неприкосновени дар Господа и залог спасења људског рода, обавезује примаоце овог првог дара – оне који уживају у плодовима Богом дароване им власти, да даром узврате.⁸⁸ Овај дар парафразира се и у молитвеним текстовима српских ктитора друге половине 16. и почетка 17. века. Сиромашна удовица Богу узвраћа даром од кога се храм неће обогатити, јер није реч о материјалном ударју, већ о спремности на потпуну жртву и предавање свега Богу – највећем дару који заслужује пажњу, похвалу и љубав Господњу.⁸⁹ Реч је о истинском новозаветном милосрђу⁹⁰ и нади на опроштење грехова, која бива награђена сразмерно испољеном христољубљу: највећем христољубљу највише се опрашта (Лк. 7, 47–50).⁹¹

У вези са приношењем дара Богу, неопходно је истаћи евхаристијски аспект достојног приношења Дарова, учитан и у даривање од стране ктитора. У молитви

81 Ракићевић 2011, 301–303 и даље; Дрпић 2016, 266–267.

82 Преображенский 2010, 13, 33, 86, 111, 127, 345, 374; Дрпић 2016, 262, 266–267, 276. За анализу *metoia*е пећког патријарха Максима, у светлости фунерарне праксе српских црквених достојанственика: Поповић 2003, 111–125.

83 Дрпић 2016, 264–265, 276 са литературом у нап. 74.

84 О интерпретирању Јеванђеља и о есхатолошком у уметности, в. Ракићевић 2017, 1062.

85 Дрпић 2016, 252, 262; Matović 2017, 22 nap. 6.

86 У топос даривања учитана је и древна формула „do ut des“. Преображенский 2010, 17, 442; Дрпић 2016, 19–21, 250, 281 и даље.

87 О механизму реципроцитета и обавези да се на дар узврати, у светлости антрополошких истраживања: Mauss 1923–1924, 30–186; Kambourova 2008, 10; Дрпић 2016, 12, 250, 279, 288–289.

88 О аспектима „размене дарова“, који повезује садашњост и вечност у Есхатону, и о даривању као духовном преображају дародавца: Дрпић 2016, 249–250, 256, 288–289.

89 Драгутиновић 2015, 99–100. О поимању богатства и сиромаштва у првим вековима хришћанства у делима Светих Отаца: Feiertag 1988, 156–178; Charles 1998, 41–49.

90 „Истинско новозаветно милосрђе огледа се у некористољубивој милостињи и љубави. Оно има толико вредности у очима Божјим, да се достојно може наградити једино о васкрсењу праведних, када ће се праведницима доделити вечно блаженство у вечном животу (Лк. 14, 12–13; Мт. 25, 46). Највећу вредност у очима Бога и Спаситеља нашег Господа Исуса има милосрђе из чистог човекољубља, без икакве примесе користољубља и хвалисавости. То је милосрдни Спаситељ објавио, када је удовичину милостињу од две лепте прогласио за највећи дар, јер је она дала све што је имала, сву храну своју, а други су давали од сувишка свога (Мк. 12, 41–44; Лк. 21, 1–4). Поповић 1935, 643.

91 Поповић 1935, 644.

Херувимске песме „Нико није достојан“ свештенослужитељ стојећи пред Престолом изговара: „... Јер Теби прилазим приклонивши главу своју, и молим Ти се: Не окрени лице Твоје од мене, нити ме одбаци од деце Твоје, него ме удостој да Ти ја, грешни и недостојни слуга Твој, *принесем ове Дарове*. Јер си Ти који приноси и Који се приноси; који прима и који се раздаје, Христе Боже наш ...“.⁹² Непосредно након Херувимске песме и Великог Входа следи Анафора Свете Литургије у којој се помињу живи и упокојени, међу којима и ктитори, јер право ктитора на помен спада у ред основних, ритуалних права донатора.⁹³ Увођењем метафоре о удовичиној лепти у богословски оквир текстова исписиваних у склопу ктиторских композиција, истакнут је труд донатора из времена османске власти, заснован на доброј и некористољубивој жељи,⁹⁴ упоређен са прихваћеним даром сиромашне удовице који Христос похваљује. Тиме је чину приношења дара Богу, који стоји у основи ктиторске слике, дат нови слој значења.

Ни у једном од текстова са метафором о удовичиној лепти не помиње се реч „дар“, већ су уместо ње најчешће заступљене синтагме: „мали принос“ *малое приношеніе* (Будисавци), „принос“ *приношеніе* (Морача – свитак у рукама Богородице), „мало мољење“ *малое молѣніе* (Света Тројица Пљеваљска), „мали труд“ *малое потружденије* (наос Мораче – свитак у рукама кнеза Вукића Вучетића) и „брига“ *пот(ь)щ[а]ніе*⁹⁵ (Бања код Прибоја) (табела 1).⁹⁶ „Приношеније“, „потружденије“, „потштаније“, а посебно „моленије“ – термини су који се кроз средњи век и поствизантијско раздобље често срећу у посветним текстовима „који прате ктиторска и приложничка дела“.⁹⁷ Ове речи и синтагме („малоје моленије“, „малое приношение“, „малоје потружденије“) имају и значење конкретног молитвеног дара, прилога који ктитори приносе Богу, Пресветој Богородици и светима. Тај прилог је истовремено „материјални израз побожности“, „дар за милост која се очекује од Бога, било на овом свету, било на другом, који ће настати после Страшног суда“ и „чиста молитва“.⁹⁸ „Принос“, који се помиње и у молитви Анафоре, истиче већ уочену евхаристијску природу приношења дара Богу.⁹⁹ Представе ктитора друге половине 16. и почетка 17. века крај којих је исписан текст са метафором параболе о удовичиној лепти, по правилу су део сликане композиције која садржи и приказ конкретног „модела“ храма – ктиторског дара који се јавно представља.¹⁰⁰ Тако храм у рукама као видљиву форму „мољења“ – конкретног молитвеног дара, имају Стефан Дечански и Стефан Душан (којима следује епископ Никола) у Бањи Прибојској, патријарх Макарије Соколовић у Будисавцима, Стефан Вукановић у Морачи, Георгије

92 *Служебник* 2015, 115, 187. Српски рукописни и штампани Литургијари 16. века садрже ову молитву. Хрваћанин 2017, 280 и даље.

93 Марковић 1925, 113–115; Троицки 1935, 120–121; *Лексикон српског средњег века* 1999, 339; Дрпić 2016, 264–265, 276; Хрваћанин 2017, 285–287.

94 О овом, неопходном аспекту приношења дара: Hilsdale 2012, 171.

95 Термин *потщаније* има значење: „брига“, „старање“, „немир“. Петковић 1935, 170.

96 Сви ови термини суштином свога значења у контексту ктиторске слике представљају синониме. На ово указује: Мандић 1975, 59. Он изводи формулу: „моленије = приношеније = приложеније = дар = задужбина“. О коришћењу синтагме „мали дар“ и термина „прими“ у ктиторским натписима: Дрпić 2016, 290–291, 294.

97 Бројне примере наводи: Мандић 1975, 52–55 и даље.

98 Мандић (1975), 55, 58–59.

99 Дрпić 2016, 288–289.

100 Израз „модел храма“ представља опште прихваћени технички термин који се односи на ктиторски дар у виду умањене представе реално постојећег храма и његове архитектуре. Маринковић 2007; Преображенский 2010, 23.

Поблаћанин у Светој Тројици Пљеваљској и монах-китор у Пиви.¹⁰¹ У контексту парафразе параболе о удовичиној лепти и приношења дара Богу, слика храма у оквиру киторских композиција асоцира не само на конкретну задужбинарску активност, већ постаје и парадигма етичког модела, обрасца савршеног Богу угодног киторства – саображеног средњовековном, у који је учитана идеја великодушности, којој сиромаштво не може служити као изговор.¹⁰² У тешким околностима живота Срба у Османској империји, одабрана метафора одражава тежњу нових донатора да истакну значај несегичног даровања. И заиста, институција киторства у српској средини током 16. и 17. века доживљава ренесансу, прожимајући све слојеве друштва, па о размерама велике духовне и културне обнове сведочи број подигнутих и обновљених храмова, изведених фресака, насликаних икона и сачуваних киторских представа.¹⁰³

Извори

- Добротољубље*, том II (2000): Манастир Хиландар.
- Patrologiae Cursus Completus*, Series Graeca, ed. J. P. Migne (1858): Paris: Petit-Montrouge.
- Петковић, Владимир (1935): *Записи и натписи у старим црквама српским*, Старинар: орган археолошког института САН III, сер. X–XI, Београд, 36–46.
- Службеник* (2015): Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве.
- Стојановић, Љубомир (1902): *Стари српски записи и натписи*, књига I, Београд.
- The Paterik of the Kievan Caves Monastery* (1989): tr. M. Heppell, Cambridge: Cambridge University Press.

Литература

- Бабић, Гордана (1979): *Низови портрета српских епископа, архиепископа и патријараха у зидном сликарству (XIII–XVI в.)*, Међународни научни скуп Сава Немањић – Свети Сава, историја и предање, Београд: САНУ, 319–342.
- Валтер, Кристофер (1991): *Значење портрета Данила II као ктитора у Богородичиној цркви у Пећи*, Архиепископ Данило II и његово доба: Међународни научни скуп САНУ, 354–360.
- Velmans, Tania (1971): *Le Portrait dans l'art des Paléologues*, in: *Art et société à Byzance sous les Paléologues*, Venise: Actes du Colloque organisé par l'Association internationale des études byzantines, 93–148.
- Vojvodić, Dragan (1998), *Donor portraits and compositions*, in: Hilandar Monastery (ed. G. Subotić): Serbian Academy of Sciences and Arts, 249–262.

101 По мишљењу Светислава Мандића, употреба речи „моленије“ у значењу молитва–дар „карактеристична је само за живе дародавце“. Мандић (1975), 55, 59. С тим у вези он наводи бројне примере. У светлости ове тезе тумачи и киторски портрет монахиње Анастасије из студеничке припрате (1568) и натпис који је прати („О пресвета Дево и Бога нашег мати, прими моленије рабе своје и монахиње Анастасије“), искључујући могућност да је реч о супрузи Стефана Немање. В.: Мандић (1975), 48–64.

102 Marguerat 2012, 345.

103 Шупут 1984; Petković 1990, 401–414; Матић 2017, 364 са литературом у нап. 3.

Војводић, Драган (2006): *Портрети Вукановића у манастиру Морачи*, у: Манастир Морача (уредници Б. Тодић, Д. Поповић), Београд: Балканолошки институт САНУ, 73–91.

Војводић, Драган (2010): *Слика световне и духовне власти у срској средњовековној уметности*, Зборник за ликовне уметности Матице српске бр. 38, 35–78.

Војводић, Драган (2012): *Портрети првих ктитора у приземљу жичке куле. Порекло иконографије*, Ниш и Византија 10, 323–339.

Војводић, Драган, Живковић, Милош (2014): *Деизисни чин из Пиве. Прилог проучавању иконостаса и иконописа у пивском манастиру*, Зограф 38, 203–220.

Војводић, Драган (2015): *Краљевство и знаци царске власти: инсигније и политика у доба Немањића*, Шеста национална конференција византолога (излагање у оквиру прве тематске седнице *Краљевство и архиепископија у српским и поморским земљама Немањића. У сусрет осамстогодишњици постанка краљевства и самосталне помесне цркве*).

Војшевић, Жарко (2002): *Стари завет у аренгама повеља Стефана Душана*, *Стари српски архив*, књига 3, Београд – Бања Лука – Српско Сарајево – Ваљево – Чачак, 227–247.

Војшевић, Жарко (2004): *Хрисовуља краља Душана манастиру Св. Петра и Павла на Лиму*, *Стари српски архив*, књига 3: Споменица професора Симе Ћирковића, Београд – Бања Лука – Српско Сарајево – Ваљево – Чачак, 45–69.

Vujošević, Žarko (2008): *Moses as a Role Model in the Serbian Charters after 1371. Changing Patterns*, *Balkanica XXXIX: SASA Institut Belgrade*, 69–78.

Grabar, André (1936): *L'empereur dans l'art byzantin: recherches sur l'art officiel de l'empire d'Orient*, Paris: College de France.

Драгутиновић, Предраг (2015), *Који чита да разуме: Теме из Светог Писма и Новог Завета*, Београд: Хришћански културни центар др Радован Биговић и Библијски институт Православног богословског факултета Универзитета у Београду.

Drpić, Ivan (2016): *Epigram, Art and Devotion in Later Byzantium*, Cambridge University Press.

Ђурић, Војислав, Ћирковић, Сима, Кораћ, Војислав (1990): *Пећка патријаршија*, Београд: Југословенска ревија, Приштина: Јединство.

Ђурић, Војислав (1992), *Српска династија и Византија на фрескама у манастиру Милешеви*, Зограф 22, 12–27.

Ивановић, Милан (1961): *Црква Преображења у Будисавцима*, Старине Косова и Метохије 1, Приштина: Покрајински завод за заштиту споменика културе, 113–144.

Ивановић, Милан (1984): *Икона Преображења у Будисавцима и ктиторски натписи у Ваганешу и Св. Николи*, Саопштења XVI, Београд: Републички завод за заштиту споменика културем 187–198.

Кајмаковић, Здравко (1977): *Георгије Митрофановић*, Сарајево: Веселин Маслеша.

Kambourova, Tania (2006): *Donner à Dieu? Pour une anthropologie historique de l'image byzantine du souverain*, *Proceedings of the 21st International Byzantine Congress*, Ashgate: Londre: I.2 „Theories of Empire“, 1–5.

Kambourova, Tania (2008): *Pouvoir et prière dans les images byzantines de don*, in: *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre BUCEMA*, 1–15.

Kambourova, Tania (2008a): *Ktitor: le sens du don des panneaux votifs dans le monde byzantin*, *Byzantion* 78, 261–287.

Лексикон српског средњег века (1999): *Лексикон српског средњег века* (приредили Сима Ћирковић и Раде Михаљчић), Београд: Завод за графичку технику Технолошко-металуршког факултета.

Мандић, Светислав (1975): *Древник – записи конзерватора*, Београд: Слово љубве.

Marguerat, Daniel (2012): *Riches et pauvres, un parcours Lucanien*, in: *Non mi vergogno del Vangelo, potenza di Dio*, Studi in onore di Jean-Noël Aletti SJ, a cura di F. Bianchini e S. Romanello, Roma: Pontificio Istituto Biblico, 327–350.

Марковић, Василије (1925): *Ктитори, њихове дужности и права*, Прилози за културу, језик, историју и филозофију бр. 5: Београд, 100–125.

Маринковић, Чедомила (2007): *Слика подигнуте цркве: представе архитектуре на ктиторским портретима у српској и византијској уметности*, Београд: Принцип Бонарт прес – Крагујевац: Центар за научна истарживања САНУ и Универзитета у Крагујевцу.

Матић, Миљана (2008): *Ктиторски портрети у српском сликарству XVI и XVII века*, Београд: Филозофски факултет – Одељење за историју уметности (магистарски рад).

Матић, Миљана (2017): *Српски иконопис у доба обновљене Пећке патријаршије 1557–1690*, Београд: Музеј Српске православне цркве.

Matović, Tamara (2017): *O zaveštavanju u srpskom srednjovekovnom pravu*, Pravni zapisi, god. VIII. br. 1, 20–33.

Mauss, Marcel (1923-1924): *L'essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, L'Année sociologique - publiée sous la direction de Émile Durkheim, Nouv. Sér. 1, 30-186.

Negrău, Elisabeta, Bedros, Vlad (2014), *The Monasteries of Oltenia. Art and Spirituality*, Bucharest: Romanian Cultural Institute.

Пејић, Светлана (2009): *Манастир Свети Никола Дабарски*, Београд: Републички завод за заштиту споменика културе.

Пејић, Светлана (2009а): *Макарије Соколовић – титуле и слике*, Иконографске студије 2, 183–193.

Петковић, Владимир (1925): *Натписи и записи у старим српским црквама*, Старица трећа серија, књига друга (за 1923), 17–32.

Петковић, Сава (1935): *Речник црквенословенскога језика*, Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија у Сремским Карловцима.

Петковић, Сретен (1965): *Зидно сликарство на подручју Пећке патријаршије: 1557–1614*, Нови Сад: Матица српска – Одељење за ликовне уметности.

Petković, Sreten (1965a): *Zograf Georgije Mitrofanović u Pečkoj patrijaršiji 1619/1620. godine*, Glasnik muzeja Kosova i Metohije IX, Priština 1965, 237–249.

Петковић, Сретен (1974): *Манастир Света Тројица код Пљеваља*, Београд: Филозофски факултет – Институт за историју уметности.

Петковић, Сретен (1978): *Сликарство спољашње приправе Грачанице, Византијска уметност почетка XIV века*, Београд: Филозофски факултет, 201–212.

Петковић, Сретен (1986): *Морача*, Београд: Српска књижевна задруга – Просвета.

Petković, Sreten (1990): *Art and Patronage in Serbia during the early period of Ottoman Rule (1450-1600)*, Byzantinische Forschungen band XVI: Verlag Adolf M. Hakkert – Amsterdam, 401–414.

Петковић, Сретен (1992): *Српски патријарси XVI и XVII века као ктитори*, Зборник у част Војислава Ђурића, Београд: Филолошки факултет – Филозофски факултет – Институт за књижевност и уметност: Просвета, 129–139.

Петковић, Сретен (1995): *Српска уметност у XVI и XVII веку*, Београд: Српска књижевна задруга.

Петровић, Радомир (1983), *Откриће у Новој Павлици*, Саопштења 15, 243–248.

Поповић, Даница (2003), *Memoria нећког патријарха Максима*, Зборник Матице српске за ликовне уметности 34–35, Нови Сад: Матица српска, 111–125.

Поповић, Даница (2006): *Ктитор Мораче и његов култ*, у: Манастир Морача (уредници Б. Тодић, Д. Поповић), Београд: Балканолошки институт САНУ, 55–72.

Поповић, Јустин (1935): *Богочовек и Његово дело (христологија и сотериологија)*, у: *Догматика православне цркве*, књига друга, Београд: Књижарница Р. Ђуковића.

Преображенский, Александр (2010): *Ктиторские портреты средневековой Руси XI - начало XVI века*, Москва: Северный Паломник.

Радојчић, Светозар (1975): *Портрет патријарха Пајсија у Националном музеју у Равени*, у: *Узори и дела старих српских уметника*, Београд 1975, 283–286.

Ракић, Радомир (2002): *Библијски речник*, Београд: Златоусти.

Ракићевић, Тихон (2011): *Литургијски доживљај иконе, Светог писма и богослужбених текстова*, Српска теологија данас 2010, књига 2, Београд: Институт за теолошка истраживања Православног богословског факултета, 301–314.

Rakićević, Tihon (2017): *Legal basis for symbolism disappearance in sacral art (Abolition of regulations that were not good [Ezek 20, 25])*, Teme – journal for social sciences, vol. XLI, no 4, Niš: University of Niš, 1057–1072.

Rastoin, Marc (2011): *Le don au cœur de la compréhension lucanienne de l'Évangile (Ac 20,35)*, Revue théologique de Louvain 42, 408–424.

Стародубцев, Татјана (2012): *Сакос црквених достојанственика у средњовековној Србији*, Византијски свет на Балкану II: Византолошки институт САНУ, 523–550.

Тимотијевић, Мирослав (2008): *Манастир Крушедол*, књига I–II, Издавачка кућа Драганић-Покрајински завод за заштиту споменика културе Војводине.

Тодић, Бранислав (1988): *Грчаница: сликарство*, Београд: Просвета-Приштина: Јединство.

Томовић, Гордана (2010): *Ктитори манастира Свете Тројице Пљеваске*, Гласник завичајног музеја Пљевља књ. 7, 37–55.

Троицки, Сергеј (1935): *Ктиторско право у Византији и у Немањинској Србији*, Глас Српске Краљевске Академије 168, 79–135.

Feiertag, Jean-Louis (jun. 1988): *Quelques commentaires patristiques de Proverbe 22,2: Pour une Nouvelle Approche du Problème Richesses et Pauvreté Dans l'Église des Premiers Siècles*, Igiliae Christianae, Vol. 42, No. 2, 156–178.

Charles, L'Eplattenier (1998): „Petits“ ou „pauvres“ dans l'évangile de Luc, in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, N°59, 41–49.

Hilsdale, Cecily (2012), *Gift*, in: *Studies in Iconography* vol. 33: *Medieval art history today – critical terms*, Kalamazoo: Western Michigan University 171–182.

Хрваћанин, Ратко (2017): *Историјско-богословска анализа српских штампаних Литургијара из XVI века*, Београд – Врњци: Институт за литургику и историју уметности Православног богословског факултета.

Шекуларец, Божидар (1991): *Пива у записима и натписима, Четиристо година манастира Пива* (Зборник радова са научног скупа одржаног у Плужимама 16. и 17. јула 1987. године), Титоград: Историјски институт СР Црне горе, 51–65.

Шупут, Марица (1984): *Српска архитектура у доба турске власти: 1459–1690*, Београд: Филозофски факултет, Институт за историју уметности.

WIDOW'S MITE: A METHAPHOR OF THE DONOR'S GIFT IN THE SERBIAN POST-BYZANTINE PAINTING

„Truly I say to you that this poor widow has put in more than all; for all these out of their abundance have put in offerings for God, but she out of her poverty put in all the livelihood that she had“. Luke 21, 3-4

By analyzing the donor portraits in Serbian wall painting of the second half of the 16th and the beginning of the 17th century, from the group of nearly fifty representations of Serbian ktetors in the wall painting that originates from the age of the restored Peć Patriarchate, seven key portraits were singled out. Within these donor portraits there is a text of the prayer, usually inscribed on the scroll they are holding in the hand, only in one case written above the painted church model. These prayers contain a characteristically formulated paraphrase of the poor widow's gift of the two mites (gr. *lepta*, very small copper coins) to the Jerusalem Temple's treasury. All of these donor portraits were painted between 1564 and 1606 in churches of Budisavci (1568), Saint Nicholas of Dabar – Banja near Priboj (1571), Morača (1574), Saint Trinity near Pljevlja (1592, 1594/1595) and Piva (1604–1606). Among them are the donor compositions that were completely created during the second half of the 16th and the beginning of the 17th century, with accentuated iconography of the votive image (Budisavci, Saint Trinity near Pljevlja, Piva), and those whose first layer of the painting originates from the Middle Ages (Saint Nicholas of Dabar, Morača) and has been only repeated, with some important additions, in the second half of the 16th century. Through their prayers, donors address themselves to the Lord Jesus Christ, the Most Holy Mother of God and Saint Nicholas, pleading them to receive their modest gift the same way Lord has received the poor widow's two mites, smallest gift of all, as it has been described in the Gospel book (Luke 21: 1–4, Mark 12: 41–44). Serbian donors name their offering to the God as "little yield" and "little effort". All donor compositions, along with the portraits and the prayers that mention the poor widow's gift, include the representation of the model of the temple that is being offered to the patron saint. At the end of this paper, the content of the dedicatory prayers of Serbian donors has been discussed within the theology of the offering to God, and in relation to the complex circumstances that Orthodox Serbs and Serbian Church – the Peć Patriarchate were going through while living within the Ottoman Empire.

