

Садржај:

О Косову на Косову,
Отворено писмо,
Авва Јустин Ћелијски,
Од старогрчке човечности до Богочовечности
св. литургије,
Благодатно присуство оригинала у својој икони на
основу иконологије цркве,
Екуменска повеља,
Екуменска повеља, ново звоно на узбуну,
Календарско питање,
О црквеном календару,
Календар,
Манастир св. Варваре на Рељиној градини код
Новог Пазара,
Добијени благослов,
Нови подаци Никодима химнографа о јереси у Србији
и Босни средњег века,
Македонски раскол у СПЦ,
Владика Николај као духовник,
Мир у Асизију и мир Христов,
Проблем бесмртности душе,
О спасавању манастира Девича у јуну 1999. године,
Хроника рашко-призренске епархије

Св. Кнез Лазар

Број 1-2 (37-38), Призрен 2002.



Св. Кнез Лазар

Број 1-2 (37-38)
Призрен јуна 2002.

Тема броја:
Проблем календара



Св. Кнез Лазар

Број 1-2 (37-38)

Призрен година 2002.

Тема броја:

Проблем календара

СВ. КНЕЗ ЛАЗАР
БРОЈ 1-2 (37-38)
ПРИЗРЕН 2002

Национална библиотека
Арх. Науч.

С благословом Његовог Преосвештенства
Епископа рашкопризренског др Артемија

Издаје: ЕПАРХИЈА РАШКОПРИЗРЕНСКА

Главни и одговорни уредник:
Војислав Јовичић

Уређивачки одбор:
епископ Атанасије (Ракића)
протојереј Зоран Грујић
протојереј Симеон (Виловски)
протојереј Сава (Јањић)

Технички уредник:
Војислав Јовичић

Тираж: 1000 примерака

Часопис излази четири пута годишње.
Дозвољено је прештампавање чланака уз обавезно цитирање.

Адреса издавача: ЕПАРХИЈА РАШКОПРИЗРЕНСКА
38400 ПРИЗРЕН, тел. 029/25426

Компјутерска припрема АС, Београд
Штампа:

УМЕСТО УВОДА

О КОСОВУ НА КОСОВУ

МИНИСТАРСТВО КУЛТУРЕ
РЕПУБЛИКЕ СРБИЈЕ
Немањина 11, Београд

ПОШТОВАНИ ГОСПОДИНЕ МИНИСТРЕ,

Тек данас 27. фебруара 2002. године дошао нам је до руке нацрт Закона о културним добрима Републике Србије, објављен као додатак дневним новинама „ДНАС“ 21. септембра прошле 2001. године.

Прочитавши и прегледавши пажљиво овај нацрт Закона, напели смо се побуђени да Вама, Г-не Министре, Вашем Министарству, као и Скупштини Републике Србије упутимо неке примедбе, питања и чуђења.

На самом почетку овог нацрта (у Преамбули) говори се да су у изради овог Закона консултовани закони многих земаља са Запада, као и неких насталих на тлу бивше СФРЈ (БиХ и Хрватске), узете су у обзир многе међународне Конвенције, консултован Институт за упоредно право, итд. итд. Приметили смо да једино није консултована Српска Православна Црква иако је она власник већинског броја „културних добара“, која би овај закон требао да штити. И не само да није „консултована“, СПЦ није ни једном поменута у читавом Закону.

У члану 22 (Непокретна културна добра), наводи се да „Споменик културе по овом закону јесте грађевинско-архитектонски објекат... од историјског, уметничког, научног или техничког значаја...“. Само не и од „верског значаја“, иако је огромна већина споменика културе настала из верских побуда својих ктитора и стваралаца и вековима служила, пре свега, верским потребама нашег народа. Помињу се ту и тамо „стара гробља“, али „цркве и манастири“ – нигде. Питамо се: зашто убијамо душу наше народне и националне културе, а бринемо о њеној љупкури?

Исто тако у члану 31 (Покретна културна добра) у набрајању културних добара ове врсте, све је поменуто сем – иконе и фреске.

Невероватно! Као да у Министарству културе седе све сами безбожници.

Оно пак што је Нас посебно запањило и довело у велику педоумицу, то је чињеница да се у читавом овом пакету Закона нигде ни једном речју не помињу КОСОВО и МЕТОХИЈА, иако је и најпој домаћој, али и широкој светској културној јавности познато, да су Косово и Метохија колевка српске културе и српске духовности са највећим бројем и најзначајнијим културним добрима.

Истина, на више места у овом Закону помињу се „културна добра“ од изузетног значаја за историју и културу Републике Србије која се налазе „изван њене територије...“ Будући да Косово и Метохија са својим огромним културним благом нису ни једном поменути у овом Закону, претпостављамо да су она сврстана у ову категорију „културних добара“ која се налазе „изван територије Републике Србије“. Да ли је наш закључак исправан? Ако није, остаје питање: Да ли је Косово и Метохија и даље, по Министарству културе, територија Републике Србије, и коме је поверена брига и старање о „културним добрима“ на том простору, ако то није обухваћено овим законом Републике Србије?

И још нешто. Питамо се у чулу: Да ли је Министарство културе Републике Србије прва институција која је Косово и Метохију избацила из Србије, одрекавши се бриге и старања за небројена културна добра која се тамо налазе? Ако је тако: Зашто? Чиме су се предлагачи овог закона руководили? И што је најважније, питамо се: Хоће ли, сме ли, може ли Скупштина Републике Србије прихватити, усвојити и одобрити овакав Закон Министарства културе, којим се прећутно ампутира део територије државе Србије?

Стога дижемо свој глас и апелујемо на Премијера Владе Републике Србије, на Председника Скупштине Републике Србије и на све посланике тог највишег законодавног тела у држави да се овај предлог Закона одбаци док се не исправе ови пропусти и док се о њему не консултује Српска Православна Црква преко Светог архијерејског синода и Светог архијерејског сабора.

С дужним поштовањем и великом забринутости

27. 02. 2002. г.

Епископ рашко-призренски
и косовско-метохијски
+ АРТЕМИЈЕ

Председнику СР Југославије
Г-ну Др-у Војиславу Коштуници

Председнику Владе Р. Србије
Г-ну Др-у Зорану Ђинђићу

ОТВОРЕНО ПИСМО

ПОШТОВАНИ ПРЕДСЕДНИЧЕ,

После 5. октобра 2000. године нисам могао ни помислити да ћу тако брзо бити принуђен да Вам упутим ово Отворено писмо. Било је повода и раније за нешто слично, али сам одлагао верујући да ће се став наше Државе (већ не знам ни како се данас зове) према Косову и Метохији јасније одредити и показати. Чекали смо. И – дочекали једно велико и дубоко разочарење.

Узрок? – ПОПИС становништва који је у току, а којим није обухваћена ни цела територија наше Државе (ма како се она звала) ни сви њени грађани.

Ко је, са којим правом, и по чијем овлашћењу одсекао и одрекао се КОСОВА и МЕТОХИЈЕ и житеља те српске покрајине (боље рећи: колевке)? Ту не мислим само на нас, оно мало Срба што је тамо остало, већ на све грађане без обзира на националну, верску и било коју илу припадност. Сасвим је друго питање да ли би се „сви“ хтели пописати, то је неотуђиво право сваког појединца или националне заједнице, али није се смело унапред, законским актом, одлукама и чиме ли све не, било ко изоставити из пописа становништва једне Државе, јер тиме се са тим делом становништва ампутира и део државне територије. Неће ли то сутра, када се буде разговарало о коначном статусу Косова и Метохије, бити крунски доказ да је Косово и Метохија „зрело“ за независност, трећу републику, или...

Посебно ми Срби, који још увек живимо на Косову и Метохији, страховали смо од такве „политике“ државног врха, благовремено (и у блажој форми) сигнализирани и искрено се надали да нећемо тако драстично бити „отписани“, „одбачени“ и остављени од своје матичне Државе.

Српско национално веће Косова и Метохије на својој седници од 30. марта 2002. године у манастиру Грачаница, у једном од својих закључака изразило је своје незадовољство и забринутост што су становници Косова и Метохије (посебно Срби) изузети овим пописом из нама непознатих разлога. У тим закључцима предлагали смо и очекивали исправку ове зашлећујуће исправке према делу грађана наше Државе, јер је такав став раван самоубилачком чињу саме Државе, будући да се Држава сама одриче значајног дела себе. Тај наш глас, као и многи раније, остао је „глас вапијућег у пустињи“, што нас је и напало да Вам упутимо и ово писмо као крик утопљеника. Хоће ли га чути? Хоће ли нас услишати?

С пуним поштовањем и великом надом грађанин и житељ Државе Србије

05. 03. 2002. г.

Председник СНВ КиМ
Епископ ранко-призренски
и косовско-метохијски
+ АРТЕМИЈЕ

АВВА ЈУСТИН ЋЕЛИЈСКИ ЖИВО ЕВАНЂЕЉЕ ХРИСТОВО

НА БЛАГОВЕСТИ НАВРШАВА СЕ 23 ГОДИНЕ ОД
УПОКОЈЕЊА ОЦА ЈУСТИНА ПОПОВИЋА
(1894–1979)

Пазарет – прво место у свету које је чуло благовест. Благовест светог архистратига Гаврила Пресветој Дјеви Богородици. А манастир Ћелије – прво место у земљи српској где се сваке године Благовест овако свечано прославља. Благовести су двоструки празник: празник Благовести Пресвете Богородице и празник блажене успомене упокојења оца нашега авве Јустина Ћелијског. Сваки од ових догађаја представља разлог за духовну радост, и то не само током овога дана, него за радост кроз све векове и сву вечност.

Благовест Пресветој Богородици јесте она радосна и блага вест да је Син Божји постао Син Човечји, да је Син Божји постао син Дјеве Богородице Марије, који је сишао са неба на земљу ради нас људи и ради нашега спасења. Господ, сишавши са неба међу људе и поставши човек као један од нас, донео је људима цело небо, све благодатне силе, све оно што само Бог може донети и даровати људима, то је Господ царовао.

Донео нам је вечну истину, јер је показао не речима, него Собом да је Он Истина, јер је једини који је могао рећи за себе: „Ја сам истина“. Донео је вечну светлост, јер је исто за себе рекао: „Ја сам светлост свету“. Донео је људима вечни живот, јер је рекао, како сведочи Свето Еванђеље: „Ја сам живот вечни; ко верује у мене и ако умре, живеће.“ И многе радости и многе друге благодати и благовести донео је Господ са собом са неба на земљу и предао људима и оставио међу њима у Цркви својој, која већ две хиљаде година благовести све оне истине које је Господ Собом донео, а које је архангел Гаврило сажео у једну једину реченицу: „Радуј се, Благодатна, Господ је са тобом“.

До првих благовести, до оног дана кад се архангел Гаврило јавио у Назарету Пресветој Богородици, до тада Господ није био са људима, јер је човек својим гресима био протерао Бога из своје душе, из свога срца, протерао га са земље. Од тада, кроз ове речи „Господ је са тобом“, Господ је постао близак нама. Постао је један од нас. И, зато је Господ рекао: „Ево, Ја сам с вама у ове дане до свршетка века“.

Једном је Господ дошао к људима, никада нас није напустио. Једино ако ми напустимо Господа, кроз грехе своје, кроз рђава дела своја, кроз покварене мисли своје, онда остајемо без Њега. Али само ми, али не род људски.

Благовести су празник који је почео пре две хиљаде година и непрекидно траје до данас и трајаће до Страшног суда, до краја света и века. Ове благовести данас се проповедају широм земаљске кугле где год православни постоје, а поема места на кугли земаљској, нема народа који није чуо ову блавест. Ову блавест, са овога светог места, у овоме скромном манастиру тридесет и једну годину блавестио је и проповедао пап авва Ђелијски отац Јустин, који је боље него ико у роду нашем умео да објасни шта су Благовести, зашто су Благовести тако радостан празник. Зато што је то вест о победи, о победи над грехом, над смрћу и над ђаволом.

Благовести су, по Оцу Јустину, не само прва вест о доласку у свет Господа Христа, него је управо сам Господ Исус Христос као Богочовечанска личност, појавом својом и животом својим у свету једна непрекидна блавест. Блавест је његова Личност, блавест су његова дела, блавест су његове речи. Отуда и књига која говори о Господу Христу се зове Еванђеље, што управо и значи – блага, радосна вест.

И још нешто. На сам дан Благовести, па овај свети и велики празник, отац Јустин је дошао на свет, због чега је на крштењу и добио име БЛАГОЈЕ. И његово рођење па блавести, и његово име Благоје тајанствено су и мистички указивали и наговештавали сав будући живот тога малог боголиког бића. И заиста, отац Јустин је целог живота био и остао једно живо и ходеће Еванђеље Христово. Све што је отац Јустин током својих 85 година радио – било је бављење и изучавање Еванђеља Христовог, све што је у току живота говорио, био је говор и беседа о Богочовеку Христу, све што је писао и написао односило се на Господа Христа и Његово свето Еванђеље.

Нико боље, нико лепше, нико детаљније и суштинскије у роду нашем није прогумачио Еванђеље Христово од оца Јустина. Отац Јустин је сам сведочио да је почео да се бави Еванђељем, да га чита и проучава од своје четрнаесте године. То је за самог оца Јустина било пресудно и спасоносно, јер, како је на другом месту рекао за себе: „Да нисам тада срео Лик Господа Исуса Христа, ја не знам шта

би од мене било“. То бављење Еванђељем од „малих ногу“, било је плод личног интересовања младога Благоја за основне проблеме живота који муче свакога човека, а на које управо Еванђеље Христово и даје праве и спасоносне одговоре.

Сведочи нам то и чињеница да је отац Јустин у својим младим годинама почео да се бави писањем тумачења најпре па Еванђеље по Јовану, а касније и читавог Еванђеља по Матеју. Говорио је он у то време: „Узалуд је називати благовешћу ма шта и ма кога, ако је вечност, која опкољава свет, горка и мучна... Блага вест је уистину била и блажена. Не докаже ли то, губи свако право да себе назива благовешћу... вечност је блага вест, по светом Јовану Богослову, који се попут неболарног орла виноу у духовне висине и запао с оне стране овога света, јер је испуњен Богом Логосом, јер „у почетку беше Логос“.

Колико је отац Јустин целог живота живео Богочовеком Христом и у Богочовеку Христу, сведочи нам најбоље реченица сачувана у његовом молитвеном дневнику из младићких дана: „Да није мог Сладчајшег Исуса – ја не бих имао тачке ослона на овој плашети; душа би моја ишчезла у безумљу. Јасно ми је, молитвено јасно, да је Христу било неопходно (ради нас) назвати Себе и Своју науку Еванђељем – Благовешћу. Заиста, до Христа и без Христа сав је свет до дна био загорчан горчином зла; име му је било горковетије. Од Христа надале – свет се облаговешћује.“

Живећи и служећи Господу Исусу Христу целог живота свога, испуњујући себе божанским силама које је Господ даровао Цркви Својој, за оца Јустина је и смрт постала блавест. Она га је и посетила па дан његовог рођења, на Блавест 1979. и одишла у наручје Сладчајшег Господа, коме је отац Јустин верно служио пуних 85 година. За нас пак, духовна деца оца Јустина, за све његове познаваоце и поштоваоце, блавест је и утеша и његов свети гроб који је међу нама. Он и даље својим гробом, својим чудима и исцелелима која се па гробу дешавају, и даље проповеда и сведочи да је Господ Исус Христос једино благ и радосна вест у свим световима, да је Он својим страдањем на Крсту и Васкрсењем засладио све горчине и страдања наша која нас сналазе на путу ка непролазној и блаженој вечности у Царству Христа Бога, где нас Он очекује са Оцем и Духом Светим.

+ Епископ рашко-призренски
Артемије

ДОГМАТИКА

Архимандрит Василије Гондикакис
игумен манастира Ивиона на Светој Гори

ОД СТАРОГРЧКЕ ЧОВЕЧНОСТИ ДО БОГОЧОВЕЧНОСТИ СВЕТЕ ЛИТУРГИЈЕ*

Отац Георгије Флоровски, који је дао печат читавој нашој епохи својим теолошким присуством, до краја свог живота са жаром је тврдио да је јелинизам постао вечита категорија хришћанства. Не етнофилетистички јелинизам, него јелинизам догме, богослужења и иконе¹.

Живећи на Светој Гори у свештенослужењу, у мелосу Свете Литургије и богослужења, упознавши тамо Јеванђеље и Оце Цркве, постајем свестан речи великог руског теолога о јелинству и о пореклу догме и богослужења.

Проучавајући књигу госпође Ευφροσύνη Λοξιόδη² схватам из речи о иконама, колико и како иконе имају порекло у јелинској ликовној традицији и уметности.

Иако се не чују по први пут мишљења да су фајумски портрети претече икона, ипак, само прелиставајући чудесну књигу госпође Доксиади осећаш да израња пред тобом једна изгубљена Атлантида, да се налази карика у ланцу који спаја стару јелинску уметност са иконама Цркве. Од људске осећајности и уметности достижемо до Богочовечности и литургијске иконе Цркве.

Историјске околности и расплет доводе Грке у Египат. Упознају се и живе заједно са Египћанима. Виде њихову усађену рели-

¹ В. „Η πορεία της Ρωσικής Θεολογίας“, у Θεολογία, αλήθεια και ζωή. Πενταετησίαν Συμπόσιον, Αθήνα 1962, стр. 32.

² Τα πορτρέτα του Φαγιούμ, Αθήνα 1996.

* Овај есеј је објављен у новинама Το Βήμα, 7. јануара 1998, стр. 23, 28–29, под насловом: „Τι συμβολίζουν τα πορτρέτα του Φαγιούμ“. Такође и у књизи Λειτουργικός τρόπος, του αρχιμ. Βασιλίου, децембра 2000, стр. 9–22, као и у часопису Πολις και πρόσωπο, стр. 118–123, под насловом: „Από την αρχαιοελληνική ανθρωπιά στη Θεανθρωπιά της Οσίας Λειτουργίας“.

тиозност, велико занимање проблемом смрти и њихову жељу и покушај да је избегну. Нашавши нешто сродно између трагања јелинске дупе и изучавања смрти, почињу сарадњу.

Типичној форми свештене непокретности Грци дају животност личног облика и покрета, и умртвљене маске, у њиховом симболичком значењу, замењују портретима који претстављају одређеног човека са његовим болом и карактером.

Тако се задовољава египатска тежња. Открива се, такође, схватање о човеку као и уметнички ниво Грка. Ови зрели и намучени сликари не говоре лажи нити се играју са човеком.

Не претстављају привремено вичним, нити се задовољавају површним тумачењима пролазних ствари.

Прихватају трагичност стварности и не одричу постојање смрти. Не желе ни да је избегну претварним средствима, нити да истичу натурализам ужаса и распадања.

Зато не можемо да кажемо да су ови портрети просто реалистички. Они имају свој реализам и дух. Чињеница смрти противстављају вечност жеђи човечије за животом без краја.

Не истичу пропадљиво и пролазно, већ отпечаћују вечно и непреступно.

Занети својом визијом вуку лишије, наносе боју са једним циљем: да постигну тражено, да дођу до циља, да представе и да открију ону невидиву тајну која чину људску душу. Тако, из ових портрета израња благородност лица које пати, уздржана сета, аристократија паде и лепота (=κόλλοφ) дупе, која се не гаси.

Ствара се осећај присуства. Људска уметност достиже до крајњих, врхунских достигнућа.

Поглед фајумских ликова ти открива умрле, жедне живота, живљим од живих који га подозревају.

Праве ти друштво и причају ти у ћутању они који су одсутни. Буде те у животу – од века спусти.

Фајумски људи, не презирући привремени живот, радије изабирају вечност у коју су и загледи. Срећног изгледа, украшени, лепо очешљани, имајући често венац на глави, спремни су за свештени празник чији је крајњи циљ задобијање вечног живота.

У овим ликовима сав се човек као дуги бол излива, као воде рске Нила. А у амбису бола сија светлост наде и ишчекивања. Сија



Синајски Христос



Саркофаг. Артемидорос млађи,
98–117 г. После Христа.
Напис на саркофагу:
Артемидоре, добра чуши.

вечност која извире из дубица пролазног, али лично цепоновљивог живота.

Рађавају ти срце и дају ти блажену утеху. Пробуђују те да би видео трагику, али и лепоту живота.

Сва клима је испуњена свештеним и септим спокојством и све сачињава једну материцу љубави и лепоте, која ствара културу и рађа људе узвишених тежњи. Свеживотност бола и лепоте, која пресвизира време, укида подељености.

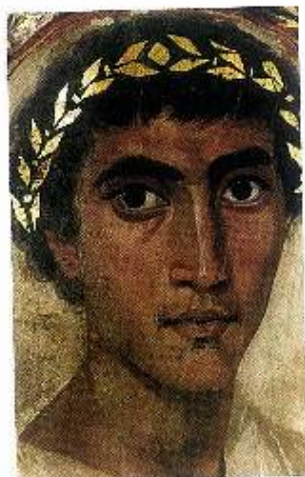
Уметност усходи на ниво свештенослужења и открива истинску човечност где се лепота сједињује са добротом.

Саживљују се народи, сарађују културе, живи станују са умрлима. Свако доноси балсумираног умрлог својој кући, и у свом животу држи будно сећање на смрт.

Међутим, не треба да заборавимо да у духовном животу постоји једна природност и да функционишу непромењиви закони.

Када се један народ, један читав свет бори, као један човек, стрпљиво, када не осуђује никог другог као повод његовим страдањима, када не долази до бестидности и хуле, него стрпљиво чека, тада, неизоставно прима једно унутрашње спокојство као плату. Од великог бола и трагања рађа се балзам утехе. Рађа се са истока радосна светлост, која, ако није изобилје ишчекивањем светлости, јесте једна утеха јутарње светлости која најављује рађање сунца.

Тако, осећаш са овим портретима да се лоцира и опипава отермаτικός λόγος у уметности. Налазимо се у при-преми нове твари. Људи који су сами, својом осећајношћу и



Арминијарос млађи,
98–117 г. После Христоса.
Деталј саркофага.

мајсторством, успели да пасликају ликове Фајума, спреми су, благодаћу Цркве, да живопису литургијске иконе.

Од утехе човечности достижемо до пуноће Богочовечности. Оваплоћује се Логос, силази Дух, узлази земља³, ствара се Црква.

Све што смо „као у огледалу“ гледали из далека, сада живимо свесно, као дар, читавим својим бићем. Улазимо у литургијски рај Цркве. Достижемо у „испуњење наде“⁴. У светлост која испуњава небо, земљу и пре-исподњу⁵.

Богочовек Господ доноси у Ад уснућих Јеванђеље спасења и привлачи редове окованих ка невремениј светлости. Они који су се толико борили, страдали и плакали сигурно су били спремни да приме Јеванђеље Васкрсења.

Да уђу у славље радости, да живимо сви заједно у Цркви Бога Логоса. Бога Логоса који постаје човек да би спасао човека, који се жртвује за све, који све приноси и грли све, и оне који га расишту, да би основао једно Стадо са једним Пастиром, који стапцо нагушта деведесет и девет оваца тражени једну изгубљену⁶.

Овај излазак из стада ради тражења једног открива светост, икуменско посланство и пространство једног тора свих нас. Даје утеху свачијој души и чини да проради у дубини човека квасац Царства небеског, горење срца и милосрђе љубави за сваког човека, за сваку твар, и за самог ђавола⁷.

У ликовима Фајума, као у простору старе трагедије, препознајеш сву агонију људске душе и историје. Истовремено, видиш трептај и ганутост разливане по њиховим лицима, као да виде Доброг Пастира како се приближава.

Немогуће је да цису постали причасници вечног живота они који су толико жудели за њим, и на чијим се лицима неизбрисиво отпечатио.

³ В. Пентикостар, Синаксар Недеље Свих Светих.

⁴ Свети Григорије Богослов, Р. Г. 36, 436В.

⁵ В. 3. песма Канона Васкрсења.

⁶ Лк. 15, 4.

⁷ Авва Исак Сирин, изд. Σπυρίδης, Αθήνα 1895, стр. 306.



Митхрас из Хуаре, 117–138 г.
После Христоса. Слика се налази у
Минхену.

Није могуће да цису пронашли себе у рају љубави они који су и свог умрлог сродника имали за свог сажитеља у кући.

Зато, осећаш да су једног нераскидивог рода људи који су сликали фајумске портрете и они који су касније живописали иконе Цркве, где се спасење човека схвата и доживљава као ослобођење од ругобе страсти и мешање (=сједињење) са божанском лепотом⁸.

Зато, када се касније у Цркви подигла бура иконоборства, када је дошла ова заблуда да би одрекла све претпоставке спасења, богорађање од Дјеве, поштовање Светих, поштовање икона, сав богочовечански живот и литургијску стварност, материју изобилиш потврђену божанском благодаћу⁹. Тада се супротставља свецело тело Цркве, јер

му цори-чу смисао цеговог постојања.

Потреса се стабло и супротставља се читаво дрво Предања, од ко-репа до грана. Можемо да кажемо да су сви, од сликара Фајума до последњег иконописца и верника, учествовали, свако на свој начин, у овој борби. Сви су казали, сходно осећају и искуству свакога, да човек може да се спасе.

Сви, од корепи ишчекивања и при-преме (Фајумски сликари) до грана које су родиле и искусили слатки плод пуноће спасења, рекли су „не“ одрицању икона.

Рекли су „да“ истинитости жеђи и тражењу спасења. Рекли су „да“ чинјеници постизања тражсног. Невидиво бива видно, недодириво бива ошпано. Доживљава се спасење, изражено уверењем химнографа: „Спасао си ме целог човека“¹⁰.

Сада је опште прихваћено да су портрети из Фајума цело грчке уметности, и да су најбољи од њих радови грчких сликара.



Жена, 138–161 г.
После Христоса.

⁸ Триод, Кондак Недеље Православља.

⁹ Свети Јован Дамаскин, Р. Г. 94, 1245V.

¹⁰ Παράκλητική, тлас 2, Јутрење среде, 4 песма.

Такође је познато, и опште прихваћено, да је читав иконоборачки спор био обрачуни између грчког духа, који поштује и иконописце личност, и духа Истока, који не зна људску личност и изражава се геометријским облицима и арапским рукотворинама. Међутим, ни Запад није потпуно разумео борбу источне Цркве и није учествовао у њој. Пису били схватили о чему се радило. Зато је Карло Велики, који се може сматрати оснивачем западне културе, осам година после Седмог Васељенског Сабора (787) сазвао сабор у Франкфурту, који је осудио Седми Васељенски и одбацио његово учење.

Шта значи ово одбацивање и које је последице имало по Запад можемо да видимо ако упоредимо један од класичних ликова из Фајума са једном „Мадонном“ из доба Ренесансе.

Тако се показује да су грчки сликари из Фајума, пре Христа и изван Цркве, ближи литургијској икони од уметника запада, после петнаест векова Хришћанства.



Жена, 138–161 г.
После Христа.



Мушкарца из Хуаре,
180–211 г. после Христа.
Данас у Каиру.

Постоји код Грка један осећај који се претвара у судбину и посланство (=ολοστο λή). Ово није нешто што поставља Грке изнад или испод. То је просто дужност која им је дата. Родили су се са овом обавезом, осуђени да буду слуге једног васељенског апостолства, које служи спасењу потребитог човека.

Постоје неке ствари које се не губе. Колико год их законодавао у времену или земљи, показују се живима. Круже међу нама, теку нашим венама. Дубок, поткожни бол распростире се читавим телом Јелинизма. Он чини да су савремени портрети из Фајума, за Грка савремена дела.

Види их како живе у трагањима Хераклитовим, у агонији трагедије, у болу и патњи народних песама, у радостотворној жалости Велике Седмице и Васкрсе.

Иако су неки покушали и покушавају да накалеми на тело Јелинизма хиљаду стра-

них елемената пуританизма и рационализма, под видом уметности, теорије, музике и игре..., његов организам или све то преради и упије, или избаца као страна тела.

Открива се да постоји нешто динамично и вечно живо, што одређује и спасава континуитет простора. Нешто што има свој непропадиви етос, крсно-васкрсни и плачливо-радосни.

Ово видиш онда када Надгробни Плач доживљаваш, не као несрећу, него као предпразновање Васкрса, и када изражаваш неизрециву радост Пасхе не мелопрамским едном, него са великим „Христос Васкресе“ у мелосу који се чује као тешки плач и нарицање.

Тако, даје се простор и могућност живота и радоснима и жалоснима, живима и умрлим.

Када пропадаш и губиш све, падаш се. Када си преплављен изобилном радошћу, остајеш скроман и уздржљив. Ствари твога живота се освештавају (ιεραρχοῦνται) у дубини значајног ћутања, где ни једна узнемиреност не замагљује јасноћу Логоса, нити се дотиче преображајне силе оваплоћене Истине која влада светом.

Било какав мраз или пожар ако и спали површину земље, корени остају и припремају ново клијање.

Када чекаш, макар и мртав, са благодарношћу и надом, увек долази изнутра и одозго – што је исто – избављење које је упућено свима.

Ликови Фајума су ти блиски и осећаш их својима. Савремени су и живи. То су ликови твоји, твоје породице, и целе васељене. Јер не раздвајају, него сједињују.

Не наглашавају различитост полова – „једна више мушког ни женског“¹¹ – него идентитет иконе Божије, коју сви скривамо у себи.

Осећаш их својим сродницима, браћом и сестрама, не због тога што личиш на њих спољашњим ликом или што припадаш истом племену – „нема више Јелина ни Јудејца... варвара, Скита...“¹² – него зато што у њима сија светлост исте наде и бол исте човечности, која одржава свет у животу, а ставља у други план спољашње карактеристике и особености.



Младић, 138–192 г.
После Христа.

¹¹ Гал. 3, 28.

¹² Кол. 3, 11.

Тако се они, непознати показују као твоји сродници. Праве ти друштво умрли који испуњавају простор присуством живота.

Завршавајући, можемо да кажемо да се посебна вредност једне цивилизације открива из њеног односа према проблему смрти.

Наша намучена сложа, напредна и богата, показује се културно сиромашном и помућеном. Има много шминке и нојев синдром (по особини птице ноја, који пред опасношћу забија главу у песак – „Нојсво јунаштво“, прим. прев.).

Пошто немамо смелости да се видимо очи у очи са истишом смрти, зато: са једне стране, или покривамо лице умрлог, да га не бисмо видели, или га пминкамо, да бисмо га претставили лажно живим. Са друге стране, истичемо страх и ужас смрти као уметност, тргујемо са њом као са призором за гледање и читање.

Међутим, људска озбиљност Фајумских ликова и божанско спокојство икона Цркве дају нам утеху, јер откривају нашу дубљу природу, јединство и издржљивост.

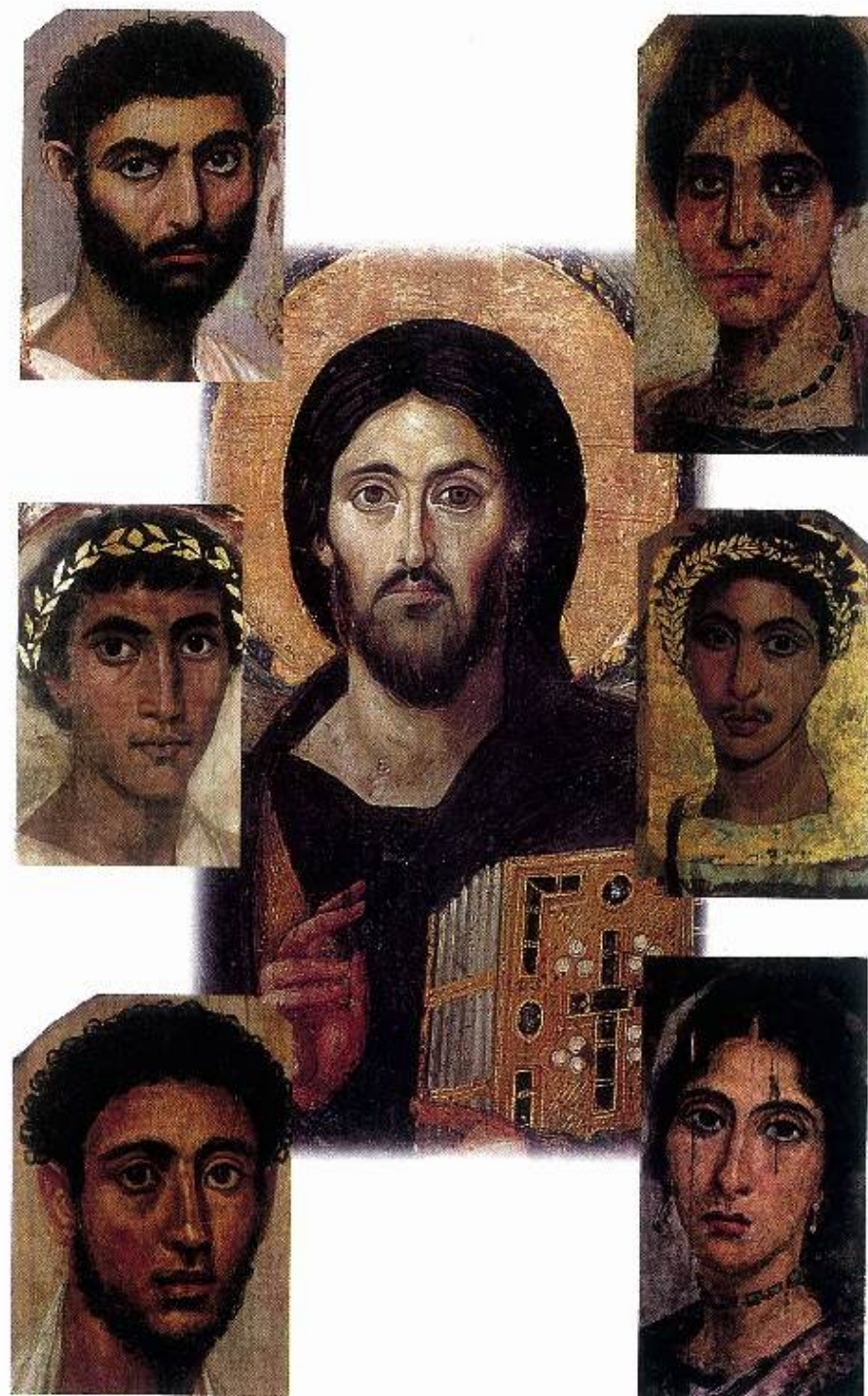
Потврђују оно што говори свети Григорије Нискији, да не само сваки човек, него свецела човечанска природа „од првих до последњих распростра, једна је икона бића“. Једна је икона Тројичног Бога цела људска природа. Зато је човек назван „све“ (– τὸ πᾶν)¹⁵. Један човек је васцели људски род.