Марина Матић

Београд – Србија

e-mail: maticmarina@yahoo.com

ТЕОЛОШКО-СИМБОЛИЧКЕ АНАЛОГИЈЕ ПРИЛАЗНОГ ДЕЛА ИКОНОСТАСА ВЕЛИКЕ ЦРКВЕ МАНАСТИРА САВИНА*

Апстракт: Текст се бави прилазном зоном иконостаса Велике цркве манастира Савина. Сложена симболичко-теолошка структура представља ове зоне доноси низ нових момената у сагледавању њихове ангажоване улоге, како у универзалном литургијском, тако и у феноменолошком и локалном контексту. Синтетичка слика коју добијамо прилазном зоном обухвата готово све важне моменте хришћанства, почев од најаве Оваплоћења до Страшног суда. Више зоне иконостаса разрада су управо ових тачака ослонаца.

Кључне речи: Манастир Савина, Велика црква, иконостас, XVIII век, барок, теолошко-симболички аспекти.

Сокл – Пут васкрсења

Велика црква манастира Савина подигнута је у периоду од 1777. до 1791. године.¹ Први је православни храм у Боки Которској у коме је систематски и доследно спроведен барокни концепт, како у архитектури,² тако и у сликарском програму.³ Високи барокни иконостас израдио је познати бјелополски сликар Симеон Лазовић, између 1795. и 1797. године.⁴ Иконостас се састоји од пет хоризонталних зона, на врху крунисаних великим сликаним Распећем. Познато је да је срж иконографске концепције и нарочите практичко-богословске бриге на српском иконостасу у XVIII веку била тематика Оваплоћења и Искуљења.⁵ Ову нит пратићемо и на иконостасу Велике савинске цркве, са посебним усредсређењем на прилазном делу иконостаса, кроз теолошко-симболичке и феноменолошке одреднице дате у контексту локалних потреба и схватања.

* Текст је резултат вишегодишњег истраживачког рада у Боки Которској, у циљу израде докторске дисертације, „Манастир Савина у XVIII веку“, одбрањене 2015. године на Филозофском факултету Универзитета у Београду.

1 Шире о изградњи Велике цркве манастира Савина: Матић 2017, 277–292.

2 Матић 2015а, 173–200.

3 Матић 2015б, 170–233.

4 О томе сведочи потписани уговор савинаца са Симеоном Лазовићем о изради иконостаса. Уговор је закључен 2. јуна 1795. године [АМБ, *Заоставитина Дионисија Миковића*]. Прегледавши део заоставштине архимандрита Д. Миковића у манастиру Бања код Рисна, нашли смо препис поменутог уговора, изведен руком свештеника Саве Накићеновића. Сава га је преписао са оригинала, на Миковићеву молбу. У Савином препису стоји да је уговор потписан 2. јуна 1795, а не јула, како је објавио Миковић (Миковић 1930, 124).

5 Mihailović 1982, 107.

На српским барокним иконостасима до шесте деценије XVIII века није био обичај да се парапетне плоче на соклу осликавају, него су само декорисане. Најстарије осликане парапете имала је црква манастира Слатински Дреновац (1758), док се шира распрострањеност јавља од почетка седме деценије XVIII века.⁶ Тематика икона на соклу била је разноврсна, често са елементима локалних виђења и потреба. Садржај је могао да буде у непосредној вези са престоним иконама, царским дверима или литургијским циклусом црквене године.⁷ У сваком случају, прва зона иконостаса углавном је организована као темељ симболичком реду горњих партија. После ње, тема Благовести на царским дверима прихвата део уводне речи о Овлаплоћењу и Искупљењу, до њених следећих вертикалних преношења.⁸

Сокл или прву зону иконостаса Велике савинске цркве чине четири представе у овалним оквирима. Гледајући од северне ка јужној страни, прва представа је *Сусрет Марије и Јелисавете*, затим *Јављање Христа мироносицама*, *Неверовање Томино* и *Молитва о чаши*.

Представа *Сусрета Марије и Јелисавете* (цркљованіє Маріно взігравлє маденецѣ:) дешава се на улазу у кућу родитеља Јована Крститеља, Јелисавете и Захарије (Лк 1, 39). Две жене се целивају у загрљају, док Захарије, који је и отворио врата Богородици, помало зачуђено и немо посматра сусрет. У горњем десном углу, изнад Богородице, видимо голуба Светог Духа који се спушта у зрацима светлости ка двома женама (сл. 1).

Друга представа, *Јављање Христа мироносицама* (Маріє непрікласлє мнє:), односи се на догађај након Христовог Васкрсења (Недеља Мироносица, трећа недеља по Васкрсу). Иако је догађај описан у сва четири, представа прати текст Јовановог Јеванђеља (Јн 20, 1–18), где се компилују два догађаја, често раздвојена: Мироносице на гробу Христовом и *Noli me tangere*. Мироносице (на левој страни представе) прилазе бојажљиво Христу који их са ивице гроба благосиља, док са неба падају зраци светлости. Између њих анђео, у виду детета, седи на камену гроба и руком показује на васкрслог Господа (сл. 2).

Трећа представа, *Неверовање Томино* (вѣрѣзаніє домино:), такође приказује догађај након Христовог Васкрсења (Недеља Томина, дуга недеља по Васкрсу; Јн 20, 24–30). Христос није више постављен тако строго у средишњој оси, како је било уобичајено у византијској иконографији.⁹ Он стоји више на левој страни, у перизоми и са црвеним плаштом, који симболише његово страдање. Апостол Тома који клечи, са руком испруженом ка рани Христовој, налази се у централној оси композиције, архитектонски подржаној у позадини. Окружују их апостоли у разним позама и гестовима (сл. 3).

У другој половини XVIII века запажено место у српском барокном сликарству добијају управо јеванђеоски призори из Недеља по Васкрсу. Сматра се да је њихова појава резултат украјинско-руских уметничких утицаја у српским срединама, јер се први пут јављају на иконостасима српских цркава у Слатинском Дреновцу и Костајници, које су осликали украјински иконописац Василије Романович и његови ученици.¹⁰

Четврта композиција, *Молитва о чаши* или *Молитва у Гетсиманском врту* (---и ѿтче лице може сѣа чаша крове мѣмѣти бѣди вола твоа:), представља Христа широко

6 Лесек 2007, 97.

7 Тимотијевић 1996, 53.

8 Михаиловић 1979, 279.

9 Шево 2010, 91.

10 Јовановић 1963, 403.

раширених руку у молитви Оцу, пре испијања симболичке чаше страдања.¹¹ Анђео Божји, у горњем левом углу, приноси путир Христу, док апостоли у подножју Маслинове горе спавају (Лк 22, 39–44) (сл. 4). У српском барокном сликарству ова тема се редовно среће у оквиру Циклуса Христових страдања. Међутим, као самостална представа готово да се нигде не појављује,¹² па је такво њено присуство у Савини још интересантније. У XVIII веку се у Молитви на Маслиновој гори уобичајено појављује један или више анђела са знацима Христових страдања (*Arma Christi*).¹³ Такође, композициона подела представе на два регистра, земаљски са Христом и небески са анђелом, указује да су појавни и метафизички свет овде јасно раздвојени.¹⁴

Разматрајући ове четири представе на соклу иконостаса, уочавамо да прва и задња композиција симболички уоквирују и Христов земаљски Пут. Поетска сцена Сусрета мајки, надахнутог сликана у српској уметности XVIII века, често је довођена на исту раван са представом Благовести.¹⁵ Сусрет се догађа одмах након Христове инкарнације, почетка његовог земаљског Пута. Јелисавета је прва особа која то препознаје и благосиља. Овај Сусрет сматра се и потврдом оваплоћења речи у материји: „Чим Јелисавета чу поздрав Маријин, заигра дете у утроби њеној, и она се напуни Духа Светога.“¹⁶ Сетимо се да је Симеон Лазовић осликао баш тај моменат, представивши голуба Светог Духа у снопу светлости, изнад двеју жена. Тема Сусрета такође истиче Богородичино посредништво и њен небески статус уједно потврђујући и две њене важне особине, милосрђе и понизност.¹⁷ Последња сцена, *Молитва о чаши*, јесте почетак краја овако зачетог земаљског Пута, те најаву искупитељског страдања зарад спасења људског. Остале две сцене, које уоквирују царске двери, са тематиком Христовог Васкрсења, говоре о коначном смислу Инкарнације и Страдања, то јест земаљског Пута. Избор представе *Неверовање Томино* вероватно је овде делимично и из локалних разлога, јер је у манастиру Савина био похрањен део моштију светог Томе (велики прст десне руке).¹⁸

Дакле, сокл савинског иконостаса потврђује фундаменталну поруку иконостаса XVIII века о Инкарнацији и Искупењу, коју даље преузимају горње зоне.

11 Интересантно је приметити да је овакав Христов гест готово истоветан као на гравирама Јохана Улриха Крауса (Johann Ulrich Krauss) и Захарије Орфелина, *Анђео теши Христа на Маслиновој гори* (Михаиловић 1972, сл. 12–13). Предлошке из Библије аугсбуршког гравера Крауса често су користили кијевски мајстори. Прерађујући их, стварали су и разноврсне самосвојне представе, са одступањима од оригинала (Стошић 1992, 59). Иако Краусова Библија није имала већи утицај на српско барокно сликарство, ови прерађени предлошки, као и оригинали, услед веза са Русијом, свакако су били познати српским уметницима. Могуће је да је и Симеон Лазовић негде дошао у додир с њима.

12 Тимотијевић 1994, 132. Један од ретких примера самосталног приказивања *Молитве на Маслиновој гори*, насликан од стране Мојсеја Суботића на соклу Цркве светог Георгија у Бастајама из 1785, доведен је у питање, јер је реставраторским и конзерваторским радовима утврђено касније пресликавање те иконе. Стога се не може се са сигурношћу утврдити како је представа првобитно изгледала.

13 Стошић 1989, 202.

14 Тимотијевић 1994, 133.

15 Михаиловић 1979, 313.

16 Лк 1, 41. То је и тренутак санктификације Јована Крститеља (Михаиловић 1979, 314), уједно у вези са његовом престолом иконом изнад. Истицање значаја Јована Крститеља додатно потврђује и представа *Благовести Захарији*, осликана на јужним дверима.

17 Брајовић 2000, 109.

18 Црногорчевић 1901, 52.

Двери Слова, Пут предака – Пут Бога

19 Медаковић 1978, 57.

20 АМС, *Лиbro от земаља* 1785/1786.

21 Медаковић 1978, 57.

22 Димензије спољњег отвора за престоње иконе на иконостасу: дужина 133 cm, ширина 83; димензије икона које су поклонили Стратимировићи: дужина 135,5 cm, ширина 85,5. Треба имати у виду да је спољни отвор за престоње иконе нешто мањи од унутрашњег рама, у који се икона учвршћује. Према томе, ове димензије се потпуно уклапају.

23 Novaković 1878, 63.

24 Свети Павле у својим Посланицама Јеврејима управо подсећа: „Престо је твој вечан, Боже, и скиитар је краљевства твога скиитар правде“ (Јев. 1, 8). Жезло такође симболише палицу-корен, шибљску стабла Јесејева од кога, познато је, потичу свети краљеви Давид и Соломон, али и Пресвета Богородица („Па ће изићи шибљика из стабла Јесејева, и изданак никнуће из корена њега. Дух Господњи ће на њему почитати...“ Ис 11, 1–2).

790

Указује нам се да цела тематика јужних двери најављује Страшни суд. Свици обојице пророка наговештавају будуће Царство Небеско, на шта се надовезују и Претечине пророчке и опомињуће речи: „Покајте се, приближава вам се Царство небеско!“ (Мт 3, 2)³² Ипак, поставља се питање да ли постоји још нека посебна веза између изабраних пророка и Јована Претече, чије је рођење најављено Благовестима Захарији? Сетимо се да је Самуило први препознао Давида, из свете лозе Јесејеве, и миропомазео га. То прилично јасно прави паралелу са Јованом Крститељем, који је први препознао Христа, младицу из лозе Јесејеве, и крстио га на Јордану. Пророк Јеремија је, пак, први познати пример старозаветне безбрачности из чисто верских разлога.³³ Исто тако, Јован је први пример новозаветног аскетског пророка који је свесно посветио живот вери и жртвовао га зарад Царства Божјег. Дакле, обојица пророка заправо су старозаветне префигурације будућег Јовановог лика и улоге, најављених Благовестима Захарији. Смисаоно усредсређење целог програма је Парусија.

26 Тимотијевић 1996, 347.

28 Фундулис 2005, 248–249.

30 Јеремија на свитку има богослужбени текст *Триода* који се пева на вечерњој служби Недеље Месопусне (ослања се на Дан 7, 9–10). Ова недеља посвећена је Страшном суду (*Зборник* 1958, 374).

31 Самуило има такође на свитку текст *Триода*, али сада са јутрења Недеље Месопусне (*Зборник* 1958, 377).

32 Крштавајући народ на Јордану, Јован још каже: „Ја вас крштавам водом да вас водим покајању; али Онај који за мном иде крштаваће вас Духом Светим и огњем“ (Мт 3, 11).

33 *Jep* 16, 2; Niski 1982, 40.

34 И сам Христос наводи да су до Јована закон и пророци, а од њега се проповеда краљевство Божје (Лк 16, 16–17).

791

Симеон Лазовић осликавао је царске двери претежно према истом предлошку. То нам потврђују, до данас сачуване, царске двери из цркве-брвнаре у Севојну посвећене Сабору светог арханђела Гаврила (1779),³⁶ Цркве Христовог Вазнесења у Кућанима код Кокиног Брода (1780), Цркве светог Николе у Брезови код Ивањице (1805). Царске двери у Цркви светих Петра и Павла у Сиројојну (1764), прве познате које је Симеон урадио, одају сасвим другачији дух.³⁷ Царске двери у Цркви светог Ђорђа у Сечој Реци и Белој цркви благовештењској у Карану (осамдесете године XVIII века) сматрају се Симеоновим радовима, али су пресликане до непрепознатљивости.³⁸ Ипак, по концепту ове двери једине прате савинску структуру са четири јеванђелиста, док су на свим другим сачуваним примерима, уз Благовести, пророци Давид и Соломон. Царске двери из Цркве светих арханђела у Буковику код Нове Вароши (пре 1800)³⁹ немаром су уништене.⁴⁰

36 *Царске двери, Крштење и Свети Илија*, преостале иконе из поменутих изгорелих цркава-бровнаре, сада се налазе у Цркви Сабора светог арханђела Гаврила у Севојну (1907–1909), у малој капели десно од улаза, где смо их и ми прегледали.

37 Иконографско решење двери из Сирогијна потпуно је ослобођено на зографску традицију ранијих епоха. Откривају несигурност и недостатак искуства у сликарском поступку. Симеонов стил на њима одаје крутост, строгост, плошност и јако изражен линеаризам у обради инкарната и одеће (Златић-Ивковић 2004, 101–102). У свим каснијим радовима такав графичизам се губи до препознавања. Њима влада барокизовани сензибилитет, меких и декоративних форми, светлог колорита (Кесић-Ристић 2000, 226).

38 Царске двери у Белој цркви каранској пресликао је Јанко Михајловић Молер почетком XIX века. Двери из цркве у Сечој Реци пресликане су у скорије време, на жалост, са изразитим непоштовањем оригинала.

39 Станић 1973, 96. Аутор наводи да је у питању црква посвећена светом Ђорђу.

40 Уништене су и све преостале Симеонове иконе у тој цркви, приликом обиласка цркве затекли смо потпуно нов иконостас.

41 Дугин 2000, 77.

42 Она је најављена већ на самим дверима, у виду малог осликаног *Распећа* на врху двери, као и на надверјују царских врата, представом *Недреmanoг ока*.

Надверја – камен девичанства, камен од угла, камен вере

Изнад сво троје двери, на иконостасу Велике цркве, појављују се и осликани кемери или надверја. Северно надверје носи представу из *Богородичиног Акатиста* (10. икос). Изнад царских двери је *Недремано око*, а изнад јужних двери *Јављање Христа Петру*.

Изнад северних двери иконостаса, на којима је представа *Благовести светој Ани*, срећемо XIX строфу (10. икос) *Богородичиног Акатиста*, *Стѣна еѣ дѣвѣмъ бѣ дѣво*: (сл. 8).⁴⁴ Поред тога што необичност представе има изразити локални значај у контексту заштите манастира Савина,⁴⁵ значење и место представљеног икоса на иконостасу не можемо сагледавати ван контекста других представа прилазне зоне иконостаса. Познато је већ да након средњег века долази до одступања у систему осликавања акатисног циклуса, до тада строго и доследно спровођеног у целини.⁴⁶ Већ од XVII века циклуси *Акатиста* јављају се или у знатно сложенијој форми, или сведени на неколико представа.⁴⁷ Често се узимају само оне строфе највише испуњене значењем одговарајућим у датој прилици. Углавном строфе са најјаснијим изражавањем љубави и покровитељства Богородице.⁴⁸ Издвојени 10. икос и у Савини прати речено слојевито симболичко значење, али је и у најдиректнијој вези са представама у вертикали и хоризонтали прилазног дела иконостаса. Представа *Благовести светој Ани* на северним дверима, испод 10. икоса, и заједно с њим, открива нове суптилне програмске спреге. Примећено је већ да се у оквирима барокног сликарства посебно наглашава тема Благовести Богородичиним родитељима. Она је у српској барокној уметности била довођена у контекст прослављања безгрешног Богородичиног зачећа.⁴⁹ Свакако није случајно што се на савинском иконостасу управо изнад *Благовести светој Ани* осликава најаскетскија строфа *Богородичиног Акатиста*. Сагледан кроз ову везивну нит, концепт непробојног зида (*Стена јеси...*), поред предочене асоцијације заштите, експлицитно истиче и заштиту од сваке страсти, одрицање од свега чулног.⁵⁰ Слављење чистоте девичанства може бити потврда Богородичиног безгрешног зачећа, као и безгрешног оваплоћења Божјег у њој, кључног момента приступне зоне иконостаса.

Изнад царских двери налази се кемер са представом сажетог *Недреманог ока* (*Αναλεστων*). Христос Емануил, отворених очију лежи на крсту (сл. 9). На себи има

43 Михаиловић 1979, 283.

44 Матић 2016, 291–297.

45 Шире о томе: Исто, 295–296.

46 Циклус Богородичиног Акатиста састоји се од двадесет четири строфе, те је према томе и пуни осликани циклус имао исто толико представа. Понекад је као уводна строфа Акатиста осликавана и кратка песма „Возбраној војеводје“. Она се односила на легенду о чудесном Богородичином спасавању Цариграда, у част којег је Акатист и настао (Мирковић 1961, 157)

47 Самсонова 2007, 145.

48 Исто, 145.

49 Тимотијевић 1996, 346–347. *Immaculata Conceptio* (Схватање о потпуном Богородичином ослобођењу од прародитељског греха) проглашено је догмом западне цркве тек 1854. године. У православној цркви није никад догматски прихваћено, али је било присутно у пикторалним програмима током XVIII века (Исто, 343). Опширније о идеји и прихватању догме о Безгрешном Богородичином зачећу у католичкој цркви видети: Брајовић 2000, 90–92.

50 Peltomaa 2001, 191, 194. Аутор налази да је писцу химне *Акатист Богородици* био добро познат садржај списа *De Virginitate* Григорија Ниског, па XIX строфу (10. икос), уз бројне цитате, тумачи наслањањем на њега.

црвени хитон и зелено-плави химатион. Уоквирују га четири анђeosке главе с крилима, које извирују из облака.⁵¹ Иза Христове главе видимо оруђа његовог страдања и натпис: IX Ц. У дну композиције, са леве стране, једва је видљив оштећени натпис: *Се агнецъ бжїи ко зємла грѣхї мїраљї*. Изнад овалног оквира композиције налази се Сведидеће око. Његова појава у склопу представа *Недреманог ока* углавном је својствена ранобароком периоду.⁵²

Недремано око на надверју изнад Царских двери иконостаса Велике цркве, редуковани је вид ове композиције, те се често наводи и као *Уснули Христос*.⁵³ Композиција нема литерарно упориште у Новом завету, већ у *Петокњижју Мојсијевом* (I књига Мојсијева 49, 9,10; IV књига Мојсијева 24, 9), *Псалмима* (44, 24; 121, 4) и текстовима пророка Исаије.⁵⁴ Већ током XVI и XVII века композиција *Недреманог ока*, ређе се осликава у српском сликарству на подручју Пећке патријаршије.⁵⁵ У другој половини XVIII века, представа се знатно редукује, као што потврђује и савински пример. Символичка сложеност ранијих епоха се губи, те представа све више подсећа на реалистичку жанр-сцену.⁵⁶

Композиција *Недреманог ока* је у најдиректнијој симболичко-литургијској вези са Христовим страдањима. Иконографија и натписи на представи углавном се везују за богослужење на Велику суботу, за беседе и стихире које се тада читају и певају у цркви.⁵⁷

Недремано око се на савинском иконостасу, у вертикалној оси, симболички надовезује на *Благовести Богородици* на Царским дверима испод, али и са *Светом Тројицом* изнад. Интересантно је нагласити да се на вечерњој служби Рођења Христовог чита управо старозаветна паримија о Христу младом лаву (IV Мојс. 24,9).⁵⁸ Веза између Христовог рођења и страдања, као почетка и краја његовог овоземаљског пута, била је општеприхваћена. Крст, знамења страдања, јагње... приказују се истовремено и на многим композицијама *Рођења* у западној уметности новог века. Тиме се јасно истиче да је страдање Спаситеља отпочело тренутком његовог рођења.⁵⁹ Христова смрт на крсту била је управо доказ његове људске природе, што опет потврђује реалитет инкарнације.⁶⁰ Његова божанска природа, пак, остаје неодвојива од Оца, на шта упућује и II статија стихире на Велику суботу, као и савински иконостас: „Ужасавају се серафими гледајући те, Спаситељу, доле мртва пружена по земљи, а горе неразлучна са Оцем.“⁶¹

Кемер изнад јужних двери носи композицију *Јављање Христа Петру* (сл. 10). Петар је у средини представе смештене у пејзаж, окренут ка Христу који му се обраћа.

51 Готово идентичну иконографију имају композиције *Недреманог ока* Д. Бачевића [Црква Ваведeња Богородице у Сремским Карловцима (1760–61) и Црква светог Николе у Земуну (1762)], као и В. Остојића у Цркви светог Николе у Иригу (1760–77)...

52 Тимотијевић 1996, 296.

53 Комплетна представа укључивала је, уз узглавље Христа Емануила, Богородицу и арханђела Гаврила (Тодић 1976, 73).

54 Машнић 1993, 160.

55 Петковић 1995, 265. Како наводи аутор, као иконографска тема, *Недремано око* јавља се само у наосима манастира Морача (1574) и Новог Хопова (1608).

56 Давидов 1970, 341.

57 Тодић 1994, 141.

58 Тодић 1994, 161–162.

59 Brajović 2006, 240; Knipping 1974, 112–113.

60 Simić-Lazar 1989, 84.

61 *Зборник* 1958, 467.

Другом руком овлаш показује према Јовану, „ученику кога Христос љубљаше“, у левом углу сцене. Натпис на представи преузет је из Јовановог Јеванђеља: *Ὁ μαθητὴς Πέτρος ἠγάπησεν τὸν ἰησοῦν* (Јн 21, 20).⁶² Смисао композиције је најдиректније повезан са *Благовестима Захарији* и са пророцима Самуилом и Јеремијом на дверима испод. Установили смо већ да је у основи јужних двери истакнута мисао о Страшном суду. Представа *Јављање Христа Петру* надовезује се на ту симболику, јер се у наставку јеванђеоског цитата са композиције, у Христовим речима упућеним Петру, указује на Други Христов долазак о Страшном суду. Петар, коме је Христос пре тога рекао како ће пострадасти, видевши Јована како иде за њима, запита Христа шта ће с њим (Јованом) бити. Христос му је на то одговорио: „Ако хоћу да он остане док ја не дођем, шта је теби до тога?“⁶³

Навести смо већ да, поред вертикалних семантичких повезаности надверја са дверима, сва три надверја су и у међусобној хоризонталној симболичкој осмишљености, којом се затвара круг аналогја прилазне зоне иконостаса.

Први моменат који повезује све три представе на надверјима јесте само време њиховог празновања или догађања по црквеном календару. Тако, композиција из *Богородичиног Акатиста*, са северног надверја, свој молитвени израз има пете недеље ускршњег поста (субота),⁶⁴ дакле, пре Христовог страдања и Васкрсења. Представа *Јављање Христа Петру*, са јужног надверја, прати дешавања у недељама након Христовог Васкрсења. *Недремано око*, изнад царских двери, то јест *Уснули Христос* уочи Васкрсења, тако представља својеврсну границу, лимит, *ante quem*. Пре ње се морало догодити оваплоћење кроз Богородицу, али тек после ње, *post quem*, могао се као васкрсли Спаситељ обратити својим ученицима.

Све три представе су заправо три симболичка камена хришћанства. Представа *Акатиста*, *Стена јеси дјевам*, префигурација је Богородице као камена девичанства, утврде и потврде девичанске Божје инкарнације. Она је темељни камен Оваплоћења. Христос на композицији *Недреманог ока* јесте онај угаони камен који зидари одбацише.⁶⁵ О угаоном камену говори и Псалм 118, 22, који се чита управо на Литургији о Великој суботи.⁶⁶ Петар, коме се Христос јавља после Васкрсења, јесте (како му гласи и само име, које му је Христос наденуо)⁶⁷ камен вере.⁶⁸ Камен на коме ће се градити Христова црква након његовог страдања,⁶⁹ камен од кога ће бити саздана срца верних.⁷⁰

У свим трима представама провлачи се моменат Христовог Другог доласка, о Страшном суду. Како је тема *Акатиста* (северно надверје) инкарнација (Први Христов долазак), она имплицитно зазива и есхатолошка очекивања Другог Христовог доласка. Таква размишљања аутоматски враћају усредсређење на Богородицу, главну заступницу

62 Примећујемо да су, на савинском иконостасу, све три композиције Христовог јављања након Васкрсења изведене из Јовановог Јеванђеља (*Јављање Христа Мирносицама на гробу*, *Неверовање Томино* и *Јављање Христа Петру*).

63 Јн 21, 22.

64 Мирковић 1961, 156.

65 Пс. 118, 22; Дела 4, 11. Управо Петар пред синадрионом изговара о Христу: „Камен који ви зидари одбацисте, поста глава од угла.“

66 *Дванаест* 1962, 73.

67 Јн 1, 42.

68 *Зборник* 1958, 312, 314, 315.

69 Исто, 317. (Церковнаго камена, вселеннаго Петра..., 314; На каменн твоего богослова водрузи ижез церковь непреклонъ въ нейже тѣ апостоле Петре славимъ.)

70 *Зборник* 1958, 559.

грешног човечанства пред Страшним судом.⁷¹ *Недремано око* (средишње надверје), литургијски у вези са Великом суботом и бдењем над Христовим гробом, подразумева и читање значајне проповеди пророка Језекиља о општем васкрсењу, које се очекује Другим Христовим доласком.⁷² Такође, након читања *Апостола* на великосуботњем богослужењу, уместо „Алилуја“ пева се стих псалма: „Устани, Боже, Суди земљи, јер су Твоји по наследству сви народи!“⁷³ Тако је Христовим васкрсењем отворен пут васкрсењу свих у последњи дан. Тада ће се показати знак Сина човечијег на небу⁷⁴ исти као онај на коме лежи уснули Емануил у *Недреманом оку*. Било је већ речи о јасним указивањима на Страшни суд на композицији *Јављање Христа Петру* (јужно надверје). Поред поменутог, треба додати да је и апостол Петар, у својим проповедима о покајању, опомињао на речи пророка Јоила о знамењу које ће се појавити пред Други Христов долазак.⁷⁵ У последњем јављању Христа Петру, представљеном и на нашој композицији, Христос му налаже: „Паси јагањце моје.“⁷⁶ Другим речима, поверава му бригу и припрему верних за Други долазак.

Прилазни део иконостаса, како смо видели, симболички обухвата готово све важне моменте хришћанства, почев од најаве Оваплоћења до Страшног суда. Више зоне иконостаса разрада су ових тачака ослонца.

Извори

АМБ (Архив манастира Бања код Рисна) *Заоставштина Дионисија Миковића*.
АМС (Архив манастира Савина) *Либро от земаља монастирских* (1785/86, инв. бр. 39).

Литература

Брајовић, С. (2000): *Gospa od Škrpjela – marijanski ciklus slika*. Perast: Gospa od Škrpjela.

Брајовић, С. (2006): *U Bogorodičinom vrtu: Bogorodica i Boka Kotorska – barokna pobožnost zapadnog hrišćanstva*. Београд: Плато.

Давидов, Д. (1970): „Иконе XVIII века из Николајевске цркве у Старом Сланкамену“. у: *Зборник Матице српске за ликовне уметности* 6, 333–363.

Дванаест Еванђеља страдања (1962): Београд.

Дугин, А. (2000): „Православни езотеризам“ (из *Метафизике Благовести*). у: *Свеске* 51–52, 75–82.

Златић-Ивковић, З. (2004): *Црква Светих апостола Петра и Павла у Сирогојну*, Сирогојно: З. Златић-Ивковић.

Зборник црквених богослужбених песама, псалама и молитава (1958): Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве.

Јовановић, М. (1963): „Руско-српске уметничке везе у XVIII веку“. у: *Зборник Филозофског факултета VII-1*, 379–410.

71 Peltomaa 2001, 76.

72 Јез 37, 1–14.

73 *Дванаест* 1962, 77.

74 Мт 24, 39; Отк 1, 7.

75 Дела 2, 17–21.

76 Јн 21, 15.

Кесић-Ристић, С. (2000): „Царске двери цркве брвнаре у Кућанима“. у: *Саопштења XXX–XXXI* (1998–1999), 221–232.

Knipping, J. B. (1974): *Iconography of the Counter Reformation in the Netherlands I*. Nieuwkoop-Leiden: B. de Graaf-A. W. Sijthoff.

Лесек, М. (2007): „Развој барокних иконостаса у Срему“. у: *Симпозијум Иконостас као духовни и културни печат православних хришћана* (прир. М. Андрић, В. Вукашиновић), Крагујевац: Завод за заштиту споменика културе, 79–109.

Матић, М. (2015а): „Architectural Forms of the Savina Monastery Big Church“. у: *Beyond the Adriatic Sea: A Plurality of Identities and Floating Borders in Visual Culture* (ed. Saša Brajović), Novi Sad: Mediteran, 173–200.

Матић, М. (2015б): *Манастир Савина у XVIII веку*, Докторска дисертација, Београд: Филозофски факултет.

Матић, М. (2016): „Представа ‚Стена јеси дјевам‘ из манастира Савина“. у: *Саопштења XLVIII*, 291–297.

Матић, М. (2017): „Околности изградње Велике цркве манастира Савина у Боки Которској 18. века“. у: *Историјски часопис LXVI*, 277–292.

Машнић, М. М. (1993): „Наддверие со композицијата ‚Недремано око‘ од манастирот Богородица Пречиста Кичевска“. у: *Зборник (средњовековна уметност)*, Скопје 1993, од 159–162.

Медаковић Д. (1978): *Манастир Савина – Велика црква, ризница, рукописи*, Београд: САНУ.

Миковић, Д. (1930): „О иконостасу Св. Успенског манастира Савине“. у: *Гласник Српске православне цркве* 8 (XI), 124–125.

Мирковић, Л. (1918): *Акатист Пресветој Богородици*. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија.

Мирковић, Л. (1961): *Хеортологија или историјски развитак и богослужење празника Православне источне цркве*. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве.

Михаиловић, Р. (1972): „Представе анђела у српској графици XVIII века“. у: *Зборник Матице српске за ликовне уметности* 8, 283–306.

Михаиловић, Р. (1979): „Прва зона српског иконостаса XVIII века“. у: *Зборник Филозофског факултета XIV-I*, 279–321.

Mihailović, R. (1982): „Srpski ikonostas XVIII veka i ogledalo“. у: *Delo* 28, 106–116.

Niski, G. (1982): *Spis o djevičanstvu*. Split: Samostan sv. Klare.

Novaković, S. (priр.) (1878): „Apokrifno Protojevanđelje Jakovljevo“. у: *Starine JAZU X*, 61–72.

Peltomaa, L. M. (2001): *The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*. Leiden–Boston–Köln: Brill.

Петковић, С. (1995): *Српска уметност у XVI и XVII веку*. Београд: Српска књижевна задруга.

Самсонова И. В. (2007): *Иконографическая традиция изображения Акафиста Богоматери в русской культуре XV – начала XVIII веков*, дисертација, Ярославль.

Simić-Lazar D. (1989): „Le Christ de Pitié vivant. L'exemple de Kalenić“. у: *Зограф* 20, 81–94.

Станић, Р. (1973): „Сликарска делатност Симеона Лазовића у ужичком крају“. у: *Ужички зборник* 2, 65–100.

Стошић, Љ. (1989): „Циклус Христових страдања у Бачком Петровом Селу и Библија Ектипа“. у: *Зборник Матице српске за ликовне уметности* 25, 201–210.

Стошић, Љ. (1992): *Западноевропска графика као предлог у српском сликарству XVIII века*. Београд: САНУ.

Тимотијевић, М. (1994): „Ђура Јакшић – „Молитва на Маслиновој гори““. у: *Зборник Народног музеја XV-2*, 129–139.

Тимотијевић, М. (1996): *Српско барокно сликарство*. Нови Сад: Матица српска.

Todić, B. (1994): „Anapeson – Iconographie et signification du thème“. у: *Byzantion LXIV*, 134–165.

Томић, Г. (1976): „Прилози на тему „Nedremano oko““. у: *Zbornik radova – I Kongres saveza društava povjesničara umjetnosti SFRJ* (ур. Д. Šećerov). Ohrid: Savez društava povjesničara umjetnosti SFRJ, 73–80.

Фундулис, Ј. М. (2005): *Литургичке недоумице*. Краљево: Епархијски управни одбор Епархије жичке.

Хамваш, Б. (1999): *Scientia sacra I/2*. Београд: Дерета.

Црногорчевић, М. (1901): *Манастир Савина у Боци Которској*. Београд: Т. К. Наумовић и друг.

Шево, Љ. (2010): *Српско зидно сликарство 18. вијека у византијској традицији*. Бања Лука: Art print.



Сл. 1. Сусрет Марије и Јелисавете, сокл иконостаса Велике цркве манастира Савина



Сл. 2. Мироносице на гробу Христовом,
сокл иконостаса Велике цркве манастира Савина



Сл. 3. Неверовање Томино, сокл иконостаса Велике цркве манастира Савина



Сл. 4. Молитва о чаши, сокл иконостаса Велике цркве манастира Савина



*Сл. 5. Благовести светој Ани, северне двери иконостаса
Велике цркве манастира Савина*



Сл. 6. Благовести Захарији, јужне двери иконостаса Велике цркве манастира Савина



Сл. 7. Благовести Богородици,
царске двери иконостаса Велике цркве манастира Савина



Сл. 8. Стена јеси дјевам, северно надверје иконостаса Велике цркве манастира Савина



Сл. 9. Недремано око, надверје изнад царских двери иконостаса
Велике цркве манастира Савина



Сл. 10. Јављање Христа Петру, јужно надверје иконостаса
Велике цркве манастира Савина

**THEOLOGICAL AND SYMBOLIC ANALOGIES OF THE SAVINA MONASTERY
BIG CHURCH ICONOSTASIS FOREPART**

The text deals with the foremost part of the Savina Monastery Big Church iconostasis. The complex symbolic and theological structure of this part's presentation opens new moments in perceiving their engaged role both in universal liturgical and in phenomenological, local contexts.

Thus the presentations from the socle of the Savina iconostasis confirm the fundamental message of the XVIII century iconostasis about Incarnation and Redemption.

The three sets of doors celebrate three conceptions, announced by the archangels, performed according to God's grace. The Annunciation (from the North and South Doors) indicate two natures of Christ, as well as the announcement of the First and Second Coming of Christ. Or, as the ancient heritage would say, the Path of Ancestors and the Path of God. In the Annunciation to the Virgin, on the Holy Doors, Epitome, two announced paths (the earthly and the heavenly) are merged and realized from the side doors. The holy secret of Eucharist, the sacrifice of Redemption, is performed before the open Holy Doors, which thus announces the opening of the very Kingdom of Heaven.

The analysis of the foremost part of the iconostasis is completed by three doorways, or three symbolic stones, on which Christianity is based. All three presentations include the crucial and final moment of Christ's Second Coming, the Last Judgment.

Accordingly, the overall picture we get about the foremost part of the Big Savina Church iconostasis includes almost all important moments of Christianity, from the announcement of the Epitome to the Last Judgement. The higher zones of the iconostasis are elaborations of these points of reference.

Душко Кузовић

College of Engineering, Department of Architecture Engineering,
Dhofar University, Salalah, Sultanate of Oman
e-mail: dusko.kuzovic@gmail.com

УЛОГА САКРАЛНИХ ОБЈЕКАТА У ИДЕНТИТЕТУ НАСЕЉА БАЛКАНА

Абстракт: *Обнова насеља у Србији током 19. века је била производ жеље становника да поврате карактер и идентитет простора у коме живе. Урбанизацијом је реализована потреба да се нађе форма насеља која ће бити најбољи оквир за живот заједнице и породице. Насеља обликована по вредностима друштва истовремено су слика вредности и културе региона и државе. Посебан значај у насељу је дат јавним објектима, а највише црквеним грађевинама. Цркве су лоциране на тргу или главној улици, на топографски истакнутој локацији. Цркве се истичу по волумену, висини и архитектонској обради. У односу на цркву се делило насеље на подцелине. У односу на црквени звоник мерило кретање. Преко звука звона и звоника комуницирало са становништвом. Силуета насеља је незамислива без цркве, а њена геометрија у силуети је доминантна. Црква је била животно, просторни и ментални репер насеља на Балкану 19. и 20. века.*

Кључне речи: *Варошице у Србији, идентитет насеља Балкана, црква и насеље, црква и идентитет насеља, урбанизам Балкана, очување варошица Балкана.*

Увод

Литература о идентитету насеља 19. и 20. века се бави највише градовима западне Европе користећи призму, еталоне и потребе локалне културе. Насеља западне Европе су узор добре савремене организације урбаног живота. Научници и архитекти западне Европе су покушавали да својим радом ускладе градове и насеља потребама, начину живота и вредностима својих грађана. Храбро и посвећено су чували карактер својих насеља и у тренутцима када су долазиле колоне усељеника доносећи нове идеје, вредности и потребе. У таквим тренутцима за архитекте је био приоритет како да се развију механизми да се нови усељеници аклиматизују и прихвате вредности нове урбане средине. Грађевине потребне усељеницима су морале бити модификоване и прилагођене нормативима градовима у које су се доселили. Није се дозвољавало да се неко са стране меша у питања уређења и организације градова. Сваки покушај мешања у правила домаћина је сматран као вандализам и варварство. Јавни објекти, важни за духовни живот и самопоуздање усељеника, као што су религиозни објекти и културни центри, су морали пружати потребну функцију уз веома пажљиво обликовање форме како би се показало поштовање према култури домаћина и сачувало урбано ткиво градова. Учешће досељеника у одлучивању о судбини града се одвијало у складу са

ритмом њихове аклиматизације, без обзира на материјално стање којим су досељеници располагали.

Одлуке о судбини града, руководства западних градова и држава су препуштали стручњацима – архитектима. Никако се није могло десити да се одлуке о судбини градова доносе у канцеларијама бирократских институција и да се потом стручњацима готова решења која требају да насилно реализују у ткиву града. Град се гради вековима а не годинама и за уређење градова важе законитости које се не могу једноставно изразити законским прописима и регулативом. Савремени приступ урбанизму карактерише наметање законске регулативе и апсолутна кодификација понашања. У суштини то је начин како да политичке групације формално преузму право одлучивања о граду позивајући се на законске прописе. Стога нам се дешава да градови Балкана, уређивани у прошлости на основу малог броја ненаписаних правила (са занемарљиво малим бројем неуспеха и трагедија) сада постају генератори проблема које лаичке политичке структуре нису у стању да савладају и реше. У Србији у последње три деценије промењено је безброј Закона који уређују грађење а количина урбанистичког отпада и хаоса, која је таквим активностима генерисана, је премашила границу подношљивог. Наши градови су, помоћу Законске регулативе, практично у потпуности разорени.

Време је да погледамо начин како се управља нашим градовима и да специфицирамо грешке и пропусте у понашању које је потребно кориговати. Такође, време је почнемо да примењујемо знања и искуства која смо научили од Истока и Запада, захваљујући свом драгоценом положају. Као добар почетак потребно је специфицирати вредности које треба очувати кроз урбанистичко планирање - вредности које стоје у темељима наших градова (наших, не на истоку или западу). Сакрални објекти су вековима били темељ на коме се градио идентитет градова Балкана. Дефинисање односа између сакралних објеката и градова Балкана, који су се одвијали кроз историју, требало би да буде један од првих корака ка том циљу. Имајући у виду ограниченост простора у овом раду ће бити речи о елементима везе сакралних објеката и урбане структуре који чине карактер насеља Балкана, о техникама урбанистичке политике и како очувати карактер насеља биће речи у неком од наредних анализа.

Документација

Преглед литературе, препорука и стручних савета о карактеру насеља, можемо почети од античког периода и, за архитекте најважнијег, текста написаног од Витрувија.¹ Из Античког периода можемо користити расправе из филозофије, које су формално ван области архитектуре али су, драгоцене за сагледавање сложености питања као што су дела Анаксагора², Сократа³, Платона⁴ и Аристотела⁵. У периоду Ренесансе важно је поменути трактате које су написали Алберти,⁶ Серлио,⁷ Вињола,⁸ Дирер,⁹ Паладио,¹⁰ Ил Филарете.¹¹ Значајан тренутак у развоју теорије форме града је

1 Витрувије 2009.

2 Анаксагора, рођен око 500. пне. у Клазоменији код Смирне, умро 428. пне у Лампсаку.

3 Сократ

4 Платон 2002; Платон 1974.

5 Аристотел 2009.

6 Алберти 1485.

7 Serlio 1545.

8 Vignola 1562.

9 Dürer 1525.

10 Palladio 1570.

реконструкција Париза 1853–1860. године која, мада је изведена првенствено из војних потреба, је донела нов визуелни идентитет граду.¹² У 19. веку велики утицај на урбанизам у Србији имао је Кнез Милош Обреновић који је иницијативом о реконструкцији и оснивању варошица променио правац начина планирања и уређења насеља. У области урбанизма од домаћих аутора велики утицај је имао рад Емилијана Јосимовића,¹³ Михајла Радовановића¹⁴ (који говори о важности разумевања терена и локалних услова) као и путописи Александра Гиљфердинга (1857).¹⁵

Посредан утицај је имала књига Камила Зитеа¹⁶ која говорио о елементима обликовања градских тргова и улица тражећи карактеристична решења сродна локацији и култури. Од аутора који су радили током 20. века треба поменути Кевина Линча,¹⁷ Гордона Калена,¹⁸ Роба Криера,¹⁹ Castex-Depaule-Panerai,²⁰ Луиса Мамфорда,²¹ William Elroy Curtis,²² Freitag Ulrike,²³ Ira M. Lapidus,²⁴ Селен Моркоч,²⁵ Спире Костофа,²⁶ А. Гутнова²⁷ и А. В. Иконникова,²⁸ Амаса Рапапорта²⁹. Питања урбане форме градова у Србији у 20. веку анализирају радови Бранка Максимовића,³⁰ Бранислава Којића,³¹ Јована Крунића³² и Ранка Радовића.³³ Историчари који су допринели развоју историјских знања о насељима у Србији су Татомир Вукановић,³⁴ Сениша Мишић,³⁵ Златар Бехија,³⁶ Алија Бејтић,³⁷ Хамдија Крешевљаковић,³⁸ Вукоман Шалипуровић,³⁹ итд.

Студија из области геологије Отона Јаукера „Насеља у Босни и Херцеговини с обзиром на геолошки састав земљишта“ анализира утицај геолошког састава тла на карактер насеља на Балкану.⁴⁰ Према аутору, горња граница насеља је 1100 мнм. Долине

11 Averlino 1464.

12 Гидеон 1969.

13 Емилијан Јосимовић (Стара Молдава 1823 - Соко Бања 1897)

14 Радовановић 1933.

15 Гиљфердинг 1972.

16 Зите 2011; Максимовић 1962.

17 Линч 1974.

18 Кален 1990.

19 Криер 1991.

20 Castex, Depaule, Panerai 1989.

21 Мамфорд 2009; Мамфорд 2010.

22 Curtis 1893.

23 Freitag, Fuhnnann, Lafi and Riedler 2011.

24 Lapidus 1984.

25 Morkoc 2010.

26 Kostof 1991; Kostof 1992.

27 Гутнов 1984.

28 Иконников 1985; Иконников 2006.

29 Rapoport 1969; Rapoport 1977; Rapoport 1990; Rapoport 1990; Rapoport 2005

30 Максимовић 1932; Максимовић 1948; Максимовић 1962; Максимовић 1976; Максимовић 1978.

31 Којић 1970; Којић 1949; Којић 1976.

32 Крунић 1996.

33 Радовић 2009.

34 Вукановић 1975, 1-133.

35 Мишић 2010.

36 Златар 1996.

37 Бејтић 1953, 91-116.

38 Крешевљаковић 1954, 71-86; Крешевљаковић 1954, 9-22; Крешевљаковић 1953, 7-44.

39 Шалипуровић 1979.

40 Јаукер 1902, 83-112.

су мање насељене него стране брда која формирају долину. У завистности од врсте терена развила су се типска насеља: карсне равнице – насеља по долинама, поља и веће алувијалне равнице – насеља по ивицама, за брдско и брежуљкасто земљиште – насеља по странама. Већина великих места је на алувијуму. Оштра веза између врсте насеља и врсте тла не постоји. Текст Стојана Новаковића под називом „Паланка – Паланга – Полука – Брвеник“⁴¹ анализира континуитет идеје и концепције насеља на Балкану. Драгоцене податке о развоју насеља у западној Србији налазимо у књигама Стојана Обрадовића,⁴² Новака Живковића,⁴³ Стевана Игњића,⁴⁴ Максима Евгеновића,⁴⁵ Феликса Каница,⁴⁶ Јоакима Вујића,⁴⁷ Јована Цвијића,⁴⁸ Драгише Пантелића,⁴⁹ Владимира Мацура,⁵⁰ итд.