Ова једна икона Тројичног Божанства нас сједињује и ослобађа. Она претставља вечно живи пламен који нас оживотворава и усмерава.

Зато, надамо се да ће на крају победити истина наше природе. Благодаћу Божјом и уделом наше истинске жеђи доспећемо до аутентичне човечности за којом чезнемо, и удостојићемо се да постањемо причасници литургијске Богочовечности и вечног живота, за који смо створени.

Превео са грчког
Дејан Ристић

¹⁵ P.G. 44, 185D.



Димитрије Целепидис
Професор догматике Богословског факултета
Аристотеловог Универзитета у Солуњу

БЛАГОДАТНО ПРИСУСТВО ОРИГИНАЛА У СВОЈОЈ ИКОНИ НА ОСНОВУ ИКОНОЛОГИЈЕ ЦРКВЕ*

Благодатно присуство оригинала у својој икони представља истину Цркве, која се јасно изражава у отачким иконолошким текстовима из периода Иконоборства. Горњу истину, која чини неоподвојиви део целокупне теологије Цркве о икони, утврдио је својим ауторитетом Седми Васељенски Сабор, осигуравајући на тај начин постојеће духовно искуство својих чланова, искуство којим је живело и којим увек живи благодатно тело Цркве.

Да би се објаснило благодатно присуство оригинала у својој икони, потребно је претходно да се разјасни, шта је икона за Цркву и који је однос иконе са њеним оригиналом. Разјашњавање овог односа је неопходно због чињенице да горњи однос представља темељну претпоставку за разумевање благодатног присуства изображеног оригинала у својој икони. Уосталом, овај однос представља и темељ разумевања целокупног догматског учења Цркве о икони.

Икона је, по светом Јовану Дамаскину, „слика и приказ некога, представља у себи онога ко је изображен¹⁴“. Из овога одређења ико-

* Овај текст представља предавање које је одржано на симпозијуму Богословског Факултета Аристотеловог Универзитета у Солуњу поводом 1200 година од сазивања Седмог Васељенског Сабора (новембар 1987). У тексту који је пред нама долази су неки делови и узета је у обзир постојећа библиографија.

¹⁴ Πρός τοὺς διαβόλῳ ὁντας τὰς ἀφασίκοτας. Λόγος τρεῖς, 3, 16. PG 94, 1337 AB. 1368 D. Још много раније свети Григорије Богослов одређује икону као подражавање тј. слику оригинала. „Јер ово је природа иконе“, бележи карактеристично, „да буде подражавање оригинала“. Λόγος 30, 20. PG 36, 129 V. Види и одредницу „εἰκὼν“ у: H. Liddell – R. Scott. Μέγα λεξικὸν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης, (превод Ε. Μόσχου), том 2, Ἀθήναι 1907, стр. 30 и у: J. B. Hofmann, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, München 1971, стр. 71.

не можемо да закључимо, да истоветност иконе и оригинала представља дефиницију постојања иконе, као и да икона нема своје самостално постојање (υπόστασις)¹, али зависи од реалности изображенога, од којег добија и своју вредност. Икона и оригинал, по свештеном Никифору, Патријарху Цариградском, чине једну реалност по ипостасној једнакости и у исто време две реалности по њиховој природи², зато што је друга природа [материјал] иконе а друга је природа оригинала који се изображава. У сваком случају то што се изображава на икони није природа него ипостас [лице] оригинала³.

Икона и оригинал су реалности које су међусобно толико тесно повезане, да се не може разумети једна без постојања друге. Оригинал предпоставља да постоји икона, чији је прототип, као што и икона предпоставља да припада неком оригиналу. Када се дакле помиње једно, са њим се подразумева и друго⁴. Тако се објашњава зашто се сав смисао иконе заснива на њеном односу са оригиналом. Овај однос, као што примећује свети Теодор Студит, „на постојању производа (= иконе) у оригиналу заснива се“⁵. Икона се дакле ослања на свој оригинал, пошто њено постојање зависи од њега. Још конкретније однос иконе према оригиналу има као основу истоветност иконе и прототипа. На тај начин „и Христос има вештачку (τεχνητήν) икону, јер је постао сличан нама, која се ослања на Њега истоветном сличношћу“⁶. Ово место је изузетно значајно, зато што утемељује значај који Православна Црква придаје узорима својих икона. Ови узорци треба да буду иста она историјска лица која се изображавају, а не било која друга невезана лица из доба сликара, пошто се на ова лица у крајњој линији односе изображени ликови. Ово је и разлог због којег иконе, у оквирима Православне Цркве, не представљају фантастичне приказе ипостаси оригинала, него израз њеног историјског искуства⁷. Христос дакле и светитељи који се

¹ Речи у (...) додатак су преводница, а речи у [...] налазе се у заградама и у оригиналном тексту.

² Види Ἀντίρρησις καὶ ἀνατροπὴ τῶν παρὰ τοῦ ἡσασεβόου Μαρωνῆ κατὰ τῆς στήριξις τοῦ Θεοῦ λόγου σαρκώσεως ἀμαθῶς καὶ ἁθέως κενολογηθέντων ληρημάτων λόγου τρεῖς, 1, 28, PG 100, 277 A. Упореди Θεοδώρου Στουδίτου, Ἐπιστολὴ πρὸς Πλάτων, PG 99, 500–501 A. Ἀντίρρητικὸς κατὰ Εἰκονομάχων, Λόγος τρεῖς, 2, 11, PG 99, 357 C.

³ Види Θεοδώρου Στουδίτου, Ἀντίρρητικὸς κατὰ Εἰκονομάχων, Λόγος τρεῖς, 3, 1, PG 99, 405 A.

⁴ Види Νικηφόρου, као горе 1, 30, PG 100, 277 D.

⁵ Као горе, 3, 3, PG 99, 424 D.

⁶ Као горе, 3, 2, PG 99, 417 D. Више о односу иконе и оригинала види у Δ. Τσελεγγίδη: Ἡ θεολογία τῆς εἰκόνας καὶ ἡ ἀνθρωπολογικὴ σημασία τῆς (докторска дисертација), Θεσσαλονίκη, 1984, стр. 37–60.

⁷ Тако видимо у Актама Седмог Васељенског Сабора Оне да наглашавају да верни „видевши Господа, као што га видеше, осликавши га изобразише... и следствено томе, видевши лица мученика који проливе крв за Христа, изобразише“. Mansi 12, 963 C.

изображавају у Цркви пису измишљени обрасци, идеализовани и апстрактни људи, него историјске личности са одређеним карактеристикама лица, као што су се она сачувала у памћењу Цркве. Оци Седмог Васељенског Сабора, ослањајући се на ову праксу Цркве и упоредо изражавајући духовно искуство ове праксе, изразили су саборно да „онај који посматра икону... узноси се ка посматрању оригинала“⁸. Посматрање дакле иконе води посматрању самога изображенога оригинала. Због овога суштинског разлога Црква је сматрала разумљиво да није правилно оригинал, на основу којег се осликава икона, да буде друго лице, различито од самога оригинала, које се претпоставља да се изображава.

* * *

После ових неопходних појашњења потребно је да поменемо оне теолошке претпоставке, које ће нам дати могућност да схватимо прожњивену истину Цркве, која се односи на благодатну присутност оригинала у својој икони.

Изучавајући текстове Отаца иконопоштовалаца 8. и 9. века и Акта Седмог Васељенског Сабора сазнајемо, да догматско учење Цркве о иконама – које се креће у оквирима теологије у дословном смислу речи – предпоставља неизоставно, онтолошко разликовање суштине и енергије (οὐσία καὶ ἐνέργεια) у Богу. И то због тога што једино тако може да се објасни чињеница да су иконе Цркве носиоци божанства, носиоци дакле саме истварне обоготворујуће (ἁγιοεικής θεοποιοῦ) енергије и благодати, коју носе и изображени оригинали. Богословствујући са горњим предпоставкама свети Теодор Студит белешки карактеристично, да „ако би неко рекао да је и у икони присутно божанство, не би погрешно... али не сједињењем природе (ἀλλ' οὐ φυσικῇ ἐνώσει)“⁹. Присутност дакле божанства у

⁸ Mansi 12, 1066 BC. На овом узводном карактеру икона оснива се и поштовање које се придаје од стране верних иконама Цркве. Карактеристично место Василија Великог: „поштовање иконе ка оригиналу се преноси“ (Περὶ Ἁγίου Πνεύματος 18, 45, PG, 32, 149 C), на које се позива и Седми Васељенски Сабор (види Mansi 12, 1146 A; 13, 69 D; 337 E), предпоставља везу и однос иконе према њеном оригиналу. У овом односу управо налази се и кључ за разумевање целокупног функционисања иконе у оквирима Цркве. Икона преноси поштовање, које јој се указује, на оригинал. Дешава се прелаз и пренос према оригиналу. И пошто икона има преносну функцију, поштовање и поклоњење које јој се придаје јесте једно и неделиво за њу и њен оригинал, као што је једно и исто лице које се изображава (види Mansi 13, 377 E). Иако супрот томе, када се поклоњење икони одвоји од поклоњења њеном оригиналу, икони се поклања као „ичему самостојном“ (Θεοδώρου Στουδίτου, Ἐπιστολὴ πρὸς Πλάτωνα, PG 99, 504 A), што нас логичном доследношћу води у идолопоклонство.

⁹ Као горе 1, 12, PG 99, 344 BV. Латинска Црква супротставила се отворено и јасно духу овога места светог Теодора Студита – који је и дух целокупног Православног Истока – са синодом у Тријенту (1545–1565). Види односно P. Stockmeier, „Die Entscheidungen des 7. Ökumenischen Konzils und die Stellung der Römisch – Katholischen

иконома изображених оригинала није „до суштини“ него, као што објашњава већ свети Јован Дамски, „благодатју и енергијом“¹⁰, присутност је другим речима благодатна. Овде је очигледно да се подразумева са јасношћу разликовање између суптине и енергије Божије. Индиректно дакле Црква изражава и овде доследност своје теологије за разликовање између недоступне и непричасне божанске суштинe и доступне и причастиве створеном свету божанске енергије и благодати, која када се заједничари освећује твар и обожује човека, као што је Црква опширније изложила у лицу светог Григорија Паламе. Православна иконографија у складу са теологијом Цркве покушава да својим изразом прикаже присутност нетварне божанске благодати и енергије на иконама својих обоже-них чланова. На тај начин православна икона одговара истинитости ликова „нове твари“ које изображава, пошто покушава и историчност изображених личности да потврди и божанску благодат пер-зидовно сједињену са њима да изрази. Јасно је дакле да иконографија не представља само свештену уметност него и језик теологије, која бица изражена не речима и слоговима него облицима и бојама. Још предизније, православна иконографија изражава својом техником лица која су на иконама не идеализована него преображена и обожена, потврђујући на тај начин искуство личног заједничарења изображених ликова у обожујућој благодати Тројичног Бога. У складу, уосталом, и са односним учењем Цркве, које изражава Христолошка догма, материјално и чулно не само да се не поднећује, него, након што бива ослобођено од греха и смрти, обнавља се, пре-ображава се и обожује се. Управо ово преображено стање, које је стање бесмртности¹¹ и у Христу слободе, представља православна икона. Због тога није уопште случајна чињеница да у истом периоду (14. век), када Црква саборски оправдава светог Григорија Паламу и његову теологију, појављује се веома често изображавање Преображења Христовог. И то због тога што Преображење Христово даје потврду за преображења сваког верника у оквиру нове у Христу стварности¹².

Kirche zu den Bildern“, у *Orthodoxes Forum, Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München*, 2 (1987), стр. 235–6. Горњи став Римокатолицизма дугује се без даљњег његовим погрешним теолошким претпоставкама.

¹⁰ Као горе 1, 19, PG 94, 1249 D.

¹¹ Исправно је приметио нуман манастира Ставроникита, о. Василије Гондиакис, да „је православна икона сведочанство победе над смрћу од началника живота... и моћ је њена моћ васкресења“. Види *Εἰκόνα*, Света Гора 1978, стр. 138.

¹² Православна Црква изображава на лицима својих светих конкретни историјски али прослављени „образ“ (кат’ εἰκόνα), опак „образ“ који је обновљен и украшен у Цркви лепотом и славом свога оригинала, Христа. Христос је дакле не само сама та „икона Бога невидљивог“ (Кол. 1, 15) него и оригинал обновљеног и обоженог „образа“.

Али нова у Христу стварност представља есхатолошку стварност, и још конкретније стварност, где се у форми залога живи есхатон, нетварна дакле слава и Царство Божије. Овај дакле есхатон који је спаситељским делом Христовим ушао у историју и живи се у тајни Цркве као благодатно сједињење и преображавање тварног од стране нетварног – изражава се са успехом иконографском техником Православне Цркве. Светитељи Цркве изображавају се заједно са тварном историјском стварношћу њиховог доба, али у новим оквирима Царства Божијег које је продрло и проживљено је у конкретној историјској стварности која се представља. Ова преображена стварност, коју изображава Црква, не служи само као есхатолошка оријентација верних него изражава саму ту чињеницу живљења есхатона од стране црквене заједнице, као залога и пре-дукуса будућег живота и царства. Уосталом, тако се објашњава не само изображавање богојављења¹³ Старог и Новог Завеста, него и оних догађаја који се односе на крај света и други славни долазак Христов. Све су ово догађаји који се живе у згуснутом, литургијском времену богослужења а особито божанске Евхаристије¹⁴. Основано дакле можемо да подржимо став да православна иконографија има есхатолошки карактер¹⁵, пошто изражава колико је то могуће по преимућству есхатолошки догађај несмивеног сједињења тварног и нетварног, који се живи у евхаристијском сабрању и заједници. Одређеније можемо да кажемо да православна икона изражава есхатолошко постојање изображеног, онога дакле чије тело је постало духовно након обогаћења нетварном обоготворујућом енергијом Божијом. Ову управо обоготворујућу енергију Тројичног Бога, која се пројављује према искуству Цркве као нетварна божанска светлост¹⁶, покушавају да изразе православни иконописци, не само светлосним венцем око главе него и особитим светлом, којим осветљују икону. Ова светлост која осветљава икону изнутра слободна је од физичких ограничења која диктирају њено праволинијско распоредирање. На овај начин православни иконописци смањују до крајњих граница сенчења (φωτοσκίασις), која би била у служби природног приказивања, и наглашавају есхатолошку димензију изображеног лика. Иако дакле иконе Православне Цркве приказују историјске карактеристике изображеног оригинала, својом особеност

¹³ Види *Συνοδικὸν τῆς Ὀρθοδόξου τοῦ ἁγίου Καρμίρη. Τά δογματικά καὶ συμβολικά μνημεῖα τῆς Ὀρθόδοξης Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, том 1, Ἀθήναι 1960, стр. 245–6.

¹⁴ Види молитву Анафоре: „Сећајући се дакле ове спасоносне заповести, и свега што се ради нас збило, крста, гроба, тридесетог васкресења, узласка на небеса, седења са десне стране и другог и славног доласка“.

¹⁵ Види односно и П. Βασιλειάδης, „Εἰκόνα καὶ Ἐκκλησία στὴν Ἀποκάλυψη“, *Βιβλικὴς Ἑρμηνευτικὴ μελέτη*, Θεσσαλονίκη 1988, стр. 417.

¹⁶ Види Γρηγορίου Παλαμά, ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζοντων, 3, 3, 9. Издање П. Χρήστου, том 1, Θεσσαλονίκη, стр. 867.

светлошћу покушавају да прикажу изображеног као грађанина Царства Небеског¹⁷. Јасно је дакле да православна иконографија рефлектује са прецизношћу теологију светлости¹⁸.

У Западном Хришћанству међутим оформило се и поставља да постоји једно веома различито стање у вези са иконографијом. Западна Црква иако је подржала одлуке Седмог Васељенског Сабора и своје учешће у њему, у пракси је истакла са посебним акцентом њен васпитни¹⁹ значај и оставила је на маргицама благодатног присуства Бога у икони. Православна вера, да је икона носилац благодатног присуства Божијег због истините благодати Светога Духа коју носи у себи, и у којој заједничари верник, долазећи на тај начин

¹⁷ Више о особеној светлости византијске иконе и функцији ове светлости види Протопресвитеру Στάματτ Σελήρη, „Ἀπὸ τὴν προσομογραφία στὴν εἰκόνα“ у часопису Σόναξι 24, Ἀθήνα 1987, стр. 20–21, 30–34.

¹⁸ Упореди, Уолд Н. Μοχτοῦκα, у Ἰωάννου Λαζαριστινοῦ, 1. Κατὰ Μονυχόλον Διάλογος, 2. Πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας Ἀδελφὲς, Κείμενο - Μετάφραση, Εἰσαγωγή - Σχόλια, Θεσσαλονίκη 1988, стр. 31: „Према православној теологији Бог је светлост и сва створења живе, крећу се, развијају се и усавршавају се у складу са својом пријемчивошћу, просветљењем. Управо ову теологију изражава уверљиво и потресно православна иконографија... У византијској икони нико неће видети сенчења (φωτοσκιάσεις), перспективу, половитне ствари, и никакво заоштравање између светлости и таме. Светлост смирено обасјава у потпуности оно што постоји и развија се. У конкретном случају православни сликари, који живе догму у живој Цркви, тријумфују са приказивањем онога што је мешавина физичког и метафизичког“.

¹⁹ Види карактеристично рад римокатолика G. Lange, *Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts*, Würzburg 1969. Конкретно Синод у Триденту умањивао је теолошки значај икона и нагласио њихов васпитни и украсни моменат. Други Ватикански Синод (1962–1965), међутим, теоретски је поново нагласио учење јединствене и исподобне Цркве о иконама [види *Sacrosanctum Concilium III*, 1; 125; 128. Упореди Н. Једн, „Das Tridentinum und die bildenden Künste“, ZKG 74 (1963) стр. 321–339]. У оквиру прославе 1200. годишнице Седмог Васељенског Сабора данашњи папа Римски, у свом писму епископима своје надлежности, пошто примичује „неко обновљено интересовање за теологију и духовност икона Истока“, чини одређена запажања вредна помена. „Предање иконе“, пише, „захтева од уметника да има свест да испуњава послање које је у служби Цркве. Аугентична хришћанска уметност је она која, помоћу чулног надражаја, омогућава вернима да осете да је Господ присутан у својој Цркви... и да слава коју нам је Бог обећао, преображава већ наше биће... Литургијска икона је она која спушта на нас поглед некога другог невидљивог и омогућава нам да се приближимо стварности духовног и есхатолошког света“. Види Апостолску Посланицу Diocesinum Saeculum папе Римског Јована Павла II, Πρὸς τοὺς ἐπισκόπους τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας καὶ τὰ 1200 χρόνια ἀπὸ τῆς Β' σύνοδο στὴ Νίκαια, 1987, стр. 14–15. Али да би се остварило оно што наводи цитирана „Апостолска Посланица“ у вези „славе коју нам је Бог обећао“ и приближавања „духовном и есхатолошком свету“ који нам објављује икона, захтева се исправна теологија (разликовање суштине и енергије у Богу) и одговарајући духовни живот (као заједничарење у нествореној енергији и благодати Божијој). Уосталом, без ове две претпоставке свест уметника да „испуњава послање које је у служби Цркве“, не говори ништа. Потребно је да сликар има исправну, обновљену мисао и да заједничари у духовном искуству Цркве, да би могао да изражава правилно њену веру и благочешће.

у личну заједницу са Богом, не налази теолошко утемељење у Римокатолицизму, пошто он одбацује разликовање између истините суштине и нетварне енергије и благодати Божије. И пошто Римокатолицизам не прихвата постојање истините божанске благодати и следствено томе обожење човека који заједничари у овој благодати, нема теолошке претпоставке за развој иконографије која би изражавала обожење човека.

Човек, у складу са римокатоличким ставом, општи са Богом помоћу тварне благодати. Када се дакле човек у Римокатолицизму облагодатајује и спасава, не превазилази своју природу благодатно, пошто се и благодат која га спајава налази у оквирима тварног. Тако је природно, да читава техника религиозног сликарства на Западу буде зависна од тварних физичких закона, који тумаче и натуралистички карактер њене технике.

Горње теолошке претпоставке, сматрамо да су један од најбитнијих разлога који објашњавају зашто је Римокатолицизам увек једнострано осветљење – које има као резултат сенке (φωτοσκιάσεις) – у икону, што изражава тварну светлост овога света. И још, зашто је Римокатолицизам прихватио или макар допустио религиозне сцене у храмовима са узорима независним од изображених ликова и чак у одређеним случајевима морално погрешним. Све ово показује, да религиозне представе Запада остају заробљене у оквирима овога палог, али не и преображеног света. Зато бисмо могли основано да заступимо тезу да религиозно сликарство Западног Хришћанства не представља декаденију сликарске иницијативе него, као што примичује иконолог Л. Успенски, заблуду Западне теологије²⁰, која међутим представља израз њеног погрешног црквеног живота.

Насупрот западној, православна иконографија претпоставља теологију и духовно искуство Православне Цркве. Православни Исток нагласио је веома изразито разликовање суштине и енергије у Богу као обележје своје теологије и као темељ свога духовног искуства, док је упоредо православна иконографија својом познатом техником и особеним осветљењем изразила ту теологију и то духовно искуство на обожењим лицима својих светитеља, олакшавајући тако и разумевање благодатног присуства изображених оригинала у својим иконама.

Како се међутим конкретно разуме благодатно присуство Христа и светитеља у својим иконама? Најпре треба да приметимо да Христова икона има своје догматско утемељење у очовечењу

²⁰ Види *Theology of the Icon*, New York 1978, стр. 213.

Бога Логоса, које чини разумљивим и изображавање светитеља, пошто светитељи представљају прослављене чланове благодатног тела Христовог. И пошто се благодатно тело Христово, тј. његова Црква, налази и пројављује у евхаристијском сабрању, храм као место свхаристијског сабрања јесте најприкладније место за изображавање прослављених чланова свхаристијског тела Христовог. Изображавање Христа – сагласно са одлуком Седмог Васељенског Сабора – не слива и не поистовећује природе Христове монофизитски²¹, нити их дели несторијански²². Уосталом, као што примећује свети Теодор Студит, „сваког изображеног лика не природа него ипостас се изображава“²³. И пошто се не изображава нити божанска нити човечанска природа по себи, него ипостас Христа са конкретним карактеристикама која одређују његову човечанску природу, оно што приказују или, боље, оно што изражавају и откривају иконе Христове јесте личност Богочовека, личност потпуног Бога и потпуног човека, која се поима и постоји са своје две природе. На Христовој икони бива видљиво лице Христово по његовој човечанској природи, као што је било видљиво и историјски његовим очовечењем. Са изображавањем карактеристика Христове човечанске природе, Христос бива опипљиво присутан као савршени Бог и савршени човек. Ако се међутим приликом иконописања Христа не дели човечанска природа од Бога Логоса, исто тако се не дели и тело које се представља од обојујуће благодати и енергије, која има као свој извор Бога Логоса. На Христовој икони имамо дакле приказ његове обожене човечанске природе. Али обожена човечанска природа Христова, која се приказује на његовој икони, не може да се замисли без присуства Божанства које је чини обоженом. Човечанска природа, као што је познато, не обојује се сама собом. У случају Христовом обожена је ипостасним сједињењем, помазана божанством Бога Логоса и тако је постала „истоветна са божанском, помазана непромесљиво“²⁴, постала је несливени и непромесљиви део ипостаси Бога Логоса²⁵. Човечанска природа Христова обожила се дакле а да не изгуби своје природне особине. Управо на овој чињеници базирају Оци иконопоштоваоци, као и сам Седми Васељенски Сабор, приказивање Христа. Дакле тело Христово, и поред чињенице да је обожено, не престаје да буде тело са својим природним, уствари тварним особинама, од којих је

²¹ Види *Mansi* 13, 252 CD.

²² Види *Mansi* 13, 344 DE.

²³ Као горе 3, 1 PG 99, 405 A.

²⁴ Види Νικηφόρου, Ἀντίρρησις 1, 20, PG 100, 233 C.

²⁵ Види одговор Ν. Μαρτσούκα, „Φιλοσοφία καὶ δογματικὴ διδασκαλία τοῦ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ“ у Ἐπιστημονικὴ Ἑπετηρίδα τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης 14 (1969), стр. 283.

једна и могућност осликавања²⁶. Изображење Христа, како пре тако и после његовог Васкрсења, потврђује да човечанска природа Христова – а сагласно томе и сваког човека који се учлањује и остаје у мистичном телу Христовом – не постаје никада нетварна, него остаје увек у оквирима тварног. Васкрсно тело Христово је исто оно тело и његовог историјског присуства, има међутим ссхатолошке особине ослобођења тварног од трулежности и ограничења овога света, који су одређени неопходношћу природних закона. И поред тога, тело Христово није постало нематеријално, као што неће постати нематеријална, него духовна, тела верних приликом општег Васкрсења.

За разумевање иконе Христове у оквирима Православне Цркве особито је значајно сведочанство Седмог Васељенског Сабора: „икону Христову стварајући, обожено тело Господње исповедамо, и пиједну другу икону не познате осим иконе, која изражава подражавање оригинала“²⁷. Дакле икона Христова не представља самовољни уметнички израз него начин изражавања теологије Цркве. И пошто је човечанска природа Христова обожена, његова икона треба – као подражавање оригинала – да указује на ову стварност. Иконографија Православне Цркве се креће и дужна је да се креће увек у перспективи коју оцртава Седми Васељенски Сабор, ако хоће да сачува свој идентитет; иконографија треба другим речима да изражава догматско учење и духовно искуство Православне Цркве. Византијски стил, као што се неговао и развио на Православном Истоку, изразио је одлично – сходно људским могућностима – православну истину и искуство. Тако Христова икона изражава у одређеном степену стварност несливеног и несливеног сједињења две природе у једном лицу Бога Логоса. То наравно не значи да у православној византијској икони постоји приказ и представљање божанске природе. Једноставно, са иконописном техником Православне Цркве предузима се да се изрази заједничарење човечанске природе у Божанском животу и да се сведочанство из искуства светости човековог тела. Тако може да се потврди, да сликарска техника на Православном Истоку изображава Христа као Богочовека. И као што белжи карактеристично Седми Васељенски Сабор: „Саборна Црква тако изображава Христа у људском облику, не одељује га од сједињеног са њим обожањем“²⁸, које се, као што смо већ рекли, налази у икони „благодају и енергијом“.

²⁶ Види Νικηφόρου, као горе, 1, 20, PG 100, 240 CD.

²⁷ *Mansi* 13, 344 B. Из овога цитата бива јасно зашто верник у православној икони има „читање архетипа и посматрање оригинала“. Види П. Гадокимов, Ἡ τέχνη τῆς εἰκόνας, Θεολογία τῆς ἀραβίας, Θεσσαλονίκη 1980, стр. 168.

²⁸ *Mansi* 13, 344 A. Христос и икона се не раздвајају на две независне целине, него се повезују благодатно. Икона Христова не потврђује само историјску чињеницу очовечења Бога Логоса, него даје и сведочанство о његовој благодатној присутности у историјској стварности Цркве.

На овој чињеници сматрамо да се може утемељити благодатно присуство Христа у својим иконама. Говоримо о благодатном присуству Христовом у смислу да Христос није присутан у својим иконама по својим природама, него само по природној енергији²⁹ и благодати његовог божанства. Тако се у икони Христовој среће благодатно присуство оригинала.

Ако је међутим могуће да Христос буде присутан благодатно у својим иконама због нераздвајања од њега његовог божанства, шта бива са иконама светих? Могу ли и свети да буду благодатно присутни у својим иконама? Ако могу, зар се не ствара проблем превазилажења граница њихове створености? Одговор на ово питање покушаћемо да дамо у оквиру еклисиолошког посматрања ове теме, следећи и овде богословску мисао Отаца иконопоштовалаца и догматску дефиницију Синода.

Најпре, ако изображавањем Христа и Богородице²⁹ потврђује и објављује очовечење Бога Логоса, изображавањем светих показује прослављење чланове мистичног и богочовечанског тела Христовог. Док дакле иконе Христа и Богородице изражавају првенство по христолошкој догми, иконе светих откривају онтолошке последице христолошке догме у „у Христу“ постојању изображених ликова. Другим речима, у оквирима Православља, иконе светих објављују живљење нетварног живота Христовог од стране изображених оригинала. Са изображавањем светих, Црква приказује својим верницима лични идентитет својих прослављених чланова; показује уствари особност изображених ликова са есхатолошком, у Христу обновљеном њиховом ипостаси, која потврђује према светом Јовану Дамаскину несливено заједничарење изображених у божанској слави и благодати Христовој³⁰. Упоредо са овим, изображавањем светих заједно са Христом објављује, према светом Теодору Студиту, неразделиво јединство које држи изображене оригинале³¹. Као што не греша Црква христолошки, када изображава Христа, јер не раздваја божанску од његове човечанске природе, тако не греша еклисиолошки када изображава своје светитеље, јер не раздваја Христа од његових прослављених чланова. И као што се Христос изображава као Богочовек – са својом обоженом човечанском природом – тако

²⁹ Сасвим исправно и држећи се Предања аутор овде говори о природним енергијама божанства. Приметна је међутим тенденција код појединих савремених богослова да божанске енергије карактеришу „личним“ или „ипостасним“ (вероватно помало непромишљено), стајући тако насупрот читавог досадашњег Предања Цркве и учења светих Отаца (прим. прев.).

³⁰ У вези догматског значења које има икона Богородице према Оцима браноцима икона, види Δ. Τσελεγγίδης, 'Η θεολογία τῆς εἰκόνα καὶ ἡ ἀνθρωπολογικὴ σημασία τῆς Θεσσαλονίκης 1984, стр. 111–114.

³¹ Као горе 21, PG 94, 1252 BC, 2, 15, PG 94, 1301A.

³² Види као горе 3, 1, PG 99, 416C.

се и светитељи изображавају као обожени људи, изображавају се уствари на основу нових антропоолошких начела која важе за удове благодатног тела Христовог. Ова нова антропоолошка пачела су есхатолошка, и састоје се у преображају створене природе изображених захваљујући заједничарењу у нествореним божанским енергијама и божанској слави. Без ових чињеница иконе Цркве губе своју карактеристичну разлику од натуралистичких религиозних представа Хришћанског Запада, који представља човека непричастног обожавању благодати и славе. Кошкретније, западно религиозно сликарство не изражава последице Христолошке догме у удовима мистичног тела Христовог, са последицом да остаје иконографски на биолошком и искуственом човеку, који се у најбољем случају исцрпљује у свом морализму (παιδεία). Један такав моралистички човек би произишао и из консеквенци христолошког учења Несторија, па чак и Арија. Зато, што сагласно са Несторијем као и сагласно са Аријем, усавршавање човека има моралистички а не онтолошки карактер. Са овим што кажемо не оптужујемо Римокатолицизам за Аријанизам или Несторијанизам. Само желимо да нагласимо, да његова основна грешка у области теологије – неразликовање супштине и енергије у Богу – проузрокује мноштво проблема у области последица христологије. И ови проблеми, који су нераздвајају повезани са сотериологијом, одражавају се у области религиозног сликарства.

Како се међутим схвата благодатно присуство светитеља у њиховим иконама? Икона, као уосталом и свака сликарска представа лица или предмета, чини осетним присуство изображеног, чини уствари доступним нашим чулима супшту одсутну егзистенцију лица или предмета који се представља. Оно међутим што бива са иконама Цркве је нешто много више и битније. На икони Цркве не само да се чини осетним одсутно лице. Сагласно са сведочењем светог Јована Дамаскина, „изображења светих... Духом Светим су испуњена“³². Тумачећи како ово бива свети Јован Дамаскин бележи: „ако је благодати био испуњен изображени, заједничари благодати бивају и иконе“³³. На основу овога, могли бисмо да говоримо о благодатном присуству изображеног светитеља у својој икони, које се разуме у смислу присуства у икони нетварне обоготворујуће благодати, којој се путује у правом смислу речи светост изображеног светитеља. Присуство божанске благодати и енергије у иконама је непрекидно, јер зависи непосредно од благодатног присуства Светог Духа у самим изображеним лицима, утемељено је дакле на догматској основи повезаности иконе и оригинала: „светитељи су и за живота били испуњени Духа Светога“, бележи свети Јован Дамаскин.

³³ Као горе 1, 20, PG 94, 1252AB.

³⁴ Као горе 1, PG 94, 1264B.

скин, „и када су се упокојили, благодат Светога Духа просветио се палази и у душама и у телима њиховим у гробовима, и у карактерима, и у њиховим светим иконама“³⁴. Као што су светитељи онтолошки повезани са обожавајућом енергијом Светог Духа, тако су и иконе Цркве посиоци благодати Светога Духа, и следствено томе „божанске енергије судови“³⁵. И док је искључено истовремено присуство тварне изображене личности у свим њеним иконама, присутна је у њима увек нетварна божанска благодат и енергија изображених оригинала. Нстварном божанском благодаћу дакле светитељи су присутни истовремено у свим својим иконама, и са овом благодаћу долази свхаристијска заједница и сваки поједини верник у стварно заједничарење и везу са свetim. Док дакле светитељи као створена бића остају у границама тварности – и конкретно у границама простора и времена – као обожени људи превазилазе благодатно горње границе захваљујући нетварној божанској благодати, благодарећи којој су уосталом присутни и делатни и у својим иконама. Јасно је дакле да иконе Цркве не објективизирају нити ограничавају свој оригинал, заробљавајући га унутар одређеног простора, него представљају видљиви знак невидљиве и прослављене стварности коју изображавају. Зато се и одрицање икона од стране иконобораца тумачи од Отаца Седмог Васељенског Сабора као одрицање присутности оригинала у својим иконама³⁶. Чак, сагласно са Седмим Васељенским Сабором, верни под одређеним претпоставкама могу да виде духовно изображени оригинал³⁷. Оригинал који се изображава, примећује свети Јован Дамаскин, бива видљив од верних са духовним и прославленим чулима, са којима уосталом заједничаре верни уопште и у будућој стварности и животу. У икони Цркве дакле невидљиви оригинал, који бива чулно присутан у њој, верни га види „у нематеријалном виђењу“³⁸ својим духовним чулима. Наглашавајући ово духовно искуство Цркве свети Јован Дамаскин тврди да верни, „посматрају невидљивог као присутног и прослављеног помоћу видљивог изображења“³⁹. Из овог разлога, када верни посматрају иконе святих не односе се према њима као према уметничким саставима боја, него изражавају своју живу заједницу са изображенима. У православном храму верни не заједничаре само тајински са светитељима приликом божанске свхаристије, него и посматрајући светитеље да су присутни у својим иконама. Тако се објашњава поштовање које придаје Црква иконама святих, пошто-

³⁴ Као горе 1, 19 PG 94, 1249CD.

³⁵ Као горе 3, 34 PG 94, 1353B. Упореди 1, 16 PG 94, 1245B.

³⁶ Види Манси 13, 273C.

³⁷ Види Манси 12, 1066 BC.

³⁸ Види као горе 3, 25, PG 94, 1345A.

³⁹ Као горе 3, PG 94, 1412A.

вање које се не разликује ни у чему од оног које би придавала њиховим моштима или самим светитељима.

Али благодатно присуство оригинала у својој икони објашњава и освећујуће значење иконе у Цркви. Икона Цркве поси, као што смо рекли, благодат и светост изображеног оригинала. У овој благодати, сагласно са Седмим Васељенским Сабором, могуће је да верни заједничаре и да их она освећује. Освећење које пружају иконе бива заједничарско од стране верних чулом вида приликом посматрања изображених ликова⁴⁰. Али и поклоњење иконама не представља само један начин одавања поштовања изображеним оригиналима, истовремено је и један начин заједничарења у освећењу: „и целивамо и грлимо (περιτιθόμεθα) часне иконе“, бележе Оци Седмог Васељенског Сабора, „имајући наду да ћемо бити и причасници њиховог освећења“⁴¹. Дакле конкретна чула верних бивају пријемници благодати икона, која освећује не само наведена чула, него и сво биће верних. Верни међутим не бивају причасници освећења на механички начин. Није дакле сваки верник причасник божанске благодати икона, нити сваки онај ко им се клања. У божанској благодати се може заједничарити само под одређеним условима. Претпоставке за ово заједничарење су вера и духовна чистота⁴², са којима верни треба да приступају иконама Цркве. Тако је јасно да Иконоборци, одричући иконе, одричу благодатно присуство Светога Духа у њима и сходно томе одричу и могућност освећења верних.

⁴⁰ Види Манси 13, 149DE: „Чулом вида посматрајући чесну икону Христову, и истинито и вистину Владицице наше свете Богородице, святих ангела и свих святих, освећују се“. Упореди ἱεράντων Ἀποστολῶν, као горе 1, 17, PG 94, 1248C. Θεοδόρου Στουδίτου, као горе 15, PG 99, 336.

⁴¹ Манси 13, 309D. Данас, и поред повећаног интересовања из иконе Православне Цркве, примећује се јасно потцењивање њиховог литургијског и освећујућег карактера. Ово произилази како од чињенице да се све више посматрају као предмет трговине, тако и од њиховог коришћења за украшавање световних простора. Исправно је дакле Васељенска Патријаршија осудила све савремене злоупотребе свештених икона. Види Ἀρχιεπίσκοπος καὶ Ἱεράρχης Συνόδου τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, „Ἐγκύκλιος περὶ τῆς ἁγίας Ὁικογενετικῆς Συνόδου“, у часопису Γρηγόριος δὲ Παλαμῆς 720. Θεσσαλονίκη 1987, стр. 728: „Али свакако то не значи да је дозвољено било какво умањивање свештене литургијности иконе и њено претварање у украсни елемент световних просторија приватних зграда или изложбених простора колекционара и других који из профаних разлога воле и брину се о иконама, као што такође уопште није дозвољено чинити их предметом трговине или умножавати их на хартији или другим јевтиним материјалима по савременим могућностима технике индустријске штампе, ради спекулативног искоришћавања или недозвољеног поштовања њиховог промета у данашњем посветовноначеном друштву.“

Сматрајући све ове безбожне навике као веома тешку поругу и увреду свештениности иконе, овог великог духовног посуда наше свете Православне Цркве, и осуђујући их као недопустиве злоупотребе, забрањујемо сваку злоупотребу икона од стране било кога“.

⁴² Види ἱεράντων Ἀποστολῶν, као горе, 3, 41, PG 94, 1356C.

Благодатна присутност светих у својим иконама повезана је нераздвајно са чудотворењем икона. Чуда која се дешавају кроз иконе потврђују везу икона са изображеним ликовима, пошто, као што примећују Оци Седмог Васељенског Сабора, „кроз свете иконе светитељи се показују да чудотворе“⁴³, док упоредо сведоче непосредну и личну заједницу верних са изображеним ликовима. Теолошко тумачење чуда од икона Цркве даје свети Јован Дамаскин на следећи начин. Чудо представља одговор Бога на искање верних који приступају иконама са вером. Онај који чини чудо увек је Бог, независно да ли се молба упућује директно или индиректно њему. Бог ласке прима молбу верних и када се верни обраћају њему преко његових светих⁴⁴. Чуда од икона никада се у оквирима Цркве не посматрају самостално, него се повезују са изображеним лицима, која међутим дугују своју чудотворну моћ благодати Божијој: „не помисли да су исцелена сама од себе настала“, бележи Седми Васељенски Сабор, „него благодаћу Бога нашега“⁴⁵. И пошто су све иконе носиоци благодатног присуства изображеног оригинала, прављење разлике између чудотворних и нечудотворних икона је теолошки погрешно⁴⁶. И то зато што присуство нестворене божанске благодати изображених оригинала у њиховим иконама чини иконе Цркве чудотворним, чак и ако се та благодат не испољава увек на видљив начин.

Завршавајући, могли бисмо да као резиме подржимо тезу да благодатно присуство оригинала у својој икони налази своје утврђење у читавом догматском учeњу Седмог Васељенског Сабора, потврђује теологију Православне Цркве о онтолошком разликовању суштинске и енергије у Богу, утемељује се на очовечењу и спасилачком делу Бога Логоса, постепује непосредну и живу заједницу војујућих са прослављеним члановима благодатног дела Христовог и, на крају, објашњава освећење и чудотворења икона. Од свега овога бива јасно, да благодатно присуство оригинала у својој икони не представља истину од маргиналног значаја, него чињеницу која се суштински односи на теологију и духовно искуство Цркве.

Наслов оригинала:

Δημητρίου Τσελεγκίδη: Ἡ χαρισματική παρουσία τοῦ πρωτοτύπου στην εἰκόνα τοῦ κατὰ τὴν εἰκονολογία τῆς Ἐκκλησίας, у Οἰκονομῇ καὶ Μαρτυρίᾳ, Κοζάνη 1991.

Превео са јелениског изворника
Протосинђел Симеон

⁴³ Mansi 13, 65D.

⁴⁴ Види кио горе 3, 13, PG 94, 1352CD.

⁴⁵ Mansi 13, 125C.

⁴⁶ Виде о томе види М. Σιώτου, „Ἡ διδασκαλία τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας περὶ τοῦ θεοεικονοματικῶν εἰκόνων“, описак из Ἡμερολόγιον τῆς μεγαλόχαρης, Ἀθήναι 1973.

ЕКУМЕНСКА ПОВЕЉА

СМЈЕРНИЦЕ ЗА СВЕ ЈАЧУ САРАДЉУ МЕЂУ ЦРКВАМА ЕВРОПЕ

„Слава Оцу и Сину и Свештоме Духу.“

Као Конференција европских цркава (КЕЦ) и Савет европских бискупских конференција (СЕБК)* ми смо, у духу Порука са двеју европских екуменских скупштина одржаних у Базелу (1989) и у Грацу (1997), чврсто ријешени да очувамо и његујемо заједништво које је расло међу нама. Узносимо хвалу Тројициме Богу за предвођење наших корака на све дубљем заједничарењу кроз Светога Духа.

Разни видови екуменске сарадње већ су се исказали. Христова молитва је „...да сви једно буду, као ти. Оче, што си у мени и ја у теби, да и они у нама једно буду, да свијет вјерује да си ме ти послао“ (Јован 17,21). Ако желимо бити вјерни овој молитви, не можемо бити задовољни садашњим стањем. Умјесто тога, будући свјесни своје кривице и спремни на покајање, морамо се залагати да превазиђемо подјеле које још постоје међу нама, тако да заједно можемо вјеродостојно произносити поруку Јеванђеља међу свим људима.

Заједно слушајући Божију ријеч у Светоме Писму, изазвани да исповједамо нашу заједничку вјеру и да заједно дјеламо у складу са истином, свједочимо о љубави и нади које су подарене за све људе.

Европа – од Атлантика до Урала, од Сјеверног Рта до Средоземља – данас је плуралистичија по култури неголи икада прије. Са Јеванђељем, хоћемо да устанемо за достојанство људског бића створеног по лику Божјем и да, као Цркве заједно, допринесемо помирењу људи и култура.

У овом духу, ми усвајамо ову повељу као заједничку обавезу на дијалог и сарадњу. Оно излаже основне екуменске одговорности, од којих проистиче један број смјерница и обавеза. Има за сврху да унапријеђује екуменску културу дијалога и сарадње на свим нивоима црквеног живота, и да пружи усаглашене критеријуме за ово. Међутим, повеља нема уопште учитељски или догматски карактер, нити

је правно обавезајућа као црквени закон. Њен ауторитет проистиче од добровољног обавезивања европских Цркава и екуменских организација. Даљом грађњом на овом Основном тексту, оне могу саме да формулишу своје помјесне статуте, који ће се обликовати према њиховим особеним изазовима и сходним обавезама.

I. МИ ВЈЕРУЈЕМО У

„Једну Свету Саборну и Апостолску Цркву“

„Старајући се да чувате јединство Духа свезом мира: Једно тијело, један Дух, као што сте и позвани у једну паству звања својега: један Господ, једна вјера, једно крштење, један Бог и Отац свију, који је над свима, кроза све, и у свима нама.“

(Ефесцима 4,3-6)

ПОЗВАНИ ЗАЈЕДНО У ЈЕДИНСТВО ВЈЕРЕ

Са Јеванђељем Исуса Христа, према сведочењу Светога Писма и као што је изражено у васељенском *Никео-цариградском Символу* 381. године, ми вјерујемо у *Тројицноги Бога*: Оца, Сина и Светога Духа. Пошто ми овдје исповједамо *„једну, свету, саборну и апостолску Цркву“* папа највиша екуменска дужност је да пројављујемо јединство, које је увјек дар Божији.

Основне разлике у вјери су и даље препреке видљивом јединству. Има различитих погледа на Цркву и на њену јединитост, на свете тајне и свештство. Не можемо бити задовољни овим стањем. Исус Христос нам је на крсту открио своју љубав и тајну помирења. Као његови слиједбеници, ми намјеравамо да учинимо све што можемо да бисмо превазишли проблеме и препреке које и даље раздјељују Цркве.

Ми се обавезујемо

да слушајемо апостолску опомелу у посланици Ефесцима и да истрајемо у тражењу заједничког разумјевања Христове поруке спасења у Јеванђељу;

по силу Светога Духа, да радимо ка видљивом јединству Цркве Исуса Христа у једној вјери, израженој у међусобном признавању

* Конференцији европских цркава (КЕЦ) припадају скоро све православне, протестантске, англиканске, старокатоличке и независне Цркве у Европи. У Савјету европских бискупских конференција (СЕБК) представљене су све римокатоличке бискупске конференције у Европи.

крштења и у евхаристијском заједничарењу, као и у заједничком свједочењу и служењу.

II. НА ПУТУ КА ВИДЉИВОМ ЗАЈЕДНИЧКИМ ЦРКАВА ЕВРОПЕ

„По њој ће сви познаћи да сје моји ученици ако будемо имали љубави међу собом“

(Јован 13,35)

ЗАЈЕДНИЧКО ПРОПОВЕДАЊЕ ЈЕВАНЂЕЉА

Најважнији задатак Цркава Европе јесте *заједничко проповедање Јеванђеља*, и ријечима и дјелима, ради спасења свих. Све већи недостатак удружене и појединачне оријентације и отпадање од хришћанских вриједности изазов су за све хришћане да свједоче своју вјеру, поготово у одговору на трагање за смислом за којим се јури у толиким облицима. Ово свједочење захтеваће повећано старање око хришћанског образовања (нпр. катихетске часове) и пастирског рада по мјесним парохијама, уз размјену искустава у овим областима. Исто је тако важно за цјелокупни народ Божији, да заједнички објављује Јеванђеље у јавност, што такође значи одговорно обавезивање на рад по друштвеним и политичким темама.

Ми се обавезујемо

да наше планове око евангелизације, разматрамо са *дружим Црквама*, улазећи у споразуме са њима и тако избегавајући штетно надметање и ризик нових поцјела:

да признамо да свака особа може слободно да изабере своје религијско и црквено припадање као ствар савјести, што значи да се нико не наводи на преобраћење моралним притиском или материјалним подстицањем, али исто тако *да се нико не сирјежава обраћање у друћу вјероисповјесити* по својој слободној вољи.

III. НА ПУТУ ЈЕДНИ ПРЕМА ДРУГИМА

У духу Јеванђеља, морамо заједно *преиспитивати историју хришћанских Цркава*, која је обиљежена многим благотворним искуствима, али и расколима, непријатељствима, па чак и оружаном сукобима. Људски grijех, мањак љубави и *честита злоупотреба вјере и Цркве* за политичке интересе озбиљно су пољубили углед хришћанског свједочења.

Отуда, за хришћане екуменизам почиње обновом наших срца и спремношћу да се покајемо и да промијенимо наш начин живота. Екуменски покрет је већ помогао да се рашири помирске.

Важно је да се овде опажају духовна блага различитих хришћанских предања, да се учи један од другог и да се тако црпе ови дарови. Да би екуменски покрет цвjetaо, нарочито је потребно да се интегрисају искуства и очекивања младих људи и подстиче њихово активно учешће.

Ми се обавезујемо

да *превазиђемо осјећај самозадовољства унутар своје Цркве*, и да отклонимо предрасуде; да настојимо да међусобним сусретима и будемо спремни да помогнемо једни другима;

да његајемо екуменску отвореност и сарадњу на пољу хришћанског образовања, као и у богословском школовању, даљем образовању и научном раду.

ЗАЈЕДНИЧКО НАСТУПАЊЕ

Различити начини заједничког дјеловања су већ екуменски. Многи хришћани из различитих Цркава живе једни поред других и заједнички судјелују у пријатељству, у својем сусједству, на послу и у својим породицама. *Суиружнике у мјешовитим браковима, поготову, треба подржати у њиховом доживљеном екуменизму у свом свакодневном животу.*

Предлажемо да се образују и одржавају билатерална и мултилатерална екуменска тијела за сарадњу на локалном, регионалном, националном и међународном нивоу. На европском нивоу, потребно је да ојачамо сарадњу између Конференцијом европских цркава (КЕЦ) и Савјета европских бискупских конференција (СЕБК) и *да се убудуће одржавају европске екуменске скупштинне.*

У случају сукоба међу Црквама, требало би да се покрену и/или подрже напори у циљу посредовања и помирења већ према потреби.

Ми се обавезујемо

да *заједно испитујемо* на свим нивоима црквеног живота гдје год околности то дозвољавају и гдје нема икаквих вјерских разлога или друге врсте цијелосходности да се оване противе;

да *бранимо права мањина* и да помогнемо на смањењу неспоразума и предрасуда између већинских и мањинских Цркава у нашим државама.

ЗАЈЕДНИЧКА МОЛИТВА

Екуменски покрет живи од слушања Божије ријечи и допуштања Светом Духу да дјела у нама и кроз нас. Силом овако примљене благодати, *данас постоје многи различити покрети да се молићом и богослужењем, продуби духовно заједничарење међу Црквама* и да се моли за видљиво јединство Христове Цркве. Посебно болни знак подељености међу многим хришћанским Црквама јесте *непостојање евхаристијског заједничарења.*

У неким Црквама постоји резервисаност по питању заједничког мољења у екуменском смислу. Али ми имамо много заједничких богослужбених пјесама и молитава, *поготову Молитву Господњу*, и екуменска богослужења су постојала *распрострањена појава*; све су ово одлике наше хришћанске духовности.

Ми се обавезујемо

да се молимо једни за друге и за хришћанско јединство;
да учимо упознати и поштовати богослужење и друге видове духовног живота које се практикују код других Цркава;
да *спремимо према циљу евхаристијског заједничарења.*

НАСТАВИТИ ДИЈАЛОГ

Папна *заједничка припадност Христу* је од основног значаја када су у питању наши различити теолошки и етички ставови. Међутим, уместо да видимо те наше разлике као дар који нас обогаћује, *ми смо дозволити да разлике у мишљењу по питању учења, етике и црквеног права, доведу нас до повојености међу Црквама*, гдје посебни историјски услови живота и различите културне позадине често играју одлучујућу улогу.

Да бисмо продубили екуменско заједништво, залагања *да се дође до сагласности у вјери морају се наставити по сваку цијену*. Само на овај начин црквено општење може добити богословско утемељење. *Нема алтернативне дијалогу.*

Ми се обавезујемо

да *наставимо са промишљеним, интензивним дијалогом* на разним нивоима међу нашим Црквама, и да испитамо то како званична црквена тијела могу да приме и спроведу у живот резултате тог дијалога;

у случају расправа, поготову када подјеле пријете по вјерским и стичким питањима, затражити дијалог и разговарати о споровима заједно у свјетлу Јеванђеља.

III. НАША ЗАЈЕДНИЧКА ОДГОВОРНОСТ У ЕВРОПИ

„Блажени миројворци, јер ће се синови Божији називати.“

(Матеј 5,9)

УЧЕСТВОВАТИ У ИЗГРАДЊИ ЕВРОПЕ

Вијековима је Европа развијала првенствено хришћански карактер у религијском и културном погледу. Међутим, хришћани нису зауставили патињу и уништења напета од стране Европљана, и то унутар Европе и ван ње. Ми исповједамо наш дио одговорности за ову кривицу и просимо опроштај од Бога и од наших ближњих.

Наша вјера нам помаже да учимо од прошлости, и да нашу хришћанску вјеру и љубав према својим ближњима, учинимо извором паде за моралност и етику, за образовање и културу, и за политички и привредни живот, у Европи и широм свијета.

Цркве подржавају интеграцију европског континента. Без заједничких вриједности, јединство не може да истраје. Ми смо убијеђени да духовно наслеђе хришћанства сачињава сопствени извор надахнућа и обогаћења за Европу. На основу наше хришћанске вјере, ми радимо на стварању једине хумане и друштвено свјесне Европе, у којој преовлађују људска права и основне вриједности мира, правде, слободе, трпеливости, саучествовања и солидарности. Исто тако, залажемо се на поштовању живота, на вриједности брака и породице, повлашћенији избор за сиромашне, готовост за праштање, и саучешће у свему.

Као Цркве и као међународне заједнице, морамо да се супроставимо опасностима да се Европа развија у индустријски Запад и деиндустријски Исток, а исто тако да се узме у обзир постојање подјела на сјевер-југ унутар Европе. У исто вријеме морамо избјежавати евроцентричност и повећавати Европину свијест одговорности за цјелокупно човјечанство, нарочито за сиромашне пиром свијета.

Ми се обавезујемо

да изнађемо договор једни са другима по питању садржине и циљева наше друштвене одговорности, и да усаглашено заступамо, колико је могуће, обавезе и задатке Цркава пред секуларним европским установима;

да одбрашмо основне вриједности против повреда било које врсте;

да одолимо сваком покушају да се злоупотреби религија и Црква у етничке и националистичке сврхе.

ПОМИРЕЊЕ НАРОДА И КУЛТУРА

Ми сматрамо да различитости у нашим регионалним, националним, културним и вјерским традицијама обогаћују Европу. Имајући у виду бројне сукобе, Цркве су позване да заједно служе у дјелу помирења међу парцима и културама. Знамо да је и мир међу Црквама важан предуслов за ово.

Наша заједнички напори усмјеравају се процјени разрјешавању политичких и друштвених спорова у духу Јеванђеља. Из разлога што цијенимо достојаштво сваке особе као створене по лику Божијем, то брзимо апсолутно једнаку вриједности свих људских бића.

Као Цркве намјеравамо да удружимо снаге у унапређивању процеса демократизације у Европи. Обавезујемо се да радимо на миројворачким институцијама, заснованим на неспасилничко рјешавање сукоба. Осуђујемо свакаку врсту насиља према људском бићу, поготову према женама и према дјеци.

Помирење укључује унапређење друштвене правде унутар народа, и међу свим народима; поврх свега, ово значи преброђење јаза између бољих и сиромашних и превазилажење незапошљености. Заједно ћемо да урадимо наш дио посла како бисмо радницима, посљеницима, избјеглицама и азилантима указали хумани пријем у Европи.

Ми се обавезујемо

да се супроставимо свакој врсти национализма који води уђењивању других народа и националних мањина;

да ојачамо положај и једнака права жена у свим областима живота, и да у Цркви и друштву њеђујемо партнерство међу женама и мушкарцима.

ОЧУВАЊЕ ТВАРИ

Вјерујући у љубав Бога Створитеља, ми одајемо благодарност на Његовим даровима стварања и великој вриједности и љепоти природе. Међутим, ми смо ужаснути да видимо искористивање природних богатстава без обзира за њихову суштину вриједност или узимања у обзир њихове ограничености, и без икаквог обзира на добробит будућих покољења.

Желимо да заједно помогнемо у стварању самоодрживих услова живота за цјелокупну твар. Наша је одговорност пред Богом да ангажујемо заједничке критеријуме ради распознавања између онога шта су људска бића у стању да ураде на научном и технолошком плану а шта, етички говорећи, не би требало да раде.

Повељу као Основни текст свим Црквама и бискупским конференцијама у Европи, да се прихвати и прилагоди помјесним потребама.

Са овом препоруком ми овим потписујемо Екуменску Повељу, поводом Европског екуменског сусрета, у прву недјељу по заједничком прослављању Васкрса 2001. године.

Стразбур, 22. априла 2001. године,

Митрополит Јеремија,

Кардинал Милослав Влк,

Предсједник
Конференција европских
цркава

Предсједник
Савјета европских бискупских
конференција

*Превео са енглеског,
Владислав Шийовац*

ЕКУМЕНСКА ПОВЕЉА

НОВО ЗВОНО НА УЗБУПУ

Када путник зађе са правог пута у шуму и изгуби се у њој, на путу је сигурне пропасти уколико се не потруди да се са безброј путања и страпутица поново врати на главни пут који ће га одвести коначном циљу. Цео двадесети век, нарочито друга половина његова, за Православну Цркву представља једно такво бесциљно лутање по стазама и странутицама разних секти и јереси, а у прашуми која се зове „ЕКУМЕНСКИ ПОКРЕТ“. Сваке године изиснади нас по неки „подвиг“ или „откриће“ на која наилазимо на том „путу без циља“ (боље речено: на путу који се завршава адском провалијом). Нажалост, пуноћа Цркве Православне, па чак и сами Архиепископи, веома касно сазнају за нешто што је у мраку прашуме „откривено“ или „урађено“ и тако бивају стављени пред свршен чин.

Најновије, али и најболније сазнање до којег дођосмо пре неког времена, јесте оно које се односи на „ЕКУМЕНСКУ ПОВЕЉУ“, што би требало да буде нешто као „Екуменски Устав“. Иако се на тој „Повељи“ ради више од две године, наша црквена јавност о томе до данас ништа није сазнала.

Текст „Екуменске Повеље“ припреман је још од почетка 2000. године, да би своју коначну верзију добио јула исте године. Творци овога текста су „КЕЦ“ и „СЕБК“¹. Основна идеја ових тела, као и саме Екуменске повеље јесте да Европа, која се уједињује економски и политички, треба да напредује и ка једном религијском јединству. То настојање се уклапа у оквире и циљеве синкретистичког екуменизма и неке свсрелигије „Нове Епохе“.

Коначни текст Повеље, као што смо рекли, сачињен је јула 2000. године на Криту, под председништвом Васељенске Патријархије. Ко је још тамо учествовао, није познато. Тек почетком нове 2001. године текст Повеље је послат од стране Фанара свим помес-

¹ „КЕЦ“ – Конференција европских цркава, којој припадају скоро све православне, протестантске, англиканске старокатоличке и независне цркве у Европи. „СЕБК“ – Савет европских бискупских конференција, представља све римокатоличке бискупске конференције у Европи.

ним православним Црквама, које су требале да заузму став у вези тога.

Као и у осталим сличним приликама, тако и са овим питањем није упозната црквена пуноћа (клир и народ), чак ни сами Епископи, бар што се тиче наше Српске Православне Цркве. Ни до данас, ево пуне две године, наша црквена јавност о томе ништа не зна. Нажалост, изгледа ништа боље није ни у осталим помесним Православним Црквама (чак и у Грчкој). То су вешто измајсторисали „технолози дијалога“ и као свршену ствар доставили „на мишљење“, иако је већ било одлучено да се текст Повеље потпише одмах после Пасхе 2001. године.

Најпре је било одлучено да Повеља буде потписана у Солуну, али је то касније промењено, па је текст Повеље потписан у Стразбуру одмах по Пасхи 22. априла 2001. године. У име „КЕЦ“-а (дакле и у име свих Православних) потписао је Митрополит Јеремија из Париза (Васељенска Патријаршија), као Председник КЕЦ-а, и Кардинал Милослав, Председник СЕБЕК-а. Међутим, и надале је остала „војца тајца“ какве су ставове према Екуменској Повељи заузеле поједине помесне Православне Цркве, а пре свега Српска Православна Црква.

Ипак, сазнали смо, са не малим задовољством, да је у православној Грчкој било извесних оспрта и критика текста Повеље са православне тачке гледишта². Због прегледности и јасноће ставова и озбиљности критичких примедби, доносимо у целости текст Митрополита киринејског Г-ца Павла, који је познат по православним и предањским ставовима својим, и као одлучан борац за правду и чистоту Православља. Ево његовог текста у целини:

„ЕКУМЕНСКА ПОВЕЉА“ СА ПРАВОСЛАВНОГ АСПЕКТА

Екуменска Повеља (16–20. јули 2000), коју су издали Конференција европских цркава (КЕЦ) и Савет европских бискупских конференција (СЕБЕК), са циљем пројављивања своје жеље да поспеше уједињење хришћанских цркава Европе и уклоне подељеност међу њима, јесте један текст који не може да потпише један Православац из следећих разлога:

² Митрополит киринејски Г-н Павле (Кипар) у часопису „Παρακαταθήκη“ Свеска 16, јануар–фебруар 2001. године; Хоросенискон тримитундекс Г-н Василије, у часопису „Αποστόλος Βαρναβας“, т. 10, Октоβριος 2001; и Игумен манастира Григоријата на Светој Гори, Архим. Георгије Капанис, „Ορθόδοξος τύπος“ бр. 1443, од 25. јануара 2002. године.

а) Пема у виду уједињење Црква засновано на неповређеној Апостолској вери.

Православци, Англичанци, Протестанти, Старокатолици (који сачињавају К.Е.П.) и Римокатолици (који чине СЕБЕК) проглашавају да се боре „за једно чистио и поистинито јединство свих у Цркви Божјој, која је Тело Господи нашега Исуса Христа“. Ово јединство представља решење „екуменског проблема“, који представља „продужетак шизме и подељености хришћанства по питању вере, духовног живота и духовности“. Као средство за постизање тог јединства одређује се у Екуменској Повељи „покајање“ и „унификација промена“ (види: Увод).

Очекивао би неко, после ових високих проглашења, да се наброје догматске новотарије западног Хришћанства и следствено да буду осуђене, да би било могуће „једно чистио и поистинито јединство свих у Цркви Божјој“.

Нажалост, у осмостраном тексту Екуменске Повеље не имају се нити се осуђују познате јереси Римокатолика и Протестаната. Знамо већ да западно Хришћанство није уопште спремно да одбаци јеретичке догмате (Римокатолици: Filioque, створену благодат, примат папски итд.; Протестанти: одрицање ауторитета Светом Предању и јединственост Цркве, каснијих Васељенских Сабора итд.). Показује се, међутим, неспремно да исправи своје заблуде у новим неумесностима, које вређају теологију, морал и канонски поредак Цркве (одрицање истинитости Васкрсења Христовог, благосиљање бракова хомосексуалаца, хиротопшање жена).

Очигледно је из читавог излагања Повеље, да се покушава омаловажити Свето Предање као што је изражено кроз одлуке Васељенских Сабора и светоотачког учења. Сконцентрисаност „свих покушаја за васпостављање јединства“ (Прагр. 1, ст. 3) само у светом „Еванђељу“ не изједначава се са исповедањем и прихватањем Никео-цариградског Символа вере, пошто се негира и презире Свето Предање.

Заједничко призивање Символа Никеје и Цариграда у Повељи – „сви ми исповедамо и прихватимо Васељенски Символ“ (парагр. 1, ст. 3) – никако не уверава у њихову приврженост отачком Предању. Пре свега, јер то не значи да одбацују додатак Filioque, будући да то не говоре изричито. Потом, јер није могуће да просто помињање Символа Вере покрије мноштво другачијег учења, од којих не одступају хетеродоксни Хришћани, чак ни у жељеном уједињењу. Као што каже свети Кирило Александријски: „показује се свелукав онај који покушава да увери неке наводећи и говорећи Га (Символ Никејски), и правећи се да га следује, још увек немајући правилно мишљење...“ (посланица. 69, Р. G. 340D). Вредно је запазити да творци Повеље, говорећи на другом месту о нужности дијалога о питањима вере, мисле на „теолошки дијалог“ и после постизања уједиње-

па, да се не би распало јединство у случају не слагања по догматским питањима. (Парагр. 5, ст. 6).

Према томе, јединство које замишља Повеља, веома је далеко од „јединства Вере“, коју претпоставља истинско уједињење у Тело Христово.

Шта више, који смисао може да има за Православне проглашено „покајање“ и „изражење ојрошчаја“? Ако се намеће да се покају па Западу хетеродокси Хришћани за њихово удаљавање од вере Цркве Христове и да траже опроштај за сва зла која су учинили међусобно и против Православних (Унија, протестантско мисионарство – сектанство), није разумно да се тражи у Екуменској Повељи да се покају и траже опроштај и Православни. Ако треба ми Православни да се кајемо за наше личне грехе и да тражимо опроштај за безбројне личне или колективне наше погрешке, као Црква, међутим, имамо разлог да се кајемо за нека догматска или склисиолошка питања, да бисмо могли да се укључимо у жељено и проглашено у Повељи јединство.

б) Угрожава озбиљно Еклисиологију.

По Православној Еклисиологији не постоји друга Црква изван Једне, Свете, Саборне (Католичанске) и Апостолске Цркве, нити је мислимо истинско уједињење Хришћана изван Ње.

Повеља укида суштинску разлику између Цркве и пркослицих хришћанских заједница. Изједначаје сваку хетеродоксну „цркву“ са Православном Црквом, која верујемо да представља једину Једну, Свету, Саборну (Католичанску) и Апостолску Цркву. Укида вечне међе, које су поставили Оци наши, следећом формулом: „Очиљено је (да) ова Екуменска Повеља неми догматске или канонске одлике“ (види: Увод, ст. 2).

Следствено, склисиолошка форма која настоји да произађе од проглашења Екуменске Повеље, не може да има догматске или канонске одлике Једне, Свете, то јест Православне Цркве.

в) Нарушава канонски поредак Православне Цркве.

Православна Еклисиологија се руководи канонским поретком Православне Цркве, да не признаје као валидне Тајне неправославних. Због тога и понавља уводне Тајне (имајући у виду Икономију коју одређују свети Канони), кад год се неправославни враћају у цено окриље. Несхватљиво је да Црква одриче повратак заблуделе и залутале деце своје у цело наручје. Поред тога Екуменска Повеља проповеда: „ми се обавезујемо... да не додвигачемо људе из мењају своју Цркву“ (Парагр. 4, ст. 5).

Православна Црква никада није престајала да се моли Свемилојудном Богу за време свршавања Божанствено Литургије „за сједињење свих“. Истовремено, међутим, у Литургији Василија Вели-

ког моли Милосрднога Господа: „заблуделе обраји, и присаједини твојој светој, саборној и апостојској Цркви“. Које друге „молитве богослужења и молебне за сједињење Хришћана“ (Парагр. 3, ст. 5) треба, по Повељи, да чине Православни Хришћани?

Како се позивамо ми, Православни клирици који благоразумно признајемо да је Господ Бог „Онај који нам је даровао откривење небеских тајни“ (текст Литургије Василија Великог), „да уиознамо и да додвигачемо богослужења... других“ (Парагр. 3, ст. 5).

г) Има секуларистички плач.

Православна Црква решава теолошки чак и социјалне проблеме, без да негира, наравно, социолошке димензије и теолошких проблема. Не дели па историјански начин социологију од вере. И то због тога, што између осталог, држи теологију разликовања суштине и енергија у Бога.