Обнова насеља у Србији

Обнова насеља у Србији почетком 19. века је била сложен и захтеван посао. Насеља су реконструисана, премештана на нове локације или основана наново. Са циљем да се обликују насеља која су у складу са функционалним и културним потребама становника велики број елемената је узет у обзир: топографија, силуета, композиција центра, волумени, висине објеката, обраде фасаде, итд. Посебна пажња је посвећена јавним објектима, који су планирани да дају карактер насељу. Они су претстављали доминанту у урбаној средини и важан елементи њеног карактера. Културни лик заједнице мора бити изражен у форми насеља: вредности, ставови, искуства, начина породичног живота, начина привређивања, циљева којима заједница стреми.

Стога, су елементи обликовања као јавних објеката: локација у насељу, положај на терену, волумени, висине, фасаде па чак и боје, пажљиво бирани. У групи јавних објеката, доминантно место у насељу је давано црквеној грађевини. За њу је обезбеђивана истакнута, репрезентативна, доминантна - најбоља локација у насељу. То није била одлука појединца већ одлука и израз целокупне заједнице. Стога је црквена грађевина изражавала вредности и идеје великог дела или целокупног насеља. У односу на цркву, одређивани су делови насеља, положај центра, локација школе, среске зграде, суднице, па чак и механа.⁵¹ У силуети града црквена грађевина је имала доминантно место, и свакодневно обликовала доживљај посматрача, било да је домаћин или гост. Колико одлазака и повратака у неку варошицу су поздравили обриси црквених грађевина у силуети насеља. Волумен цркве, са карактеристичним звоником, је био информативни портал за цело насеље објављујући празнике, добре и лоше вести, као и сате. Црква је служила као оријентир у простору. Становник или гост је мерио своје кретање према црквеној грађевини а веома ретко према среским кућама, полицијским станицама, школи, или кућама богаташа. Сваке недеље, празником добрим разлогом или невољом црква је била циљ и извориште кретања становника. Црква је

41 Новаковић 1878, 262-270.

42 Обрадовић 1858.

43 Живковић 1979; Живковић 1981а; Живковић 1981б; Живковић 1984; Живковић 2000.

44 Игњић 1986.

45 Евгеновић 2007.

46 Каниц 1985.

47 Вујић 1902.

48 Цвијић 1931.

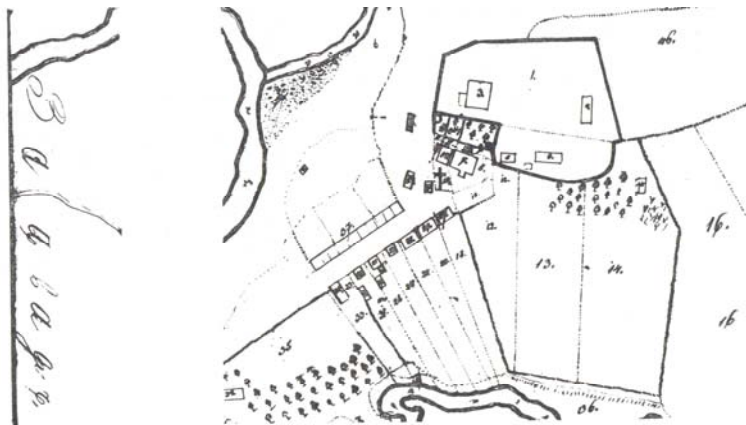
49 Пантелић 1936.

50 Мацура 1983; Мацура 1984.

51 Кузовић 2016.

унапређивала улице и сокаке - свака улица на путу ка цркви, због броја пешака, је постајала важна у насељу. Празником је црквена порта била место окупљања грађана, вршећи улогу још недовољно развијених облика јавног простора као што је трг. Црквена порта је вековима била место образовања, збега, и сећања.

Овако вишеструка улога црквене грађевине у форми и животу насеља (нема форме без живота) у Србији, говори да је потребно анализирати значај и улогу цркве у карактеру насеља. У мањој мери како би смо боље разумели прошлост, а у већој мери како би смо боље планирали наша насеља у будућности. Карактер наших насеља је допринос нашем благостању, угледу у свету, и помоћ нашој економији. Безлични градови, који настају разарањем помоћу неразумног копирања, никоме нису помогли (никада не могу бити бољи од узора). Заједница која жели да пружи свој допринос цивилизацији то може само ако пружи нешто своје, никако копирањем. Да би смо боље разумели како у савременом граду компоновати висине објеката, волумене, боје фасада, како и зашто чувати топографски доминантна места, како компоновати просторне репере да буду прикладни становнику, како вредности друштва и породице преточити у форму града, како дневни / недељни / месечни / годишњи живот омогућити и потстаћи кроз организацију насеља, итд. неопходно је да познајемо улогу и везе црквене грађевине са насељем.



Слика 01. План Рогачице из 1839. године (Јелисеј Вукајловић). Црква, школа, општинска управа и главна улица су средиште насеља.

Дискусија

Основе урбане форме варошица Србије су постављене током 19. века, одмах након ослобођења, у процесу реконструкције насеља. Једна од основних идеја и циљева је био уклањање остатака Отоманске управе који су се видели на сваком кораку. Посебно су градови носили снажана обележја која су морала бити у што краћем року, без обзира на материјалну и људску цену, уклоњена. Постојећа структура насеља, распоред, територија коју су организовала, није одговарала развојним плановима српског становништва. Новим околностима су била потребна насеља која су имала јасно дефинисано гравитационо подручје, између којих је било једноставно путовати, са логичним границама између зона које прате важне топографске објекте, итд. Насеље није само средиште урбане територије већ много значајније површине која му

гравитира. Стога када се оцењује неко урбанистичко решење у варошицама, целокупну гравитациону територију треба постављати у релацију са било којим јавним репером (општина, школа, црква итд).

Од првих иницијатива за урбанизацију издваја се потреба за формирањем средишта насеља, које поред просторних мора да садржи и функционалне елементе. У средишту насеља планиран је јавни простор (трг) на који су наслоњени јавни објекти: црква, општинска зграда, школа, судница. На тргу је планиран недељни пијак и периодични вашар (панађур). У приватним објектима који су се налазили на тргу било је обавезно да у приземљу буде нека од привредних делатности (трговина, занати, угоститељство). На овакав начин, делујући кроз вредносни систем (црква, школа), административну (општинска зграда) и економску (радње, занати, трговина) формирано је вишеструко средиште насеља. На основу тога, можемо рећи да су елементи варошица у Србији подељени у две групе: јавни простор и стамбени објекти. Специфицирајући појединачно: црква, становање, школе, администрација, привређивање. Црквени објекат, ако није најважнији, онда је међу три најважнија елемента варошице према замисли архитеката и власти у Србији 19. века. На основу наведеног, приликом урбаног планирања и пројектовања морамо имати у виду вредносни систем који је примењен током оснивања насеља и који је присутан и данас.

Форма града је резултат вековног слагања слојева градитељске активности многих генерација на једном месту. Нови слојеви у градовима могу поштовати претходна остварења или их могу на разне начине игнорисати. Начела вернакуларне архитектуре, која су се заснивала на обичајном праву, су захтевала поштовање урбанистичке и градитељске регулативе. Са увођењем стручног образовања створено је струјање идеја и вредности између различитих културних средина, које су нашле своје место и у свакодневной урбанистичкој пракси. Лоше ситуације у вернакуларној архитектури нису могле да се догоде управо због норматива које је доносила и спроводила заједница која гради насеље. Такође, традиционални урбани нормативи нису наметани нити је контролисано њихово спровођење са других инстанци власти у држави већ је то била једноставно обавеза свих грађана.



Слика 02. Призрен поч. 20. века

Обичајно право, урбана регулација, морални нормативи и форма града

Вековима традиционални град на Балкану је уређиван помоћу обичајног права. Обичајна правила, неписана и састављена од малог броја кратких и јасних одредница, које су преносиле се са генерације на генерацију у свакој кући, уређивале су насеља веома успешно вековима. Одреднице у попису правила су мењане споро и постепено уз претходне консултације са суграђанима. Такође, становници доносе правила, спроводе их и контролишу. Насупрот традиционалном насељу, савремени град се регулише помоћу великог броја повезаних дугачких и сложених прописа, често контрадикторних, неразумљивих највећем броју становника у насељу, које могу да тумаче само посебно обучени поједнци. Администрација која је преузела на себе право издавања дозволе за градњу је прописала сложену и замршену, која је тренутно сама себи циљ. Савремену урбанистичко стање карактеруше апсурд, да грађанин финансира апарат који управља његовим градом без његовог практичног утицаја (формално постоје процедуре којима становник може да утиче на насеље али оне у пракси су слабо видљиве). Службеници који управљају развојем насеља на Балкану изворе свога понашања и одлучивања налазе далеко изван града у коме живе, од кога живе и којим имају част да управљају.



Слика 03. Прибој, крајем 19. века

Топографија и локација црквене грађевине

Унутар система јавних грађевина у варошици црквена грађевина је имала највећу важност, која се манифестовала не само кроз архитектуру објекта већ и кроз локацију. Локацију можемо посматрати на два нивоа: урбанистички и топографски. Урбанистички ниво се односи на положај црквене грађевине у односу на урбано ткиво (по правилу на централном тргу и близу школе). Топографски ниво се манифестује

давањем висински најатрактивније локације за изградњу црквене грађевине. Уколико у оквиру урбане зоне насеља постоји висински истакнута локација она је коришћена или чувана за изградњу цркве. У оваквим случајевима црквена грађевина није морала бити у средишту насеља и близу трга. По правилу изградња школе је планирана близу цркве, сматрајући их као два дела једног система.



Слика 04. Доњи Милановац поч. 20. века

Градски трг и црквена грађевина

Приликом обнове насеља у Србији, а нарочито у насељима која су новооснована, црквена грађевина је планирана да буде на централном тргу у насељу. Уколико насеље нија имало планиран централни трг (на пример, услед сложености историјских околности као што је Ужице), становници су сами бирали простор у насељу који ће да има такву улогу и што пре изграде црквену грађевину. Обележавање средишта насеља сакралном грађевином има двоструки аспект: сакрална грађевина даје вредност и значај средишту насеља, истовремено илуструје систем вредности за који се залаже заједница која гради насеље. Не постоји насеље у коме се не могу наћи трагови или докази вредности које су напајале градитеље. Урбани простор није само физичка форма већ сложени систем материјалних и нематеријалних активности које остављају неизбрисив траг у урбаном ткиву.



Слика 05. Жабља, поч. 20. века

Школа, црква и гимназија

У Ужицу на централном тргу, током 19. и прве половине 20. века, се налазила црква и две школе (Основна школа и Гимназија). Повезивање цркве и школе није само пројекција потреба свештенства да буде умешано у образовни процес. Повезивање школских установа и сакралних грађевина је потреба да се дефинише и искаже вредносни систем заједнице. Заједница која дели сличне или исте духовне вредности има много већу социјалну тежину и културну моћ него она коју везују само материјални интереси. На тај начин је од школе и цркве формиран специфичан центар насеља који је свој идентитет задржао и са растом насеља, формирањем главне улице, или формирањем нових тргова који су преузели примат у појединим деловима живота локалне заједнице. У Ужицу, са изградњом Трга партизана, није се изгубио значај Трга код градске цркве, већ је он и даље остао да делује као духовни центар, док је Трг партизана преузео примат у другом делу јавног живота града.



Слика 06. Ужице, Гимназија и саборна црква (поч.20.ввек).

Главна улица и црквена грађевина

Уколико у насељу не постоји формиран главни трг, као што је у случају спонтано насталих варошица (Ариље, Чајетина, Косјерић, Мионица, итд.), црква је повезана са главном улицом. У Косјерићу, друмском насељу које је настало на путу Ваљево-Ужице, црква је лоцирана дуж наведеног друма на топографски најважнијој локацији у насељу - узвишењу које доминира долином у којој се налази варошица. У Чајетини се црква налази поред друма који води ка Ужицу. Близу цркве је лоциран хан и општинска зграда. У Ариљу црквена грађевина, која је генерисала настанак варошице, се налази на почетку главне улице. Приликом оснивања Ивањице се водило рачуна да се црква лоцира близу централне градске површи и главне улице. Ивањица је плански основана, али због непоштовања плана је морала да буде поново регулисана (1848). У оба урбанистичка плана је црква постављена на најважније место у насељу, поред главне улице и локалног трга.



Слика 07.Бела Црква

Центар насеља и црква

Центар варошица у Србији је одређен на два начина: главним градским тргом или главном улицом. Уколико се највећи део трговине у насељу одвија у главној улици, то не опредељује улицу да има статус центра. Центар је током 19. и 20. века био у оном простору насеља где се налазила црква и школа. На пример, у Ваљеву, мада је трговински део града био у простору Тешњара, центар је недвосмислено био на простору где је била Гимназија, Црква и Суд. У Ужицу је због историјских околности настао велики број тргова (Ракијски пијаци, Школски трг, Општински трг, Житна пијаца, Дрварска пијаца). Након 1961. године на месту Житне пијаце саграђен је Трг партизана. На њему су лоциране установе као што је Народно позориште, Библиотека а планирана је изградња и градске галерије. За културни живот насеља јако важне институције које имају значај на државном и регионалном нивоу. Међутим, трг код цркве и две школе није изгубио свој значај као духовни и културни центар града. У Ариљу, вековима присутна црква Светог Ахилија, обликује вредносни и духовни живот целе варошице. У Обреновцу, црквена порта и грађевина, мада се налази издвојена од градског центра и на јако прометном месту (саобраћај отежава приступ локацији), и даље не губи значај у градској менталној и физичкој матрици.



Слика 08. Неготин, градски трг и саборна црква поч.20. века

Урбано наслеђе, континуитет култног места и црквена грађевина

Поштовање култног места је важан део живота на Балкану. На местима некадашњих сакралних објеката се не граде профане грађевине а преостали материјал чува од разношења и разарања. Уз таква места су везане и приче и легенде, које већину становништва одвраћа од било које насилне радње према локалитету. На тај начин је развијен природни механизам заштите култног места и наглашена важност обнове локалитета чим се за то стекну минимални услови. У великом броју варошица и вароши у Србији налазимо ледине у најскупљим деловима насеља које су некада биле сакралне грађевине и које се не претварају у стамбене или пословне зоне. Велики број црквених грађевина у насељима је обновљен на местима која су у прошлости имала сакрални карактер. По правилу таква места су на атрактивним и сигурним локацијама доминирајући простором у коме се налази насеље (црква у Ариљу).

Током 19. века, приликом обнове насеља и насељавања у Србији, велики број породица се доселио из Црне Горе, Херцеговине и Босне. Тражећи у Србији место где ће се населити веома често су тражили локације које су топографски сличне њиховом претходном станишту,⁵² или су преузимали форме насеља које су веома сличне њиховом искуству. Велики број спонтано насталих варошица је формиран на локацијама које имају истакнути врх брда или планине у позадини, положај према реци, на заравњеном платоу поред алувијалне равни, попут претходног станишта оснивача. Стога непоштовање основних начела којих су се оснивачи насеља придржавали приликом оснивања насеља је много више него вандализам у професионалном смислу. Такође, начин организовања насеља прати искуство становника. Према великом броју

⁵² Кузовић 2018.

записа варошице Косјерић и Ужице, током 19. века, личиле су на мале херцеговачке вароши судећи према кућама и начину организовања урбаног ткива.⁵³

Физичка форма, урбана култура и културно наслеђе

Потребно је време и организована активност како би се досељеници у урбану средину обучили правилима понашања у граду. У насељима Балкана су дуго важила правила која су подразумевала строго поштовање норми понашања. Нови досељеници су морали стриктно да их се придржавају, а град је правовремено обезбеђивао простор за насељавање новог становништва ажурно пратећи ситуацију у окружењу. На пример, ужичка градска власт је, пратећи догађаје у Босни и Херцеговини 1863-1889. године, закључила да се може очекивати повећан прилив досељеника и приступила изради Регулационог плана⁵⁴ којим је проширена грађевинска зона дефинисана планом из 1863. године⁵⁵ и обезбеђени нови плацеви. На тај начин је артикулисан прихват нових досељеника, а њихово понашање деловањем градских власти усмерено ка поштовању вредносних норми насеља. Приликом припреме за реконструкцију Ужица 1891. године, заједно са грађанима, дефинисана су начела по којима ће се радити нови урбанистички план.⁵⁶ Сличан приступ је забележен у регулисању Бајине Баште после неуспелог оснивања Рогачице 1839. године,⁵⁷ неколико километара низ ток реке Дрине. Једноставно, урбаном политиком могуће је радикално мењати индентитет насеља односом према нормама урбаног понашања. Грађевинска традиција се манифестује, како кроз структуру насеља, тако и кроз организацију стана, конструктивно решење, примењене материјале и форму. Породични живот дефинише вредности, односе међу укућанима, њихове активности у кући, односе са суседством и пријатељима, зоне куће у које може да приступи гост, поделу послова у домаћинству, итд. Кућа је пројекција у простору односа у породици, и односа породице према локалној заједници.



Слика 09. Гуча, поч. 20. века

⁵³ Цвијић 1931.

⁵⁴ Кузовић 2013, 393-398.

⁵⁵ Кузовић 2013, 68-73.

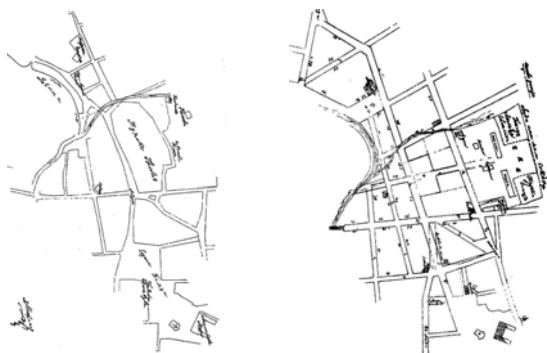
⁵⁶ Кузовић 2015, 316-324.

⁵⁷ Кузовић 2014, 352-358.

Матрица јавног простора (места, орјентири, потеси) и црква

Урбано или рурално насеље, без обзира на географску локацију, поседује добру или лошу мрежу репера и орјентира. Специфична матрица је комбинација физичке и менталне активности становника и посетилаца насеља. Стога, овако садејство је неопходно за перцепцију урбаног простора, са једне, и за његов успешан живот, са друге стране. Захваљујући успешно спојеној топографији, волуменима јавних простора и распореду у насељу човек осећа поједина места као посебно привлачна.⁵⁸ Уколико поменута матрица изостане урбани простор се доживљава као хладан и негостољубив. Стога су, у насељима у Србији 19. века, локације јавних грађевина усклађене са топографијом терена и јавним површинама. Истовремено, кроз правила грађења у насељу су се чували висински односи јавних грађевина и стамбених објеката. На фотографијама варошица у Србији 19. века (Ваљево, Ужице, као и варошице Пожега, Косјерић, Бајина Башта, Горњи Милановац, итд.) видимо снажну доминацију црквене грађевине а потом школских и административних објеката. Стамбени објекти, спратношћу (приземље и ретко приземље и спрат), чине дискретну визуелну основу за комплетирање урбане композиције.

Насељено место почиње свој живот са стамбеном изградњом. Међутим, ментална топографија јавног простора се гради искључиво помоћу јавних објеката (школе, градске управе, споменици, музеји, тргови, луке, градске чаршије, итд.). Они претстављају мрежу репера помоћу којих се грађани орјентишу у простору и који су визуелни и духовни скелет насеља. У вернакуларној архитектури Балкана, имајући у виду екомонску снагу локалне заједнице, јавни простори су пратили делатност становништва.⁵⁹ чаршија, трг, лука, споменик оснивачу или заслужном за насеље,⁶⁰ црква, џамија, пијаца, школа, јавна чесма, итд. Мада су то биле скромно опремљене површине задатак који су обављале за локалну заједницу им је давао посебну улогу. Јавни простори, дефинисани, грађени, одржавани, и коришћени од локалне заједнице, промовисали су вредности блиске становницима насеља и имали су само један циљ - задовољење потреба већине или становника.



Слика 10.и 11. План центра Ужица од Емануела Шефела из 1863; План Ужица, од Емануела Шефела и Јозефа Клинара из 1863. године (Црквена грађевина и општинска управа се налазе у доњем десном углу ова цртежа).

58 Линч 1974; Гутнов 1984; Иконников 1985; Иконников 2006.

59 Кузовић 2015, 178-183.

60 Кузовић 2015, 43-47.

Силуета насеља и црквена грађевина

Просторни односи између јавних грађевина и насеља, настали у поступку изградње просторних репера и оријентира, имају своју пројекцију и кроз силуету насеља. Свима нам је у сећању силуета родног града или варошице и елементи који је чине тако препознатљивом и посебном. У силуети насеља најважнија компонента свакако нису фабрике или приватне куће утицајних људи већ првенствено јавни објекти (цркве, школе, административни објекти). Веома је тешко повезати припадност неком насељу кроз индустријски објекат или приватну кућу. Али, јавни објекти, саграђени заједничким деловањем свих становника, дубоко се урезају у слику насеља. Стога, у силуети насеља најважније висинске доминанте припадале су црквеним торњевима, а потом волуменима школа и општинских зграда. На пример, силуета Београда је незамислива без храма Светог Саве. Мада је храм комплетиран тек недавно веома брзо је постао неизоставни део силуете града. Слично је са Новим Садом, Зрењанином, Смедеревом, Ваљевом, итд.

Пратећи захтеве и могућности терена развијало се традиционално насеље, условљено са ограничењима ручне производње, са расположивим малим количинама материјала (при високим ценама), отсуством машинске обраде и помоћи при грађењу, ограниченим могућностима људског рада, локалним материјалима, условима и захтевима климе, и посебно, урбанистичким нормативима. Традиционална насеља волуменом, материјалом и висином својих објеката нису агресивна према пејсажу. Улице прате линију најмањег отпора терена тако да нема дубоких и снажних ожиљака на топографији и пејсажу услед земљаних радова на изградњи улица. Материјал кориштен у изградњи је са локалних налазишта тако да је уклопљен у материјал, текстуру и боју природе у којој се насеље налази. Објекти ретко надвисују дрвеће тако да природни односи нису превише нарушени. У оваквим околностима је настајала силуета традиционалног града у којој је природа примарни градивни елемент.

Силуета савременог града је резултат тежње да се демонстрира велики број идеја и циљева: да се граде виши објекти (ради демонстрације техничке вештине), да се гради што више површине (да се утроши што више материјала / задовоље произвођачи и банке), да се сконцентрише што више становника на што мањој површини (да се профит продајом градског земљишта што више повећа), итд. Објекти морају да испуне низ услова који су постали примарни у поређењу са човеком (мада их користи, купује, и плаћа човек). Високи објекти великих волумена се конфронтирају са тереном и природом. Природа је секундарни елемент у силуети савременог града.