Супротно бива па секуларизованом Западу, који и теолошке проблеме тражи да разреши социолошки. Свакако због тога јер тамо недостаје Православна теологија и осећање.

Састављачи Екуменске Повеље имају у виду свакако једно склисиолошко уједињење, способно да допринесе европском заокружењу. Крећући се у социолошким оквирима, већма него у теолошким, замишљају превазилажење деоба у прошлости као решење ћорсокака западног Хришћанства. Потчињавају један теолошки проблем, јединство у вери, светским циљевима (Парагр. 6, 7). Не разумеју да то представља пројаву секуларизма.

д) Уткапа је у пројекат глобализма.

Јасно је из читавог духа III главе Повеље (Парагр. 6, 7, 8), да склисиолошко обједињавање Европе остварује се у оквирима осталих обједињавања (политичком и економском), која карактеришу такозвани глобализам (Парагр. 7). Истиче се позната „догма“ глобализоване заједнице: јединство у различитости (Парагр. 8). Следује се и подржава кретање ка међурелигијском приближавању (Парагр. 9), која, као што је показано кроз посебна изучавања, није са Православне догматске тачке гледишта страна синкретизму.

лична библиотека
др. Наум

УМЕТНОСТ И ИСТОРИЈА

архим. Рифаил Карелин

КАЛЕНДАРСКО ПИТАЊЕ

ИКОНА ВРЕМЕНА

Међу непознаницама у природи која нас окружује најмање познато је време, јер нико не зна шта је време и како њиме управљати.

Аристотел

Време је стални фактор нашег постојања. Међутим, ни античка ни савремена философија нису дале било какво задовољавајуће објашњење овог свуда присутног феномена. Дефинисати нешто значаица његова карактеристична својства. Време нема ни природу, ни својства осим једног својства — неповратности. Философи који су радили на овом проблему су или одустајали признавши свој интелектуални пораз или су покушавали да једну непознаницу дефинишу другом непознаницом, падали у таутологију или у најбољем случају, језик философских расуђивања и одредаба замењивали језиком поезије: алгоријама, метафорама или сликовитим приказима, односно сликовитим језиком древних мислилаца.

Најдубља расуђивања о времену налазимо код Платона и блаженог Августина. Платон је у својим знаменитим „Дијалозима“ указивао на то да до стварања света време није постојало. У вечности је постојала Божанствена идеја као узорак космоса. Време је настало заједно са створеним светом, оно је само сенка и подобје вечности. „Време је настало заједно са небом, како би се они, будући да су истовремено рођени, распали истовремено, ако за њих наступи такав распад“ (под „небом“ је Платон подразумевао космос). Карактеристично је да се Платонов поглед на феномен времена подударује са одредбама теорије релативитета која такође говори о немогућности разматрања времена пре момента стварања света, односно о „дривремености времена“. Платон је учио да су Сунце,

Месец и звезде створени ради одређивања времена, као стражари, као „чуvari“ времена. Овде Платон готово дословно понавља Мојсија (хришћански апологети су сматрали да је древним философима било познато Петокњижје Мојсијево).

Низ глава познате „Исповести“ блаженог Августина епископа Ипонијског је посвећен покушају да се осмисли време. Августинова заслуга је у томе што је указао на две димензије времена:

- 1) објективне оријентире који постоје ван наше свести,
- 2) субјективне оријентире – ритмове и доживљаје времена који су уграђени у самог човека.

За мерење времена може да послужи било која природна појава уколико се равномерно и периодично понавља: окретање Земље око своје осе (дан и ноћ), смепа месечевих фаза – лунарни месец, кретање Земље по орбити око Сунца – година.

Приликом стварања јединственог система времена настају потешкоће, јер основне јединице времена – година, месец дан и ноћ – нису сразмерни (на пример година не садржи цео број дана и ноћи и тако даље).

Календар је један од покушаја да се открију временски ритмови, да се створи модел времена, слика времена, да се састави његов периодични систем. Ради тога се узимају различити оријентире који се условно сматрају непроменљивима. Календар није само производ науке, није само таблица математичких формула, већ такође и религиозно и философско осмишљавање времена исказано језиком математике. Немогуће је говорити о тачности времена. То је неспоразум који је за нас постао уобичајен и због тога га не доживљавамо као бесмисленост; јер оно што је главно, а уједино и једино својство времена јесте његова непоповљивост. Не понавља се време, него условни оријентире за одбројавање времена. Пример је картографско понављање положаја космичких тела кроз одређене периоде, које ми условно узимамо као путоказе и етапе времена. Али чак су и просторне подударности космичких временских оријентира привидне и илузорне, јер се читав космос налази у кретању: *милијарде галаксија* као „бродови пливају у свој непознати пут... ко зна: куда“ (Верхари).

Одлике календара су ритмичност структуре (периодичност и хармонија) и тачност у односу на задате оријентире (односно на њихово привидно просторно подударање). Осим тога, црквени календар мора да одговара библијском учењу о времену то јест да узима у обзир: седмодневну недељу која одговара етапама стварања; дан и ноћ – као најпростији временски циклус; космичка тела – Месец, Сунце и звезде као укупност временских оријентира. Наш задатак је да размотримо могућности и одлике два календара – *јулијанског* и *григоријанског* – углавном о односу на литургијски живот Православне Цркве.

Једна од основних мерних јединица свих календарских система јесте година. Међутим, многим није познато да се година као временски период не одређује једнотипски. Савремена астрономија има неколико математичких слика године.

1. **Сидеричка**, односно звездана година је време за које се Сунце једном окрене у небеској сфери међу непокретним звездама. Она садржи 365,2564 просечних сунчаних дана. Ова година узима у обзир фактор звезда (на пример, положај Сунца у односу на звезду Малу Медведицу), због тога има најчвршће сталне оријентире и одговара библијском учењу: И створи Бог Сунце, Месец и светила ради одређивања времена“ (в. 1 Мојс. 14 – 19)

2. **Тропска година** – период проласка Сунца између тачака пролећне равнодненице, она је једнака 365,2422 просечних сунчевих дана. Њен фактор је Сунце (положај Сунца у односу на Земљу).

Математичка слика тропске сунчеве године је мање постојана од звездане.

3. **Аномалистичка** година је период проласка центра Сунца кроз перихелијум своје видљиве геоцентричне орбите – 365,2596 дана.

4. **Драгонска година** – период проласка Сунца кроз један чвор Месеца на склиптици (кругу небеске сфере којим пролази видљива годишња путања Сунца) – 346,6200 дана.

5. **Календарска година** – 365 дана у простој години, 366 – у преступној (дан и ноћ су условно узети као цедељива целина).

6. **Лунарна година** која се састоји од 12 лунарних месеци – 354,367 дана.

Јулијански календар је оријентисан на сидеричку – звездану годину. Григоријански на тропску, сунчеву годину, и због тога је немогуће поредити њихову тачност у односу једног према другом. Овај фактор многи критичари јулијанског календара испуштају из вида или га намерно прећуткују. Међутим тачност јулијанског календара се не може разматрати у мерама тропске године. Ова грешка која је научницима јасна обично остаје непримећена од стране широке публике.

У врлине јулијанског календара спадају: строга неизменичност простих и преступних година у ритму 3:1; подједнак број преступних година у календару; веза и симетричност јулијанског календара с лунарним календаром; циклус од 28 година, када се у данима недеље понављају исти бројеви дана у месецу; циклус од 19 година када се понављају исте фазе Месеца у односу на датуме месеца. Паскални циклус или Велики Индикт који садржи 532 године (28×19) – циклус након којег се понављају Месечеве фазе, дани, недеље и датуми месеца се понављају, односно празник Васкрса постаје периодичан.

Кроз јулијански календар, кроз његов математичко-симболички знаковни систем време се оцрквљује у ритмовима богослуже-

ља, парочито у Пасхалији. Одркљено време постаје символ и икона Вечности.

У григоријанском календару је четрестогодишњи период 3 дана краћи од јулијанског због претварања три престаупне године у обичне, и ова поглед незнатна разлика нарушава хармонију и ритам календара.

Григоријански календар је лишен цикличности. Његови периоди су толико велики да је он практично праволинијски; у односу на лунарни календар он није симетричан него паралелан, узима у обзир мање космичких фактора од јулијанског (одсуство звезданих оријентира; његови фактори – пролазак Сунца кроз геоцентричну осу су променљиви). *Григоријански календар* је од свих библијских оријентира концептрисан само на кретање Сунца, које се разматра са геоцентричне позиције. Изгубио је везу са лунарним календаром и због тога је *постпао туђ библијском мерењу времена*. Григоријански календар је у поређењу са јулијанским по својој структури примитивнији, а његове мерне таблице су незграпније и тривијалне.

Циклус омогућава да се предвиди будућност и да се репродукује прошлост. Ритам је живот, свако биће – физичко, биолошко и психолошко протиче у одређеним ритмовима. Нарушавање ритмова представља распад и смрт. Сама реч „космос“ значи „уређена васељена“, космички ритмови су манифестације његове логизације. Где постоји закон постоји и ритам. Ван ритма ће се космос претворити у хаос.

Григоријански календар је приземљен, он уместо ритмова фиксира климатске периоде на Земљи; јулијански календар је космоцентричан, он покушава да ухвати пулс Васељене. У јулијанском календару по сликовитом изразу питагорејаца и платоничара „звучи музика небеских сфера“, а његове мерне таблице су ноте „звездане симфоније“. Циклус и круг су симболи вечности.

Григоријански календар је као што је већ било речено, *праволинијски*. Права линија је слика „одвратне бесконачности“, символ овековљавања времена, односно неодухотворене материјалности. *Јулијански календар је есхатологичан*. *Григоријански је утилитаран и технократичан*. Он је лишен сваког мистичког потекста. *Јулијански календар је космичка поема*. *Григоријански је суво књиговодство*. Григоријански календар је изгубивши ритмичност постао деструктурирајућа сила.

Шта је позитивно дао такозвани „нови календар“? У григоријанском календару полугодишта, квартали и месеци садрже различит број дана. Дани недеље се не подударају са датумима месеца. Смеша „расцепљених“ недеља се одвија независно од дужине месеца. Број дана у вековима у григоријанском календару није једнак. Престаупне године немају периодичност. *Григоријански календар* у односу на космос *представља провинцијализам (Сунчев систем уместо*

Васељене). Он је везан за земаљске појаве, климатска годишња доба, што представља главни аргумент присталица григоријанске Пасхалије. Међутим, не треба заборавити да је поштовање тачног календарског датума за одређивање Васкрса уз игнорисање осталих фактора, укључујући недељу у седмици, било пракса неких малоазијских заједница: они су Васкрс славили 14. нисана тежећи ка тајном понављању историјског датума Христовог Васкрсења. Овај малоазијски обред је био осуђен на I Васељенском Сабору, а његови следбеници су од тада сматрани за јеретике – називани су четрдесетници или квадродецимани. Дакле, тачност других библијских фактора таква пракса је чак, како је горе наведено, сматрала једнаком јереси (питања о Пасхалији ћемо се дотаћи касније и размотрићемо га посебно, јер је то питање од кардиналног значаја за црквени календар).

Календар као осмишљавање и логизација времена садржи у себи духовни потенцијал погледа на свет епохе и друштва у којима је настао и формирао се. *Јулијански календар је дело александријских астронама*. Александрија је била један од главних философских, религиозних и научних центара света. У Александрији је живела највећа јеврејска колонија (до 200 000 људи). Тамо се одвијала плодотворна синтеза између старозавестног монотеизма и античке философије. Тамо је касније створена школа библијске егзегетике, која се одликовала приврженошћу алегоричном тумачењу Светог Писма.

У Египту и на Синају су живели монаси и аскети јудаисти и њихови прозелити (терапевти). У Александрији су широко биле распрострањене библијске књиге преведене на грчки језик. Александрија је представљала раскрсницу култура Египта и Рима, Јудеје и Хелде. Египат је био урођен у мисли о вечности, а колосалне пирамиде су представљале стремљење ка њој.

Година јулијанског календара је везана за звездану годину, али се њена формула *не подудара са звезданом годином*, већ је за 9 минута и 1 секунду мања од ње; година јулијанског календара је већа од сунчеве тропске године за 11 минута и 14 секунди. Созиген¹ је имао у рукама Хипархов² таблице, али их није прихватио, због чега се може рећи да година јулијанског календара по бројчаној карактеристици представља пску средњу величину између сидеричке и тропске године, њихову хармонизацију која је ближа звезданој годи-

¹ Александријски астроном, један од главних творца јулијанског календара, I век пре Р.Х. – Аут.

² Астроном и математичар, из II века пре Р.Х. Хипарх је одредио сунчеву годину уз одступање од 6 минута (по другим подацима од 4 минута) од данас прихваћеног времена обрачуна, а звездану годину са одступањем од само 20 секунди. Разлику између звездане и сунчеве године која износи око 20 минута он је одредио уз одступање од 5 минута – Аут.

пи. У томе видимо провиденцијални значај јулијанског календара за Цркву. Када би се година јулијанског календара у потпуности подударала са сидеричком годишном празник Васкрса би се убрзо удаљила од земаљских координата; када би се подударала са тронском био би искључен из космичких фактора, из такозване „истинске године“ и везан само за годишња доба на Земљи. У другом случају би се изгубила сама идеја Васкрса, преображење не само Земље, већ и свецелог космоса кроз прображење човечанства. Јулијански календар узима у обзир и космичке факторе, годишња доба на земљи и лунарне (синаодичке) месеце.

Савремени критичари јулијанског календара говоре о нетачности календара као о његовој грешци или несавршенству. Међутим, они губе из вида очигледну чињеницу да грешка не може да створи хармонију, да из несавршенства не може да произађе читав низ временских циклуса који чине слику времена необичну по својој лепоти међу другим календарима.

Време је пеухватљива супстанца, време је тајна и као тајна оно може бити изражено и забележено кроз симболе. Јулијански календар је иконографско изражавање времена, то је свепитена икона времена.

УКЉУЧИВАЊЕ КОСМОСА У ВЕЧНОСТ

У Библијској књизи „Постање“ је речено: *И виде Бог* (највиши степен поузданости) да је све што је створио *добро веома*³, односно прелепо (1 Мојс. 1, 31).

Полазим од Библијског Откровења и постулата древних филозофа да је лепота својство истине, и због тога је лепота – звезда-водиља, која води ка истини. Ако је јулијански календар у поређењу са григоријанским леп (његова математичка слика је складна, префињена и хармонична) онда он има допушку могућност да тачније и потпуније изрази „физичку суштину“ онога што филозофи називају ноуменима и целесходним идејама, а физичари динамичким законима Васељене. Мисао о гноси красоте може изгледати парадоксално, али је она стара као и сам свет.

Познати теоретичар физике А. Поенкаре је у књизи „Математичко стваралаштво“ тврдио да су „лепе формуле најкорисније“, и писао је о нарочитом естетском осећању научника (понављајући научне интуиције), а које је непознато профанима у науци који у њега сумњају и чак се томе подсмевају.

Познати шведски физичар, добитник Нобелове награде Ханс Алвен је проучавајући стваралаштво истакнутих савремених нау-

чника дошао до следећег закључка: „Премда су имена великих научника-теоретичара добро позната пема свакој представи о томе како они раде. Део њиховог рада подсећа на делатност ученика. Као што сликар изражава своје мисли и осећања у бојама, скулптор у глини, музичар у звуцима, тако и професионалац у научној уметности користи формуле и законе, који попут сваког богатог одраза света који нас окружује представљају степен лепоте. Највећа похвала коју теоретичар може да заслужи показујући ново изведену формулу је одушевљени усклик његовог колеге: „Како је лепа!“

Фактички, лепота формуле се од лепоте музике разликује не више него лепота музике од лепоте слике... Стари Грци су астрономију убрајали у лепе уметности, њена муза је била Урапија.

Многим нашим савременицима се чини да физичка формула није уопштена типска и у бројевима кодирана слика, него скулптура, фотографија физичког феномена. Међутим, математика и физика представљају преламање слика појава кроз човекову свест с циљем проналажења општих закона и законитости, ритмова и циклуса неких постојаних принципа својствених појавама. Математичару-теоретичару је потребна моћ замисли како би изградио сложене и често несочетљиве комбинације, и способност за филозофско апстраховање како би нашао опште законе. Познати физичар Бор је за свог друга рекао: „Није имао довољно маште за математику па је постао песник.“

У синтетичком мишљењу древних филозофа лепота је била категорија највиших реалитета. За Платона је лепота дубоко мистична. То је светлост Божанствене идеје, праслике света. Душа у стању мистичког падахнућа „божанственог среса“ созерцава лепоту првобитних идеја (дијалог „Филеб“).

Свет из питагорејце и платоничаре као производ Највише Лепоте садржи у себи принципе хармоније и сепку-одраз прелепог. За питагорејце је „себо – хармонија и број“. Космос није само поредак, већ и украс и лепота.

Велики научници старих времена и многи научници новог доба – Максвел, Бор, Ајнштајн, Хајзенберг су приликом решавања физичких и математичких задатака полазили од принципа лепоте и хармоније Васељене. Оснивач квантне механике Хајзенберг је писао: „Наука новог доба показује да у свету који нас окружује нису непроменљиви геометријски облици него динамички закони, (и) хармонију питагорејаца тражимо у математичким структурама.“ Бор се трудио да физичке законе представља у видљивим сликама.

У древном свету су астрономија и математика сматране за сакралне науке. Платон је учио да без знања математике и музике нико не сме да престапа праг философских школа.

Математика и музика представљају проницање у тајне светске хармоније. Бројеви су питагорејце доводили у стање интелектуалне

³ Срипски текст у преводу Љ. Даничића гласи: И гле, добро бјеше веома.

екстазе, музика у стање емоционалне екстазе. Дупа мудраца слушајући музику, нарочито дорске мелодије, је у својој подсвести созерцавала свептене бројеве. Музика је била здање бројних цизова и формула изван граница знакова и рефлексција у царству логоса душе.

Математичар који је сачињавао формуле осећао је музику, напеве и хармонију ових формула. Он је осећао њихову хармонију и савршенство, или обрнуто, њихову деструктивност и распад. Број за питагорејце није био само мерна јединица, већ и квинтесенција појаве, њен стални индкс. Бројеви пишу одређивали само меру и односе између предмета, у бројевима су били кодирани феномени Васељене, њена прошлост и будућност.

Александрија је имала посебан значај у духовној историји античког света. Она је била легура предања, цивилизација и култура Азије, Африке и Европе. Она је била наследница древних несталих цивилизација, сахрањених као у огромном саркофагу, испод врелог песка Сахаре. Гомила камења, подрнеле и испуцале од сушца, и пешчана брда Сахаре су налик на у бури и изненада подигнуте окамењене таласе бескрајног мртвог мора у којем су погребени, као потонули бродови, градови и насеобине хамитских држава.

Египатске пирамиде не запањују човека само грандиозношћу облика већ и високом тачношћу математичких и астрономских прорачуна, и моћним стваралачким генијем њихових твораца који су пазирали неочесивана и непоновљива решења за сваку архитектонску композицију. Савремени научници не престају да се чуде дубоким познањима звездане карте неба, инжењерским талентима безимених градитеља пирамида и храмова. Пирамиде, уроњене у истарични саз, те рукотворне степе-гробнице стоје на обали пустиње као надгробни споменици на гробљу древних цивилизација.

Хамитска цивилизација је рано дошла у додир са семитском (халдејском и израелском), а затим аријском (персијском и грчком). У древним рабијским предањима постоје приче о беседама Халдејца Авраама с египатским мудрацима, они размењују знања из математике и астрономије. Од времена Александра Македонског Египат улази у орбиту хеленског света. Александар Велики је решио да створи светску империју. Његова замисао се није остварила, али је Александрија – Александрово чедо – постала интелектуална престоница огромне регије и целе епохе. (Каспије је калиф Омар у VII веку после Р.Х. спалио Александријску библиотеку која је била највећа на свету. Старим рукописима од пергамента и папируса овајачи су ложили градске сауне 8 месеци. Заједно са библиотеком умрла је и Александрија: она је била сахрањена испод пепела спаљених књига као Помпеја под пепелом Везува. На њеном месту се родио нови град – Ал-Искандар).

З време боравка Јулија Цезара у Египту царица Клеопатра му је представила познатог александријског астронома и математичара Созигена, којем је Цезар дао налог да сачини календар. Созиген није познавао само хелиоцентрични систем Аристарха Самоског, већ и космоцентричне системе питагорејаца који су центром Васељене сматрали космички пламен – енергетски извор који се не види са земаљске орбите. Александријски астрономи предвођени њиме, су створили један од најсавршенијих календарских система на свету (створен 46. г. пре Р.Х., подвргаван је незнатној корекцији у II и IV в. после Р.Х.). Созиген је за основу календара узео звездану годину узимајући у обзир тропску годину и створио астрономску табелу такве лепоте и хармоније, која је могла да одушеви и самог Питагору. Постоји мистика бројева. Питагорина школа је за нарочито значајне у мистичком смислу сматрала оне бројеве из којих се може извући корен. Платонска традиција, која има много заједничког са питагорејством је издвајала 1, 3 и 10 (1 – тачка, ванматеријални број; 3 – први реалан број, трокраки атом ватре и основа других вишераких – модела атома; 10 – пунина, плерома, садржи у себи цифре од којих се граде сви бројеви).

У хришћанској симболици се јединица и тријада односе на Божанство и Његове Ипостаси, а десет означава савршенство, пуноћу и завршеност. Приказаћемо математичку слику јулијанске године у њеним елементарним циклусима – данима:

$$3^5(243) + 3^4(81) + 3^3(27) + 3^2(9) + 3^1(3) + 3^0(1) + 0,5^2(0,25)0365,25$$

– број дана јулијанског календара

Три основна циклуса јулијанског календара нам дају следећу слику: први циклус је смена три просте и једне преступне године (3 и 1), тријада и јединица – свептени символ Божанства.

Други циклус је подудараше бројева месеца и дана недеље сваких 28 година; збир ових бројева (2 + 8) даје 10 (плерома, савршенство и завршеност).

Трећи циклус је подудараше Месечевих мена с бројевима месеца сваких 19 година (1 + 9 = 10). Такође плерома.

Свептени циклус християнизованог и оцрквљеног јулијанског календара јесте Велики Индикт – Пасхални круг, то су 532 године. Збир бројева 5 + 3 + 2 поново даје плерому – 10.

Да ли овакве једначине могу бити проста подударност или је то мистички потекст календарско-астрономске таблице?

Три циклуса јулијанског календара имају збир цифара 10, а по учењу хришћанских егзегета $10^3 = 1000$ – означава вечни живот, савршенство у Богу које нема краја, већ служи као символ вечности. Ритмови и циклуси јулијанског календара представљају укључивање космоса у вечност.

Јулијански календар, као звездани узима у обзир и истинску годишњу путању Земље око Сунца. Тропска година је кретање тачке равнодневице ка замишљеном кретању Сунца. Ово кретање тачке равнодневице чини разлику између звездане године и сунчане за отприлике 21 минут годишње, а код јулијанског календара за 1 минут, што за 128 година износи 24 часа. Не може се рећи да је тропска година тачнија од звездане, али је видљивија и очигледнија, она решава утилитарне задатке везане за климатске периоде и органске фазе живота на земљи. Звездана година је година филозофа и мистичара, тропска година је година земљорадника и занатлија.

Човскова свест, која се рационализовала и опредметила у „ново доба“ престала је да осећа космичке ритмове, пребацијући се на периодичност земаљских појава, везаних за практичан утилитарни човеков живот, и звездану годину је потиснула сунчева година. Највећу врлину јулијанског календара – ритмове и цикличност – материјалистички прагматички ум је почео да доживљава као грешку у мерењу (иако су још Вавилоњани у XI веку пре Р.Х. и Сумери у II миленијуму пре Р.Х. знали за разлику између сунчеве и звездане године⁴).

Као присталице календарских реформи су наступале папе Сикст IV, Климент VII, Грегорије XIII – *инспиратор Вартоломејске ноћи*, и у његово време је реформа била остварена. У раду на григоријанском календару најактивније је учествовао језуитски орден. Комисију је предводио језуит Христов Клаудије. Рад је завршен 1582. године. Због тога је у Риму направљена медаља са ликом папе Григорија и натписом (*Григорије – најбољи врховни жрец*). Али је календар изазвао бурну полемику у самом католичком свету. Водећи научници XVI века, а нарочито Вијет који се позива оцем савремене алгебре су тврдили да је григоријански календар астрономски неоснован⁵. У противнике новог календара спада познати Скалиђери – оснивач научне хронологије.

Многи истакнути астрономи су истунали против реформе или су уместо ње предлагали своје системе. Да би прекинуо опасне спорове папа Григорије је издао декрет којим је уређио извођење из цркве онима који одбију да прихвате нови календар.

Разлика између јулијанског календара и тропске године – 24 сата за 128 година – до увођења григоријанског календара је износила 10 дана (тачније око 11). У новом календару је ово време било анулирано, календар је оријентисан само на тропску годину; број преступних година у веку је измењен, због чега је календар практично изгубио периодичност и ритмичност.

⁴ В. Бикерман, „Хронологија древног света“. – Аут.

⁵ В. Гордон Мајер, „Григоријански календар“. – Аут.

Црква је заборавивши на своје мерење времена, на саму идеју времена *поштинила себе ојсерваторији*, за коју григоријански календар ни из далека није савршен систем тропске године. Постоје тачнија мерења сунчеве године, створена како пре григоријанског календара, тако и после њега. Пре григоријанског календара су то календари древних Инка, Омара Хајама и Скалиђерија (лунарни арапски календар је астрономски такође савршенији од григоријанског). Тачнија бројчана мерења тропске године дају календари XX века – Сике и Светски календар који је ООН прихватила 1954. године. Интензивно се разрађују нови календарски системи са различитим бројчаним карактеристикама недеља и месеци.

Због тога ће Црква ако крене *уштем* календарског реформаторства и ако се буде оријентисала на технократски свет *морати непрекидно да мења астрономске календаре*, стално да ломе и деформише *уштем* и *форме* свој *богослужења*.

Симптоматично је да се недавно Атински универзитет обратио Грчкој Цркви с низом препорука, укључујући и савет да прихвати нови, такозвани универзални календар.

Црква мора да сачува своја мисијска знања, своје духовно виђење времена и вечности, своје *Светло Прегледање*. Скударизација је постојаношћење и умртвљавање Цркве. Таква Црква неће моћи да стоји изнад света, већ ће се наћи иза њега, свет ће је презирати као да је он издржава, и она ће протраћивши своје благо на крају краја бити непотребна свету.

ЖУДИЈА ЗА РЕФОРМАМА

Календар је систем за мерење времена. Али шта је време?

Време је једнодимензијална величина која претпоставља три фазе: прошлост, садашњост и будућност.

Реално – прошлости нема. У односу на човека прошлост постоји као сећање. Реално – будућности нема. У односу на човека будућност је предвиђање. Будућност је могућност, прошлост је оно што у садашњости има своје последице. Ми осећамо да све наше дефиниције времена имају неке мане.

Блажени Августин је у својој бесмртној књизи „Исповест“ писао: „Знам пита је време када ме за то не питају, а када ме питају, што више размишљам у већој сам недоумици.“ Будућност је небиће, прошлост је небиће, садашњост је граница између два бездана небића, зрак, тачак као геометријска линија који непрестано клизи од будућности ка прошлости.

Никола Кузански је рекао: „Вечност је завијени свитак, а време је развијени свитак.“ За пантеисту Кузанског вечност је потенција времена, а време модификација вечности. Али и прелазак вре-

мена у вечност, а вечности у време приморава човека да претпоставља пролазно небиће вечности или трајање вечности као неких интервала између два временска периода, односно доводи до апсурдног закључка о почетку и крају вечности.

Хришћанство на вечност гледа као на бесконачно битије, где су заједно будућност, садашњост и прошлост, где нестаје неповратност, неповољивост и једнострано трајање времена, односно асиметрија времена. Време протиче на фону вечности, али вечност не зависи од феномена времена. У времену: небиће гута биће; биће не бива прогутано од стране небића, већ само гута потенцију небића.

Време је по нашем мишљењу дискретно кретање физичке и духовне материје. Савршенство дискретног кретања је хармонија, ритам и цикличност. Несавршенство дискретног кретања је дисхармонија легових таласних енергија која се условно може назвати ентропијом времена.

Вечност је већа тајна од времена. Али говорећи незграпним људским језиком, условно и метафорично, може се претпоставити да вечност као савршена форма савршеног бића представља одсуство дискретног кретања, енергетску збијеност, где енергија добија својства неповратности и не претвара се у ђубре ентропије, где се биће не остварује у молекуларно-атомским структурама него у простим енергетским моцама којима слично постаје васкрсло човеково тело и преображени космос.

Време као дискретно кретање јесте ритам и хармонија. Вечност је безмолвије – не као одсуство већ као пуноћа њеног савршенства. Комуникативни симболи вечности јесу космички ритмови. Јулијански календар узима у обзир космичке ритмове, подирује се са њима, одражава их. Дакле, сам јулијански календар је хармонична икона вечности.

Црква је икона вечности на земљи, јо је јојава вечности у времену, односно могућности преласка из времена у вечност. Пулс Цркве – календар – мора бити звездан, а не сунчев, космоцентричан, а не хелиоцентричан.

У Светом Писму нам је откривено да ће бити ново небо и нова земља (2 Петр. 3, 13; Откр. 21, 1). Због тога поље дејства Цркве није гео или хелиопланетарно већ метакосмично. Мисија Цркве је преображај и одухотворење Васељене кроз спасење и преображај њене ипостаси – човека.

Календар је облик историјског сећања, запечаћеног у периодима и ритмовима као у акордима. Многима ова мисао изгледа чудно и несхватљиво. Поређења ради обратимо се феномену људског сећања. Памћење и присећање се одвија по принципу сличности и анологије. Присећање личи на репродуковање слике на основу њених сачуваних фрагмената или пак на репавање алгебарског задатка. Ови фрагменти представљају кодирана сазвучја која сачињавају

акорд. Сав садржај нашег психичког живота се смењта у сећању по кодираним системима, од којих сваки има свој индекс. Навикли смо да сматрамо да сећање оперише речима и чулним сликама. Међутим, у човековој подсвести у складиштима и подрумима сећања, чувају се кодирани записи латик на генетски код који се само на нивоу свести репродукује у виду слика и речи. Могуће је да се овај огроман рад на састављању каталога сећања одвија у спу. Постоји мишљење да у дубоким фазама сна нема снова. Нема облика снова као интерпретације писама и кодова у слици и речи, али се одвијају процеси сповијешта као образовања снова и конструкција од самих кодова, без њиховог рефлексивног дешифровања. Један од најбитнијих елемената кода памћења јесте ритам и сазвучност. Пастернак је писао: „Акорди су дисејик.“ Песници се углавном баве својом подсвесћу. У стара времена они су поштовани заједно са пророцима, али и сада песници понекад говоре истину.

Конструкције кодова сећања се граде на ритмовима. Дискретно кретање мисли као и свако дискретно кретање захтева ритам. Иначе се оно претвара у дисхармонију и хаос. Зашто музика обузима и плени дух? Зашто поезија даје насланду? Зато што су мелодија и ритам сродни процесима наше подсвести, биоритмовима и психоритмовима. Склероза и психичке болести парубавају симетрију и хармонију у електропрограму људског мозга. Због чега јаки емоционални потреси (радост и туга) изазивају инстинктивну потребу за певањем? На пример, плач на гробу и нарицање? Балмонт је рекао: „Мало је плакати, треба складно-хармонично ридати.“ Кроз ритам и хармонију певања доводе се у ред психофизички ритмови нарушени експлозијом емоционалних доживљаја. Певање представља важну страну богослужења, расположење људског духа. Због тога је дрвца Црква строго пазила да у појање у храмовима не проникну светске и страсне мелодије.

Кад се говори о хармонији треба се сетити познатог Окамовог закона: „Не сме се без потребе умножавати број суптина.“ Овај закон одговара истом принципу: у хармонијском пизу се тражи мање суптина и напора него у нехармоничном за достизање истог резултата. У целој Васељени од мегагалактике до атома могу се уочити ритам и поредак, закон и хармонија. А модерна музика се често претвара у антимузику. Музика која је лишена мелодије и ритма носи у себи експлозивни набој. Она разорно делује на човека и околну природу. Цвстајсва је писала: „Музика је бунт.“ Музика је у њеној подсвести била бунт и због тога њени стихови личе на слике Валцурџисе поћи. Пастернак је у једној од својих песама претпостављао да ће у „четвртој генерацији“ музика постати „лет валкирија“.

И савремена апстрактна уметност представља испадање из космичких ритмова. То није само фиксација, већ и индуковање експлозије, катастрофе. Рок и поп музика представљају дисонантну

лавину звукова, конвулзије и агоније, слику првобитног хаоса и будуће богоостављености. После концерата рок и поп музике одвијају се сцене масовне психозе и хистерије када долази и до убиства и самоубиства. Доказано је да звуци сличне музике чак и на знатној удаљености код животиња могу да изазову болест и смрт. Такође постоје подаци да мелодична музика поспешује раст биљака, а да их хаотични звуци гуше и заглушују. Живот човека и друштва у мерама и структурама календарског система, у периодичном и ритмизирањем времену носи у себи сећање на прошлост и предвиђање будућности. Промена форми мишљења је везана за повећане ритмове, зато се у историји човечанства могу наћи паралеле између социјалних потреса и интензивне израде нових календарских система.

У паганском свету су постојали различити календарски системи. Најтачнија година је била година староегипатског календара где је као оријентир служила звезда Сиријус. И Јулије Цезар је за време боравка у Египту наложио познатом астроному Созигену да сачини савршенији астрономски календар. Не зна се да ли је Созиген био монотеиста или паганин, али је у сваком случају као изузетно образован човек из свог времена био упознат са учењем Библије. Његова префињена научна интуиција која се граничила са мистичким прозрењем даје могућност да се претпостави да он није био лишен Божанственог откровења – макар на нивоу сибилских пророчанстава. Египатске пирамиде по свом облику подсећају на атом ватре у облику у којем су га приказивали питагорейци и платоничари. По сликама на египатским пирамидама, које су израђене готово у иконографском стилу без директне плузорне перспективе може се судити о мистичким знањима и прозорљивости њихових творца. *Хелада је размишљала, Рим је рађивао и управљао, Египат је созерцавао. Хелада је створила европску философију, Рим – политику, Египат – математику и астрономију.* Египат је на земљу гледао кроз звездани индого неба. Созиген је брзо завршио колосални рад.

Године 46. пре Р.Х. календар је био завршен, 45. године је он постао државни календар. Године 44. био је убијен Јулије Цезар, као да је смрт само чкала да се заврши овај огроман рад, величанственији од изградње Кеопсове пирамиде. Созиген је као велики композитор написао исцрпљујућу симфонију времена.

Јулијански календар је био створен на основу староегипатског календара. Звездана година узима у обзир реалан положај Сунца у односу на удаљене звезде, тако да је практично стална. Сунчева година узима у обзир кретање тачке равнодневице у сусрет сунцу, која се одвија са постепеним убрзањем; од проласка сунца кроз тачку пролећне равнодневице зависе климатски периоди. У

древна времена они су обично садржали само лето и зиму, а касније четири годишња доба.

Звездани календар се у астрономији назива исинским, он је математички тачнији и поцијанији. Сунчева година је везана за пољопривредне радове, сточарство и запате и зато је мање тачна, али је практичнија и „очигледнија“.

Знаци зодијака кроз које пролази сунце представљају слику звездане године. У сунчевој години слика знакова зодијака се помера. Знаци зодијака су сакрални хијероглифи космичког света. Приказивање знакова зодијака у древним храмовима сведочи о томе да се за годину богослужбена у храму признавала звездана година. *Разлика између звездане и јулијанске године износи отприлике 20 минута*, али се ова разлика стално повећава.

Када се Христос родио Јудеја је била у саставу Римског царства. Она је улазила у састав Сиријске провинције. *Датум Христовог Рођења и све главне догађаје из Његовог земаљског живота Црква обележава по јулијанском календару.* Историја Цркве је такође била забележена у знаковном систему јулијанског календара. Промислити календар значи отргнути се од ових бројева. Може нам се рећи да ми славио догађаје, а не бројеве, али бројеви остварују ритам, поступност и редослед догађаја. Библијски догађаји су дати у космичким акордима, чије поте представља календар. Замена календарског система нарушава или мења ову хармонију. Напоредо са јулијанским календаром су у низу провинција постојали локални архаични календари, који су углавном имали култни значај. До IV века они су постепено нестајали (међутим, у неким местима су постојали заједно са јулијанским до V–VI века).

Јулијански календар је имао огроман значај за Цркву. Она је добила јединствено мерење времена, јединствен календар за богослужење у храму и могла је синхронизовати да обележава празнике, постове и друге црквене датуме. Поштовање јулијанског календара је повезивало прошлост са садашњошћу и будућношћу у истим временским ритмовима.

Из ког лагера су изашли први критичари јулијанског календара? У Византији су најпознатији од њих Григорије Никифор и Исаак Аргик.

Григорије Никифор је представник рационалистичког крила византијске философије, која се родила из пантеистичког система Јована Итали. Он је био енциклопедијски образован човек – историчар, философ, математичар и астроном. Уосталом, неки од његових савременика (Акидин) су указивали да су његова познања више опширна него дубока и темелјна и да се он често лађа посла не проучивши га како треба. *Григорије Никифор је био противник и оштрокритичар свештеника Григорија Паламе, заштитника светоотачког учења о Таворској Светлости, о вечним Божанственим енергијама у*

које се укључује и човек кроз православну аскезу. Антиицистички нису признавали вечне Божанствене силе и енергије, а Таворску Светлост су сматрали за атмосферску појаву. Противницима Григорија Паламе је исихазам, заснован само на безмолвију и молитви био несхватљив. Они не само да су га негирали, већ су га чинили предметом подсмеха, па чак и политичких интрига. Григорије Никифор је био кристалица уније са Римом и саставио је свој програм за обједињење који се одликује релативизмом.

Као други противник јулијанског календара је, као што је горе речено, наступао Исак Аргик, византијски монах. Касније је Црква открила да је он био тајни паганин и анатемисан је на Помесном сабору. Могуће је да је он припадао мистеријском кружоку философа који су маштали о препороду велике Грчке са њеним паганским култовима и философским школама. Овакви савези су постојали до самог пада Византије.

У XI веку католичка Црква је прекинула везу са Васељенском Црквом. Пре свега било је изгубљено мистичко јединство. Католичка Црква је била оријентисана на светску културу и цивилизацију. Истиок је, ако је о томе могуће говорити у психолошким уопштавањима созерцајелен и дубок, а Запад делатан. Црква своју паству припрема за Царство Божије, које се рађа у дубини људских срца у патњама и несталности земаљског бивствовања и открива се у вечности. Запад жели да сагради Царство Божије овде, на земљи; Цркву са институцијама и прерогативима државе на чијем челу стоји монах и теург – папа са влашћу самодршца.

Православна Црква је саборна. Истину може да чува само заједничка црквена свест. Католичка Црква је мобилна. Дисциплину у војсци може да оствари јединствени центар са неограниченим законодавним и извршним правима. Истиок гледа на Цркву као на једину и јединствену духовну живу средину, где се одвија ошћење душе са Богом. Запад на Цркву гледа као на војску која се бори са пакленим силама, где свима припадају победнички трофеји. Истиок субјекцијом Богоочинења сматра личности, Запад сматра да је то Црква. Зато је у западној Цркви личност потчињена колективу са тенденцијом ка нивелисању личности. Непријатељи Рима често желе да представе римске првосвештенике и јерархе као носиоце свих могућих грехова и пророка. Овакви подаци су најчешће нетачни и апсурдни. Римске папе су биле представници своје средине ни гори ни бољи (пре ће бити – бољи) од ње. Међу њима је било људи различитог моралног и интелектуалног нивоа. Али сам метод управљања Цркве државом са армијом и репресивним апаратом потчињеним Риму, са непрекидним молификацијама и реформаторством, који су неопходни држави, захтевао је решења и дејства које су површно погледу изгледала као испољавање личних слабости и амбиција самих папа. Примат колектива над личношћу, узет као

стратегија, изродио је појаве као што је заштита колектива идеолошком шпијунажом (орден доминиканаца), политичком шпијунажом (језуитски орден), репресивним апаратом (инквизиција), који су деловали исто као репресивни апарат било које државе. Критичари католицизма често заборављају на исламску, кипеску и друге инквизиције.

Сикст и Јулије су напунили Рим уметничким делима антике и Ренесансе. Они су били штедрџи мецене. Украсили су Вечни град као што га је некад био украсио Помпеј. Уметност је служила као средство да се свети привуче у Рим, и зато је она била оријентисана на свет. Ова уметност је била стварна и чулна, као сам свешт. Свесци су чак и на фрескама приказивани у обнављеном виду.

Један римски папа је упавши у Ватикан узвикнуо: „Исусе мој, па то су пагански богови!“ Њему су се касније много смејали у Риму; овај случај се причавао као виц – за њега се говорило да је селачина и профан. Материјални свет је био апсолутизован. Небо стешњено у категорије материјалног вештаственог бића. Углавном је овде сазревала потреба за новим календаром као новим дахом времена. Никола, епископ Кузански, претходник Ђордана Бруна којег је и сама католичка Црква основано сумњичила за папизам, је већ на Васељенском Сабору изнео питање о измени календарског система. Давани су разни пројекти различитих система, али се показивало да су они нетачни или претерапо незграпни.

Календарска реформа је остварена 1582. године за време папе Григорија XIII. То је био истакнути јерарх, аскета у личном животу, али је у његова морална правила улазило „насилје у име добра“. То је било доба када је католицизам водио жестоку борбу са протестантизмом, прелазећи из одбране у контранапад. Григорије XIII је своју владавину започео организацијом Варшоломејске ноћи, јер је хуђеношће сматрао Божјим непријатељима које треба уништити. Примео је главу вође хугенота као символ победе католицизма и паредно да се за ту прилику искује медаља, као император после блиставе победе. Сматрао је да је спровео величанствену операцију, одстранио одумрло ткиво и спасио организам од заразе и гашење. Сматрао је да је за саме хугеноте боље да пострадају на земљи и на тај начин делимично искупе грехове него да пире лажно учење и иду у пакао. Одлучио је од цркве енглеску краљицу Елизабету како би њене поданике ослободио заклетве на верност. Помагао је Филипу Шпанском да у крви угуши устанак у Холандији плашећи се да ће власт освојити протестанти. Слао је језуите у протестантске земље – Енглеску и Холандију – под маском учитеља и васпитача. Он је ударио шемељ уније у Западној Украјини кроз привлачење православних у католичке богословске школе којима су руководили језуити. Притом се у тајним циркуларима забрањивало посещивање преласка православних у католицизам. Сматрало се да је

уносније имати присталице католичанства међу самим православцима него јавне католике који нису могли да утичу на народ.

Римска Црква је канонски била одвојена и мистички искључена из Васељенске Цркве. У новом календару је сунчано-планетарни систем издвојен и искључен из космоса. У самој католичкој Цркви су центар постали Рим и папа. А у новом календару је једини оријентир Сунце. Римска Црква је оријентишући се на светску цивилизацију еволуирала и мењала се. У григоријанском календару истих година, космичко време је замењена променљивим земаљским временом, које зависи од кретања тачака равнодневнице и од убрзања овог кретања. Цркви-држави потребан је земаљски календар.

Од симфоније јулијанског календара у григоријанском календару су остала два циклуса: дан и година, остала хармонија је нарушена. Многим људима изгледа да је сачувана смена простих и прступних година, али није тако. Из четири века су испале три прступне године. *Пулс календара је постао аритмичан. Неки астрономи савременици Григорија XIII су сматрали да је григоријански календар кварење јулијанског. Међутим, ствари су биле сложеније. Били су измењени главни принципи и оријентир јулијанског календара. Григоријански календар игнорише космос. Струне космоса су код њега покидане, остала је само једна струна времена, затегнута између Земље и Сунца.*

Године 1792. је у Француској проглашена република. Победила је револуција, била је објављена декларација грађанских права и укинута смртна казна. Истовремено је краљевски пар био јавно погубљен, а пихово дете је кришом убио обућар којем га је Кошопт дао на преваспитавање. Гиљотина је уништила више људи него што је било погубљено злочинца за векове краљевске владавине. Да би се народ приморао да заборави своју прошлост био је посечен знатан део аристократије, клира и научника. Револуционарна влада је створила „религију људског разума“ с карневалско-пиркусим обредима, у којима се исмевало и пародирало хришћанство. На престо Богородичне саборне цркве у Паризу стављена је гола глумица – алтерија људског разума и чланови Конвента су је поздравили. Париског епископа су патерали да се одрекне чина. Већина чланова париског Синода је следила његов пример. Међутим, захтеване су и друге реформе, како би се створио „нови човек“, који је прекинуо везу са својом прошлошћу. Једна од њих је била календарска реформа. Њу је остварио револуционар и астроном Ром, који је касније живот завршио самоубиством.

У револуционарном календару седмодневца (библијска) недеља је била замењена десетодневном декадом. За почетак сре је било проглашено објављено Француске Републике, а не Христово Рођење. Календар је био лишен завршености и хармоније; у свакој годи-

ни је остајало неколико дана који нису улазили у број месеци. Они су били проглашени за празничне дане и добили су имена која су подсећала на револуцију. *Ово мртворођење је живело десет година.*

Године 1921. је победила револуција у Турској. Султан је био свргнут са власти. Нова влада је прогласила себе за вапконфесионалну. Турска империја се распала. Патријарси су били искључени из новостворене државе. У Цркви је поцикао главу покрећу који се обично назива обновљенчеством. Константинопољски патријарх Мелетије је паступио са програмом по којем се свештеницима дозвољавало да поново ступају у брак после примања чина, епископима да имају жене итд.

Поред тога било је и остварење идеје о новом календару. Ново време револуције и потреса, које је пољудало црквене традиције није могло да уђе у оквире календара који је учвршћивао и чувао ове традиције. *Ататуркова влада је благодоклоно гледала на календарске реформе видећи у томе један од елемената европеизације Турске.*

Тако је било и у Русији – међу прве Ленинове декрете спада прихватање григоријанског календара, такозваног „новог календара“. Од 1923. до 1940. године више пута су предузимани покушаји да се седмодневна недеља замени петодневном и шестодневном.

Да, управо је тако: обично се календарска реформа одвија при насилном ломљењу народне свесности, најчешће за време друштвених потреса, револуција, приликом чега се човек одрекне традиције, прекине са прошлошћу, заборави на своју историју, створи нови ритам мишљења, нови поглед на свет, да се изађе из духовног тока прошлости, да се текући догађаји ставе изнад вечних реалија, да се видљиво и конкретно претпостави својој идеји, њеном вечном садржају.

Цивилизацијски прогрес се претвара у еволуцију суровости и инволуцију духовности. У наше време ће промена календара означавати нову етапу у приземљивању и срозавању духа, девалвацију религиозних вредности.

архим. Рафаил Карелин

О ЦРКВЕНОМ КАЛЕНДАРУ

1

Непрекидна полемика о црквеном календару може да се претвори у таутологију: свака страна ће варирати једне исте мисли и аргументе. Због тога сматрамо да је за сваку културну и сврсисходну дискусију потребан одређени план. Присталицама реформе предложимо да одговоре на низ принципијелних питања која су по нашем мишљењу била заобиђена ћутањем, односно свесно игнорисана.

Наши опоненти говоре о прогресу и цивилизацији, о потреби за контактима и сарадњом, и због нечега као један од услова за то захтевају интеграцију културних и историјских традиција. Остаје нам несхватљиво да наши поштовани научници-опоненти не знају тако очигледне чињенице да у савременом свету, укључујући и земље које они сматрају еталомом ефикасног функционисања друштвених организација и структура, постоје и делују десетине културних и ритуалних календара, који су под заштитом закона као и јавног мњења? То је прво питање на које бисмо желели да добијемо одговор. Да ли је нашим опонентима познато да у САД има неколико стотина религиозних организација, конфесија и секти при чему свака конфесија и заједница има право на свој ритуални календар? Тако на пример у Америци постоји велика заједница присталица Заратустре – маздеиста, са центром у Чикагу која користи староперсијски календар. У овој земљи се као реликвија чувају ритуални календари староседелаца. У низ мистичких секти уведени су стариндијски календари; у неким апрама (манастирима) се користе старокинески календари. *Кад би у САД било која друштвена организација или група људи почела да захтева укидање културног календара то би се сматрало за нарушавање религиозне слободе – једног од основних човекових права, и ствар би морала да се поднесе суду, јер би се па то гледало као на дискриминацију религиозног ритуала и психичко насиље.*

Неки од наших опонената постојање два календара сматрају опасношћу за пољопривреду и индустрију, неким фактором деста-

них векова изгубивши мистичко осећање још чували способност за екстатички доживљај света, а рационализам новог времена се све више слива са утилитаризмом. Нису научна открића 16. века, већ утилитаризам изазвали рађање григоријанског календара и створили широко поље за његово ширење.

Остаје споран још један проблем, а то је да ли рационализам помаже развој науке или само осиромашује интелектуалне човекове могућности и духовни живот.

Ајнштајн је сматрао да је за научника најдрагоценија способност умеће чуђења. Кад човек почне да мисли да му је све постало јасно он престаје да буде научник и претвара се у научног занатлију. Ајнштајн је за себе говорио да се стално чуђо феноменима простора и времена (ономе што су други од детињства навикли да доживљавају као нешто што се разуме само по себи), због тога је могао да створи теорију релативитета. Тим пре је за религиозног човека карактеристично да стално осећа страхопоштовање пред непотпуношћу тајног постојања. Тамо где очи рационалисте виде само земаљске реалије поглед мистика налази пове дубине и мере, увиђа у материјалном симболу духовног и созерцава свет у његовом односу према вечности као у „светлосној димензији“.

Јулијански календар је био и остаје генијално дело науке и уметности, дрзнућу се да кажем и мистичке философије. По завршетку календарских радова цар Јулије Цезар је изговорио речи које су се показале као пророчанске: „Мој календар никада неће бити превазиђен (буквално: „побеђен“). Знамо за нарочите случајеве кад је Господ откривао Свој Промисао преко паганских царева (фараонов сап, визија Навуходопосора). Али је главно да су јулијански календар изабрали и оцрквали Оци Цркве; на њему је саграђена пасхалија и њени канони су утврђени Саборима; његови периоди и циклуси су се органски стили са православном литургијом; у његовим ритмовима Црква је живела готово две хиљаде година; он сам је ушао у црквено предање; због тога је јулијански календар златна карика која нас спаја са читавом историјом Цркве. То је наше духовно благо.

ПАПОМЕНА: Већ смо истигали да сваки број и циклус јулијанског календара имају строгу аналогију и да су у хармонији са етапама *Великог индиктиа* (532 године), како са претходним, тако и са прошлима. Древни философи и мистичари су кружницу сматрали за најсавршенији геометријски облик. Због тога је *цикличност јулијанског календара*, а нарочито Велики пасхални круг симбол вечности, где нема краја. Осим тога сваке 532 године (*Велики Пасхални круг*) се сви бројчани елементи понављају стварајући јединствену хармоничну целину. Због тога се јулијански календар метафорички може назвати симфонијом времена и поемом коју је написао велики мајстор.

Бранистав Скробоња

КАЛЕНДАР

Погрешно би било веровање да је у прошлости у појединим културама, у појединим државама постојао само један календар по коме се равнао и световни и духовни живот. Само у старом Египту било је календара који су се односили на верски живот, док се по другим календарима равнано у световном животу. Слично је било и у неким другим блискоисточним културама. У старој Грчкој сваки полис имао је свој календар.

Кад се дају две дефиниције календара, оног по коме се равна световни и оног по коме се равна духовни живот, то се чини првенствено због тога да би се истакла важност једног његовог дела.

Дефиниција световног календара била би: *Календар* је било који систем за дељење времена током једног дужић периода и уређивање њихових подела у одређени редослед. Месец дужих периода вршено је осматрањем небеских појава, те отуда и веза календара и астрономије. Сама реч потиче од латинског *calendarium* која означава списак путова, списак камата, које је поверилац имао да прима од својих дужника сваког првог у месецу. Доцније је ова реч добила и данашње значење - календар.

Како стоји са верским календаром и зашто је он важан?

Како је време *континуум који нема просторну димензију*, може се рећи да је и осећање религиозног континуума чији се почетак поклапа са настанком човека. Та два континуума имају заједничке тачке - то су „периодична урањања у исто и неразориво време. За њега (човека) је свето време то које омогућава друго време, обично време, профано трајање у коме се одиграва сваки људски живот. Већ додиром тачке представљају слављење победа реда над хаосом, добра над злом, захвалности за благодати које Бог даје. За човека то профано трајање прошарао урањањем у свето време представља његов живот, његово јединачно време, време за које се каже: „Време је слика живота, али време је и слика смрти и пут ка смрти“.

„Сав живот Цркве јесте непрекидно служење Богу, непрекидно богослужење, и зато је сваки дан у Цркви празник. Јер се у Цркви сваког дана служи Богу и празнује један или више Светитеља. Оту-

да је живот у Цркви непрскидно богослужење, непрекидно живљење *са свима светима* (Еф.3, 18). Данашњи Светитељи нас предају сутрашњима, а сутрашњи прексутрашњима, и тако редом: круг годише - нема краја. Празнујући празнике и Светитеље, ми молитвено и стварно доживљавамо њихову благодат и њихове свете врлине, по мери вере наше. Јер Светитељи нису друго до сличање и оваплоћење свјетих врлина сванђелских, тих бесмртних догма наше вере, нашег спасења.“ гречи су Светог аве Јустина Поповића.

Имајући у виду овако постављене захтеве, види се да је црквени календар у својој бити другачији. За овај календар је, зато, битно да се одреде оне тачке преплитања световног и светог времена, тачке у којима свето надвладава и омогућава се додир са светим, ураћање у њега молитвом. Зашто молитвом? Зато што Св. Ава Јустин каже:

„Вечне истине светих врлина претварају се у живот наш најпре и највише молитвом, богослужењем. Молитва је најбоља клима за успевање сваке врлине сванђелске.“

Те тачке преплитања представљају верске празнике који нису одређивати само бројем дана од једног до другог празника, већ и другим начинима и појавама - Месеческим месецама, помрачењима Сунца или Месеца, сеобом или доласком разних животињских врста или рађањем одређених плодова. Развојем религиозног у човеку употпуњавали су се верски календари.

1. Реформатори календара. - Према наводима све тројице реформатора, Цезара, Константина и папе Григорија, чије су се предложене промене одразила на хришћански свет - требало је завести ред у верски живот.

Поставља се питање, да ли им је још испито било заједничко?

Заједничко им је било да су сви носили титулу Pontifex Maximus.

Тај Јулије Цезар почео је своје званичне дужности у Риму као изабрани члан колегијума понтифекса. За Pontifex-a Maximus-a изабран је 63 год. пре Христа, а та дужност је била доживотна.

Св. цар Константин био је император и Pontifex Maximus. У његово време епископ римски био је Силвестер. Он је цара излечио и превео у хришћанство, а Константин му је даровао духовну власт над источним патријарсима, као и управу над Римом и целим западним светом у свему што се тиче вере и богослужења. Иако се данас зна да је то чист фалсификат из 8. века, папе од тада носе титулу Pontifex Maximus.

Трећи реформатор, папа Григорије XIII, био је Понтифекс Максимус који је служио благодарење Богу због успешно изведене акције у Ватроломејској ноћи.

2. Annus Confusionis Приликом посете Риму последње владарке Египта Клеопатре VII, у њеној пратњи био је и александријски астроном Сосиген коме је Цезар поверио исправку календара

По Сосигеновој замисли, календар би почео да се користи 1. јануара 45. годише пре Христа. Имао би три годише од по 365 дана, док је свака четврта била преступна и имала 366 дана. Да би се ово извело, у претходној години требало је извршити још две интеркалације - два убацивања додатних дана. Прва интеркалација - она уобичајна - би била изведена 23. фебруара додавањем уобичајна 23 дана. Како је требало довести у склад календар и равнодневнице, то би се постигло уношењем два додатна месеца између краја новембра и почетка децембра у укупуном трајању од 67 дана. То су били месеци Undecember, који је имао 33 дана и Duodecember, који је имао 34 дана. Свим овим интервенцијама постигнуто би било да почастак 45. годише пре Христа по републиканском календару падне 1. јануара по јулијанском календару. Јулије Цезар је издао едикт којим је усвојена и озакоњена ова реформа. Година која је непосредно претходила новореформисаној години била је позната као *annus confusionis*.

При реформи није дошло до битних промена у рачунању дана, а само незнатно су промењене дужине месеци у односу на републикански календар. Дакле распоред месеци би био: јануар, март, мај, Quintilis, септембар и новембар имали су по 31 дан, док су април, јун, Sextilis, октобар и децембар имали по 30 дана. Фебруар је имао 29 дана у обичним годинама, а 30 у преступним. Значи добила се шема са неизменичним бројем месеци, 30 или 31, сем фебруара.

Али, није прошло ни годину дана од ступања на снагу новог календара, а захвални сенат је усвојио предлог да се месец Quintilis, месец у коме је рођен покретач и законодавац календарске реформе, Јулије Цезар, назове по њему јули.

Император Аугуст је ту грешку отклонио у периоду од 8. године пре Христа до 8. после Христа тако што је изоставио интеркаларне дане. Захвални Сенат и народ римски одлучили су да месец Септилис по императору добије име Аугуст, баш као што је претходни добио име по његовом славном рођаку. Али како император не сме ни по чему заостајати за Јулијем Цезаром, то су том ново-названом месецу доделили још један дан, па је постао бар једнак јулу. Тај један дан је узет од фебруара, који је остао са 28 дана у обичној години, док је у преступној имао 29 дана. Тиме је потпуно нестало неизменичног смењивања месеца од 30, односно 31 дан, али то није била никаква сметња Сенату и народу римском при изражавању своје захвалности.

Можда за ово додавање дана постоји још једно објашњење. Наиме, сасвим је жеље да буде што ближе свом чувеном рођаку, који је проглашен богом и чије је име ушло и у титуле потоњих владара, онај један дан је додат био и због сујеверног страха римског од пар-

них бројева. Поготово онда месец, назван по трспутно владајућем императору, није смео имати парап број дана

Ово преименовање месеца, који су задржали своју стару редну ознаку у имену, по цеском од императора постала је касније мода. Тако је септембар био Germanicus, Antoninus, Tacitus, док се новембар звао Domitianus, Faustinus, Romanus. Али, као и свака мода, и ова је била кратког века.

Што се почетка године тиче, то се није променио - почињала је са 1. јануаром. Тога дана је па дужност ступао нови конзул. Иначе, у старом Риму су постојала још два датума у вези са почетком године - 1. марта је почињала религиозна година, а 1. септембра - фискална година.

Оно што је остало неразјашњено је када је падала пролећна равнодневница, да ли 25. марта или неког другог датума. Непознавање овог податка било је повод многим каснијим неспоразумима.

2. Хришћански црквени календар

У хришћанству је верски календар подељен на два циклуса, на два круга празника - један се односи на земаљски живот Господа Исуса, Богородице и Његових следбеника - апостола и светитеља, док се други односи на Његово страдање, смрт, Васкрс, Вознесење и силазак Духа Светог на апостоле. За одређивање празника који су одређени првим кругом користе се дани који се поклапају са данима датим грађанским календаром. По својој природи, други круг је знатно сложенији за одређивање - потребно је да Сунце и Месец буду у одређеном положају да би се славно почетак круга празника везаних за Васкрс и небески живот Господа. Круг ових празника мења се из године у годину и не поклапа се са грађанским календаром.

Важност Васкрса огледа се у речима апостола Павла: „А ако нема васкрсења мртвих, то ни Христос није устао. А ако Христос није устао, онда је празна проповијед наша, па празна и вјера ваша.“ (1. Кор. 15:13,14)

Зато и Б. М. Станојевић каже за њега:

„Ускрс са својим празницима и обредима стоји као сунце са својим планетским системом у коме све планете од њега - сунца - зависе, с њим се окрећу и по њему управљају“.

Имајући ово у виду, јасно је да је од самих почетака велика пажња била посвећена одређивању и слављењу васкршњег празника. То је, истовремено, био и разлог за разне неспоразуме.

3. Година 325. - Цар Константин је 325. године у Никеји организовао одржавање сабора, првога у низу Васељенских. Задатак сабора био је да се разреши многе неспоразуме које су изазвале разне јереси, али и да би се отклонили и довели у ред разноврсни обичаји везани за празновање Васкрса.

Међутим, међу сачуваним одлукама Првог васељенског сабора нема оних које се односе на празновање Васкрса. Остало је сачувано само писмо цара Константина епископима који нису могли да присуствују Сабору у коме се још на почетку каже:

„Разправљено је било и у погледу светог дана пасхе и обћим гласом признано је за добро, да сви хришћани, ма гдје они живели, имају свршавати спасителни празник свете пасхе једног истог дана. Јер, шта може бити лепшега и светијега, него кад се празник, који усађује у нама паду на бесмртност, светкује од свију једнако, по једнакој чини и по утврђеном реду? Прије свега учинило се неприличним, да се овај свети празник светкује заједно са јудејима, који, оскрнавши своје руке незаконим чином праведно су поражени као нечисти, душевним сљепошћом. Запустивши њихове обичаје, много ће боље бити, да се у будуће продужи овај прави ред, кога смо се ми дражали од времена страдања Господњих па до данас. Тако дакле, нека не буде ништа објекта међу нама и мрском јудејском свјетом.“

Слично се налази и у посланици владике Сократа: „Јављамо вам радостан глас и о сугласију, које смо постигли у погледу дана светковања пасхе; по вашим молитвама и ово питање је рјешено тако да сва источна браћа наша која су прије светковали пасху са јудејима, од сада ће је светковати заједно са римљанима, с нама и са свима онима, који је из древности светкују по нашем обичају.“

Помесни сабор одржан у Антиохији 341. године потврдио је одлуке Никејског сабора и одлуке са Антиохијског сабора важне за цео православни свет. Рим их је касније одбацио.

Значи могло би се сумирати да је на никејском Сабору одлучено:

- да се Васкрс празнује после пролећне равнодневнице
- да се датум одређује да буде прве недеље после пуног месеца и *после* 14. писана, дана јеврејске Пасхе, дакле не са Јеврејима, већ после њих
- Ако би пун месец пао и на сам дан равнодневнице (21. марта), он се ипак сматра као васкршњи пун месец; ако би се то десило у суботу, Васкрс се празнује одмах сутрадан, у недељу, 22. марта. Тако 22. *март* *преиспавља најранији могући датум* за празновање Васкрса.
- Ако се деси да пун месец буде 20. марта, уочи равнодневнице, први идући пун месец се очекује после 29 дана, дакле 18. априла. Пошто се може десити да пун месец 18. априла падне у недељу, онда се Васкрс слави идуће недеље, 25. априла. Зато 25. *април* *преиспавља најгоњији могући датум* празновања ускрса.
- да се рачуна по александријском начину, уобичајеном за источне, али сада обавезном и за западне цркве, блиске Риму.

Дакле, за време Св. цара Константина установљено је опште правило за Пасхалију - правило за празновање Васкрса – и уведена је седмодневна недеља. Пасхалијом се регулишу сви празници који су везани за Васкрс – помичћи празници.

Епископ Никодим Милаш напомиње да је још у 3. веку постојао обичај да александријски епископ о Богојављењу сваке године посебном послаником обавести подручне епископе у Египту о датуму хришћанске Пасхе, као и о дану када те године почиње велики пост.

Изгледа да обавеза да се равнају по александријском начину рачунања Васкрса није дошла свима онима који су га славили недељом, да ни међу њима није постојало потпуно сагласје. Тако се десило да су за време цара Теодосија Великог, 387. године, Васкрс прослављали 21. марта они који су били под утицајем римског епископа, а 25. априла је било званично објављено од стране Александријске цркве. Највероватније је до разлике дошло због несугласја око датума равнодневнице – познато је да је Римска црква у време Св. Иполита – трећи век - сматрала да она пада 18 марта, а Александријска је узела 21. март.

Зна се да је александријски епископ Теофил дао цару тражено објашњење и као прилог њему и таблицу са прорачунима за празновање Васкрса. Ова таблица није сачувана. Њу је скратио Св. Кирил Александријски и дао преглед за следећих 95 година, од 436 до 531. Сем тога, са још неким источним епископима, писао је папи и указао на грешке римског рачунања Васкрса. Тадашњи папа Лав II прихвата аргументацију учених Александријаца и почиње да усклађује римско са александријским рачунањем.

Значи у хришћанском свету, касније подељеном на православне и римокатолике, важила је Пасхалија установљена и потврђена на васељенским саборима, док је календар био онај који је установио Јулије Цезар.

4. Година 1582. - Папа Григорије XIII у својој були којом се уводи реформисани календар каже:

„...наш веома драги син Антонио Лилио, вештина и медицине професор, донесе нам књигу коју је недавно његов брат Луиђи написао, а у којој овај доказа начин за потпуно нови круг епакти који је био открио и који је, с једне стране, користио своја властита врло тачна правила за златне бројеве а, с друге стране, прилагодио за цело трајање супчане године, па се сви недостаци календара могаху на доследан начин исправити и овај би начин трајао на векове векова, тако да он не би био разлогом било какве измене у будућности.“

Дакле, папа је имао у виду како поправку световног календара – одредио је ново трајање супчане године – тако и нов начин одређивања Васкрса. Каже како је при томе строго пазио да сачува „не-такнуте стародревне обреде Цркве, а то беше наша прва брига у овом подухвату“.

Затим се даље каже: „...зато смо пажњу обратили не само да се пролећна једнач враћа на свој пређашњи датум, од кога већ скоро 10 дана отсупи од времена Никејског Сабора, већ и да се четрнаестом дану пасхалног месеца да његово право место, од кога је сада удаљен четири и више дана, као и да се начин установи, разуман и правичан, који уређује, у будућности, да се пролећна једнач и четрнаести дан месеца неће мицати са њима припадајућих места.“

5. После ђајске реформе

Од ступања на снагу предлога папе Григорија XIII, од октобра 1582. до 1587. све католичке земље у Европи прихватиле су реформисани календар и Пасхалију.

Што се тиче протестантских земаља, код њих је процес био спор и специфичан. Наиме, сматрали су да су папски предлози за одређивање Васкрса засновани на недовољно тачним астрономским таблицама, алфонсинским, из 13. века и да их треба заменити тачнијим, оним које је саставио Кеплер – рудолфинским. Нови календар су почели да прихватају поједини немачки владари 1624. године, да би се прелазак на њега завршио у Шведској 1753. године. Од одређивања Васкрса по рудолфинским таблицама одустало се почетком 18. века.

Посебно је интересантан случај Енглеске, чији је научник Џон Ди дао свој противпредлог за реформу календара 1582. године. За разлику од научника окупљених око папе, он је предлагао да се изврши поправка од 11 дана, односно да се равнодневница врати на датум из времена Господа Исуса Христа. По мишљењу данашњих научника, тај предлог је био много боље утемељен. Међутим, његово правило за преступне године било је доста сложено, а заснивало се на 33 годишњем циклусу и познато је као календар *Anni Domini*. Интересантно је да Џон Ди није дао предлог за одређивање Васкрса.

Није доказано да постоји веза између Дијевог календара и календара Омара Хајама који је коришћен у Персији и користио је исти циклус за преступне године. Међутим, постоји сумња да је папска комисија, у којој је био и сиријски несторијански патријарх Наматалах расправљала и о календару чувеног персијског песника и научника.