Слика 12. Лозница, поч. 20. века

Волумени и висине црквене грађевине и насеље

Волумени јавних објеката и приватних кућа су се разликовали, не само услед различите економске снаге власника већ и услед традиционалног поштовања чланова према зајединци, вредностима које симболизују јавни објекти (црква, објекти државне и локалне власти, школе, судови, итд.). Стога у свакој ведути варошица на Балкану доминантну улогу имају волумени сакралних и јавних објеката. Они претстављају неку врсту заједничког подухвата локалне заједнице са којим свако жели да се похвали пред посетиоцима. Сваки поремећај просторних односа волумена у насељу је истовремено и поремећај вредносног система који рефлектује традиционално насеље на Балкану. Уколико пословне зграде додирују највише тачке силуете насеља (уместо сакралних и јавних објеката), производи се сасвим другачија порука која се чита другачије, како од становника тако и од посетилаца. Пројекција вредности које заступа заједница која гради насеље или државу се налази у силуети и ведути урбаног простора којим управља.

Током 19. века хијерархија у оствареним висинама објеката у насељу је била једноставна: стамбени објекти су чинили најнижи слој, наредни висински слој су заузимали јавни објекти, а највише тачке у насељу су биле резервисане искључиво за сакралне објекте. Они су били нека врста примарне мреже репера у насељу (уколико их је било више) или тачке око које се визуелно и просторно окупља насеље (уколико је била само једна црквена грађевина). Високи црквени звоници су били идентификација насеља далеко на хоризонту за путнике, и репер у односу на који се окупљала заједница која формира насеље. Утисак је да је доминантнија улога црквеног звоника као места окупљања него као репера у односу на који се мери кретање у насељу. Свака промена структуре висинских репера у насељу оставља последице и на перцепцију насеља: уколико уместо звоника као висинску доминантну поставимо стамбени или пословни торањ, мењамо структуру знакова које шаље насеље према околини и посматрачу. То не проузоркује само конфузију у оку посматрача већ шаље поруку да систем вредности које негује насеље се заснива на објектима који имају највећу улогу у силуети и ведути насеља.

— 326 —

Остале две собе у меанама све три класе да служе за ручавањ и преноћиште за люде нижега реда.

Осимъ тога да имаю меане кућну, аръ и друге потребне зграде.

Што се тиче матерјалъ може онај, кон меану гради употребити какавъ оне.

§. 4.

Попечительство внутреннй дѣла опредѣляюще, на комъ се месту, и кою класе меана подизти може. Оно ће давати и планове, по којима ће се меана подизати (§. 3.)

§. 5.

Меане се немогу подизати близу црквѣй и школа, и мораю одъ овиъ најманъ 50. хватѣй бити удаљѣне.

§. 6.

Притяжатели меане могу имати узъ исте и кафану. Но кафане само за себе у варошима постове не мораю имати ни собе за преноћиште ни аръ.

§. 7.

Све друмске и селске меане мораю имати узъ меану и фуруну за печенѣ леба, а къ томе и бунаръ съ водою служебемъ за пиће, ако нема близу текућа вода или изворъ.

Слика 13. Закон о механама, Параграф 5., Меане се немогу подизати близу цркви и школа, и морају од ови најмањ 50 хвати бити удаљене.

Културно наслеђе и црквена грађевина

Црквена грађевина по материјализацији такође се издваја од непосредне околине и насеља у коме се налази. Материјали који граде објекат морају бити израз вредности човека и заједнице. Традиционална архитектура, користећи локалне материјале (услед неразвијених саобраћајница и скупог транспорта), је повезана са околином применом локалних материјала, фактура и боја. У традиционалном граду Балкана нема великих површина обрађених у једном материјалу, или у материјалу који је у контрасту са окружењем и природом, нема великих површина које скрећу на себе пажњу одсејајем и рефлексijом светлости, бојом неуобичајеном за предео у коме се налази, површином која провоцира и неукусно скреће пажњу посматрача на себе. Савремени материјали услед развијених комуникација, мале цене транспорта, велике продукције мењају однос материјала и околине разарајући односе постављене у основама традиционалног града. Уместо да буде подређен правилима понашања и вредностима заједнице која гради насеље, савремени материјал скреће пажњу посматрача, парирају природној средини, без обавезе да се прилагођавају било чему у околини објекта или насељу. Истовремено, материјал својим понашањем преноси безброј културних и политичких порука. Град је слика друштва, запис о циљевима, достигнућима али и слабостима заједнице. Структура организације заједнице јасно се чита кроз форму града: облик власти, ниво учешћа становника у одлучивању, начин привређивања, успешност школства и науке, друштвене вредности, итд. Традиционални град пројектује структуру друштва у своју форму, силуету и матрицу дајући приоритет објектима који репрезентују религију, државну управу и културна достигнућа.

Савремени град репрезентује вредности које промовишу капитал и пословна достигнућа кроз висину, волумен и материјал објеката који заузимају центар града или су усамљени и доминирају насељем. Комплетна обрада објеката се заснива на естетском моделу који се базира на неговању контраста са околином и јасно преноси поруку моћи и снаге. Град је власништво свих грађана који граде насеље својим радом, новцем, и активностима. Стога очекују пуно право да одлучују о његовој судбини и развоју. Кроз историју града на Балкану су забележени многобројни начини којима становник може да утиче на урбану политику насеља у коме живи: састанци челника породица, састанци старешина махала, зборове свих становника, итд. Поштујући суштину а потом и форму власт је реализовала одлуке становника – стварних инвеститора и стварних власника традиционалног града. Управљање градом је била највећа част коју је заслужио и доказан житељ (никако досељеник у првим годинама по доласку) могао да добије. Задатак управљања насељем у прошлости се обављао без накнаде. Управљање савременим градом, нарочито током текуће фазе (која на Балкану траје више од 25 година), се врши од стране малобројне групе (становника или досељеника) а не већине. Они управљају градом као ресурсом групе или појединца а не заједничким добром (како је урбанистичка традиција на Балкану). Савремено схватање управљања градом се своди на делатност која треба да доноси, не само плату већ и профит. У таквом граду тензије између грађана и градске управе сасвим су природне. Место коме се испостављају рачуни за поменуто понашање је град односно његови становници.



Слика 14. Кучево, поч. 20. века

Повратни утицај форме насеља на појединца, заједницу и државу

Утицај форме насеља на успех у послу којом се баве становници је евидентан. Традиционални град пружа простор за многобројне делатности: занатство, трговину, угоститељство, туризам, економију, политику, културу, школство, итд. Водећи рачуна о тешко стеченим јавним објектима, традиционални град је пажљиво формирао јавне просторе и архитектуру објеката који граде јавни простор, међусобне просторне односе јавних објеката, па чак и материјале од којих су начињени. Град је заједничка тековина и стога се мора поштовати више него лична имовина. Сваком становнику насеља је била част да од приватног пружи граду и велика срамота узети од заједничке имовине града за себе (нарочито од улица и тргова). Оваквим принципима јавни простор је чуван вековима уз јасан баланс између две групе интереса појединца и града (које никада нису биле супротстављене јер нема трајног успеха поединца без успеха заједнице).

У погледу управљања насељем на Балкану није добро када појединци покушавају да нађу индивидуално решење а не решење које задовољава све чланове заједнице. Насилним дробљењем заједнице на појединце/индивиде или решавајући у граду питања појединца генерише се сукоб у заједници а тиме и у простору насеља. Искуства традиционалног града Балкана, једне од најстаријих институција у људској цивилизацији, говори да мали број прописа (а не бесконачна мрежа предугачких прописа), који су донети на основу практичног искуства (а не теорије), који се преносе као део кућног васпитања (а не државне принуде), који су једнаки за све без обзира на њихово материјално стање (а не селективни по основу економске или политичке моћи), који кроз физичку форму града поштују духовне вредности које стоје у основи човека и заједнице (а не материјалних вредности), воде ка решењу нагомиланих проблема у градовима.



Слика 15. Сомбор, прва пол. 20. века

Закључак

Физичка форма насеља и уређење заједнице су међусобно повезани. Урбанизам спроводи политику насеља коју доноси локална заједница или држава. Урбана правила понашања у насељима у традиционалној вернакуларној архитектури Балкана су била концизно дефинисана, доношена и спровођена од стране самих мештана, без великих измена током више деценија, позната свим становницима (са њом упознаје појединац у кући у којој одраста), нормативи обичајног права су малобројни, једноставно дефинисани, нису се много преплитали са вишим нивоима власти итд. Савремена урбана политика се заснива на сасвим другим принципима, коју израђује и усваја процентуално мали број чланова заједнице. Правила и логика у прописима се веома често мењају, прописи су формулисани кроз велики број чланова и не третирају једнако све чланове заједнице (производећи отпор становништва).

Насеља којима упављамо и која градимо су слика наших успеха, неуспеха, стремљења, страхова, заблуда, остварења, падова и успона. Насеља се граде деценијама и вековима, (стога у себи садрже записе о много генерација које су га градиле) а разарају у кратком периоду (споља или изнутра). Наведене активности су прецизно записане у физичкој структури града – само је потребно знати прочитати. То што већина не види у овом тренутку не значи да нешто не постоји. Поменути записи стоје у саобраћајној матрици, структури објеката саграђеним заједничким напором локалне или државне заједнице, волуменима објеката, међусобним односима волумена и висина објеката, намени објеката који додирују највише тачке силуете, волуменима који доминирају ведутом насеља, односом јавних простора и улица, положају јавних објеката на градским трговима / главним улицама, врсти објеката који се налазе на најважнијим јавним површинама, просторном односу између сакралних објеката и школа, близини кафана, механа и коцкарница у односу на школу и цркву, итд. Поменуте релације су одлука заједнице, групе или моћног појединца и оне стоје записане у телу насеља.

Посматрајући однос црквене грађевине и насеља на Балкану током 19. и 20. Века, можемо констатовати велику пажњу коју су становници посвећивали односу елемената црквене грађевине (висина, волумен, материјал, локација, топографски положај, однос према јавним површинама – трг и улица, највиша тачка грађевине, итд.) и насеља. Приликом планирања града црква је лоцирана на најважнијем месту у насељу (трг, главна улица). Око цркве су лоциране најпре школе (образовања и вредности које треба да чува црква), административни објекти (локална и државна управа, судови, итд.) а потом и Соколски домови. Црква је била почетна грађевина око које се планирала физичка структура насеља. Такође, црквена грађевина је била место око кога се окупљало насеље (визуелно и просторно). Како на слици насеља на хоризонту тако и током боравка у насељу висина коју постиже црквени торањ је била осовина која је чинила композициону кичму насеља. Истовремено, физичка форма торња је била и материјализација вертикале духовних вредности око којих се окупља заједница која гради насеље. Стога, читање градске структуре које се своди само на физичке елементе није довољно нити обухватно у мери колико то омогућава савремена наука и архитектура.

Пројекција вредности које леже у темељима заједнице такође стоје записане у физичкој форми насеља. Црквена грађевина је кроз два века била стуб око кога се формирала структура насеља управо због чињенице да је црква била пројекција вредности које су окупљале и одржавале заједницу. На тај начин је разумљив однос између црквене грађевине (корпуса и торња) и остатка објеката неопходних насељу. Волумен цркве и јавних објеката је био доминантан у ведути насеља јер су за традиционалну заједницу јавни објекти били персонификација важности заједнице а не само резултат премоћи државне касе у односу на приватну. У даљој градацији између јавних објеката црквене грађевине су имале примарну улогу јер претстављају најважније елементе у темељима заједнице – духовне вредности. Они су вреднији јер покрећу саму суштину људског бића а тиме и заједнице која гради насеље. Занимљиво је да нигде до сада нису пронађени писани прописи који, на пример, налажу да црквени објекти буду доминантни по висини или волуменима. Међутим у свим насељима у Србији 19. века, црквени торњеви су доминантни висином у силуети и ведути. Јасно је да је обичајно право владало вековима у ствари грађења на Балкану. Понашање и однос становника према архитектури је великом делом резултат понашања становника у насељу делом узрокован и искуством и обрасцима понашања створеним под утицајем поменуте врсте права. Истовремено, прихватање од стране становника структуре насеља у којој црквени, а потом и јавни објекти, доминирају простором (стварају примарну мрежу просторних репера и учествују као доминантни у силуети насеља) је пројекција потребе појединца да изрази вредносни систем који постоји у њему и темељима заједнице којој жели да припада.

Свака интервенција у структури насеља, којом се мењају два века успостављени просторни односи, истовремено врши утицај на духовну структуру насеља и појединца, доводећи нас до места на коме се морамо запитати: које вредности стоје у темељима сваког од нас као и заједнице која гради наша насеља?

Порекло илустрација

Слика 01. Живковић, Н., (1984) *Окружје ужичко половином 19. века.*, Ужице: Народни музеј.

Слика 10,11. Живковић, Н., (1981). *Ужице 1862.* Ужице: СИЗ Културе.

Слика 13. Зборник закона и уредба идани у Књажеству Србији, књига 15, *Уредба о меанама од 31.03.1863.године*, Београд, 1863., стр. 325-336, Историјски архив Ужице.

Слика 02-09, 12,14,15. Архива М.Искрина.

Литература

- Alberti, Leon Batista (1485). *De re ædificatoria*. Florence: Niccolò di Lorenzo.
- Averlino, Antonio (око 1464). *Libro architetonico*. Firenze.
- Castex, J., Depaule J-C., Panerai, P. (1989). *Урбане форме*. Београд: Грађевинска књига.
- Curtis, William (1893). *The Turks and His Lost Provinces*. Chicago: Fleming Revell.
- Cuthbert, Alexander (2006). *The Form of the Cities, Political economy and urban design*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Dürer, Albrecht (1525). *Underweysung der messung*. Nurnberg: Hieronymus Andreae.
- Jarzombek, Mark (2013). *Architecture of First societies: a global perspective*. New Jersey: John Wiley & Sons.
- King, Anthony (1990). *Urbanism, colonialism, and the world-economy: cultural and spatial foundations of the world urban system*. London: Routledge.
- Kostof, Spiro (1991). *The City Shaped: Urban Patterns and Meanings Through History*, London: Times&Hudson;
- Kostof, Spiro (1992). *The City Assembled: Elements of Urban Form through History*. Boston: Little Brown.
- Kuzović, Duško (2014). *The simplest forms of housing the central and western Balkans*. Sirogojno: Museum "Old Village".
- Lapidus, Ira (1984). *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge: University Press.
- Morkoc, Selen (2010). *A study of Ottoman narratives on architecture: text, context, and hermeneutics*. Bethesda: Academica Press.
- Oliver, Paul (2003). *Dwellings*. London: Phaedon Press
- Palladio, Andrea (1570). *I quattro libri dell'architettura*. Venice: Domenico De Franceschi.
- Rapoport, Amos (1969). *House Form and Culture*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Rapoport, Amos (1977). *Human Aspects of Urban Form: Towards a Man Environment Approach to Urban Form and Design*, New York: Pergamon.
- Rapoport, Amos (1990). *History and Precedent in Environmental Design*. Detroit: University of Michigan
- Rapoport, Amos (1990). *The Meaning of the Built Environment: A Nonverbal Communication Approach*, Tucson: University of Arizona Press;
- Rapoport, Amos (2005). *Culture, Architecture, and Design*. Chicago: Locke Science Publishing.
- Serlio, Sebastiano (1545). *Le premier livre d'architecture... Le second livre de perspective...*, mis en langue françoise, par Jehan Martin..., Paris: Jean Barbé.
- Thorns David (2002). *The transformation of cities: urban theory and urban life*. New York: Palgrave Macmillan.
- Ulrike Freitag, Malte Fuhnmann, Nora Lafi and Florian Riedler (2011). *The City in the Ottoman Empire, Migration and the Making of Urban Modernity*. New York: Routledge.
- Vignola, Jacopo Barozzi da (1562). *Regola delli cinque ordini d'architettura*, Rome.

- Аристотел (2009). *Политика*. Београд: Утопиа.
- Бејтић, Алија (1953). Бања Лука под турском владавином. Сарајево: *Наше старине* 3. Сарајево: Завод у Сарајеву. 91-116.
- Витрувије (2009). *О Архитектури*. Београд: Завод за уџбенике.
- Вујић, Јоаким (1902). *Путешествије по Србији*. Будим: Славено-србска печатња Краљевског свеучилишта венгерског.
- Вукановић, Татомир (1975). *Насеља у Србији у доба првог српског устанка*. Врањски гласник 11, Врање: Народни музеј Врање. 1-133.
- Гидеон, Зигфрид (1969). *Простор, време, архитектура*. Београд: Грађевинска књига.
- Гилфердинг, Александар (1972). Путовање по Херцеговини, Старој Србији и Босни. Сарајево: Веселин Маслеша.
- Гутнов, Эльбрусевич Гутнов (1984). *Еволуција градоградитељства*. Москва: Стройиздат.
- Евгеновић. М., (2007). *Животопис Максима Евгеновића*. Ужице: Историјски архив Ужице.
- Живковић, Новак (1979). *Ужички немири 1828-1838*, Ужице: СИЗ Културе.
- Живковић, Новак (1981а). *Ужице 1862*. Ужице: СИЗ Културе.
- Живковић, Новак (1981б) *Школе и учитељи у ужичком крају*, Ужице: СИЗ Културе.
- Живковић, Новак (1984) *Окружје ужичко половином 19. века.*, Ужице: Народни музеј.
- Живковић, Новак (2000) *Ужички округ 1865-1880*, Ужице: Историјски архив.
- Зите, Камило (2011). *Уметничко обликовање градова*. Београд: Грађевинска књига.
- Златар, Бехија (1996). *Златно доба Сарајева – 16. век*. Сарајево: Свјетлост.
- Игњић, Стеван (1986). *Бајина Башта и околина*. Бајина Башта: Народна матична библиотека у Бајиној Башти.
- Иконников, Андрей (1985). *Искусство, среда, время*. Москва: Советский Художник.
- Иконников, Андрей (2006). *Пространство и форма в архитектуре и градоградитељстве*. Москва: РААСН.
- Јаукер, Отон (1902). *Насеља у Босни и Херцеговини с обзиром на геолошки састав земљишта*. Гласник земаљског музеја у Сарајеву. Сарајево: Земаљски музеј у Сарајеву. 83-112.
- Кален, Гордон (1990). *Градски пејсаж*. Београд: Грађевинска књига.
- Каниц, Феликс (1985). *Србија – земља и становништво*. Београд: Српска Књижевна Задруга.
- Којић, Бранислав (1949). *Стара градска и сеоска архитектура у Србији*. Београд: Просвета.
- Којић, Бранислав (1970). *Варошице у Србији 19. века*. Београд: ИАУС.
- Којић, Бранислав (1970). *Варошице у Србији 19. века*. Београд: ИАУС.
- Којић, Бранислав (1976). *Стари балкански градови, вароши и варошице*. Београд: Издавачко информативни центар студената.
- Краљевина Југославија, Министарство грађевина (1931). *Грађевински закон*. број 133. Београд: Службене новине.
- Крешевљаковић, Хамдија (1953). *Стари босански градови*, Наше старине 1, Сарајево: Завод у Сарајеву. 7-44.

Крешевљаковић, Хамдија (1954) *Куле и ошаци у Босни и Херцеговини*, Наше старине 6. Сарајево: Завод у Сарајеву. 71-86.

Крешевљаковић, Хамдија (1954). *Стари херцеговачки градови*. Наше старине 2. Сарајево: Завод у Сарајеву. 9-22;

Криер, Роб (1991). *Градски простор у теорији и пракси*. Београд: Грађевинска књига.

Крунић, Јован (1996). *Баштина градова средњег Балкана*. Београд: РЗСК.

Кузовић, Душко (2013а). *Трансформација урбаног развоја на примеру првог урбанистичког плана Ужица из 1863. године*, Архитектура и урбанизам 36, Београд: ИАУС. 68-73.

Кузовић, Душко (2013б). *Урбанистички план Ужица из 1891. – улична мрежа и блокови*, Изградња 67/ 9-10. Београд: Удружење „Изградња“. 393-398.

Кузовић, Душко (2014). *Урбанистички план Рогачице из 1839*. Изградња 68 /7-8, Београд: Удружење „Изградња“. 352-358

Кузовић, Душко (2015). *Бронзана фигура на Тргу партизана у Ужицу*. Гласник Друштва конзерватора Србије 39. Београд: Друштво Конзерватора Србије. 43-47.

Кузовић, Душко (2015а). *Модерна архитектура у Србији – Трг партизана у Ужицу*. Гласник Друштва конзерватора Србије 39. Београд: Друштво Конзерватора Србије. 178-183.

Кузовић, Душко (2015б). *Урбанистички развој Ужица у периоду од 1946 до 1956*. Изградња 69/ 3-4. Београд: Удружење „Изградња“. 316-324.

Кузовић, Душко (2016). *Утицај законске регулативе на развој меџана у Западној Србији током 19. века*, *Kultura polisa* 31, Београд-Нови Сад: Институт за Европске студије, стр. 257-273.

Кузовић, Душко (2018) *Утицај порекла становништва на формирање и облик села: пример села у општини Косјерић*, Зборник Матице српске за друштвене науке, број 165, Нови Сад: Матица српска, стр.

Линч, Кевин (1974). *Слика једног града*. Београд: Грађевинска књига.

Максимовић, Бранко (1932). *Проблеми урбанизма*. Београд: Геца Кон.

Максимовић, Бранко (1948). *Развој градоградитељства, од старог века до садашњости*. Београд: Научна књига.

Максимовић, Бранко (1962) *Естетика урбанизма* Камила Зитеа. свеска 3, *Зборник Архитектонског Факултета*. Београд: Архитектонски факултет.

Максимовић, Бранко (1976). *Историја урбанизма – нови век*. Београд: ИИС.

Максимовић, Бранко (1978). *Идејни развој српског урбанизма, период реконструкције градова до 1914*. Београд: Споменик САНУ.

Мамфорд, Луис (2009). *Техника и цивилизација*. Нови Сад: Медитеран.

Мамфорд, Луис (2010). *Култура градова*. Нови Сад: Медитеран.

Мацура, В., (1983). *Урбано планирање у Србији 19. и 20. века*. Београд: Београд пројект - Центар за планирање урбаног развоја.

Мацура, В., (1984). *Чаршија и градски центар, развој средишта вароши и града Србије XIX и прве половине XX века*. Ниш: ИРО Градина.

Мишић, Синиша (2010). *Лексикон градова и тргова средњовековних српских земаља, према писаним изворима*. Београд: Завод за уџбенике.

Новаковић, Стојан (1878). *Паланка – Паланга – Полуга – Брвеник, Годишњица Николе Чутића*, Београд, 262-270.

Обрадовић, С., (1858). *Описаније округа ужичког*. Ужице: Историјски архив.

Пантелић, Драгиша (1936). *Војно-географски описи Србије пред Кочину крајину од 1783. и 1784.год*. Београд: СКА.

- Платон (1974) *Закони*, Загреб: Напријед.
- Платон (2002). *Држава*. Београд: Београдски Издавачки Графички Завод.
- Радовановић, Михајло (1933). *Увод у урбанизам, основни принципи и методе рада*. Београд: Штампарија Јовановић.
- Радовић, Ранко (2009). *Форма града: основе, теорија и пракса*. Београд: Грађевинска књига.
- Цвијић, Јован (1931). *Балканско полуострво*. Београд: Завод за уџбенике.
- Шалипуровић, Вукоман (1979). *Прилози за историју грађевинарства у средњем Полимљу у 19. веку*. Београд: Филозофски факултет.