6. Реакција васељенског патријарха на ђајски календар

Васељенски патријарх Јеремија II у вези са папским предлозима за реформу календара није хтео ни да разговара ни да одговара, али је због политичких притисака од стране Порте то морао да учини. Зато је он, у заједници са другим патријарсима сазвао Свеправославни синод 1583. године. На њему је заузет став не само по питању календара, већ и у вези са осталим питањима који су били предмет спора са Римом.

Став у вези са календаром дат је у тачки 7 Силигона:

„Когод да не следи обичаје Цркве као што су наредили Седам светих васељенских сабора, и Света Пасха и менолог са којима су ови Сабори одредили правило које би требали да следујемо, већ жели да следи новопронађену Пасхалију и нови менолог атеистичких папских астронома и супротставља се свим овим стварима и жели да одбаци и уништи догмате и обичаје Цркве које су нам предали наши очеви, нека се подвргну анафеми и одлуче од Цркве Христове и верног народа.

Амин

Дато у години Богочовска 1583, индиктион 12, новембра 20

Јерсемија константинопољски

Силвестер александријски

Софроније јерусалимски

у присуству осталих великодостојника на Сабору“

Ни после овога одговора не јењавају папски притисци. Као одговор на то, одржан је нови Сабор. На *другом Свејправославном сабору из 1593 године*, осми канон каже да „сви они који се усуде да поремете правила великог и Светог васељенског сабора у Никеји, одржаног у присуству побожног и врло боговољеног цара Константина, а у вези светог празника човекоспасавајуће Пасхе, да буде изопштен и одлучен од Цркве...“

7. Руси и њајска реформа

Када нису успели да преко Васељенске патриаршије придобију православни свет, пробали су преко Русије. Зашто баш ње? Зато што се мислило да ће Руска империја, после реформи Петра Великог отворена утицајима Просветитеља, лакше прихватити реформу календара за коју се тврдило да ју је одобравао сав модеран свет - западни свет.

Јер, он је, између осталог, укинуо стари календар који је почињао са стварањем света и увео онај који године броји од Рођења Господњег. Било је то 1. јануара 1700. године. За примером Русије пошли су православни из других крајева који су у њој гледали своју помоћницу и заштитницу.

Како је Запад до краја 18. века прихватио папски календар, све се чешће чују гласови да то исто треба урадити и у Русији, да живи, како би рекао потоњи рушитељ и затирач Царевине, „у хармонији са осталим цивилизованим земљама света“. Цар Николај II одбија, 1829., предлог за реформом календара речима да би то било „пренаглашено, непотребно, а вероватно би довело до побуна, а међу народом до пометњи у свести и разуму“. Сем тога, каже се даље „предпостави од реформе такве врсте биле би врло мале и незнатне, док би непријатности и потешкоће биле велике и неизбежне“.

7. Срби и њајска реформа

Велики војни неуспеси Турске крајем XVII века оставили су неизбрисив траг на даљу судбину Срба. Контраофанзива аустријске војске која је потом уследила потстакла је Србе да јој се придруже. Када је она пропала, Срби су се повукли за аустријском војском на територију Аустријске царевине. Цар Леополд I издао је *Конципицију* гарантујући Србима, између осталог, и слободу вере. Али, убрзо потом, 1692., покушао је да их приволи да пређу на папски календар. Патријарх Арсеније Чарнојевић је успео да одбије тај предлог.

Више од једног века водили су Срби како у Аустрији тако и у земљама под Млетачком влашћу борбу да се не поунијате и испокатоличе. Када је пропала Наполеонова царевина, осмелили су се Аустријанци за пов. покушај. Сам цар Франц I писао је 1814. митрополиту Стефану Стратимировићу у Сремским Карловцима тражећи да се прихвати григоријански календар. Митрополит је у свом одговору од 9. новембра 1814. темељно образложио зашто не може да испуни царев захтев.

8. Конџрес у Цариграду 1923.

Велика научна револуција почела је, сматрају историчари објављивањем Коперниковог дела *О кретању небеских тела* 1543. године. Он сам одбио је да да своје мишљење о предлозима за реформу календара на Латеранском концилију, јер је сматрао да су подаци о трајању тропске године недовољно тачни.

Од тада па до почетка 20. века дошло је до великих промена у науци. Већ је речено да је извршена реформа календара 1582.

Када је дошло до Велике француске револуције, онда је уведени нов календар. Како је тада прокламовано раздвајање цркве и државе, у новом календару није било ни подсећања на стари - месецима су дата нова имена, уведене су декаде уместо недеља, а дани у декадама добили су редне бројеве, а не дотадања имена која су подсећала на богове, макар и античке. Сем тога, месеци су имали по 30 дана, а постојао је период од 5, односно 6 дана одређен за фестивале. У његовом стварању учествовали су најславнији француски научници тога времена. Години се равнала према јесењој равнодневници, а не према пролетњој, као до тада.

Затим Огист Конт предлаже свој позитивистички, научни календар од 13 месеци са по 28 дана сваки месец.

Види се да се предлози за реформу базирају на идејама научне тачности, а да се много мања пажња посвећује верским потребама.

На Конгресу у Цариграду прихваћен је предлог за реформу календара у православним црквама по пројекту професора Милутина Миланковића. Миланковићев предлог био је дат према важећим стандардима - највећу пажњу обратио је на астрономску тачност

која се односила на дужину године. Што се Пасхалије тиче, и она је била дата на научној бази – на основу осматрања астрономских опсерваторија. Датум Васкрса је одређиван према меридијану који пролази кроз Јерусалим од стране четири опсерваторије.

По Миланковићевом предлогу обичне године имају по 365 дана, свака четврта је преступна са 366 дана, а од секуларних само оне које деобом са 9 дају остатак 2 или 6. Са таквом интеркалацијом добија се дужина средње календарске године од 365,2422 дана, па је само за 2 секунде већа од садашње тропске године.

По мишљењу многих, то је био до тада најтачнији предложени календар. Са њим се могло изаћи пред свет и тражити да се прихвати реформа по овако дефинисаним стандардима. Он се слагао са преступним годинама из католичког календара све до 2900. године.

Али, то се није догодило. *Васељенска патријаршија*, грчка *Архиепископија*, *румунска црква* прелазе на григоријански календар, али *задржавају ствару пасхалију*. Времењем им се придружују и друге цркве.

Данас се јулијанског календара придржавају Јерусалимска патријаршија, Синајска архиепископија, Српска Православна Црква, Руска Православна Црква и сви Светогорски манастири.

9. Нови предлози

Нови предлози за реформу долазе са разних страна. Међутим, посебна пажња се придаје реформи Пасхалије. И они су пошкли на научним основама. Могло би се рећи да сви они користе статистичку учестаност датума Васкрса и на основу тога дају своје предлоге.

Васељенски патријарх Атинагора дао је предлог да се Васкрс слави у Недељу која падне у периоду од 8. до 14. априла. На Симпозијуму православних теолога одржаном у Атини 1969. године предложен је период од 15.-21. априла. По професору Д.П. Огицком са Богословске академије у Москви најпогодније је да се Васкрс слави од 12.-18. априла.

Предлог Светског савеза цркава враћа се на предлог професора Миланковића, мада га нигде не помиње. Дакле, датум Васкрса ће се одређивати на основу астрономских осматрања и таблица сачињених на основу њих.

Заједничко за све ове предлоге је да се не води рачуна о томе да се не може Васкрс славити заједно са јеврејском Паском. Али, то се нигде ни не помиње. О томе се ћути. А само према предлогу ССЦ, у периоду од 25 година то би се десило 5 пута.

Ћути се о још нечем. Иако се сви позивају на научне резултате и достигнућа, прећуткује се да је велики немачки физичар и математичар Карл Фридрих Гаус дао правило помоћу кога се без проблема може одредити Васкрс. Многи кажу да је то врло елегантно решење проблема израчунавања датума Васкрса.

Гусово правило гласи:

Пека је дата година хришћанске ере
Када се она подели са 19, дакле

$$A(AD).$$

остатак дељења обележи се са
Дељењем $A(AD)$ са 4

$$A(AD):19,$$

$$a$$

добија се остатак дељења
Поделивши $A(AD)$ са 7

$$A(AD):4$$

$$b$$

остатак је
Када се израз $(19a + 15)$ подели са 30,

$$A(AD):7$$

$$c$$

добија се остатак
Затим се израз $(2b + 4c + 6d + 6)$ подели са 7,

$$(19a + 15):30$$

$$d$$

добија се остатак
Ако је збир

$$(2b + 4c + 6d + 6):7$$

$$e$$

$$22 + d + e < 31,$$

добија се датум за Васкрс у марту. Ако је пак,

$$22 + d + e > 31,$$

онда се добија датум за Васкрс у априлу, када се од резултата одузме 31.

Овај низ израчунавања је стварно елегантан, јер не тражи да се зна ништа друго сем године за коју жели да се одреди Васкрс. Али ова једноставност важи само за јулијански календар. Када је григоријански у питању, ствари се усложњавају. Наиме, григоријански календар је сам себи наметнуо ограничење, јер његови резултати важе само за једно столеће, односно два, када је у питању столеће дељиво са 400. У изразу за јулијански календар стоји

$$(2b + 4c + 6d + 6):7,$$

мада би правилније било да се напише

$$(2b + 4c + 6d + Q):7,$$

вредност Q у периоду од 1583 до 2599

период важења	Q	период важења	Q
1583–1699	2	2100–2199	6
1700–1799	3	2200–2299	0
1800–1899	4	2300–2499	1
1900–2099	5	2500–2599	2

Сада би се могло рећи следеће: ако је Q стално и једнако 6, календар је јулијански. Q поприма низ различитих вредности, од 0 ... 6, за период од 1583 до 2199, па је то григоријански календар. Разлог за променљиво Q лежи у чињеници да морају да се уводе поправке за епакте, лупарну и соларну једначину.

10. Закључак

Када су примењене научне методе на папски календар, видело се да од тврдње да на основу њега пролећна равнодневница увек пада 21. марта нема ништа. Она и даље варира од 19. до 22. марта.

Иако је по Миланковићевом предлогу требало датум Васкрса одређивати на основу астрономских табела, из његове табеле се види да је одређивање недовољно поуздано за 1974. и 1998. годину. За њих је потребно додатно осматрање.

Ниједан од предлога не води довољно рачуна о једном од кључних захтева – да се Васкрс не сме славити пре јеврејске Пасхе, нити заједно са њом.

Потцењује се значај Гаусовог алгоритма, јер даје тачне резултате само до 4200 године. Међутим, Гаусов алгоритам је један од најјачих научних доказа да је православна Пасхалија тачнија од григоријанске, да је григоријанском пасхалијом разбијен Велики круг Индикта.

Ако би се усвојила неки од предлога за нову Пасхалију, сва је прилика да би се догодило оно са чим се завршио стари римски републикански календар – годином конфузије-Аннус Конфусионис, а сада би настале пасхалије конфузије-Пасхалес Конфусионис.

Када су примењене научне методе на папски календар, видело се да од тврдње да на основу њега пролећна равнодневница увек пада 21. марта нема ништа. Она и даље варира од 19. до 22. марта.

Иако је по Миланковићевом предлогу требало датум Васкрса одређивати на основу астрономских табела, из његове табеле се види да је одређивање недовољно поуздано за 1974. и 1998. годину. За њих је потребно додатно осматрање.

Ниједан од предлога не води довољно рачуна о једном од кључних захтева – да се Васкрс не сме славити пре јеврејске Пасхе, нити заједно са њом.

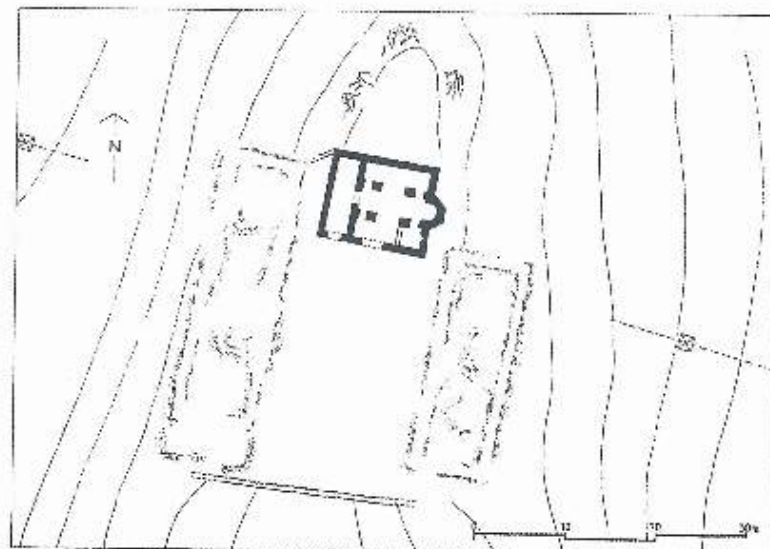
Потцењује се значај Гаусовог алгоритма, јер даје тачне резултате само до 4200 године. Међутим, Гаусов алгоритам је један од најјачих научних доказа да је православна Пасхалија тачнија од григоријанске, да је григоријанском пасхалијом разбијен Велики круг Индикта.

Ако би се усвојила неки од предлога за нову Пасхалију, сва је прилика да би се догодило оно са чим се завршио стари римски републикански календар – годином конфузије-Аннус Конфусионис, а сада би настале пасхалије конфузије-Пасхалес Конфусионис.

МОНАСТИР Св. ВАРВАРЕ НА РЕЉИНОЈ ГРАДИНИ КОД НОВОГ ПАЗАРА*

Марко Поповић

Сазнања о драгоценом споменичком наслеђу у области средњовековног Раса током протекле две деценије знатно су обогатила новим открићима. Појавили су се остаци изчезлих здања, о којима се најчешће ништа није знало. Само о некима остала су ретка сведочанства у сачуваној историјској грађи. Такву судбину имао је и манастир Св. Варваре, чији су остаци откривени на врху брега изнад десне обале реке Рашке, у атару села Лукоцрево, око два километра



Сл. 1. Ситуациони план комплекса манастира Св. Варваре

* Види на крају текста

низводно од тврђаве Рас и старог Трговишта. Овај брег је, у ствари, рт косе која се од брда Шапац благо спушта према северу. Остаци грађевина уочени су на заравни која је делимично била вештачки обликована, о чему јасно сведочи још добро очувани подзид, који је са јужне стране подигнут после засечања и нивелисања терена. Испред подзида је мања зараван, с источне и западне стране омеђена траговима зидова двеју грађевина, који су сада зарасли у густу шпикару. Може се наслутити да су у питању биле зграде издужених правоугаоних основа (сл. 1). Остаци манастирске цркве, на северном рубу заравни, затечени су под купастим бременом рушевина, са доста камена и шута обраслог шибљем, али без видљивих трагова зидова.

Остатке грађевина на брегу изнад Рашке, који народ назива Рељина градина, запазио је још средином прошлог века руски историчар и путописац Александар Гилфердинг. Путујући ка Сопотанима, он је забележио следеће: „Док смо прелазили из новопазарске долине у кланац, показале се на брду рушевине неке грађевине. Овде је живео Хреља, у народним песмама ошчвани Реља од Пазара или Реља Крилатица. Рушевини се и данас зову Рељином кулом. Сачувао се један део чврстог, дебелог каменог зида. Такође се виде два остатка некакве грађевине од белог камена, вероватно породична црква Хрељина. На једној од тих грађевина више се ниска врата, док друга својим округлим обликом подсећа на олтар. На једном месту с унутрашње стране зида, који је, по прилици, припадао цркви, добро се сачувао живопис. На светложутој подлози напртани су уздужним линијама квадратни и у сваком квадрату изражен сивкастом – првобитно, вероватно, плавом бојом – пртеж сличан оним пртежима љиљана какви се налазе на многим старим српским гробовима“.¹ Ове драгоцене Гилфердингове забелешке, које су, као што ћемо видети из даљег излагања, потврдила археолошка истраживања, сведоче о тада још видљивим импресивним рушевинама, које су се уочавале из даљине.

Неколико деценија касније, полазећи од Гилфердинговог податка, С. Новаковић је претпоставио да се на овом локалитету налазио двор иском властелина из времена Немањича.² Дуго заборављен, локалитет је поново привукао пажњу П. Ж. Петровића, који га је у току својих антропогеографских проучавања посетио у два наврата, 1932. и 1948. године. Уз теренска запажања, он је први извршио тачну идентификацију рушевина повезујући их с манастиром Св. Варваре, до тада познатом само према сачуваним записима из XVI века, о којима ће касније бити више речи.³

¹ А. Гилфердинг, *Собрание сочинений*, томь третий, Ст. Петербург 1873, 99.

² С. Новаковић, *Немањичке престолнице Рас – Пауна – Нероушња*, Глас Српске краљевске академије LXXXVIII (Београд 1911) 13.

³ П. Ж. Петровић, *Рашка, антропогеографска проучавања*, Београд 1984, 163–165.

Постепено разграђивање рушевина одношењем камена претило је да потпуно уништи овај споменик, до чега умало није дошло почетком седамдесетих година овог века, када је грађини далековод. Било је предвиђено да један од стубова буде постављен у средиште рушевина цркве. Том приликом разрушен је део, како је касније откривено, јужног зида цркве, а повађени су и неке подне плоче од мермера, док су у шуту откривени уломци мермерне пластике и део једног натписа.⁴ Захваљујући благовременој интервенцији Завода за заштиту споменика културе у Краљеву, ови радови су били обустављени и спречено је даље уништавање комплекса.

Ситуација на терену, као и ови случајни налази, указивали су на чињеницу да је у питању значајно налазиште у непосредној близини комплекса Рас–Трговиште. Стога је било предвиђено да се у оквиру програма проучавања средњовековног Раса са Сопотанима систематски археолошки истраже и остаци манастирског комплекса на Рељиној градини. У оквиру припремних радова за ова истраживања, на локалитету су августа 1987. године изведени прелиминарна истраживања мањег обима. Пошто је претходно део локалитета очишћен од шикаре, пробним сондама утврђени су положаји зидова манастирске цркве, а потом је очишћен од шута и истражен до првобитног нивоа терена цео простор уз њихова спољашња лица. Тако је успостављен обрис основе цркве. Даља систематска истраживања настављена су у лето 1988. године, кад је у целини откривена и истражена унутрашњост цркве. Следеће године, мањим сондажним радовима истраживаши су темељи и откривени неки гробови.⁵ Било је предвиђено да се ископавања усмере ка остацима манастирских кошака, али, услед кризе и избијања рата, од њих се морало одустати, па је то остало за истраживања у будућности. Иако археолошка ископавања нису у целини окончана, добијени резултати довољни су да се детаљно обради манастирска црква и изнесу нека запажања ширег значења.

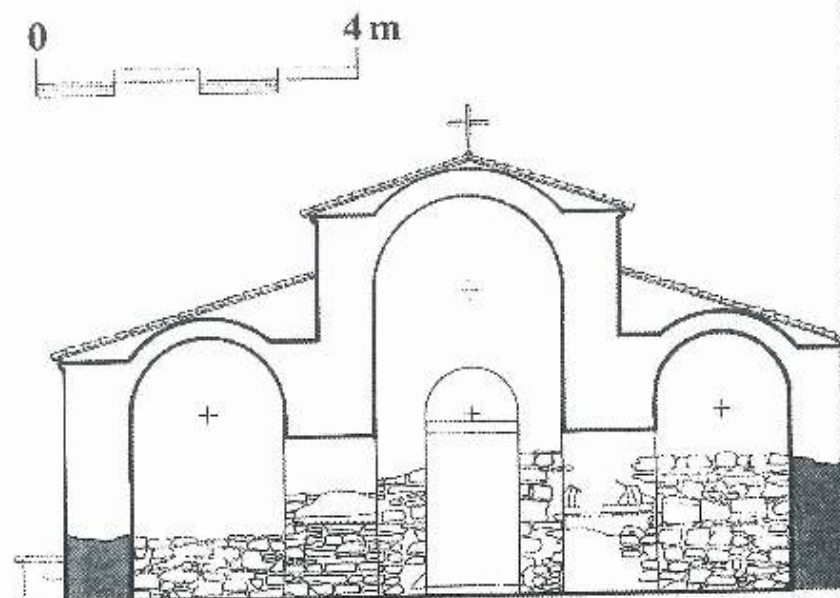
Основа манастирске цркве на Рељиној градини је у облику уписаног крста, са четири масивна ступца која су носила куполу. С

⁴ О овим недозвољеним радовима надлежну службу заштите обавестио је учитељ В. Ђулафић, који је уломке мермерне пластике пренео у школу у Џојевићима, где су сачувани.

⁵ Систематска археолошка ископавања вршена 1987–1989. у оквиру програма истраживања средњовековног Раса. Допунска истраживања гробова у северном броду и припрати обављена су 1994. Истраживањима је руководио др М. Поповић, архитектонску документацију водила је арх. Г. Милошевић. Прелиминарни извештаји са првим радним хипотезама објављени су у току истраживања: М. Поповић, *Рељина градина код Новог Пазара*, Гласник Друштва конзерватора Србије 12 (1988) 66–68; Исти, *Рељина градина код Новог Пазара*, Новопазарски зборник 12 (1988) 141–144; Исти, *Рељина градина код Новог Пазара*, II, Новопазарски зборник 13 (1989) 217–218; Исти, *Rejlina gradina kod Novog Pazara – srednjovekovni manastir*, Археолошки преглед (1988, Љубљана 1990) 212–214.

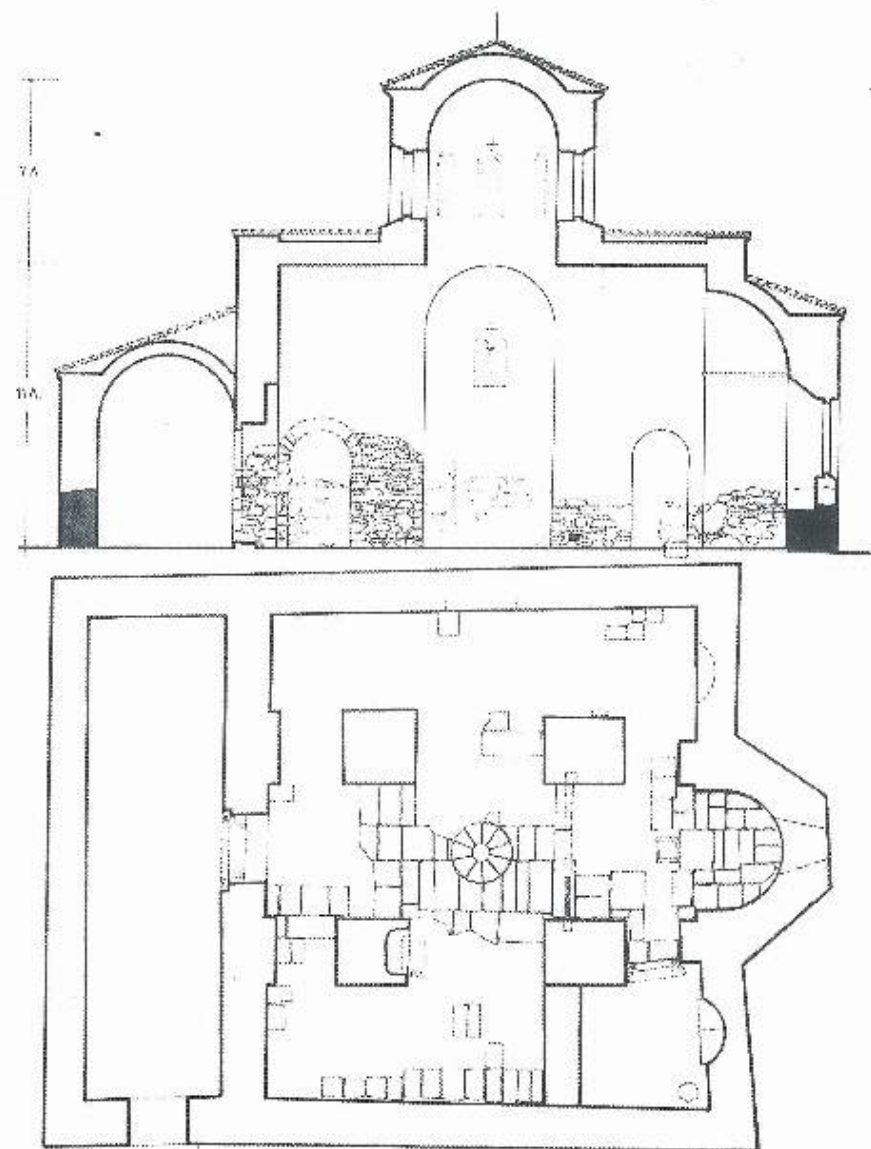
источне стране налазила се олтарска апсида, споља трапезасте, а изнутра полукружне основе. Са запада, црква је имала релативно узан нартекс, чији је облик основе очигледно био условљен конфигурацијом терена, односно рубом заравни према падини. Северно од средишњег олтарског простора налазила се проскомидија, а јужно ђакошикон. Накнадно подигнутим зидом, који није конструктивно везан с југоисточним ступцем и јужним зидом, простор ђакошикона посебно је издвојен (сл. 2).

Очувани остаци зидова цркве местимично су високи и до два метра. Грађени су претежно од ломљеног и притесаног камена пешчара, релативно слабо везаног белим кречним малтером. Малтер у спојницама сада делује веома трошно, што је сигурно поговорило разграђивању зидова у прошлости. Карактеристичну појаву представљају дрвене греде – саптрачи⁶, које су по целој дужини излазиле у раван лица зида, у унутрашњости цркве. Трагови ових греда, које су чиниле пеку врсту арматуре на висини од око 0,70 m у односу на раван пода, запажају се на ступцима поткуполног простора, као и унутрашњим лицима зидова, док према спољашњој страни остају скривени у зидној маси и не излазе у раван фасада. Уз јужни зид, са спољне стране, налазио се банак ширине 0,50 m, који је могао да служи као клупа. Темелји зидова укопани су до нивоа трошне стене, тако да им је дубина неуједначна. Код северног зида, где стена излази на површину, укопак је један до два реда камена, код југоза-



Сл. 2. Манастирска црква Св. Варваре, основа и пресеци са реситицијом првобитне конструкције

падног ступца дно темеља је на дубини од 0,80 m у односу на раван пода, док је код јужног зида темељ нешто дубљи. Налази из шута пружили су драгоцене податке о горњим, сада порушеним, структурама цркве. Многобројни клесани блокови сите указују на конструкције лукова и сводова. У централном делу цркве пађени су урушени комади поткуполних лукова грађених сводарима сите. Као



градиво цркве јавља се и опека, које има веома мало у очуваним деловима зидова, али је зато доста заступљена у шуту, углавном на простору јужног брода. У питању су ташке добро печене опеке⁷, које су се претежно налазиле у сводним конструкцијама. Значајан налаз из пута представљају уломци кровних венца, код којих се уочавају два типа. Једноставнији су блокови полукружног профила, клесани од локалног пешчара, који су најчешћи налажени уз спољашња лица зидова⁸, што указује да су коришћени за завршни кровни венац (сл. 3/1). Други тип венца, пошто сложенијег профила, претежно потиче из шута у средишњем делу цркве, а неколико комада нађено је и у ђакопикону⁹. Својим трапезастим обликом, ови комади образују слог кружне форме, што јасно указује да потичу од кровног венца куполе (сл. 3/2). Црква је у целини била покривена ћерамидом, о чему сведоче многи уломци из шута.¹⁰

Очувани остаци зидова пружају поуздане податке о положају, а делимично и о изгледу портала цркве, док се положај прозорских отвора не може поуздано утврдити. Улаз у цркву налазио се на јужном зиду припрате и прилазило му се из простора који је био омеђен другим манастирским здањима. То је, као што је већ речено, морало бити условљено конфигурацијом терена. Од овог портала остао је очуван камени праг, који је откривен дислоциран.¹¹ Нешто боље очувани су остаци портала на улазу у паос (сл. 4). Ту је ипак ситно откривен праг, клесан од пешчара, с отисцима камених довратника, који сада недостају.¹² Изнад овог портала постојала је лучно завршена плитка ниша, чији су клесани делови сите откривени у шуту. Још једна врата постојала су на улазу из олтарског простора у ђакопикон, а уграђена су приликом преграђивања овог простора. Од њих је сачуван праг клесан од пешчара, који захвата целу ширину простора између југоисточног ступца и источног зида. С његове обе стране налазе се удубљења, у која су, по свему судећи, били углављени дрвени довратници, односно оквир врата. Неки отвор, који

⁷ Димензије ових греда су веома различите 1212 cm, 917 cm, 1113 cm, 813 cm, 912 cm.

⁸ Све откривене опеке истог су формата: 34 x 19,5 x 4 cm.

⁹ Вени са полукружним профилем дебљине су између 11 и 13 cm. Откривени су комади који спојени дају дужицу од 4 m. Један од ових комада преклесан је од старијег надгробног споменика који је имао представу у кругу.

¹⁰ Овај тип венца висине је око 15 cm, и њему припада 18 откривених комада, који образују нешто више од половине обима куполе, пречника око 4 m.

¹¹ Сви нађени комади припадају типу веће, плитке ћерамиде, дужине 34 cm, ширине 20 cm и висине лука око 3,5 cm.

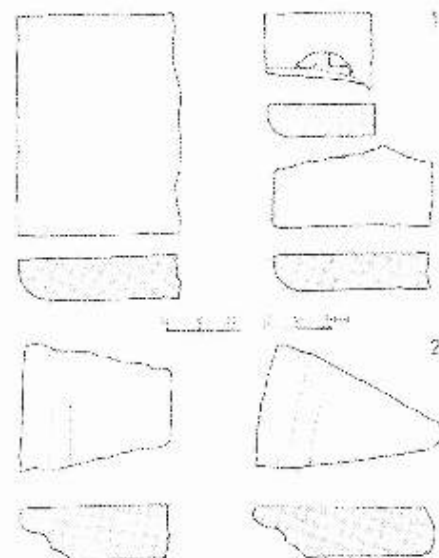
¹² Према очуваним траговима на овом прагу може се закључити да је јужни портал био широк 76 cm и да је имао камене довратнике, димензија 25 x 25 cm.

¹³ Задњи портал био је широк 80 cm и имао је камене довратнике димензија 25 x 12,5 cm.

личи на врата, првобитно се налазио и у северном зиду, али је касније зазидан. Његове бочне стране биле су пре зазиђивања прекривене фреско-малтером и осликане. С обзиром на то да у току истраживања овај део није разграђиван, остало је нејасно да ли је заиста реч о неким старијим вратима, чији положај ту не би био логичан, или је то била ниша са прозором, који је на северном зиду сигурно постојао. Будући да нема очуваних остатака, положаји прозора и на другим зидовима могу се само наслути. У апсиди постоји траг шитке нише, над којом се налазио олтарски прозор. Њему би припадао један допрозорник, клесан од пешчара, са рупама за гвоздену решетку, који је пронађен у шуту у олтару.¹³ У источном зиду ђакопикона откривени су остаци полукружне нише са плочом, која је за око 10 cm излазила из равни зида. Може се претпоставити да је у горњем делу ове нише постојао узан прозор. Слична ниша с прозором могла се налазити и у источном зиду северног брода, односно проскомидије. Постојање бифоре наговештава део натпрозорника, клесаног од пешчара, који је нађен у шуту јужног брода.¹⁴

О спољном изгледу цркве на Радвиној градини располажемо веома нитурим подацима. Фасаде јој нису биле рашчлањене, тако да се као једини пластични детаљи појављују кровни венци и прозорски отвори. Може се претпоставити да су декоративности грађевине доприносиле бифоре на бочним фасадама, по једна са сваке стране, постављене у оси куполе. О самој обради фасада сачувани остаци не пружају поуздане податке. Има се утисак да нису биле малтерисане, већ само дерсоване.

У унутрашњости цркве, на великој површини у олтару и паосу, откривена је малтерна подлога пода с очуваним отисцима плоча. У



Сл. 3. Фрагментни архитектонске цртање – 1. кровни венац, 2. венац са куполе

¹³ Допрозорник са очуваном три удубљења за гвоздену решетку клесан је од жутомрског пешчара, димензија 15 x 15 cm, очуване висине 43 cm.

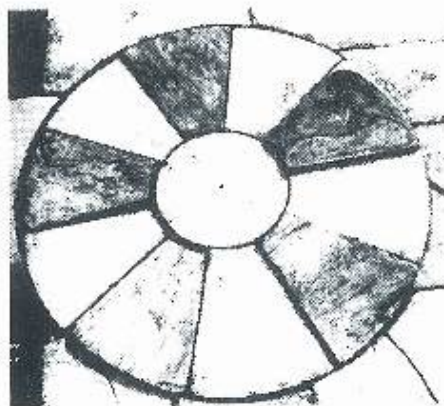
¹⁴ Средњи део натпрозорника бифоре, жутомрки пешчар, ширина 15 cm.



Сл. 4. Западни портал са наносом и дислоцираним подним плочама

Судећи према очуваним отисцима у малтерној подлози, под у ђако-никоцу био је поплочан шестоугаоним плочама, чији су уломци били обилно заступљени у шуту на овом простору. У нартексу, на делу уза западни зид, откривена је супструкција од кампа измешаног с малтером, већим делом уништена каснијим укопавањем гробова, на којој су остали трагови пода од шабоја.

Занимљиви су поједини налази откривени испод равни малтерне подлоге пода. У јужном броду пронађена су два низа керамичких водоводних цеви, а трагови још једног низа откривени су у северном броду.



Сл. 5. Подна розета, инсталирана

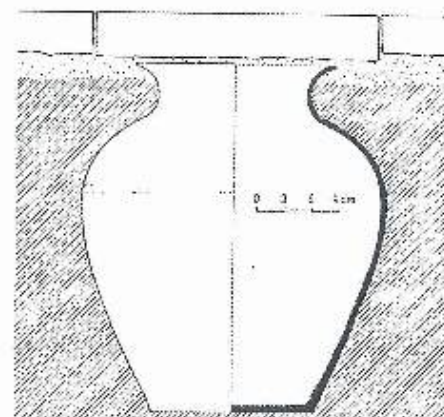
слоју пута непосредно изнад равни пода пронађено је мноштво дислоцираних подних плоча од белог мермера (сл. 4). У олтару, поткуполном простору и јужном броду, неке од подних плоча затечене су у првобитном положају. Према очуваним остацима, у целини се може реконструисати некадашњи изглед пода цркве. У средишту поткуполног простора налазила се амвонска розета, чији је средишња кружна плоча нађена *in situ*. Осталих десет сегмената, клесаних од белог и сивог мермера, откривени су дислоцирани, али у непосредној близини (сл. 5).¹⁵ На осталом простору налазиле су се правоугаоне, ређе квадратне, плоче сложене у редове.¹⁶

¹⁵ Према очуваним плочама и отисцима у малтеру, розета је у целини реконструисана – њен пречник је 98 см, а пречник средишње плоче 31 см.

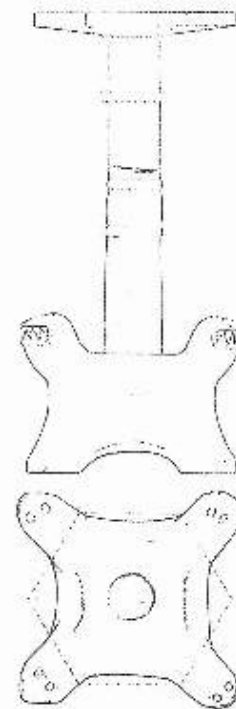
¹⁶ У шуту је откривено преко 110 дислоцираних мермерних плоча, различитих димензија, које су биле сложене у редове. Дебљина им се креће између 5 и 8 см.

Очигледно је да овде пису у питању остаци водовода, већ су ове цеви имале неку другу улогу. Такође је необичан и налаз већег керамичког лонца, који је био уграђен испод средишње плоче амвонске розете (сл. 6). Други, сличан суд, украсен пластичним тракама и цизовима урезаних таласастих линија, био је, изгледа, укопан испод пода у северном броду, али је каснијим укопом поремећен. Појава ових посуда, као и керамичких цеви, није сасвим јасна. Можда би се могло помислити да су имале акустичку функцију.¹⁷ У простору црква запажени су и неки каснији укопи у тло испод равни пода, испуњени шутом, који потичу из времена кад је црква већ била у рушевинама. Вероватно су у питању трагови деловања „трагача за благом“.

У слојевима шута изнад нивоа пода, као и у поменутих укупима, откривени су многобројни уломци мермерне пластике, која припада некадашњем црквеном намештају. У средишту олтара нађена је, у првобитном положају, стопа часне трпезе, клесана од пепчара у виду зарубљене пирамиде. Судећи према откривеним уломцима, на њој је некада стајао шестоугаони стубић од белог мермера, клесан доста грубо (сл. 7). У поткуполном простору, пред олтаром, откривено је више уломака све-

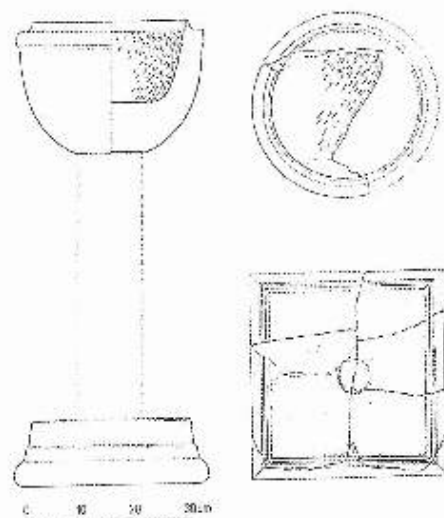


Сл. 6. Керамички суд испод средишње плоче розете (P = 1:6)



Сл. 7. Мермерни свећњак, делимична графичка реконструкција према откривеним уломцима (P = 1:10)

¹⁷ О сличној појави вид. О. Вукадић, Археолошка истраживања цркве Св. Арханђела у Сталаћу, Радика баптина 3, Краљево 1988, 219–222.



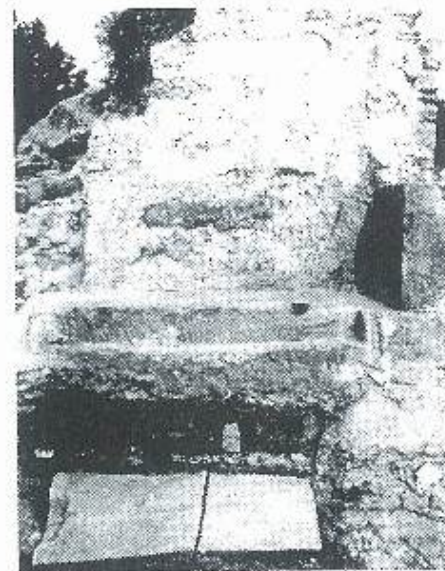
Сл. 8. Посуда за освећену воду, откривени уломци (P = 1.10)

падног портала, у путу су откривени уломци правоугаоне, скоро квадратне, стопе и делови релативно малог реципијента, клесани од белог мермера. У питању су вероватно остаци посуде за освећену

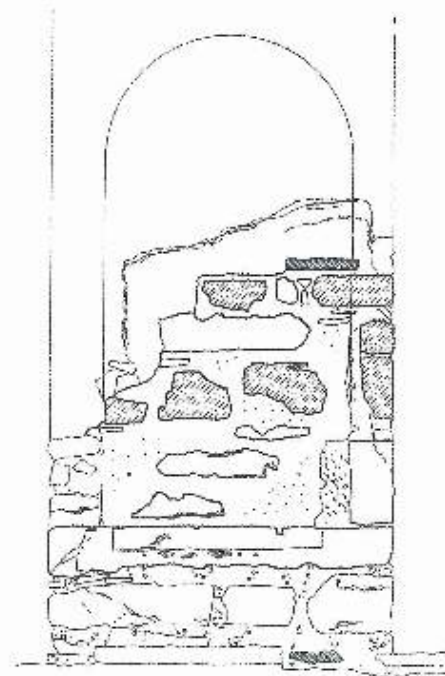
ћњака од белог мермера, чији се основни облик може поуздано реконструисати. Свећњак је имао четворокраку масивну стопу, која је на угловима била украшена змијоликим протомима. Занимљиво је да су откривени неувобичајно ситни уломци ових протома, што указује да су били предмет посебног уништавања. Над постољем се налазио кружни профилисани стубић са шестоугаоном плочом, која је у сваком углу имала по једно удубљење за свећу. На очуваном делу стубића уочени су трагови орнамента сликаног црвеног и црног бојом. Трагови боје заглају се и на змијоликим протомима. У нартексу, близу западног портала, у путу су откривени уломци правоугаоне, скоро квадратне, стопе и делови релативно малог реципијента, клесани од белог мермера. У питању су вероватно остаци посуде за освећену

воду, која је могла стајати где крај улаза у наос. На основу обраде обода реципијента, ова посуда је морала имати и поклопац од мермера, чији остаци нису пронађени (сл. 8).

Сигурно најзначајнији налаз из ентеријера цркве представљају остаци архијерејског трона, који је био уграђен у југозападни стубац поткуполног простора. Основна конструкција трона, с полукружно усеченим седиштем у виду нише, обликована клесаним блоковима пешчара, грађена је, сасвим поуздано, у исто време са црквом (сл. 9–10). Осим ове основне, односно, првобитне структуре, трон је имао и богато обрађену, накнадно приграђе-



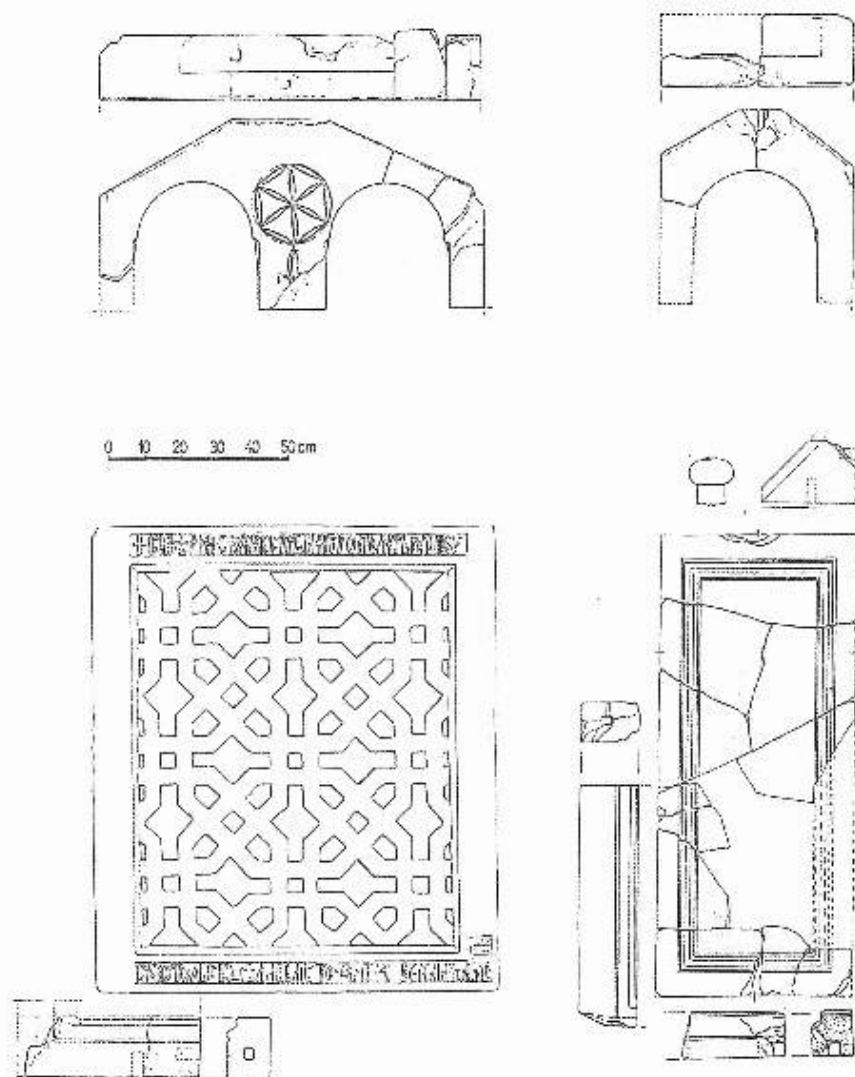
Сл. 9. Трон у југозападном стубуцу, ситиње после ископавања



Сл. 10. Трон у југозападном стубуцу, основа и изглед

ну конструкцију клесану од белог мермера, чији су многобројни уломци нађени у путу поткуполног простора и јужног брода, али и расути око пркве. Анализа уломака представља сложен проблем, јер многи важни делови још недостају, што онемогућава целовито виђење овог изузетног остварења. Будућа истраживања осталих грађевина манастирског комплекса остављају паду да ће се открити још неки фрагменти ове конструкције, који би омогућили утврђивање њеног пекадашњег изгледа. Но, и поред непотпуних елемената којима тренутно располажемо, могуће је у главним цртама сагледати конструкцију и њен пекадашњи веома раскошан изглед (сл. 11). Над првобитним троном, уз источну страну ступца, била је прислоњена горња конструкција у виду балдахина, клесаног од сегмената белог мермера. Сачувана је једна од бочних лучно обликованих страна и цела чесона, рађена у виду бифоре, која је од пластичног украса имала крин и над њим шестоцлану розету уписану у круг. Цела конструкција била је према врху пирамидално обликована и са предње стране вероватно ослоњена на мермерне ступце, којих нема међу сачуваним палазима. Сама бифора, по свој прилици, није имала средњи стубић – на његовом месту могао се налазити неки висећи декоративни детаљ, везан гвозденим мождашником, како су и иначе спајани мермерни делови тропа. Доњи део трона

обликовале су парапетне плоче уоквирене мермерним гредицама. Откривено је више уломака ових гредица са сличним, али не подударним, профилима, што је било условљено њиховим положајем, који се за сада не може поуздано утврдити. Са бочних страна налазиле су се танке парапетне плоче са средњим удубљеним пољем оивиченим профилацијом. Откривени су фрагменти једне од њих, док друга претпостављена плоча у целини недостаје. Над овим парапетним плочама, које су обликовале бочне стране троша, стајале су



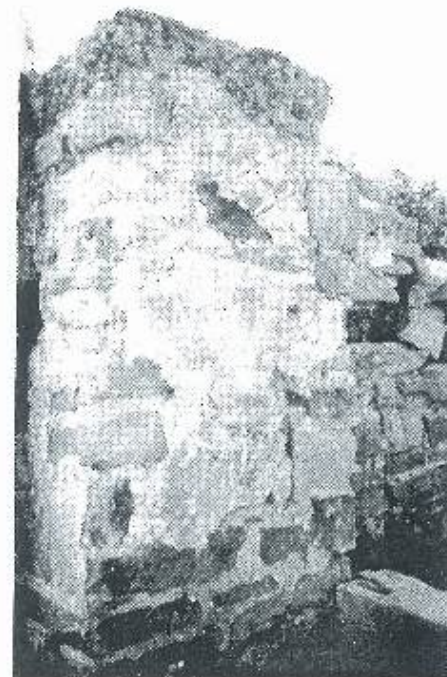
Сл. 11. Фрагментни мермерне пласишке широм митрополиса Силвестра

и мање, косо профилисане, плоче, чији су уломци сачувани. Ту се може претпоставити и положај мермерне кугле на ваљкастом стубићу, која је служила као рукохват. По много чему изузетна била је предња плоча конструкције троша, која је, иако у фрагментима, сачувапа готово у целини.¹⁸ Клесана је од белог мермера у виду перфориране транзене са сложеним геометријским орнаментом. Уз горњу и доњу ивицу транзене уклесан је ктиторски натпис рашког митрополита Силвестра, датован 1579. годином, који гласи:

✦ СМѢРНИ СІЛВЕСТРЪ МИТРОПОЛИТЪ РАШКѢ СІ СТОЛЪ СЪДѢЛА
ВЪ ЛѢТО .72.П.7. ВЕЧНА МЪ ПАМЕТЬ.

Натпис има релефна слова, висока 4 cm, која су обликована клесањем и дубљењем позадине. Декоративност натписа била је истакнута и напакнадним бојењем удубљеног позађа светлозеленом, а слова црвеном бојом, која је на појединим уломцима још добро сачувана.

Преостали трагови на зидовима, као и мноштво уломака из шута, сведоче о некадашњој фреско-декорацији манастирске цркве Св. Варваре. Будући да су очувани зидови местимично високи и до два метра, поред трагова сокла преостали су, истина на релативно малим површинама, и делови прве зоне живописа. Трагови сликаног сокла сачувани су на више места: на поткуполним ступицима, у олтарској апсиди, на остацима северног и западног зида наоса и на неколико места у нартексу. У питању је била сликана имитација мермерне оплате у издвојеним пољима, од којих су једна била рађена различитим тоновима сиве боје, а друга у тоновима окера. Ова поља најчешће су била обрубљена белом траком, са низом сликаних троуглова црне боје. Код неких су се у средишту

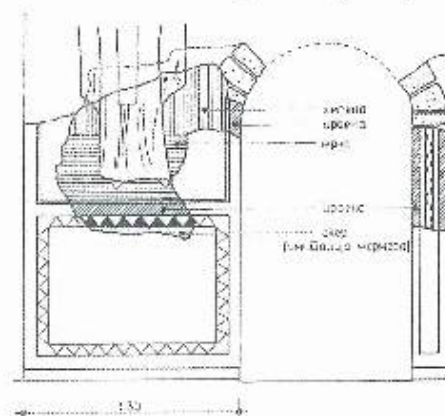


Сл. 12. Детаљ фреско декорације на улазу у њаконикон

¹⁸ Реконструкцију плоче извршио је Б. Савић, конзерватор Народног музеја.

налазили и сликани маскарони. Најбоље очувана оваква представа откривена је у пролазу у ђаконикон (сл. 12). У питању је лаволика глава с исплаженим црвеним језиком, сликана тоновима сиве боје. Сличан маскарон, само на окер позађу, постојао је у соклу са јужне стране северозападнoг ступца. С посебним декоративним претензијама сликан је сокл са западне стране источног пара стубаца, који су чинили бочи оквир олтарске преграде, као и наспрамне стране западног пара стубаца. Ту је подражавања сложенија оплата с уметнутим кружним плочама разнобојног мермера у декоративном слоју, која веома подсећа на луксузни украс рановизантијских храмова.¹⁹ На неким местима очуваши су и трагови декоративних трака. Посебно је занимљив орнамент изнад поменутог дела сокла на улазу у ђаконикон. Састоји се од испртаних ромбоидних поља на белом и светлоокер позађу, у којима се налазе тролисти, сликани сивом бојом, што веома подсећају на кринове. Сличан орнамент, а можда и овај исти, запазио је и А. Гилфердинг средином прошлог века.²⁰ Очуван је и остатак орнамента из нише над западним улазом, који се састоји од ушестеце беле траке у виду осмица на тамноплавом позађу. У бочним странама зазиданог отвора или нише у северном зиду очуваши су остаци крстова на Голготи, сликани првеном бојом на светлом позађу.

Судећи према очуваним остацима над соклом, у првој зони живописа налазиле су се стојеће фигуре светитеља. Остаци доњег дела



Сл. 13. Остаци фресака на северној страни СЗ стубаца, прилеж зајиченог стубаца са дојуним орнаментима у соклу

фигуре једног светитеља очувани су на северној страни северозападнoг ступца (сл. 13), док на источној страни истог ступца постоје трагови сличне фигуре, која је, изгледа, била у архијерејској одежди. О постојању низа архијереја у олтару сведоче многи фрагменти фреско-малтера из пута са траговима сликаних подиставриона. Траг стојеће фигуре над соклом уочен је и на северном зиду. Може се претпоставити да су се на источном пару стубаца налазиле стојеће фигуре Хри-

¹⁹ На првеном пољу сликани су кругови, у средишту већи, пречника 55 см, тамноплаве боје окружен траком беле боје, око кога су четири мања круга, пречника 23 см, два сликана тамноплавом, а два окер бојом. Кругови исте боје су распоређени по дијагонали.

²⁰ А. Гилфердинг, *нап. дело*, 99.

ста и Богородице, које су могле имати значење престоних икона пред олтаром. Добро очувани трагови фресака постојали су и у накла засведеним пролазима између западног пара стубаца и западног зида паоса (сл. 14). Ту су била насликана попрсја светитеља, што је било условљено релативно ниско постављеним сводним конструкцијама.²¹

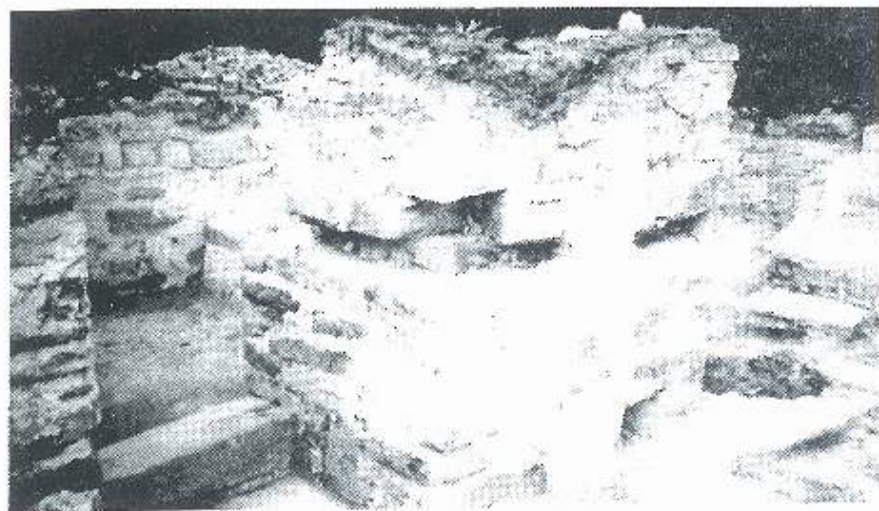
У ниши ђаконикона откривени су трагови два слоја живописа, што је једини случај у цркви Св. Варваре. На свим осталим површинама или уломцима постоји само један слој живописа. Фреско-малтер је рађен од креча и млевене сине са доста шлеве, што веома подсећа на средњовековну структуру живописа. Површина му је посебно глачана чистим кречом. Дебљина слоја фреско-малтера је веома неуједначна и креће се 1–4 см. Има и ретких уломака у чијем је саставу чист креч, и на њима се искључиво налазе трагови орнамента сликаног прскањем каплица црвене, црне или беле боје. На очуваним површинама живописа урезани су основни пртежи у свежем малтеру, али не и контуре драперија и линије орсола. Боје су наносене у широким потезима, преко позађа где је подсликана сива



Сл. 14. Детал западног зида са остацима фреске попрсја непознатог светитеља

²¹ Веће фрагменте фресака скинула је са зидова скипа сликара – конзерватора Б. Живковића и пренела у Завод за заштиту споменика културе у Краљеву на коначну обраду. Релативно добро очувана попрсја у засведеном пролазу између северозападнoг ступца и западног низа, након ископавања 1988. године остали су засута земљом и шутом, јер је било предвиђено да се наредне године конзервирају и сачувају *in situ*. На жалост, у пролеће 1989. локални Муслимани су веома оштетили откривене остатке цркве, и том приликом су поред ове две фреске разорили делове зидова, архијерејски троп у југозападном ступцу и преостале остатке пода. Оштећена архитектура је обновљена, али ове фреске су заувек уништене.

са плавом, а у дољим зонама зелена. Од боја се јављају окер (ореоли, одежде архијереја), бела, односно чист креч (сигнатуре, бисери, линије око ореола, подлога код орнамената и полиставриона, завршни акценти на драперијама), печена сијена, печена умбра, црвени окер, зелена и црна. На неколико фрагмената живописа сачуван је и цинобер, који, иначе, веома брзо пропада на светлу. То указује на могућност да су релативно брзо по осликавању доспели у штут.²² На неким уломцима сачувани су трагови хирилских сигнатура са бело сликаним словима, висине 5 cm, на тамноплавом позађу. Има и трагова напиктно урезаних записа, који се услед фрагментарне очуваности не могу растумачити, као и цртежа, најчешће крстова. Остаци фреско-малтера на зидовима цркве пружају још неке значајне податке. Тако је запажено да у олтарској апсиди, где су остаци пода добро очувани, фреско-малтер прелази преко њих, што јасно указује да је осликавање вршено после постављања мермерних подних плоча. Очувани отисци у фреско-малтеру, као и трагови на мермерном поду, пружају драгоцену сазнања о изгледу и положају некадашње олтарске преграде, која је била рађена од дрвета. Налазила се између источног цара стубаца и својом основном гредом залазила је у њихову зидну масу, о чему сведоче очувани правоугаони отвори у равни пода.²³ На једној од подних плоча



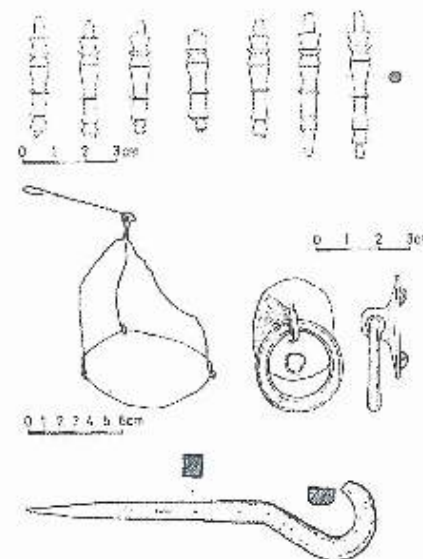
Сл. 15. Јужноисточни стубац са остацима сликарске преграде

²² Чишћење и детаљну анализу откривених остатака живописа извршила је академски сликар Зденка Живковић. За драгоцене податке које ми је ставила на располагање овом приликом јој се најсрдачније захваљујем.

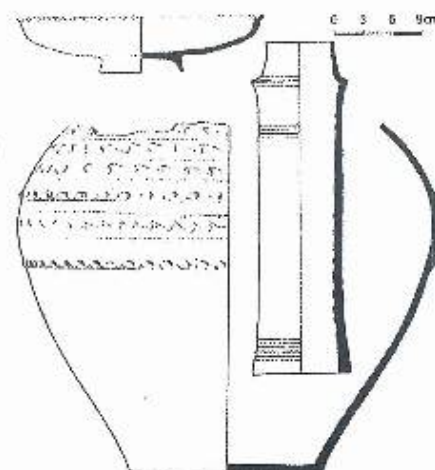
²³ Димензије основне греде иконостаса, судићи према очуваним удубљењима у ступцима, биле су у пресеку 20 x 15 cm.

постоји траг иструделе греде, који се прати 0,70 m у дужини. Ако имамо у виду да је размак између стубаца 2,30 m, и претпоставимо да би то могла бити једна страна преграде, добијамо ширицу царских двора од око 0,90 m. Вертикалне дрвене греде преграде биле су прислоњене уз оба ступца пре израду фресака. На то указују трагови живописа, који се завршавају на рубовима ових греда и сведоче о њиховом постојању пре доношења фреско-малтера (сл. 15).

Поред архитектонских елемената и фрагмената живописа, у штуту цркве било је и ретких археолошких налаза. Од црквеног мобилијара, у поткуполном простору нађено је седам коштаних делова обрађених на стругу, који су украшавали неки комад намештаја. У ђакошкону је откривен део бронзаног окова с алком, који вероватно потиче с мањег ковчежића, а у јужном броду јединоставан држач за кандило, рађен од танке бронзане жице. Нађен је и један клин са куком, који, по свој прилици, потиче из тамбура куполе, где је служио као држач полијелеја. Од керамике, осим рачије помену-та два лонца из конструкције пода, нађени су уломци зелено глеђосане зделе, која би се, по својим типолошким одликама, могла датовати у XVII век. Из истог времена је и пар уломака мајолике из пута у ђакошкону. Налазе стакла чине ретки уломци прозирних светлозелених прозорских окулуса, пречника око 9 cm, и фрагменти кандила светлорке боје с аплицираним тамноплавим тракама (сл. 16-17).



Сл. 16. Налази из слоја шутит: држач за кандило, коштани украс намештаја, оков браве и кука за



Сл. 17. Налази керамике из наоса: здела из шутита, лонац и керамичка водоводна цев из конструкције истог пода

С осталим здањима манастирског комплекса, с обзиром да ту нису вршена археолошка ископавања, можемо закључивати само на основу површинских трагова. Као што је већ речено, део простора на којем је подигнут манастир вештачки је проширен заседањем терена јужно од цркве и изградњом подзида, који комплекс затвара с те стране. Остаци овог подзида очувани су релативно добро. Грађен је од крупнијих блокова полуиритесаног камена, и пружао се паралелно с јужним зидом цркве, од којег је удаљен око 25 cm. Уз овај подзид нема трагова зидаше грађевине, али се не би могла искључити могућност да је ту постојало нека мање дрвено здање.

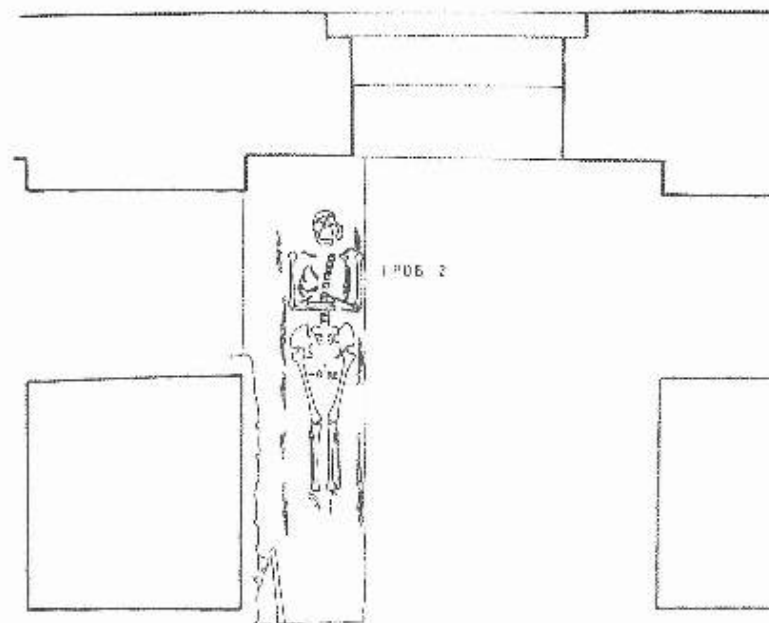
Раван простор између цркве и подзида био је према истоку и западу омеђан двема грађевинама издужених правоугаоних основа. Растојање између њих приближно је одговарало дужини цркве, чиме је било обликовано релативно правилно правоугаоно унутрашње двориште комплекса, дужине око 25, а ширине 15 до 20 m. С обзиром на пад терена према западу и истоку, обе грађевине су имале делом укопане подрумске просторије с каменим зидовима.²⁴ Судећи према великим количинама урушеног градива и пута, то су морала бити спратна здања, која су према унутрашњем простору комплекса вероватно имале дрвене тремове.

Будући да црква, поменуте грађевине и подзид према југу окружују порту и обликују манастирски комплекс, оградни зидови затварали су само слободне просторе између ових здања. Тако су откривени остаци зида који је преграђивао простор између северозападног угла цркве и западне грађевине, што показује да је северни зид цркве био и граница комплекса на тој страни. Исти случај је изгледа био и са спољним зидовима бочних грађевина. Место на којем се налазио улаз у манастирски комплекс за сада се може само претпоставити. Могао је да буде на североисточној страни, између олтарске апсиде и источне грађевине, где нема трагова преграђивања, али, не би се могла искључити ни могућност постојања улаза и у зони уз јужни подзид, што свакако треба даље истраживати.

У простору који је обухваћен остацима манастира на Радичиој градини вршено је и сахрањивање. Већ на основу досадашњих резултата истраживања, која су, када је у питању некропола, била ограничена само на цркву и простор испред њеног јужног улаза, јасно је да постоје два хоризонта сахрањивања: старији, који би претходно изградњи храма, и млађи, из времена после изградње манастира. Приликом истраживања у унутрашњости цркве, испод равни пода, запажено је да су њени темељи пресекали и делом уништили неке старије гробове. У суседи на простору испред јужног улаза, испод некадашње шивелете порте, откривена је већа, масивна, грубо обрађена надгробна плоча, која би типолошки одговарала крају XIV или

²⁴ Приближне димензије источне грађевине су 25 × 10 m, а јужне 30 × 10 m.

првим деценијама XV века.²⁵ И налази уломака керамике уз укуп једног од старијих гробова могли би се датовати у исто раздобље.²⁶ Млађем хоризонту сахрањивања припадало би неколико гробова у цркви и један који је откривен испред јужног улаза. Од гробова у цркви сигурно је најзначајнији онај у југозападном делу наоса, испред пролаза у јужни брод. Ту је нађен непоремећен скелет старије мушке особе, омеђан храстовим талпама и покривен на сличан начин.²⁷ Изнад ове раке откривено је неколико подних плоча у првобитном положају, што јасно показује да је сахрана била обављена пре постављања пода. Положај овог гроба указује на могућност да је ту била сахрањена нека значајнија личност, по свему судећи с ктиторским правима (сл. 18).



Сл. 18. Ктиторски гроб уз јужни улаз у наос

²⁵ Д. Поповић, Ј. Ердедијан, *Стари гробље у Белемшћу*, Новопазарски зборник 13 (1989) 78–79.

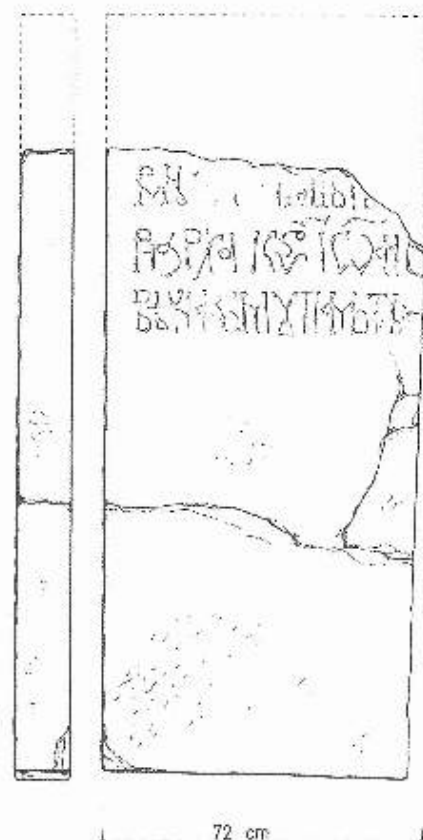
²⁶ У укуп једног гроба из старијег хоризонта откривено је неколико фрагмената глина крчага, глеђосаног и бојеног, који се може датовати у крај XIV и прву половину XV века. Аналогних примерака има и на оближњем Трговишту: Д. Милиш, *Боца и канџа од глина на цркви III у Трговишту*, Новопазарски зборник 13 (1989) 62.

²⁷ Гроб 2 – скелет старије мушке особе (свениле 1) откривен је опружен, са рукама прекривеним на стомаку. Дужина скелета је 1,59 m, а дубина у односу на равни пода – 0,82 m. Са бочних страна скелета налазе се трагови дебелих (7–8 cm) храстових талпи. Сличним талпама био је и покривен. У гробу није било прилога.

Ради истраживања гробова, у цркви су биле отворене још две сонде, у северном броду, на једином месту где није било очуваних трагова пода пити пегове подлоге, и у северној половини припрате. У овим сондама откривено је пет непоремећених гробова, у којима су укопи извршени након пауштања и рушења цркве. На то указују трагови шута и уломци фресака на дну гробних јама. Овим укопима поремећено је више старијих гробова. Тако су у северном броду откривени дислоцирани остаци два скелета, за које се, према очуваним костима, могло закључити да су припадали старијим мушким особама. У припрати су откривени дислоцирани остаци пет до шест

скелета. Један од њих припадао је покојнику средњег доба, док остаци три лобање указују на старије особе. У гробовима није било прилога, нити трагова гробних конструкција. Уза северни зид припрате откривена је правоугаона, лепо клесана надгробна плоча, секундарно употребљена као надгробно обележје једног од познијих укопа. Ова плоча се, по свему судећи, првобитно налазила у пивоу пода припрате, као обележје над једним од сада уништених гробова. Две сличне плоче, под којима гробови нису истраживани, лежале су у равни пода пред улазом у наос.