**THE ROLE OF SACRAL BUILDINGS IN THE IDENTITY
OF THE BALKANS SETTLEMENTS**

The reconstruction of the settlements in Serbia during the 19th century was a product of the desire of the inhabitants to restore the character and identity of the area where they live. Urbanization has realized the need to find the form of a settlement that will be the best framework for the life of the community and family. Settlements, shaped by the values of society, are at the same time an image of the values and culture. Special importance in the settlement was given to public buildings, and most - the church buildings. Churches are located on the main square / main street, on a topographically prominent location. Churches are distinguished by volume, height and architectural processing. In relation to the church, the settlement was subdivided. In relation to the church tower were measured the motion. Through the sound of bells and bell tower settlement mayor communicated with the population. The silhouette of the settlement is unthinkable without a church. The church tower in the geometry in silhouette of the borough is dominant. The church was a spatial and mental benchmark of the 19th and 20th century settlements in the Balkans.

Весна Ђукић

Факултет драмских уметности, Универзитет уметности у Београду – Србија
e-mail: djukic.vesna@gmail.com

ТЕРИТОРИЈАЛНА ПОКРЕТЉИВОСТ КАО ИЗАЗОВ НАЦИОНАЛНОГ ИДЕНТИТЕТА СРПСКОГ НАРОДА: СТУДИЈА МАНАСТИРА Св. ПРОХОР ПЧИЊСКИ¹

Апстракт: У раду се проучавају различити облици територијалне покретљивости који су, као резултат световног и сакралног деловања Српске православне Цркве, утицали на очување српског националног идентитета. Мултидисциплинарно истраживање је засновано на студији Предела изузетних одлика „Долина Пчиње“ у чијем средишту се налази православни манастир Св. Прохор пчињски као духовни, културни и економски центар пчињског округа на југоистоку Србије. Резултати показују на који начин СПЦ чува постојеће и ствара нове световне и сакралне вредности које обогаћују српски национални идентитет и привлаче, поред домаћих, и стране посетиоце који желе да упознају историју, религију и културу српског народа.

Кључне речи: културни контекст, идентитет, сеобе, територијална покретљивост, поклоничка путовања (ходочашће), културни туризам.

Увод

Под територијалном покретљивошћу² се у овом раду подразумевају миграције Срба на простору некадашње Југославије, као и поклоничка путовања и туристичка кретања домаћих и иностраних посетилаца на простору Предела изузетних одлика „Долина Пчиње“. Овако конципирано теоријско истраживање полази од става академика др Владете Јеротића да је трансцедентни смисао сеоба у мешању људи различитих религија ради њиховог међусобног бољег упознавања, као и у мешању различитих култура и језика – до чега долази ратовима и револуцијама, а у миру туризмом.³

Ову нарасе неуобичајену и недовољно истражену претпоставку настојимо да проверимо студијом заштићеног предела изузетних одлика „Долина Пчиње“ и православног манастира Св. Прохор пчињски будући да се на овом простору могу пратити сви облици територијалне покретљивости српског народа, почев од великих сеоба у периоду турских освајања, до поклоничких путовања и других облика

¹ Текст је настао као резултат рада на научно-истраживачком пројекту бр. 178012 „Идентитет и сећање: транскултурални текстови драмских уметности и медија (Србија 1989 – 2014) Факултета драмских уметности у Београду који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

² Смит 1998, 29-30.

³ Јеротић 2014, 20.

туристичких кретања. То нам омогућава да изведемо закључке о трансцедентном смислу сеоба у рату и миру и њиховом утицају на *национални идентитет* српског народа који на том простору живи вековима. За потребе рада сматраћемо да су битна обележја тог идентитета: историјска територија на којој живи српски народ, заједничка законска права и дужности, историјска сећања, као и култура и економија које одликује територијална покретљивост припадника нације.⁴

У том смислу, заштићени предео „Долина Пчиње“ на којем се налази Манастир, разумемо као специфични *културни контекст* створен динамичним световним и сакралним деловањем Српске Православне Цркве као најстарије националне институције - како са религијске, тако и са културолошке тачке гледишта, која без прекида учествује у животу српског народа на овом простору. Ово је разумљиво будући да су се током векова на овој територији мењале различите државе, успостављала различита законска права и дужности, али су историјска сећања, култура и економија очувани и развијани захваљујући СПЦ и Епархији врањској проглашеној за стараоца заштићеног Предела изузетних одлика „Долина Пчиње“.

Теренско истраживање за потребе рада спроведено је јула 2017. применом метода посматрања с учествовањем и бележењем и технике разговора са игуманијом Манастира, мати Стефанидом, запосленима и посетиоцима овог заштићеног предела. За обраду емпиријских података коришћена је метода историјско-компаративне анализе четири временске тачке пресека које се подударају с великим сеобама српског народа од 17-21. века.

Сеобе као изазов националног идентитета

Према академику Јеротићу, сеобе представљају плодан изазов ако изазову уследи плодан одговор. То илуструје следећим ставом: «Када се Велика сеоба народа, негде у 7. веку завршила, огромно и моћно паганско Римско царство већ се било срушило, и то релативно брзо, да би на новим темељима младог хришћанства никле прве снажне државе са хришћанским владарима које су, у току следећих векова, прерасле у прве националне државе, самосталне, особене и релативно слободне, а које су имале даљи циљ да створе такве исте индивидуе – самосталне, одговорне и слободне».⁵

Ако бисмо, следећи овај став академика Јеротића, поставили питање да ли су сеобе српског народа, иако мањих размера, такође представљале плодан изазов на који је дат плодан одговор – шта бисмо могли да закључимо имајући у виду да се он током своје бурне историје на простору Балкана више пута селио? Гоњен освајачима, најпре је бежећи од муслиманских Турака насељавао простор некадашње Југославије, а затим је током 20. века са тог простора протеран војним операцијама католичких Хрвата.

Прве велике сеобе Срба које су предводили српски патријарси Чарнојевић и Шакабента (17. и 18. век), претходиле су крупним геополитичким, економским и културним променама у Европи до којих је дошло након пада Турске и Аустро-Угарске и оснивања нових националних држава на тлу Европе (19. и 20 век). Српски народ је у њима активно учествовао селећи се у правцу војних граница којима је Европа бранила хришћанске вредности од муслиманских освајача. Резултат тог процеса није само присаједињење Војводине Србији 1918., већ и стицање независности кнежевине Србије на Берлинском конгресу 1878. Током тих сеоба, српски народ је ишао у разним

4 Смит 1998, 29-30.

5 Јеротић 2014, 21.

правцима, а један део је населио и крајеве Пчиње опустеле због куге која је харала претходне деценије. Како истиче пчињски хроничар⁶: „Велики број цркава и црквишта, као и жариште православља и српства, манастир Свети Прохор Пчињски, давао им је наду у опстанак, наду у живот о коме су слушали у приповедањима својих предака: *K'd смо имали царство и K'd је било наше.*”⁷ Њихова борба за ослобођење такође је допринела да се ти крајеви насељени српским народом 1912. присаједине Србији. Тако су Срби стварањем националне државе знатно пре других народа, уз аутокефалну Цркву још од Светог Саве, „добили здраве основе за свакодневно потврђивање свог националног идентитета и по томе веома дуго били значајан изузетак међу историјски острашћеним народима југоисточне Европе”.⁸

Дакле, прве велике сеобе Срба гоњених Турцима су претходиле стварању нове самосталне, особене и релативно слободне националне државе Србије након Првог светског рата чиме је окончан петовековни период ропства. Према Батаковићу, њој се „сплетом међународних околности, сопствених војних успеха и политичке стратегије отворила могућност да уместо заокружене и релативно хомогене националне заједнице оствари свој максимални ратни циљ: јужнословенску државу “којом су обухваћени и Срби насељени на војним границама хришћанске Европе. Тим „одбацивањем реалних историјских путоказа“, Србија је свој међународно признати суверенитет - своју самосталност, особеност и релативну слободу, пренела на суседне народе признавши Краљевину Срба, Хрвата и Словенаца (касније названу Југославија).”⁹ Томе је претходио други талас масовних сеоба српске војске и народа преко Албаније до Крфа након чега је уследио пробој солунског фронта и коначно ослобођење Србије.

Затим је наступио трећи масовни талас сеоба када је током Другог светског рата на стотине хиљада Срба из Независне државе Хрватске (НДХ) пребегло у Србију бежећи од усташког погрома. Четврти талас сеоба је уследио током распада Југославије када је стотине хиљада Срба у ратним операцијама деведесетих година 20. века протерано из Хрватске, а потом и са Космета. Многима од њих је манастир Св. Прохор пчињски пружио уточиште. Најпре је 1995. дошло око 80 избеглица из Републике Српске Крајине које су Манастиру остале годину дана, а потом 1999, после агресије НАТО снага на Србију, у њему налази уточиште 150 Срба, избеглих са КиМ.¹⁰

Тако је, након вишедеценијског болног сабирања српског народа протераног с територије Југославије, 2006. поново створена самостална, особена и релативно слободна држава Србија као „држава српског народа и свих грађана који у њој живе”.¹¹ Према попису становништва из 2011., она је и даље мултиетничка, мултиконфесионална и мултикултурна каква је и била још од Берлинског конгреса.¹² Тим затварањем круга

6 Антонијевић 2015, 18.

7 Манастир је од оснивања био у оквиру византијске државе све до Немањиних припајања ових крајева између 1180. и 1190., иако је могуће да је у том раздобљу краће време био у власти Рашке државе, што историја још није осветлила; У: Манастир преподобног Прохора пчињског мироточивога, стр. 11.

8 Батаковић 2014, 805.

9 Нову државу је 1918. прогласио Хрватски сабор када је постало јасно да Аустроугарска неминовно губи рат. Заједничка држава није била призната од сила Антанте као савезник, већ само Србија; зато Србија, иако победница у Великом рату, као део Краљевства СХС није директно учествовала на мировним преговорима у Паризу.

10 Летопис манастира Св. Прохор пчињски <http://www.svprohor.org/Siteview.asp?ID=3>

11 Устав РС 2006, 9, чл.1.

12 Срби као већински народ броје 6,0 милиона (83,3%), затим следе Мађари (253,9 хиљада или 3,5%), Роми (147,6 хиљада или 2,1%) и Бошњаци (145,3 хиљада или 2,0%), док остале

након једног века, може се сагледати и трансцендентни смисао вишевековних сеоба српског народа. Њихов циљ није био освајање територија већ одбрана православља као темеља националног идентитета. То религиозно обележје као непресушни извор православне културе и језика, српски народ је бранио и одбранио и упркос свим изазовима покрштавања у ислам и католичанство са којима је био суочен током своје бурне историје страдања на овом простору.

Притом, да је мешање религија, култура и језика Србима било страно, они не би полазили у велике сеобе, Србија не би свој ратом стечени суверенитет пренела на заједничку мултиконфесионалну и мултикултурну јужнословенску државу Срба, Хрвата и Словенаца, нити би у данашњој Србији живело 26 националних мањина. Само на основу тих чињеница би се већ могла потврдити теорија академика Јеротића да је трансцендентни смисао сеоба, ратова и револуција српског народа у томе да Србија остане мултиконфесионална и мултикултурна заједница српског народа и других народа који живе на њеној територији. У међународним оквирима, она је то и званично постала још крајем 19. века када су на Берлинском конгресу - уз признање независности кнежевине Србије, дефинисана грађанска и политичка права за сва лица, без разлика на верску одређеност и конфесију. С друге стране, сва вековна страдања, расипања и сабирања нису довела до нестајања српског народа, већ су јачала његову виталну снагу захваљујући којој је очувао своју државу и потврдио свој идентитет.

Бежећи од освајача и остављајући за собом своја стара станишта, споменике и богомоље на милост и немилост оних који су те просторе запоседали уништавајући постојећи културни контекст, што је према академику Костићу једна врста „културног геноцида“, ¹³ српски народ је масовним сеобама насељавао нове просторе само да би очувао свој православни идентитет и своју културу и језик, не угрожавајући друге народе са којима је на тим просторима живео. Тако је непрекидно потврђивана самосвест која, према академику Ћирковићу, произилази управо из припадности Српској Православној Цркви. Она је представљала оквир у коме се развијала српска етничка свест, посебно зато што је, од Немањића све до цара Лазара, држава схватана истовремено као световна и религијска. ¹⁴ Чак и када је Србија под Турским ропством изгубила државни суверенитет, народ је следио свештенство, па је оба пута и полазио у велике сеобе предвођен српским патријарсима.

Данас је држава секуларна и СПЦ не учествује у вршењу државне власти, али је и даље најстарија и најзначајнија национална институција која окупља православне хришћане и одлучујући утиче на српски национални идентитет. У том смислу, како Асман каже, ¹⁵ културно памћење треба да иде и напред и назад, те да не реконструише само прошлост сеоба, већ и да промишља садашњост и будућност српског народа у савременој Србији.

националности партиципирају са испод 1%, као што су Хрвати (57,9 хиљада или 0,8%), Словаци (52,8 хиљада или 0,7%), Црногорци (38,5 хиљада или 0,5%), Власи (35,3 хиљада или 0,5%) и други. У "остале националности" сврстане су етничке заједнице са мање од две хиљаде припадника (Египћани, Ашкалије, Чеси, Јевреји и др.) којих има укупно 17, 6 хиљада (0,2%). Број лица која су искористила своје Уставом загарантовано право и нису желела да се национално декларишу износи чак 160,3 хиљада (2,2%). Такође, значајан је и број лица (30,7 хиљада или 0,4%) који се изјаснио у смислу регионалне припадности (на пример, Војвођанин, Шумадинац, Ваљевац, Београђанин и слично); у: Радушки 2013.

¹³ Православље 1. јул 2017, 14-17.

¹⁴ Ћирковић 2015, 448-450.

¹⁵ Асман 2011, 41.

Културни туризам као изазов православног идентитета

Ако даље развијамо идеју академика Јеротића, видимо да би смисао сеоба у миру био да се мозаик¹⁶ мултиконфесионалног и мултикултурног идентитета у Србији очува и развија, упозна и поштује. Ту сада долазимо до потпуно различитог облика територијалне покретљивости који подразумева мешање различитих култура и језика кроз различите облике туристичких кретања. Овај смисао се посебно добро може сагледати у заштићеном Пределу посебних одлика „Долина Пчиње“¹⁷ где су током бурне историјске прошлости очувани трагови интеракције човека и природе. Почев од испосничког живота светитеља и настанка Манастира у 11. веку, преко византијског царства и средњовековне српске државе, па потом и ослобођења од Турака и Бугара, све до данас – у средишту свих људских активности на овом простору био је духовни живот који је привлачио посетиоце из свих делова света.

Захваљујући манастиру Св. Прохор пчињски као живом духовном средишту пчињског краја, посете поклоника и путника намерника овој светињи никад нису престајале. Као важан духовни, културни и економски центар читаве области у којој се налази, Манастир је сталном доградњом нових објеката и обновом старих, током времена постао специфично насеље чија особеност произилази из његове двоструке – сакралне и световне намене. Због тога је још од средине 19. века био коначиште трговаца и путника који су старим средњовековним путем од Београда до Солуна пролазили преко Пчиње. Та пракса је очувана до данас. Због близине македонске границе, у Манастиру током сезоне годишњих одмора преноћи значајан број путника у транзиту на повратку из Грчке.¹⁸ Њима су на располагању собе у Врањском конаку грађеном у репрезентативном стилу градске стамбене архитектуре османског царства који је општина Бујановац, као инвеститор, током рестаурације 1986, прилагодила савременим туристичким потребама. Као последица пренамене Конака у духу секуларизације и верских слобода, посетиоци који овде преноће поштују манастирски начин живота, али се не хране у манастирској трпезарији према правилу поста, уз

16 Кин 2003, 134.

17 Предео изузетних одлика “Долина Пчиње” се простире на површини од 2606 хектара на територији општине Бујановац. Заштићен је 2003. Уредбом Владе Републике Србије као „подручје препознатљивог изгледа са значајним природним, биолошко-еколошким, естетским и културно-историјским вредностима, које се током времена развијало као резултат интеракције природе, природних потенцијала подручја и традиционалног начина живота локалног становништва“ (чл. 33 Закона о заштити природе). Заштићени простор је омеђен падинама планина Старац и Козјак чијим долинским делом протиче река Пчиња која благо меандрира. У средишњем делу природног добра, у речној олуци Пчиње (436 м н.в.) смештен је манастирски комплекс Св. Оца Прохора Пчињског из 11. века, духовно и културно седиште од изузетног значаја за Републику Србију. За стараоца Предела је проглашена СПЦ - Епархија врањска са седиштем у Манастиру због потребе заштите и унапређења природних и створених вредности и очувања традиционалног начина живота на овом подручју, за чије је спровођење неопходно перманентно присуство активног субјекта; више видети на интернет локацији <http://dolinapcinje.org/cir/Siteview.asp?ID=5>

18 У периоду јун-септембар 2016. у Манастиру је ноћило 430 посетилаца из земље и иностранства, не рачунајући децу млађу од 7 година и пријатеље манастирског сестринства који бораве као гости и имају одређена „послушања“ те се не третирају као туристи и за њих се не води евиденција; подаци су добијени током теренског истраживања аутора јула 2017. од студенткиње Филозофског факултета у Београду – смер историја уметности, која као гост Манастира има послушање да буде гостопримница током летњег распуста.

читање молитви и друге богослужбене радње, већ је за њих уређена посебна гостопримница у старој воденици на обали Пчиње.¹⁹

Већ на основу овога се види да Манастир и данас, у складу с традицијом гостопримства, прихвата све путнике намернике – независно од тога да ли су верници или не, али ће наше даље истраживање показати да разлике међу њима потичу од мотивације која представља одлучујућу покретачку силу²⁰ посетилаца ове православне светиње. Стога ће и основни критеријум идентификације различитих облика посећености овог Манастира бити мотиви посете од којих зависи у којој мери ће посетиоци поштовати манастирски начин живота или не.

У том смислу се може издвојити Ивандањски сабор као део обичајне традиције пчињског краја која, преносећи се с генерације на генерацију, непрекидно обнавља нематеријално наслеђе. Притом је важно да разумемо да се тај процес увек одвија зависно од окружења и његове интеракције с природом заштићеног предела „Долина Пчиње“ – с једне стране, а с друге – у интеракцији с историјом.²¹ Колико је сабор у 19. веку био значајан верски, културни и економски догађај целог краја сведочи податак да је Врањски конак подигнут од прилога богатих занатлија и угледних врањанских трговачких породица које су га користиле у време својих посета Манастиру, углавном у време сабора, верских празника и ктиторских слава. Због велике посећености, након ослобођења од Турака, краљ Петар Карађорђевић је 1913. подигао и нови – Краљев конак, са дућанима који су издавани трговцима у време сабора.²²

Привлачност оваквог народног окупљања за локално становништво, али и за туристе, огледа се у томе што оно садржи верску и световну димензију. Верска димензија је у томе што је Сабор посвећен рођењу Св. Јована Претече, у народу познатог као Ивањдан, што за вернике подразумева читав низ богослужбених радњи у складу с правилима хришћанског живота, а световна - што је вашар, као друштвени догађај и део обичајне традиције саборовања српског народа, привлачан мноштву људи који не морају бити православни верници. Током историје, овај масовни догађај је имао и политички контекст, те је 1897. у манастирском летопису у време ивањданског сабора забележена посета српског конзула Тодора Станковића²³ што се лако може довести у везу с борбом за ослобођење од Турака у којој је Манастир имао значајну улогу. Како у прошлости, тако и данас, у манастирској околини током вишедневног саборовања борави неколико хиљада људи. Међу њима, један број верника присуствује верским службама заједно са децом и породицом,²⁴ један број улази у цркву током два дана да се

19 Поред Врањског конака са 48 соба на располагању посетиоцима – што га сврстава међу највеће манастирске конаке Српске Православне Цркве, и старе воденице уређене као гостопримница, манастирска инфраструктура намењена посетиоцима обухвата: велики паркинг, сувенирницу, уређено шеталиште поред Пчиње са столовима и клупама за одмор, као и две шумске стазе од којих једна води до испоснице светитеља а друга до споменика природе *Четири храста* на највишем планинском врху Предела „Долина Пчиње“, а у изградњи је и центар за посетиоце у којем ће бити постављена изложба заштићеног предела. Од културних атракција, поред цркве посвећене Светом оцу Прохору која је као културно добро под заштитом државе од 1950., у кругу манастирске порте се налази и изложбени простор *Ризнице*, а поред самог паркинга и спомен чесма посвећена ослобођењу овог краја.

20 Тодоровић 1982, 37.

21 Ђукић 2017, 84,101.

22 Макуљевић 2015, 566, 586.

23 Исто, 61.

24 Према слободној процени аутора овог рада који је том догађају присуствовао у оквиру теренског истраживања, у Цркви је 6. и 7. јула 2017. било више од 1000 људи и деце али тачних

поклони моштима светитеља, док један број остаје на вашару изван манастирске порте. Тако видимо да се у односу на основне мотиве саборавања, могу издвојити најмање два и тоу значајној мери различита облика туризма: ако је мотив упознавање са обичајном традицијом инематеријалним културним наслеђем – реч је о споју светковина и културног туризма,²⁵ а чисто верски облик среће се код посета мотивисаних верским, односно поклоничким разлозима.²⁶

Томе се може додати и трећи, можда и најсеобухватнији облик - заснован на интеракцији религије, природе и културе током вишедневног саборавања једног броја посетилаца који бораве у природном окружењу Манастира. Будући да се Сабор одржава у заштићеном пределу, те да многи посетиоци подижу шаторе и постављају кампове на обали Пчиње, може се говорити и о еко-културном туризму. Валас и Расел²⁷ истичу да еко-културни туризам представља модел коришћења културног и екотуризма од стране локалног становништва за изградњу снажније, одрживије будућности у постојећим условима. Према Сиракаји,²⁸ еко-културни туризам обухвата путовања кроз која се друге културе сагледавају у њиховом природном окружењу, са посебним акцентом на историји и култури датих локалитета.²⁹ Сврха еко-културног туризма је упошљавање локалног становништва,³⁰ као и коришћење еколошких и културних ресурса на динамичан начин, по чему се битно разликује од урбаног, конвенционалног туризма више усмереног ка доколици.³¹

Други пример који илуструје интеракцију обичајне традиције и историје, односи се на улогу четничког покрета у ослобођењу овог дела Србије од Турака. О значају Манастира који је у време борбе за ослобођење од Турака био главни магацин оружја српских четника пчињског краја³² сведочи и монументална фреска на зиду цркве која приказује шесторицу четника у белим оделима прошараним црним гајтанима како седе у шуми на оброцима Козјака и догледом посматрају магарца који из Манастира доноси хлеб чети војводе Вука у којој су били и потоњи српски митрополит у Скопљу Јосиф и пређашњи конзул у Приштини - песник Милан Ракић. Ова необична сцена из реалног живота становништва насељеног око Манастира, илуструје његову важност за деловање српских чета чији је главни штаб био на планини Козјак. Због тога је он постао место сећања на герилски ослободилачки покрет српског народа у османској империји те је у манастирском летопису 1896. забележена и посета ђака врањске гимназије предвођена директором Љубом Давидовићем.³³ Мало је познато да је то онај исти Љуба Давидовић који је био председник Централног одбора „србске“ четничке организације и оснивач Демократске странке.³⁴

података нема јер ни гранична полиција а ни сестринство Манастира не врше процене броја пристутних.

25 Ђукић Дојчиновић 2005, 177.

26 Бјељак 2010, 119-120.

27 Wallace, Russell 2004.

28 Sirakayaetal. 1999.

29 Више видети у докторској дисертацији: Кочовић, 2017.

30 Теренска истраживања су потврдила да Епархија врањска као старалац заштићеног предела “Долина Пчиње” упошљава локално становништво из оближњих места на повременим и трајним пословима заштите и унапређења природних и створених вредности и очувања традиционалног начина живота на овом подручју.

31 Hennaayake 2006.

32 Антонијевић 2017, 97.

33 Макуљевић 2015, 61,68.

34Антонијевић 2017, 165-166.

Тако видимо да бисмо оне посете мотивисане жељом да се упозна политичка историја овог краја и очува историјско сећање, могли класификовати као културно-историјски или меморијални туризам, окренут - не само српском народу који трага за идентитетом након читавог века „југословенства“ и атеизације друштва, већ и иностраним посетиоцима који имају жељу да упознају српску културу и историју. То потврђује и податак да је 62,4% страних туриста који су посетили Србију 2016. навело да их је привукло културно-историјско наслеђе.³⁵ Према наводима, све им је било занимљиво, почев од богомоља, културних споменика и обичаја који најбоље говоре о прошлим временима. Стога, како истиче Патријарх српски Иринеј, „верски туризам има велики значај и улогу у зближавању народа јер упознавање историје и културе омогућава да се успоставе хумани односи међу људима и народима“.³⁶ У том смислу, иако један број посетилаца верског насеља није примарно мотивисан верским и религиозним разлозима, они могу бити латентно присутни, јер би се – да није тако, они определили да ноће у оближњем хотелу или мотелу на транзитној саобраћаници која их води до места становања. Како каже Архимандрит грчке цркве Спиридон Катрамадос “већ сам контакт и мистичан разговор посетилаца са светилиштима - споменицима, пружа квалитет живота, отвара хоризонте вечности, подиже у тешкоћама, надахњује, даје подршку, охрабрује”.³⁷ То је нарочито значајно у данашње време моралне и економске кризе када све вредности девалвирају под притиском потрошачке културе – с једне стране, а с друге, као последица институционализованог заборава духовних вредности које чине историјску свест српског народа.

Поклоничка путовања као изазов секуларног идентитета

Према Светлани Смолчић Макуљевић која се позива на бројне теоретичаре,³⁸ сакрална топографија представља физички конструисани простор и пејсаж који настаје сећањем и неговањем „култа“ светитеља. Ослања се на писане изворе, религиозни ритуал и традицију и подразумева трансформацију простора током времена под утицајем институције Цркве, популарне културе и народне побожности. Сведочи о вези између реликвија, места где су похрањене или су некад биле мошти светитеља, ходочасника и визуелног сећања на боравак светитеља на одређеном простору који се освећује богослужењима и молитвама, а обликује објектима материјалне и визуелне културе. И баш како каже да су то обично места у природи која су одабрали сами светитељи у складу са аскетским потребама,³⁹ у случају Светог оца Прохора, то је данашњи простор Предела посебних одлика „Долина Пчиње“ са својим духовним средиштем – Манастиром у којем се налазе мошти светитеља.

Како она даље наводи, временастанка „култа“ је одмах по смрти светитеља, а најкасније средином 12 века. Чуда која се догађају у непосредној близини моштију у

35 Податак је преузет из истраживања иностране тражње које је спровела Туристичка организација Србије на тему: „Мотиви посета страних туриста Србији“. На основу разговора са представницима ТОС-а вођеног за потребе овог рада, добили смо објашњење да ТОС, у складу са својим надлежностима, спроводи оваква и слична истраживања за сопствене потребе креирања стратешких циљева промотивних активности према сегментима тражње, али интегралне резултате не саопштава јавности осим парцијално у интервјуима за медије, као у овом случају за лист „Православље“.

36 Лазић 2017а, 25.

37 Исто, 27.

38 MacCormac, Bairtziis, Huton, Markus и други

39 Макуљевић Смолчић 2015, 126.

манастирској цркви, али и местима која је свети човек својим боравком осветио, сведоче о преношењу Божје благо дати и након свечеве смрти због чега су чудотворне мошти вековима привлачиле ходочаснике. Традиционално, највише поклоника посећује Манастир два пута годишње, у време манастирске славе посвећене Светом Прохору када буде и 10. до 15 хиљада поклоника. Међу њима је, супротно предубеђењима, доста интелектуалаца (правника, лекара, професора и сл.)⁴⁰ који као гости овде бораве неколико дана, чак и више пута годишње, да би се поклонили моштима светитеља.

У средишту сакралне топографије је десна рука Светог Прохора у посебном сребром окованом реликвијару који „ходочасници“ целивају када се у време празника износи пред вернике. Мошти су изложене на источном зиду параклиса званог Кивот где се претпоставља да је похрањен део моштију на шта указују трагови *мира* које вековима непрекидно точи. Уз мошти светитеља, важне тачке сакралне топографије Манастира чине испоснице у којој је свети пустињак живео, фреска у шуми уз шумску стазу која до ње води – очувана и упркос спољашњим временским условима, заједно са траговима стопа испосника, као и бројни топоними и локалитети који се са њим доводе у везу те представљају места ходочашћа.

Да би се сачувало сећање на бројна поклоничка путовања у прошлости, у манастирској цркви је, северно од улаза, осликана монументална сцена која приказује поворку људи одевених у народну ношњу који се с околних брда, предвођени свештеницима, приближавају Манастиру, док се група која је већ пристигла крсти и клања пред реликвијама изнетим испред храма.

У том смислу, највеће духовно благо Манастира представљају чудотворне и свете мошти, посредством којих је у мистичком смислу устројена хришћанска црква. Чиновима поклоњења и молитве, даровима као и гестовима попут целивања, метанисања, додира и молитвеног обраћања, верници ступају у контакт са изабраним светитељима, који их молитвено заступају пред Богом. Мироточивим светитељима попут оца Прохора, као чудотворним, указује се у Православној Цркви велико поштовање, будући да их има веома мало. То су „они свеци, који после смрти од свог тела-моштију, испуштају миро-уље којим се болници помазују с вером и лече од разних болести, а здрави помазују ради освећења и пред охраћења од слабости и болести“.⁴¹ Стога, о исцелитељској моћи моштију св. Прохора сведоче бројни писани извори, међу којима и запис аустријског филолога, историчара и конзула из средине 19. века у коме се доноси податак о поштовању овог светитеља и код околног албанског становништва које је своје болесне остављало да преноће у цркви верујући у излечење. О бројним исцељењима сведоче и записи у манастирском летопису савременог доба, међу којима и непокретне младе девојке у инвалидским колицима која је проходала након молитве игумана архимандрита хиландарца Пајсија (игуман од 1993-2003), не мог детета које је по изласку из цркве проговорило на велику радост родитеља, као и чудесно исцељење човека који је трпео велике болове од синуса.⁴²

Све наведено показује да Православље „надилази пролазност овог века“, како истиче Архимандрит православне Грчке Цркве Спиридон Катраматос, те је посебна одговорност свих учесника у верском туризму да се оно заштити од негативних последица туризма чији би основни циљ био профит. Упозоравајући и на ризике

40 Током теренског истраживања је вођен разговор са гостима који су боравили у Манастиру.

41 Хаџи Теофило, у: Макуљевић 2015, 465-466.

42 Аутор рада је лично чуо ово потресно сведочење када је у време теренског истраживања излечени човек након 12 година дошао да се молитвено захвали светитељу јер се болест од које је патио годинама више никада није вратила.

„фалсификовања, отуђивања, посветовљивања и синкретизма” и упућујући на мере предострожности Синодске канцеларије за ходочашћа, он истиче да свештенички и монашки ред служи том задатку, а не пласирању и продаји туристичких производа како то свет посматра, јер „ми нисмо чувари музеја – музеји у Православној Цркви не постоје већ све што се сабира у њој чува се – као свете мошти, поштује се, показује се, постаје носилац освећења и духовности“. Због тога Православна хришћанска Црква штити своје светиње, манастире и места поклоњења од „религијског туризма” који је тако назван „у духу секуларности јер му је главни аксиом искључиво финансијски и тржишни комерцијални критеријум који мења религиозни карактер светих поклоничких места, поистовећујући их са местима од културног значаја. Поклоничка места отворена су и приступачна свима уз обавезан услов да се посетиоци и поклонници понашају пристojно и достојно и да покажу поштовање према светости ових места”, наводи и Митрополит додонски господин Хризостом, председник Синодске канцеларије православне Грчке Цркве за поклоничка путовања.⁴³

Ту се сада отвара још један етички проблем везан за употребу теоријског појма „култ” који се користи у историји уметности и другим научним дисциплинама. Будући да не одговара природи Православља, ми смо овај појам стављали под наводнике. Као што се из претходног навода може видети, свете мошти светитеља и све друге црквене реликвије које служе за богослужење се поштују, а не обожавају – како произилази из значења појма „култ”. Непостојање идолопоклоничког духа је битна разлика између политеизма и монотеизма, као и између Православља и других религија, те у том смислу и научна заједница, али и СПЦ, треба да доприносе бољем разумевању овог темеља духовности и идентитета српског народа како би и посетиоци православних светиња могли да доживе разлику интелектуално и емоционално.

Закључак

Резултати емпиријског истраживања показују да су велике сеобе на које је српски народ био присиљеном претходна четири века (17-21), дале плодан одговор на изазове с којима је био суочен. Упркос њима, он је очувао део територије на којој је после једног века поново створио своју самосталну, особену и суверену мултиетничку, мултиконфесионалну и мултикултурну државу. Још је важније што је очувао свест о националној припадности и заједничко знање које се преноси институционализованом културом памћења Српске Православне Цркве као најстарије верске и културне институције српског народа. Студија случаја заштићеног Предела изузетних одлика „Долина Пчиње” на територији Епархије врањске показује да је СПЦ и данас, као и у прошлости, способна да чува и да ствара нове световне и сакралне вредности које одликују српски културни контекст. Стога, ако је, према академику Јеротићу, мешање религија, култура и језика трансцендентни смисао сеоба у рату, а поклоничких путовања и културног туризма у миру, онда је изазов мешања у томе да се идентитет очува и развија. Територије се могу губити и повратити, али ако се религијски и културни идентитет изгуби, он је неповратно изгубљен. Управо се у томе састоји улога поклоничких путовања и других посета - да се у миру очувају наслеђена и створе нова историјска сећања, као неопходна духовна основа културе и економије. Тај особени национални идентитет који, поред осталог, према Смиту, одликује и територијална покретљивост припадника нације, истовремено, поред домаћих, привлачи и стране посетиоце који желе да упознају историју, религију и културу српског народа. То ствара додатну културну и економску вредност а да, притом, не угрожава основну религиозну вредност Православља и духовни живот православних манастира.

43 Лазих, 2017а, 26- 27.

Литература

- Антонијевић, Синиша (2017): *Војвода Крста, споменица*, Врање: самиздат.
- Антонијевић, Синиша (2015): *Коруба – споменица*, Врање: самиздат.
- Асман, Јан (2011): *Култура памћења*, Београд: Просвета.
- Батаковић, Душан Т (2014): *Историјска свест и национална хистерија, Српска хроника на светским веригама*, књига 2, треће издање, Београд: Cetena mundi, str. 805-808.
- Бјељац, Жељко (2010): *Манифестациони туризам у Србији*, посебна издања бр. 82, Београд: Географски институт Јован Цвијић САНУ.
- Ђукић, Весна (2017): *(Ка)ко смо, студије културе памћења и политике идентитета у Србији*, Београд: Факултет драмских уметности.
- Ђукић Дојчиновић, Весна (2005): *Културни туризам, менаџмент и развојне стратегије*, Београд: Clío.
- Закон о заштити природе*, Службени гласник РС бр. 36/2009, 88/2010.
- Јеротић, Владета (2014): *Сеобе као психолошки и антрополошки проблем, Catena mundi Српска хроника на светским веригама*, књига 1, треће издање, Београд: Catena mundi, стр.17-21.
- Кин, Џонс (2003): *Цивилно друштво*, Београд: Филип Вишњић.
- Кочовић, Милица (2017): *Допринос еко-културног туризма одрживом развоју заштићених подручја са припадајућим природним и културним наслеђем*, Београд: Факултет драмских уметности.
- Лазић, Славица (2017а): *Поклонички туризам - предмет научних проучавања, Православље- новине српске Патријаршије*, Београд: Информативно-издавачка установа Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве, бр.1027, 1.јул 2017, стр.24,25.
- Лазић, Славица (2017б): *Да опстанемо и претрајемо – разговор са Владимиром Костићем, председником САНУ, Православље- новине српске Патријаршије*, Београд: Информативно-издавачка установа Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве, бр.1027, 1.јул 2017, стр. 14-17.
- Летопис манастира Св. Прохор пчињски <http://www.svprohor.org/Siteview.asp?ID=3>
- Манастир Свети Прохор пчињски* (2015): приредио Ненад Макуљевић, Врање, Београд: Епархија Врањска СПЦ, Српски православни манастир Свети Прохор Пчињски, Центар за визуелну културу Балкана Филозофског факултета Универзитета у Београду.
- Правилник о унутрашњем реду и чуварској служби предела изузетних одлика Долина Пчиње* (2011): Врање: Службени гласник града Врања број 26/2011.
- Предео изузетних одлика "Долина Пчиње"* <http://dolinapcinje.org/cir/Siteview.asp?ID=5>
- Радушки, Нада (2013): *Куда иде Србија, етнички процеси и националне мањине према попису 2011., Нова српска политичка мисао*<http://www.nspm.rs/kuda-ide-srbija/etnicki-procesi-i-nacionalne-manjine-u-srbiji-po-popisu-2011.-godine.html?alphabet=1>
- Смит, Антони (2010): *Национални идентитет*, Београд: Делфи књижаре.
- Стефановић, Хаџи Теофило (1895): *Познавање цркве или обредословље*, Београд, у: *Манастир Свети Прохор пчињски* (2015) приредио Ненад Макуљевић, Врање, Београд: Епархија врањска СПЦ, Српски православни манастир Свети Прохор пчињски, Центар за визуелну културу Балкана Филозофског факултета Универзитета у Београду.

Ћирковић, Сима (2015): Моравска Србија у историји српског народа, *Српска историја у светским веригама*, треће издање, књига прва, приредио Предраг Драгић Кујук, Београд: Catena mundi.

Тодоровић, Александар др (1982): *Социологија туризма*, Београд: Привредна штампа.

Устав Републике Србије (2006): Београд: Службени гласник.

Wallace, Gilian, Russel, Andrew (2004): *Eco-cultural tourism as a means for the sustainable development of culturally marginal and environmentally sensitive regions*. New Delhi: Sage.

Sirakaya, E., Sasidharan V., and S. Sönmez (1999): Redefining Ecotourism: The Need for a Supply Side View, *Journal of Travel Research*, 38(2), pp. 168-172.

Hennayake, N. (2006): *Culture, Politics, and Development in Postcolonial Sri Lanka*. Lexington Books.

TERRITORIAL MOBILITY AS A CHALLENGE OF SERBIAN NATIONAL IDENTITY: CASE STUDY OF MONASTERY SAINT PROHOR PČINJSKI

This paper investigates different forms of territorial mobility, as a result of secular and sacred activity of Serbian Orthodox Church, affecting national identity of Serbian people. Multidisciplinary research was based on the case study of the area of outstanding qualities Dolina Pčinje, at whose centre orthodox monastery Saint Prohor pčinjski is located, as the spiritual, cultural and economic centre of Pčinjski county in the farthest South East corner of Serbia. The qualitative field research was conducted throughout July 2017, using the methods of observation, participation and recording, as well as interviews with the igumania, mother Stefanida, its employees and visitors to this protected area.

The results of interdisciplinary theoretical and empirical research demonstrated that four big waves of migrations of Serbian people, caused by wars on the area of Yugoslavia in the course of last four centuries, provided useful answer to the challenges the people were faced with. Despite of it, the people kept a part of its territory, where after a century (2006) recreated its independent, particular and sovereign multi-ethnic, multiconfessional and multicultural state. More importantly, it preserved consciousness of national identity and common knowledge, passed on by the institutional cultural memory of Serbian Orthodox Church as the oldest religious and cultural institution of Serbian people. The case study of St Prohor pčinjski monastery shows that the Church is still capable not just of preserving, but also creating new secular and sacred values, representing religious and cultural identity of Serbian people. This is exactly the role of devotional journeys - known as a pilgrimage (journey devoted to the God), and other visits to Orthodox monasteries – to peacefully preserve heritage, as well as create new historical memories, as the necessary spiritual basis of culture and economy. This trait of territorial mobility in peace at the same attracts international visitors, thus creating additional cultural and economic values, without being a threat to the basic religious value of the Orthodox church and spiritual life of the Monastery.

Марко С. Миленковић

Универзитет у Нишу, Факултет уметности у Нишу – Србија

e-mail: lionheartmarko@gmail.com

Данијела Д. Здравих Михаиловић

Универзитет у Нишу, Факултет уметности у Нишу

Међународни центар за православне студије, Ниш – Србија

e-mail: dzdravicmihailovic@yahoo.com

КАРАКТЕРИСТИКЕ МУЗИЧКОГ ЈЕЗИКА У ХЕРУВИМСКОЈ ПЕСМИ СТЕВАНА СТОЈАНОВИЋА МОКРАЊЦА¹

Апстракт: У раду се указује на историјски значај Стевана Стојановића Мокрањца у очувању црквене народне мелодије и њене уметничке обраде. Као пример за сагледавање специфичности музичког језика композитора послужила је „Херувимска песма“. Она несумњиво спада у ремек-дела српске духовне музике и у њој се могу сагледати неки од поступака који дефинишу Мокрањца као композитора.

Кључне речи: Мокрањац, духовна музика, Херувимска песма, хармонија.

Стеван Стојановић Мокрањац (1856-1914), наш најзначајнији композитор краја 19. и почетка 20. века, ушао је у историју српске музике из више разлога. Поред активног музичког живота и пионирских подухвата у очувању музичке баштине и постављања темеља музичког образовања у Србији, он је најзаслужнији за увођење српског националног духа у музичку уметност. Мокрањац је оставио значајне радове и као мелограф, записујући многе народне песме и игре, као и српске црквене напеве.

Његово стваралаштво везано је углавном за хорску музику. Иако је написао неколико соло-песама, један комад са певањем и пет fuga за гудачке инструменте, хорска музика је подручје које је Мокрањцу обезбедило истакнуто место у историји српске музике. У области световне музике централно место заузимају 15 руковети, *Приморски напјеви* и *Козар*, али је Мокрањац велики део свог стваралаштва посветио православној духовној музици, највећим делом заснованој на традиционалним напевима српског црквеног појања. Ту се, пре свега, истиче монументална *Литургија*, затим *Опело*, *Акатист*, *Две песме на Велики петак*, *Три статије на Велику суботу*, *Тебе Бога хвалим*, *Величаније Светом Сави* итд. Мокрањчева дела у области световне и духовне музике имају подједнак значај, мада је знатно већи обим његовог доприноса духовној традицији. „Дела у области духовне хорске музике припадају врхунским дometима светске баштине не заостајући за сродним опусима Чајковског или Рахмањина. То се пре свега односи на његово *Опело* у фис-молу (1888) и *Литургију* Св. Јована Златоустог (1895).“²

1 Рад је настао у оквиру рада на пројекту *Музичко наслеђе југоисточне Србије, савремено стваралаштво и образовање укуса* (бр. 0-10-17), који се реализује у Огранку САНУ у Нишу

2 http://composers.rs/?page_id=3721

О Мокрањцу као композитору најчешће се писало као о оснивачу музичког реализма у Србији, чије су заслуге првенствено везане за уметничку транспозицију народног музичког стваралаштва. Рефлексија његовог дела једнако је била предмет интересовања теоретичара и композитора, али и тачка окупљања различитих мишљења.³ И поред разлике у ставовима по питању оригиналности и приступа обради записаних мелодија, постоји општа сагласност око изузетног доприноса Стевана Мокрањца очувању народних мелодија.

Посвећеност овом важном задатку можда се најбоље огледа у чињеници да се Мокрањац, бележећи црквене мелодије, није задовољавао једним певачем, већ је молио и друге да му отпевају песме које је сам педантно бележио. Тако је долазио до праве мелодијске линије, очишћене од сувишних детаља, задржавајући притом главне карактеристике, као и старинске мелодијске фигуре. У Предговору *Осмогласника* може се видети да се Мокрањац залагао за очување оригиналног начина певања. Сам композитор каже: „Ја сам овом делу жртвовао велики део свога живота и уложио све своје знање и своју неизмерну љубав према овом послу.”⁴ Уместо поделе на тактове (како су то радили његови претходници), он је црквене мелодије делио на мелодијске фразе (стављање тактице на крају једне мелодијске фразе). На тај начин успео је да сачува ширину мелодијске фразе, карактеристичне за наше црквено певање (а која би се нарушила или сасвим изгубила када би се све мелодијске фигуре упростиле и свеле само на четвртине, половине и целе ноте), јер, уопште узев, такт црквених песама лежи у ритму самога текста.⁵

Један део разлога због којег се Мокрањац истински посветио бележењу црквених мелодија лежао је у чињеници да је он био сведок промена у начину на који се појало у црквама и храмовима. Појање које је могао да чује у црквама остављало је на њега негативан утисак, а из данашње визуре јасно се види да његов рад у овој области има одлике реформе која је трајно утицала на практично појање. Његова одговорност према стању у црквеној музици додатно је појачана постављањем на место наставника црквеног појања у београдској богословији.⁶ Мокрањцу је била позната стара метода учења црквених песама по слуху, услед недостатка нотних записа. Због тога је он намеравао да кроз сопствене записе допринесе унапређењу појачке праксе, што је утицало и на његов лични мелографски приступ. Преданост и истанчани осећај за лепоту црквених мелодија довели су до очувања оног највреднијег на том подручју. Ако посматрамо обраде оригиналних и народних црквених мелодија, видећемо да се Мокрањац руководио „селекцијом онога битног коме је он реституирао, саобразно музичким формалистичким погледима, оно што му је недостајало, да би задовољио и крајње музичке педанте. На тај начин, Мокрањац је црквене песме, при изради за хор свео на праву меру музичке вредности, подложивши их ритмичким, мелодијским, музикалним, хармонским и језичним законима.”⁷

Одлике духовне музике Мокрањца, поред општих, сагледане у контексту конкретних композиција *Литургија* и *Опело* несумњиво представљају највећи изазов за

3 Упор. Поповић Млађеновић 2011. Ауторка у раду разматра најзначајније написе о Мокрањчевој музици закључујући да његова музика пре „оригиналности” поседује упечатљивост, јер тежи да за собом остави дубок траг.

4 Коњовић 1947, 21.

5 Манојловић 1923, 174.

6 Ђоковић 2013, 3

7 Манојловић 1923, 175.

различите аспекте анализе до данашњих дана. Према мишљењу Косте Манојловића⁸, *Опело* у фис-молу показује зрелог уметника који уме да стилизује, али и да у концизном и музички потпуно задовољавајућем облику изрази своју оригиналну идеју – из ове партитуре одишу добра дикција, тонско бојење, интересантне хармонске везе, велика мелодијакса линија и контраст, и носе у сферу реквијемског бола. Стални покрет у гласовима чини ритмичку живост, а симетрично наступање гласова даје потребан дах, који импресивно утиче на слушаоце. У њему је најинтересантнија тема баса у композицији *Њест свјат*, која има основе у црквеној теми исте песме, с том разликом што је Мокрањац њу схватио молски, док је црквена мелодија дурска. Манојловић истиче да се *Опело* може окарактерисати као оригинална композиција, јер су све остале композиције хармонске обраде црквених мелодија или су настале по црквеним мотивима. С друге стране, *Литургија* доноси више контрапунктско кретање гласова, а главни (изворни) мотив понекад се налази у неком од средњих гласова. Ту је нарочито интересантна *Херувимска песма*, у којој се налази црквена мелодија, али хармонизована веома индивидуално што се тиче кретања гласова. У овој композицији назире се стил наше музичке полифоније који ће доћи тек касније. Штавише, Манојловић је сврстава у врхунац Мокрањчеве уметничке инвенције: „Слушајући *Херувимску песму* која је уметнички најинтересантнија, како својим мелодијским линијама, још више техничким формама (мотивска секвенца у *Всјакоје ниње* и *пјесан припевајушце*) ви се питате да ли је то заиста народна мелодија. Уистину, мелодија је ту онаква каква је, али то ново богатство, такорећи психолошких хармонија, које леже скривене у души нашега народа чини, да сте у неверици да је народ уопште могао тако нешто да створи.”⁹

Лепота *Херувимске песме* често је предмет проучавања композитора и теоретичара. Сматрајући да мелодија у црквеној музици може да се обради монодијски, али и контрапунктски, Милоје Милојевић истиче *Херувимску песму* из *Литургије* као пример Мокрањчевог величанственог полифоног маха, а нарочито део на текст *Трисвјатују пјесн припевајушце*.¹⁰

У почетном току ове композиције јасно се испољава осциловање између паралелних тоналитета, еф-мола и Ас-дура, карактеристично за руску народну и уметничку музику. Истоветност акордског фонда две лествичне организације у паралелном односу, са основним тоновима удаљеним за малу терцу лако доводи до пребацивања, осциловања (мод)тоналног центра – хармонској појави препознатљивој у теоријској литератури као перемениј лад.¹¹ Наиме, током хармонске прогресије VII⁷ – t – VII – III⁶₄ – VII⁶₅ – III дејством ‘променљивих функција’ долази до појаве да „један од нестабилних трозвука лествице добија локалну, тренутну улогу тонике.”¹² Ради се о трозвуку III ступња који потчињава претходне акорде свом гравитационом пољу, пре свега због дејства ‘доминантног’ тритонуса у акорду VII⁷, због чега се наведени низ ‘преосмишљава’ у (D⁷ – VI) – D – T⁶₄ – D⁶₅ – T паралелне дурске основе (такт 2–4). Наредни плагални хармонски обрт достигнутог паралелног (тон)модалитета S – T као да на моменат потврђује осциловање, но фраза јасно каденцира (потпуна аутентична каденца) у еф-молу формално заокружујући прву целину. У 6. такту композитор користи алтеровани акорд дијатонског типа (As: D_{II}² – II⁶ = f: Ds² – s⁶), те, према речима Дејана Деспиха, „дотиче [субдоминантни] бе-мол кроз вантоналну доминанту за

8 Исто, 176.

9 Исто, 183.

10 Милојевић 1933 према: Добријевић 1996, 67.

11 рус. *переменный лад*. Упор. Деспих 2002, 150.

12 Берков 1970, 39.

субдоминанту.”¹³ Међутим, ово залажење у субдоминантну сферу је кратког даха, и музички ток се враћа у почетни тоналитет.

Пример 1

ХЕРУВИМСКА ПЕСМА | THE CHERUBIC HYMN

Andante sostenuto [M.M. $\text{♩} = 66 - 72$]

pp *H* *I* *p*

pp *p*

pp *H* *I* *p*

f *pp* *s* *VII* *t* *As: D* *VII* *(III)* *VII* *R* *(II)* *T* *S* *T* *S* *II* *D* *s* *s*

p *p* *p* *p*

Же *же* *ре* *ви* *ми*

Же *же* *ре* *ви* *ми*

p *II* *D* *t* *p*

Veћ na početku kompozicije uočava se i promena takta (sa $\frac{4}{4}$ na $\frac{2}{4}$) čime se postiže očuvanje prirodne dikcije i fino fraziranje u okviru melodijske linije. Prema mišljenju Dejana Despiha¹⁴, mestimčna pojava xromatike (u ovom slučaju $a - as$ u sopranu, takt 6–7), upotreba van-tonalnih akorada, kao i modulacije u srodne tonalitete, nisu retke pojave u razvijenim delovima Mokračeve muzike, ali takođe, ne narušavaju u većoj meri izrazitu prevlast dijatoničke. Despih ističe i to da se Mokrač u duhovnoj muzici drži klasične tonalnosti i harmonijskih funkcija sa povremenim odstupanjima u modalnost, što se ogleda u upotrebi sporodnih stupnjeva,

13 Деспіћ 1999, 175.

14 Деспих 1999, 174.

осциловања између паралелних тоналитета или истицања плагалних веза. Хармонију у духовној музици одликује дијатоника, док су хармонска средства примерена, понекад чак крајње једноставна.

Херувимска песма од самог почетка префињено прожета модалним бојењем, одвија се у сродним, врло блиским (мод)тоналитетима. Од почетног еф-мола са испољеним обележјима еолске модалности, тонални план се усмерава ка паралелној основи, а затим тоналним основама субдоминантне и доминантне сфере укључујући и њихове паралеле, са повременим модалним бојењем као специфичношћу националног наслеђа. Хармонски језик карактерише честа употреба споредних ступњева, али и вантоналних доминанти и заменика, што недвосмислено указује на извесну спрегу модалног и тоналног начина стваралачког мишљења. Једно од решења карактеристичних за Мокрањца односи се на каденцирајући процес. Наиме, осциловање између почетног еф-мола и паралелног Ас-дура доводи до повратка у еф-мол и каденцирајућег процеса (такт 21–23). Аутентична каденца дата је након алтерованог акорда хроматског типа VII_{D}^6 који се разрешава у D^7 образујући паралелне квинте (*des-as*; *c-g*) између спољних гласова. Кретање у паралелним хроматизованим квинтама у каденци овог примера, с једне стране, хроматским покретом у мелодији (деоница тенора), а, с друге, хроматским покретом између сопрана и тенора (*b-h*, такт 21 и *as-a*, такт 21–22) препознатљиво је у класичној хармонској традицији. Ради се о познатим „Моцартовим квинтама” карактеристичним за хармонски обрт $\text{VII}_{\text{D}}^6 - \text{D}^7$, но овде остварен на један другачији начин, управо супротно класичарској традицији. Наиме, у пракси класичара, овакве квинте биле су забрањене управо између спољашњих хорских гласова, управо на начин како их је Мокрањец употребио. Овде очигледно запажамо да „проблем помирења” о којем пише Деспић¹⁵, Мокрањец решава поступком супротним класичарској традицији, очигледно услед тежње за снажнијим изразом. Још један детаљ чини ову каденцу особеном – моменат разрешења (такт 22) доноси тоничну функцију (основни тон у басу, октава у сопрану и квинта у алту) уз накнадну појаву терце (задржица 4–3 разрешава се описно).

Пример 2

19 [] dim. *p* w - - бра - - *pp* 38 - - *pp* ю - ше, *pp* о - - зу - - ју - ше, *pp* тај - - тај - -

As: T-65 II T4D T4D f: II 5 D4 VI6 D7 T-432-63

¹⁵ Деспић 2002, 305.

Хроматски елементи углавном се јављају тамо где композитор жели да направи зону кулминације или да јаче подвуче изражајност. На текст *Всјакоје нињежителскоје отложим* (такт 65) у појачаној акустичкој динамици (*mf*), префињено бојадицање вођено сигурном руком доброг познаваоца црквене српске музике доводи до појачане модулаторне фреквенце. Променљивост тоналне основе доноси напетост израза остварену с мером и укусом врсног ствараоца. Тако смењивање блиских тоналитета са битном улогом доминантне хармоније и учесталијом употребом хроматике у поступном кретању гласова (такт 68–70), доноси апартне звучности у славу Бога и Православља. Акордска и тонална нијансирања са променама темпа и другим изражајним чиниоцима у градационим таласима воде до кулминације, акцентоване хроматском тоналном променом у форте (*f*) динамици (такт 71–72). Описани сегмент музичког тока сходно звучној превласти доминантних звучања завршава на доминанти, која као заједнички акорд припрема нови колористички тонални контраст – мутацију из Бе-дура у бе-мол.

Пример 3

65 [poco mosso] [allargando]

mf всја - ко - е ни - не жи - теј
mf vsja - ko - je ni - nje ži - tej

mf всја - ко - е всја - ко - е ни - не жи - теј
mf vsja - ko - je, vsja - ko - je ni - nje ži - tej

b: t — D T_4^6 D T_4^6 — D VI II $\text{f: } t_6^6$ D_3^4 II_5^6
 Es: VI D_3^4 T II_5^6

71 [a tempo] poco a poco dimin.

f ско - е до - жи - по - пе - че - ни - е,
f sko - je ot - lo - žim po - pe - če - ni - je,

f ско - е до - жи - по - пе - че - ни - е,
f sko - je ot - lo - žim po - pe - če - ni - je,

D 7 t S II 7 II 7 D 7 T D S 5 5 6 5 D 7 T 6 D

Према речима Дејана Деспића, духовну музику Мокрањца одликује смелија употреба хроматских чиниоца изражајности у деловима текста који нису стандардно литургијски, тако да се музички језик Мокрањца у духовној музици приближава појединим решењима карактеристичним за световну музику. Занимљива су места на којима се описују пасијски призори (Христова бол због неправедне осуде и плач Богородице над сахрањеним Христом), јер доносе смелија решења – директну везу трозвука у хроматском терцном сродству (As –Ces), као и једновремену појаву два хроматски различита вида истог ступња.¹⁶ Ова запажања дефинитивно сведоче о Мокрањчевом истинском размевању духовне музике, њене сврхе и намене, али и истанчаном осећају за меру; смелија решења су ипак ретка и не нарушавају естетску димензију музике намењене храму.

Истакнуто место Стевана Стојановића Мокрањца у српској музици првенствено је повезано са чињеницом да је он, дубље од свих претходника, проникао у дух народне мелодије, истакавши својом уметничком стилизацијом све оне вредности које се крију у делу анонимног народног ствараоца. Тако је ‘обрађивање’ народних мелодија постало равно оригиналном композиторском стварању, а Мокрањца је кроз више деценија био узор и полазна тачка свим оним српским композиторима који су своја стремљења усмеравали ка националном музичком изразу.¹⁷ Значај његовог рада, дакле, није само у ономе што је остварио као композитор; он превазилази тај оквир и добија шири, историјски значај, због утицаја који је имао на музичке ствараоце у Србији.

У области народне црквене музике његов рад је од посебне важности, јер се при записивању, као и при обради, истински трудио не само да забележи и сачува, већ и да зналачки ‘прочисти’ све оне мелодије које су чиниле репертоар музике у цркви. Однос тоналитета и хармонске везе које користи да би дочарао специфичне црквене напеве чине корпус нових изражајних средстава у односу на његове претходнике и савременике. Отуда с правом Коста Манојловић закључује: „Од свих литургија које су писане код нас, Мокрањчева обрада *Литургије* за мешовити хор, по српском народном црквеном напеву јесте стилски најконцизнија, хармонски најинтересантнија, најиндивидуалнија и највише достојна чина и места у коме се пева.”¹⁸

Несумњиво је да је Мокрањца имао на уму и чин и место, као, уосталом, и његов претходник, Корнелије Станковић, који, у предговору издања својих обрада православног црквеног појања, каже: „Појање уздиже душу човекову к’ Богу и срце топи у дубокој смирености.”¹⁹ Зар ове прелепе странице величанствене *Литургије* као својеврсне синтезе целокупног Мокрањчевог рада у духовној и световној области, не чине управо то? Зар не постижемо духовни мир у мислима усмереним ка највишим вредностима Божјим, при сваком слушању овог дела? Одговор је недвосмислено потврдан, јер речи које пулсирају у овом делу (*Ми који Херувиме тајно изображавамо, и животворној Тројици трисвету песму препевамо, сваку сада животну одложимо бригу...*), у префињеној Мокрањчевој инвентивности, зближавају нас с Богом у свој непосредности и једноставности комуникације. Отуда је и непосредни настављач Мокрањчеве традиције и представник националне оријентације у српској музици, Петар Коњовић, назива *јединственом*.²⁰

16 Исто, 177.

17 https://sh.wikipedia.org/wiki/Stevan_Stojanovi%C4%87_Mokranjac

18 Манојловић 1923, 183.

19 Коњовић 1947, 20.

20 Исто, 22.

Литература

- Берков, Виктор Осипович (1970): *Гармония*. Москва: Музыка.
- Деспић, Дејан (1999): „Хармонски језик и хорска фактура у Мокрањчевим делима”. Деспић Дејан и Властимир Перичић (ур.), *Стеван Стојановић Мокрањац: живот и дело*. Београд – Књажевац: Завод за уџбенике и наставна средства, Музичко-издавачко предузеће Нота, 145–180.
- Деспић, Дејан (2002): *Хармонија са хармонском анализом*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Добријевић, Јелена (1996): „Литургија у обрадама Корнелија Станковића и Стевана Стојановића Мокрањца.” *Нови звук – интернационални часопис за музику* број 8, 65–73.
- Ђоковић, Предраг (2013): „Утицај Мокрањчевог мелографског стила на записиваче црквених мелодија у 20. веку.” *Мокрањац – часопис за културу* број 15, 2–18.
- Коњовић, Петар (1947): *Књига о музици: српској и славенској*. Нови Сад. Издање Матице Српске.
- Манојловић, Коста П. (1923): *Споменица Стевану Ст. Мокрањцу*. Београд: Државна штампарија Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца.
- Поповић Млађеновић, Тијана (2011): „Рецепција стваралаштва Ст. Ст. Мокрањца у контексту савремене писане речи о музици.” *Мокрањац – часопис за културу* број 13, 2–21.

Коришћени сајтови

- http://composers.rs/?page_id=3721 (18.01.2018)
- https://sh.wikipedia.org/wiki/Stevan_Stojanovic%C4%87_Mokranjac (01.03.2018)

Marko S. Milenković
Danijela D. Zdravić Mihailović

**CHARACTERISTICS OF THE MUSIC LANGUAGE IN THE *CHERUBIC HYMN*
OF STEVAN STOJANOVIC MOKRANJAC**

The paper points to the historical significance of Stevan Stojanović Mokranjac in preserving the church folk melody and its artistic adaptation. *Cherubic hymn* is used as an example to examine the specificity of the musical language of the composer. It undoubtedly belongs to the masterpieces of Serbian spiritual music and some features that define Mokranjac as a composer can be seen. In addition to oscillating between parallel tonalities, the use of secondary stages and plagal connection, the paper also points to the use of chromatics, both in the melody line and in altered chords.

плѣть въ ѿраутии мѣ. уи стотѣ
ютъ емоу шен по бѣжѣи шѣ брага :
и ны глѣ. и. салмо глѣ на :

Прѣще се бранѣ плѣть еиын .
постѣ нмъ сеахъ о вно. разрѣ
шнмъ вса еиъ воуъ безаконны .
развръъѣ мѣ трѣ плѣть мѣ .
поуѣбныхъ прѣннъ еиъ опнѣ
мнѣ безаконнѣ растрѣзѣ мѣ .
даа нмъ алыуоушнмъ хѣтъ .
и нѣннѣ аргнѣ въ едѣлѣ въ мѣ .
даа прѣмѣ мѣ хѣ алыуоушнмъ
глѣ. и ннѣ. бѣ. глѣ. и :

Унтѣ мѣ дѣ слово оудѣ рн. бѣ вышѣ
наго мѣ тнмъ нѣ пѣтнѣ нѣ мѣ :
прѣ. бѣ рѣ. глѣ. з. нѣ ѿвращнѣ
цаѣтѣ оиго ѿ ѿтроиѣтѣ оиго :
пѣтнѣ нѣтѣ оиго бѣ прѣнтѣ мѣ :
по прѣлѣ мѣ . (трѣ алыуоушнѣ глѣ .
салмо глѣ на . рѣцнѣ по дѣи :

Прѣдѣтѣ ѿ уи стнмъ се бранѣ .
мѣ лѣ стннѣ мѣ лнѣ шѣ рѣтѣ мнѣ
нѣ ннѣ шнмъ . нѣ трѣтѣ оуѣ шнѣ
ѿ алыуоушнѣ нѣ ашѣ го вѣ годѣ мѣ



VI

Три центра између два броја

КОНТИНУИТЕТ РЕЗУЛТАТА

Основна карактеристика рада Центра за византијско-словенске студије, Центра за црквене студије и Међународног центра за православне студије је континуитет остварених резултата. То показује и овај кратак преглед активности.

Промоција издања Центра за византијско-словенске студије

У четвртак, 26. априла 2018. године, са почетком у 19 сати у Великој сали Универзитета у Нишу одржана је промоција нових издања Центра за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу:

1. Божидар Вуковић и српска књига у Венецији (зборник)
2. Византијско-словенска чтенија I (зборник са научног скупа)
3. Црквене студије бр. 15.

Присутне је испред Ректората Универзитета у Нишу поздравио проф. др Зоран Николић, а о издањима су говорили проф. др Драгиша Бојовић и проф. др Бранко Горгиев.



Промоције издања Међународног центра за православне студије

Књига доц. др Александре Костић-Тмушић, *Поетски елементи у српској хагиографској књижевности*, промовисана је на Филозофском факултету у Косовској Митровици, 22. маја 2018. године. Говорили су: проф. др Драгомир Костић, проф. др Небојша Лазић, проф. др Драгиша Бојовић и ауторка.

Књига Снежане Милојевић, *Од премудрих чула. Огледи о старој српској књижевности*, промовисана је у Прокупљу (17. априла 2018) и у Нишу (Нишки културни центар, 13. новембра 2018). О књизи су говорили Драган Огњановић, проф. др Слађана Ристић Горгиев, Јелена Младеновић, проф. др Драгиша Бојовић и ауторка.



Промоција на Београдском сајму књига

Центар за црквене студије, Центар за византијско-словенске студије Универзитета у Нишу и Међународни центар за православне студије учествовали су Међународном сајму књига у Београду, од 21. до 28. октобра 2018.

Уз присуство Епископа нишког Арсенија, заменика градоначелника Ниша др Милоша Банђура, других гостију и бројне публике 26. октобра промовисана су издања нишких центара под слоганом У ЗНАКУ ВЕЛИКИХ ЈУБИЛЕЈА:

1. Тематски број Црквених студија о Светоме Сави (поводом осам векова аутокефалности СПЦ)

2. Зборник "Српска краљевства у средњем веку" (поводом осам векова српске државности)

3. Зборник "Божидар Вуковић и српска књига у Венецији" (поводом пет векова српске књиге у Венецији).

Говорили су: проф. др Синиша Мишић, доц. др Кристина Митић и проф. др Драгиша Бојовић.



Издавачка делатност

У претходном периоду објављено је неколико вредних издања:

1. Српска краљевства у средњем веку (Центар за византијско-словенске студије са Филозофским факултетом у Београду и другим суорганизаторима научног скупа)
2. Византијско-словенска чтенија I (зборник са научног скупа)
3. Божидар Вуковић и српска књига у Венецији
4. Жан Клод-Ларше, Лечење душевних болести
5. Александра Костић Тмушић, Поетски елементи у српској хагиографској књижевности



Славе

Међународни центар за православне студије је прославио Света три јерарха, Центар за византијско-словенске студије Св. Ћирила и Методија, а Центар за црквене студије Светог Луку.



Научна екскурзија

И 2018. године (од 8. до 10. маја) организована је научна екскурзија за студенте, који су, том приликом, посетили манастире Милешеву, Сопоћане, Ђурђево ступове,

Петрову цркву, Градац, Жичу, Студеницу и Љубостињу. Проф. др Драгиша Бојовић одржавао је предавање у Студеници на тему *Поуке Светог Саве*.



Научни скупови

ВИЗАНТИЈСКО-СЛОВЕНСКА ЧТЕНИЈА II

На Универзитету у Нишу, 24. новембра 2018. године, организован је научни скуп ВИЗАНТИЈСКО-СЛОВЕНСКА ЧТЕНИЈА II. Скуп је одржан у време штампања овога броја, па ћемо ширу информацију о њему објавити у седамнаестом броју Црквених студија.

РЕЦЕНЗЕНТИ (16/1-2)

1. Др Синиша Мишић
2. Др Драгиша Бојовић
3. Др Драган Николић
4. Др Дарко Крстић
5. Др Зоран Чворовић
6. Др Огњен Вујовић
7. Др Владимир Вукашиновић
8. Др Бранко Горгиев
9. Др Милош Ђорђевић
10. Др Драган Војводић
11. Др Борис Стојковски
12. Др Ирена Шпадијер
13. Др Марина Јањић
14. Др Марија Копривица
15. Др Кристина Митић
16. Др Катарина Митровић
17. Др Слађана Ристић Горгиев
18. Др Бисера Јевтић
19. Др Даница Станковић
20. Др Марија Јефтимљевић Михајловић
21. Др Снежана Шаранчић Чутура
22. Др Татјана Ђурин
23. Др Ангелики Деликари
24. Др Јелица Стојановић
25. Др Наташа Нагорни Петров
26. Др Виолета Јовановић

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** (сажетак) 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 резолацији 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.

Издавање ове публикације подржали су:



Министарство културе и информисања Републике Србије

Секретаријат за културу и информисање Града Ниша

Епархија нишка

Митрополија црногорско-приморска

Епархија крушевачка

Црква Светог Марка, Београд

Црква Ружица, Београд

Црква Св. Константина и Јелене, Ниш

Црква Светог Ђорђа под Горицом, Подгорица

ЈКП „Наисус“, Ниш

Студенски центар, Косовска Митровица

Фар д.о.о, Ниш

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

2

ЦРКВЕНЕ студије : годишњак Центра за
црквене студије = Church studies : annual
journal of the Centre of Church Studies /
уредник Драгиша Бојовић . - Год. 1, бр. 1
(2004) . - . - Ниш (Обреновићева 20) :
Центар за црквене студије, 2004 - (Ниш:
Пунта) . - 24 cm

Годишње
ISSN 1820-2446 = Црквене студије
COBISS.SR-ID 115723532



ЦЕНТАР ЗА ВИЗАНТИЈСКО-СЛОВЕНСКЕ СТУДИЈЕ
УНИВЕРЗИТЕТА У НИШУ



МЕЂУНАРОДНИ ЦЕНТАР ЗА ПРАВОСЛАВНЕ СТУДИЈЕ