Гроб испред јужног улаза у цркву налазио се испод велике, добро клесане правоугаоне камене плоче без натписа и украса. У гробу је била сахрањена млада особа средњег доба.²⁸ Млађим гробовима припадали би и уломци неких дислоцираних надгробних споменика. Ту је сигурно најзначајнија фрагментована плоча од



Сл. 19. Надгробна плоча испред улаза у цркву

²⁸ Гроб 1 – скелет опружен, с рукама прекрштеним на грудима, који је припадао мушкој особи од око 30 година. Дужина скелета је 1,65 m, а дубина у односу на горњу раван надгробне плоче 1,25 m. Покојник је починао у дрвеном сандуку од кога је очувано више гвоздених клинова. Прилога уз скелет није било.

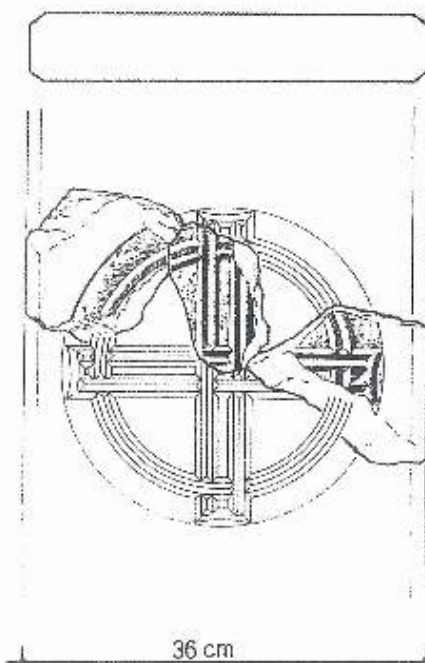
пепчара, секундарно постављена поред раније помепутог гроба и употребљена за поплочавање простора испред улаза у цркву (сл. 19). Плоча је била веома добро клесана и имала је натпис, од кога су остали само последњи редови:

.....[ге]
рм(а)нъ ... шъ п[ат]
риарха кур(ъ) ѿ(в)ана
вѣчна ема памѣтъ:

лична библиотека
Дрх. Наум

Није искључиво да се ова плоча првобитно налазила изнад неског гроба у припрати. Манастирској некрополи вероватно је припадао и један веома добро клесан надгробни споменик од белог мермера, са стилизованим крстом у кругу (сл. 20).

Уз изнете чињенице, засноване на резултатима систематских археолошких истраживања, потребно је размотрити и податке који поуздано указују на идентификацију овог манастирског комплекса. Изузетно су значајна сећања Дубровчанина Николе Бошковића, који је боравио у Новом Пазару током осме и девете деценије XVII века, све до ратних збивања 1689. године. У тексту, који је у позним годинама његовог живота забележио исусовац Ричепути, налази се и опис споменика у долини Рашке. Тако се, после казивања о Сопотанима, помиње, на сат и по хода низводно, црква Св. Михаила са својим манастиром, чији су остаци препознати у пещини под зидинама Раса на Трговишту. Око сат хода даље низводно, према Бошковићевом казивању, на врху једног брега налазио се манастир Св. Варваре, од кога су, у његово време, постојале „само голе и напуштене зидине”.²⁹



Сл. 20. Фрагмент мермерног надгробног споменика

²⁹ М. Пантѣ, *Дубровчанин Никола Бошковић и рашке стирине*, Зборник за ликовне уметности Матице српске 8 (Нови Сад 1972) 255–259.

Нема сумње да је овде у питању манастир чије се рушевине налазе на Рељиној градини.

О манастиру Св. Варваре сведоче и два драгоцене записа из XVI века. Старији, из 1526. године, сачуван је у једној рукописној крмчији и гласи:

Сѣи светѣи законикъ коупи вѣсесвещенѣи епископѣи кѣр Симеонѣи рашкѣи и приложи га цркви светѣи Варварѣи мученици вѣ лѣт(о) .р.ж.л.д. И ко га те вѣз велике нужде црковне шети, да естъ проклетъ ѿ господа бога вѣсвѣржителя, аминъ. И вѣсакомоу да естъ вѣ оувѣденіе, ако сѣе писаніе самъ своєю роукою записа.

Као што се види, аутор овог записа и приложник цркви био је лично рашки епископ Симеон.³⁰ Две депеније касније, исти Симеон, сада са титулом митрополита рашког, поново дарује цркву Св. Варваре, истичући је као своју задужбину, о чему сведочи млађи запис из 1547. године:

Изволеніемъ отца и поспѣшеніемъ сына и съвршеніемъ свѣтаго доуха исписа се сынъ тетраевѣлъ вѣсесвещенному мѣтрополѣтѣу рашкому кѣрѣ Симеону, да мѣ ес(тъ) на спасеніе доухи и тѣлѣ вѣ лѣт(о) .р.ж.л.д. съврши же се месеца августѣа .д.л. Приложи га цркви великомученици Варварѣи юже създа и вѣздавиже и оукраси многими црковными оутварми вѣ спасеніе свѣтѣи и своихъ родителей дѣшѣ, вѣ своѣи власти вѣлизѣ рѣцѣи Растѣи. Тѣмъ же, штици и вратіе, чѣтѣици или прѣписѣици помѣни те вѣ свѣтыхъ мѣлантѣахъ вашихъ, ако да вѣсѣ богѣи поменѣтъ вѣ бескончѣи вѣкѣи, аминъ.³¹

Црква Св. Варваре помиње се и у два опширна дефтера османске администрације, од којих се старији датује оквирно у време владавине султана Сулејмана (1520–1566), док је млађи из 1571. године.³² У време првог турског пописа, манастир се налазио „у руци калуђера Симеона“ и, судећи по висини испенце, у њему су живела три монаха. Манастирско имање сачињавале су три баштине: Калуђеровац, Дучић и Стуц, који се данас не могу идентификовати на терену. Калуђери манастири Св. Варваре тада су давали 317 акчи годишње на име свих дажбина. Највећи приход био је од пшенице (2 товара или 80 акчи), затим од шире (3 чабра или 72 акче), суражице (13 товара или 63 акче), повртњака, дрва и другог.³³

³⁰ Љ. Стојаповић, *Сѣиари срѣски записи и пописи*, I, Београд 1982, бр. 457, стр. 144.

³¹ Исто, бр. 544, стр. 175.

³² О. Зиројевић, *Цркве и манастири у Призренском санѣику*, Косовско-метохијски зборник 1 (Београд 1990) 133.

³³ Исто, 137.

У време другог пописа, 1571. године, манастир се налазио „у рукама калуђера Силвестра“, а број монаха свео се само на два. Имаће су и даље сачињавале све три баштине из ранијег пописа, али се за једну од њих, Дучић у селу Варову, каже да је у рукама Мусиѣих синова, што би значило да је манастиру одузета. Међутим, у поседу манастира помињу се два нова имања, једно у Шавцима, а друго у Лукоцреву, на Сухом лазу. Ово друго имање састојало се од три пиве. Укупна годишња давања манастира износила су сада 500 акчи. Приход је и даље био од вишеграда (5 чабра шире или 150 акчи), затим пшенице (3 товара или 150 акчи), суражице (5 товара или 100 акчи) и другог.³⁴

У наводима из ова два пописа могу се доста поуздано препознати имена епископа, односно митрополита, рашког Симеона, ктитора манастира, и познатог митрополита рашког Силвестра, чије је име забележено као паручиоца мермерног украса архијерејског трона у цркви.

Ови изворни подаци, уз сазнања до којих се дошло у току археолошких истраживања, омогућавају да се утврди време настанка и осветли даља судбина манастира Св. Варваре на Рељиној градини код Новог Пазара. Јасно је уочено да се на овом локалитету пре изградње манастира налазила некропола, на којој је вршено сахрањивање вероватно већ у XIV веку, а сигурно и даље, током XV века. Нема никаквих трагова који би указивали да се на овој некрополи налазио старији храм. Нова манастирска црква подигнута је на самој некрополи, при чему је њеним темељима пресечено више старијих гробова. Део ове некрополе сигурно је уништен нивелационим радовима јужно од цркве, где су грађена остала манастирска здања. О времену грађења цркве, односно заснивања манастира, поуздано сведоче записи епископа Симеона. У млађем запису, из 1547. године, он је сасвим јасно именован као китор цркве и њен оснивач. Из старијег записа види се да је епископ Симеон већ 1526. године даровао цркву Св. Варваре, што значи да је његова задужбина у то време већ постојала. Може се само претпоставити да је ово даривање извршено убрзо пошто је црква завршена, што би значило да би се оснивање манастира Св. Варваре могло датовати у почетак треће деценије XVI века. Био је то, по свему судећи, смишљен чин епископа Симеона, остварен вероватно одмах по његовом доласку на рашки трон. Градећи своју задужбину, он је засновао ново седиште Рашке епархије, у коме ће столовати не само он већ и његови наследници. На то, поред вести из помесних турских пописа, указује и чињеница да је већ при грађењу цркве, поред епископског седишта у олтару, чији положај нагласиштава плитка ниша у темелу апсиде, у југозападни поткуполни стубац уграђена и коп-

³⁴ Исто, 138.

струкција спољног архијерејског трона, која не касније добити и посебан мермерни украс. О личности митрополита Симеона зна се веома мало. На рашком трону провео је, изгледа, скоро четири деценије. У ризници манастира Св. Тројице код Пљеваља сачуван је један његов крст са натписом на окову: *сви крсти учини(ни) свѣдѣни(и) симеон митр(о)п(о)лит рашкѣ*³⁵, а припадао му је и један епитрахил из 1550. године, који се чува у манастиру Рили.³⁶ Из једног записа сазнаје се да је исте године Симеон постао охридски архиепископ³⁷, али је пола године касније, због отпора Грка, морао да напусти тај положај.³⁸ Шта се са њим даље збивало и када је умро, није познато. Могуће је да се вратио на рашки положај и да је остатак живота провео у својој задужбини. Умро је вероватно пре 1559/1560. године, кад за рашког митрополита долази игуман хиландарски Силвестер.³⁹ По свему судећи, сахрањен је у наосу цркве Св. Варваре, на месту које је, по традицији, било намењено ктитору. Гроб који је откривен десно од улаза уз југозападни стубац вероватно је чувао његове земне остатке.

Остаци архитектуре манастирске цркве нису у противречју с предложеним временом њеног настанка, почетком треће деценије XVI века. Нова црква је подигнута из темеља, и на њеним зидовима нема трагова старијих остатака или каснијих преградњи. Као познатије интервенције, које одсликавају етапе њеног живота, могу се издвојити преграђивање ђакошикопа, постављање мермерног плода, доградња трона и, на крају, израда живописа.

Обликом своје основе црква на Рашкој градини припада типу храма решеног у виду уписаног крста. У том смислу она се сврстава међу многобројне сличне споменике, који се у земљама византијског света граде од VIII–IX столећа до позног раздобља средњег века.⁴⁰ У рашким областима средњовековне Србије тај тип грађевине није био уобичајен. Црква Св. Николе у Дабру (Бања Прибојска), из треће деценије XIV века, остаје усамљена.⁴¹ За разлику од ових, у јужним областима средњовековне Србије, на Косову и у Повардарју, у непосредном суседству матичних грчких земаља, упи-

³⁵ Б. Радојковић, *Једна непозната група дрвених крстова са рељефима брааника*, Зборник Музеја примењених уметности у Београду 5 (1959) 79; С. Петковић, *Манастир Св. Тројица код Пљеваља*, Београд 1974, 67.

³⁶ Д. Стојановић, *Уметнички вез у Србији*, Београд 1959, XXVI.

³⁷ И. Руварач, *Рашки епископи и митрополити*, Глас Српске краљевске академије LXII (Београд 1901) 26.

³⁸ Б. Стијепчић, *Историја Српске православне цркве*, I, Београд, 1991, 291.

³⁹ Љ. Стојановић, *нав. дело*, 6289, IV, 56.

⁴⁰ R. Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture*, Penguin Books 1989, 285–300, 340–411.

⁴¹ А. Дероко, *Монументална и декоративна архитектура у средњовековној Србији*, Београд 1953, 173, сл. 234.

сани крст је омиљено решење у црквеном градитељству. Ова појава није остала без утицаја ни на потоњи развој српске архитектуре. Рашки тип грађевине и млађи моравски триконхос, као дубоко укоренило наслеђе средишњих области Србије, подстичу и неимаре који стварају у тешким условима турске владавине. У науци је већ уочено да током прве половине XV века у Подрињу, односно земљама Косача, долази до ренесансе рашког типа храма, захваљујући значењу и поштовању Милешеве као великог светилишта.⁴² Тако је стара Херцеговина од првих деценија XV до почетка XVII века била матична област прилагођеног рашког типа храма, одакле се пратећи српске сеобе, ширила према западу и северу. У исто време Поморавље и српски део Подунавља остају носиоци триконхосног плана, који се изван ових области ређе појављују.⁴³

Посматрана у овом контексту, црква Св. Варваре делује као остварење изван главних токова оновременог српског црквеног градитељства. Данас је тешко пронаћи у мотиве који су навели епископа Симсона да при грађењу своје нове катедралне цркве изабере овакво просторно решење. Није искључено да је узор потражен управо у раније поменутом катедралном храму дабарских епископа, као поштованом црквеном средишту још из времена св. Саве. С друге стране, остаје отворена могућност да је на избор плана утицала појава неимара из јужних области, којима је такво решење било блиско. О деловању градитеља с југа на овом подручју можда би могли да посведоче и неки детаљи црквене архитектуре у оближњем Трговишту. Олтарска апсида цркве III. датоване у средину XV века⁴⁴, споља трансзастог облика, ретког у средишњим областима, уобичајена је у оним областима Балкана које су биле ближе византијским културним средиштима. Не улазећи у даља разматрања могућег порекла неимара, за шта сам самог плана немамо других елемената, усмерили смо пажњу ка сазицањима која пружа очувани корпус грађевине.

Анализа откривених остатака манастирске цркве Св. Варваре, као и њених урушених делова, пружа могућност за одређене закључке о примењеном мерном систему и пропорцијама (сл. 21), уз покушај реконструкције конструктивног склопа овог некада знаменитог храма.⁴⁵ Полазећи од основе цркве, јасно се уочава њена правилност. Централни план грађевине, у облику уписаног крста,

⁴² В. Ј. Ђурић, *Милешева и грчки тип цркве*, Рашка баштина I (Краљево 1975) 17–24.

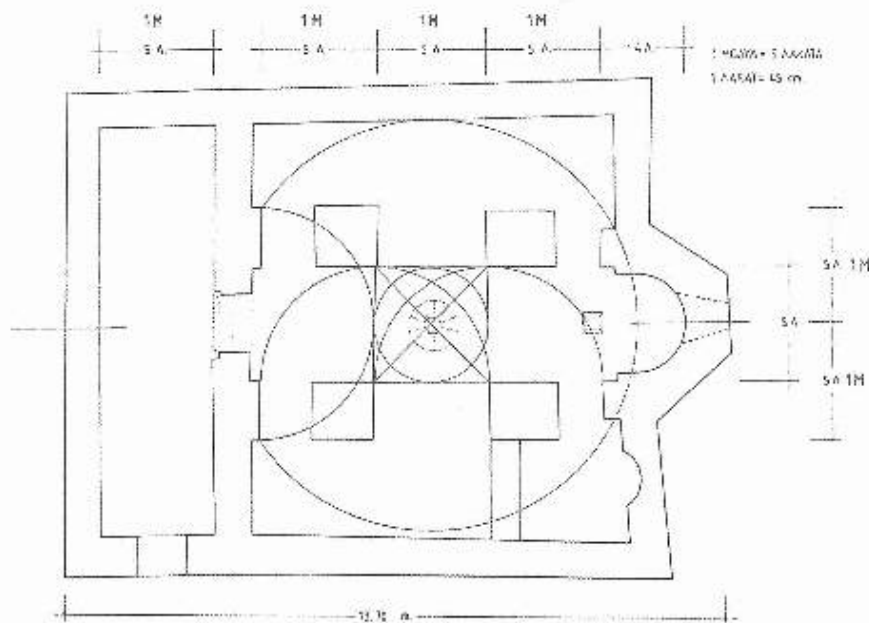
⁴³ Исто, 34.

⁴⁴ D. Minić, *Les monuments funéraires du narthex de l'église III du site médiéval de Trgovište*, *Starinar* XLIII/XLIV (1992/1993).

⁴⁵ Мерне анализе уз покушај реконструкције конструктивног склопа и некадашњег изгледа цркве извршила је арх. Гордана Милошевић, сарадник Археолошког института.

наглашен је готово квадратном осномом. То наводи на помисао да је као полазна мера у размаравању грађевине узет поткуполни простор. Основа полазног квадрата између углова поткуполних стубаца представља модул, доследно спроведен у размаравању грађевине. Одмеравањем модула према истоку и западу од унутрашњих ивица стубаца добијено је растојање између источног и западног пара пиластара. Размаравање у правцу север-југ извршено је одмеравањем по једног модула у односу на подужну осу грађевине. На тај начин добијен је правоугаоник омеђен унутрашњим ивицама источног и западног пара пиластара и северним и јужним ивицама стубаца. Однос странаца овог правоугаоника износи 3:2. Описивањем кружнице око његових спољних углова одређена је ширина грађевине. Центар апсиде одређен је на тачки пресека ове кружнице с подужном осом цркве. Ограничен простор и немогућност прилаза са запада одредили су облик припрате у ширини од само једног модула. Анализом модула и његовом деобом на пет једнаких делова утврђен је, као основна мера, лакат дужице 45 cm.

Појединости у оквиру сачуваних делова зидова дале су основне елементе за покушај реконструкције некадашњег изгледа и конструкције цркве. Полазећи од сачуване висине лука између стубаца и пиластара на западном зиду, као и мерних анализа основе, може се претпоставити да су бочни бродови били високи седам лаката, док



Сл. 21. Основа цркве са приказом заснивањеног мерног система (према арх. Г. Милошевићу)

би висина средњег износила једнаест лаката, што одговара половици ширине основе грађевине. Купола би, у том случају, била висока осамнаест лаката, чиме би се добио логички мерни однос 7:11:18.

Црква овако замишљеног изгледа, на врху брега на коме се налазила, морала је деловати монументално. Била је, сасвим сигурно, уочљива из даљине, и могла се видети чак из Новог Пазара, удаљеног око 8 km. То је чињеница која противречи нашим досадашњим сазнањима о могућностима грађења цркава под турском влашћу, о чему ће даље бити нешто више реч.

Истовремено са црквом вероватно су изграђена и оба конака. Тај утисак се намеће при разматрању њиховог положаја у оквиру комплекса, који делује као унапред смишљена и једновремено остварена целина. Изградњом манастирских здања, ктиторски подухват епископа рашког Симеона изгледа није био у целини остварен. Приликом анализе остатка живописа дошло се до закључка да је он неколико деценија млађи од зидова цркве. То би указивало на могућност да Симеонова задужбина није била живописана, или да су површине под фрескама биле ограничене на нише у олтарском простору. У прилог оваквој претпоставци говорило би откриће трагова два слоја живописа у ниши ђаконикона. Ни мермерни под цркве, могло би се доста поуздано тврдити, не потиче из времена њеног грађења. Није искључена могућност да је првобитни под у цркви био рађен од шестоугаоних опека, које су откривене само у ђаконикону. До његове замисли појавило се могло је доћи, највероватније, тек после Симеонове смрти. Гроб уз јужни зид наоса, за који се трамо да припада ктитору, укопан је пре израде мермерног пода. О томе сведочи неколико непоколебљивих подних плоча које су се налазиле над гробом. Упоређујући околност да је приликом израде новог пода овај гроб остао необележен. Тада је вероватно била уклоњена првобитна надгробна плоча. Ова запажања, као и помисли на патис са плоче трона из 1579. године, упућују нас на закључак да ове радове приписујемо „другом ктитору“ цркве Св. Варваре, митрополиту Силвестру.

О овом архијереју Српске цркве није сачувано пуно података. Из једног записа сазнајемо да је Силвестер пре доласка на рашки трон био игуман Хиландара.⁴⁶ У том својству је 1555. године ишао у Русију, цару Ивану IV Васиљевичу и митрополиту московском Макарију, одакле је за свој манастир донео многе прилоге. Четири године касније, у фебруару 1559, боравио је у испосници св. Саве у Кареји, где је преписивао Помоћанон с потпуним српским преводом Синтагме Матије Властара, иза кога се налазе предлози за синџелије, такође писани његовом руком.⁴⁷ У овој књизи, која се сада

⁴⁶ Љ. Стојановић, *нав. дело*, IV, 6289, ст. 56.

⁴⁷ А. Соловјев, *Синџелије рашког митрополита Силвестра писане после 1560. године*, Гласник Скопског научног друштва XIV (Скопје 1935) 224.

чува у Цетињском манастиру, мада потиче из ризнице у Пиви, сачувао је и поменути запис. Из њега сазнајемо да је Силвестра из Хиландара позвао у Пећ патријарх Макарије, где је пред сабором архијереја 1560. године рукоположен у митрополитство светогинског престола Рашког.⁴⁸

На чело једне од главних митрополија постављен је очигледно способан човек, који је, као бивши хиландарски игуман, уживао посебно поштовање. Био је то покушај да се три године раније објомљени Пећка патријаршија што пре организује и доведе у канонски ред.⁴⁹ Колико се дуго Силвестер налазио на челу Рашке епархије, тешко је поуздано рећи. На овом положају сигурно је био 1579. године, о чему сведочи запис с мермерног трона, после 1586. године, сматра се да је на рашком трону био митрополит Висарион⁵⁰, који се на том положају помиње и 1597, како је забележено у ктиторском натпису са цркве Св. Николе у Кузмичеву.⁵¹ Све то би указивало на могућност да се са Силвестром као митрополитом рашким може рачунати до средине осамдесетих година XVI века, што би значило да се он на челу ове епархије налазио око две и по деценије. Столовао је, као и његов претходник, у манастиру Св. Варваре, где је забележен као порески обвезник приликом турског пописа 1571. године.⁵²

У овом раздобљу настављени су радови на унутрашњем уређењу манастирске, односно епископске цркве. Тим радовима је највероватније претходно затварање ђакошника зидом између југоисточног ступца и јужног зида и уграђивањем врата у пролаз према олтару. На тај начин обликована је затворена, безбедна просторија, у којој је могла бити смештена и ризница Рашке митрополије. Претпоставили смо да је у овој просторији остао старији под од шестоугаоних опека. После преграђивања ђакошника, у олтару и паосу цркве постављен је нов мермерни под. Судећи по траговима на неким подним плочама, може се закључити да је постављање пода претходило мермерној доградњи архијерејског трона, што би указивало на 1579. годину као *terminus ante quem*. Подне мермерне плоче веома су добро клесане и вероватно су их радили студенички мајстори.⁵³ Слог пода, као и облик амвоноске розете, указују на тра-

⁴⁸ Љ. Стојановић, *нав. дело* IV, 6289, сл. 56.

⁴⁹ Ђ. Симићевећ, *Историја Српске православне цркве*, I, Београд 1991, 306–307.

⁵⁰ И. Руvaraц, *нав. дело*, 27–28.

⁵¹ Ј. Калић, М. Поповић, *Кулничено и Шароње у прошлости*, Рашка бастина 3 (Краљево 1988) 64.

⁵² О. Зиројевић, *нав. дело*, 133.

⁵³ Подне плоче са Рељинс градине рађене су, по свему судећи, од мермера из студеничких мајдана. Заступљен је бели мермер, а у слогу розете и плавичастосиви. Види: В. Симић, *Резање мермера у Сисувеници у Чемерно*, Гласник Етнографског музеја у Београду XIX (1956) 273–288.

диционална решења. Близак узор мајсторима у цркви Св. Варваре био је некадашњи под сопоћанске цркве, који је такође био од слично обликованих и сложених плоча белог мермера, а слично је изгледала и сопоћанска розета.⁵⁴ Занимљиво је да се идентична розета, и по димензијама и по слогу, налази у цркви Вавдеља у Липљану, где је датовања у време обнове храма, односно у другу половину XVI века.⁵⁵ Није искључено да су обе розете рад исте клесарске радионице.

Одмах после постављања новог пода, или можда коју годину касније, изграђена је мермерна конструкција архијерејског трона. Пред шипом у југозападном ступцу, где је већ приликом грађења цркве био скромно обликован спољашњи архијерејски трон од тесаника пешчара, изграђена је нова конструкција с балдахином и доњим делом омеђеним парпетним плочама. Судећи према сачуваним споменицима, грађења конструкција епископског трона изван олтара је ретка на нашем подручју, а решење заступљено у цркви Св. Варваре је сасвим изузетно. То обавезује на детаљна проучавања, а будући да превазилази обим овог рада, задржаћемо се само на неким запажљивима. У цркви Св. апостола Петра и Павла, старом катедралном храму рашких епископа, положај спољашњег трона означавају два степеника прислоњена уз југозападни стубац.⁵⁶ У питању је зидани постамент за седиште, које је, по свему судећи, било дрвено. На самом ступцу иза трона налази се фреска са стојећом фигуром архијереја св. Јована Милостивог, која припада најмлађем слоју живописа са краја XIII века.⁵⁷ Остаци овог трона нису поуздано датовани, а очувана фреска у његовом позађу сведочи да је у питању млађа конструкција прислоњена уз раније осликан зид. За папа разматрања било би значајно да се утврди да ли је она настала пре првих деценија XVI века, које претходе изградњи цркве Св. Варваре, или можда тек у XVIII веку, кад се рашки епископи при-

⁵⁴ Стари сопоћански под заменио је арх. С. Ненадовић новим 1955. године. На жалост, о изгледу старог пода сведочи само једна од ретких фотографија објављена код: Р. Николић, *Белешке о сопоћанском живопису*, Саопштења Републичког завода за заштиту споменика културе VIII (Београд 1969) 111.

⁵⁵ С. Вученовић, *Конзервативски радови на цркви Вавдеља у Липљану*, Зборник заштите споменика културе X, (Београд 1959) 89–100, сл. 11, 15.

⁵⁶ М. Љубинковић, *Некропола цркве Св. Петра код Новој Пазари*, Зборник Народног музеја VI (Београд 1970) план 1. Приликом истраживања гробова у унутрашњости цркве запажено је да једна зидана гробна конструкција, гроб VI, делимично залази под степенике трона. Овај зидани гроб или је укинут од осталих сличних, и сматра се да је нешто млађи од њих. Како су све зидане гробне конструкције у овој цркви датоване у средњи век, овај гроб би се најкасније могао датовати у средину XV века. М. Љубинковић, *нав. дело*, 189, 214. Остаје отворена могућност да су степеници трона постављени тек након уклањања ове гробне конструкције.

⁵⁷ Р. Михаиловић, *Црква Св. Петра код Новој Пазари*, Новопазарски зборник 10 (1986) 95, са старијом литературом.

времено враћају у свој стари катедрални храм. Ова друга могућност чини се вероватнијом. Слична појава уочена је у цркви Ваведeња у Липљану, где је уз јужни стубац западног преградног зида прислоњен лучно обликован степеник, који лежи на плочама старијег пода. Над овим степеником налазила се дрвена конструкција трона, а приликом њеног постављања била је оштећена фреска са стојећом фигуром арханђела Михаила, на северној страни ступца.⁵⁸ Под липљанске цркве, заједно са западним преградним зидом, изведен је у обнови с краја XVI века, док је сликарске фреске продужено и у пре две деценије XVII века.⁵⁹ Стога би се могло закључити да је до постављања трона у липљанској цркви дошло у неком познијем раздобљу.

Ова разматрања наводе на закључак да узор за појаву спољашњег трона, а посебно за његово обликовање, не би требало тражити у старом катедралном храму ранских епископа. Пример за углед, бар када је у питању мермерна конструкција, творца трона Св. Варваре могао је наћи у самом средишту Српске цркве, у храму Св. апостола у Патријаршији. Ту се, у југозападном углу поткуполног простора, налази камена конструкција која је чинила оквир трона, док је само седиште било, вероватно, рађено од дрвета. Основа конструкције је квадратна и подигнута је за један степеник у односу на раван пода. Над постољем се налазе једноставне, фино клесане и полиране параветне плоче од црвене брече, које су међусобно биле повезане гвозденим спојницама. Западни зид јужне певнице коришћен је као задња страна трона док је параветним плочама уоквирен остали простор. Ова конструкција не припада првобитном наменгају цркве Св. апостола, већ се сматра да је настала после 1346. године, по налогу патријарха Јоаникија, кад и фреске јужне певнице које су јој прилагођене.⁶⁰ Првобитна намена овог трона није поуздано утврђена.⁶¹ Може се претпоставити да је повод за његово грађење био проглас Патријаршије и значење тог чина, па шта би указивала и каснија пракса устоличења новоизабраног патријарха српске цркве на овом трону.⁶² Казивање епископа Марка о постав-

љању патријарха Јефрема на „велики престо“ можда би се могло односити на овај трон.⁶³ Међутим, податак о његовом извођењу пред сабор⁶⁴ пре би могао да се односи на камени трон у пећкој припрати, где су се и иначе одржавали скупови српских архијереја.⁶⁵ Камени престо уз портал Св. апостола чини јединствену целину са банком који је прислоњен уз зидове Данилове припрате.⁶⁶ Обликовац је од фино клесаних, полираних плоча, које са бочних страна имају истакнуте рукохвате у виду каменних кугли. Својом обрадом, овај трон веома је близак конструкцији у поткуполном простору Св. апостола, па се може претпоставити да су настали једновремено.

Примери угледања на пећке тронове, или њиховог евентуалног опонашања, веома су ретки у сачуваном споменичком наслеђу. Не улазећи детаљније у ову проблематику, требало би помислити по много чему јединствени пример из цркве Св. Атанасија у Лешку, задужбине првог епископа полошког Јоаникија. Остаци трона, профилисани постамент у виду степеника и задња вертикална плоча, овде се налазе на истом месту као и у пећким Св. апостолима.⁶⁷ Посебну занимљивост овде представља саркофаг ктитора, који се налази у непосредној близини трона, наслоњен на јужни зид певнице.⁶⁸ Поред овога, у цркви су се налазила још два саркофага. Ово невелико здање, чије значење тек треба подробније проучити, Јоаникије је започео да гради још у доба краља Милутина, па би га завршио тек после проглашења царства, кад је постао епископ. Трон ктитора у задужбини која је, по свој прилици, била његова катедрала⁶⁹, клесан је, изгледа, тек коју годину после радова у Пећи.

Након овог краћег разматрања, можемо претпоставити да је за обликовање мермерне конструкције архијерејског трона у цркви Св. Варваре пећки пример сигурно био значајан. Митрополиту Силвестру, блиском сараднику патријарха Макарија, цркве Патријар-

⁵⁸ С. Вученовић, *нап. дело*, 100, сл. 15; А. Томашевић, *Конзервација живописа*, у оквиру истог рада, 124, сл. 36.

⁵⁹ Р. Љубинковић, *Иконостаси и конзерваторски радони на цркви Ваведeња у Липљану*, Историја и живопис, Зборник заштите споменика културе X (1959) 86.

⁶⁰ В. Кораћ, у: В. Ј. Ђурић, С. Ђирковић, В. Кораћ, *Пећка патријаршија* (Архитектура и скулптура), Београд 1990, 178.

⁶¹ У неким грузијским црквама на том месту налази се владарски трон: W. Djordzic, *The donor Reliefs and the date of the church at Oski*, *Byzantinische Zeitschrift* 69/1 (1976) 21–22, T. XII. Исти је случај и у Дечанима: Љ. Бошковић, *Дечани I*, Београд 1940, 102–103.

⁶² У наше време обред устоличења српског патријарха обавља се на спољашњем трону у цркви Светих апостола.

⁶³ Марко Пећки, *Житије светог патријарха Јефрема*, Шест писаца XIV века, ред. Д. Богдановић, Просвета – Српска књижевна задруга, Београд 1986, 167.

⁶⁴ О постављању трећег патријарха крп Јефрема, *Данилови настани*, приредио Г. Мак Данијел, Просвета – Српска књижевна задруга, Београд 1989, 133.

⁶⁵ В. Ј. Ђурић, *Престол светог Саве*, Споменица у част новоизабраних чланова САНУ, Посебна издања књ. 55, Београд 1972, 93–104; М. Шупут, *Архијерејска пећка приправа*, Зборник за ликовне уметности Матице српске 13 (Нови Сад 1977) 66–67.

⁶⁶ М. Шупут, *нап. дело*, 66–67.

⁶⁷ Р. Грујић, *Полошко-језитовска епархија и манастир Лешак*, Гласник Скопског научног друштва XII (Скопје 1933) 66.

⁶⁸ Г. Томовић, *Морфологија ћириличких написица на Балкану*, Београд 1974, 65–66.

⁶⁹ Такво мишљење М. Јанковић (*Епископије и митрополије Српске цркве у средњем веку*, Београд 1985, 72–73) образлаже с аргументима који подијају став Р. Грујића (*нап. дело*, 67) да цркви Св. Атанасија, због малих димензија, није могла бити катедрално седиште.

пије биле су сигурно веома добро познате. Међутим, рашки мермерни трон је раскошнији и конструктивно сложенији од свог евантуалног узора у Пећи. Конструкција балдахина јединствено је и непоновљено решење, за чијим пореклом тек треба тражити. Можда идеје за једно такво остварење треба тражити у Русији, где је Силвестер боравио још као хиландарски игуман. Троневи под балдахинима у руским црквама, истина, рађени од дрвета, могли су надахнути стварање дела у мермеру. То не морају бити и једини узор, поготово ако се има у виду и светогорско наслеђе.

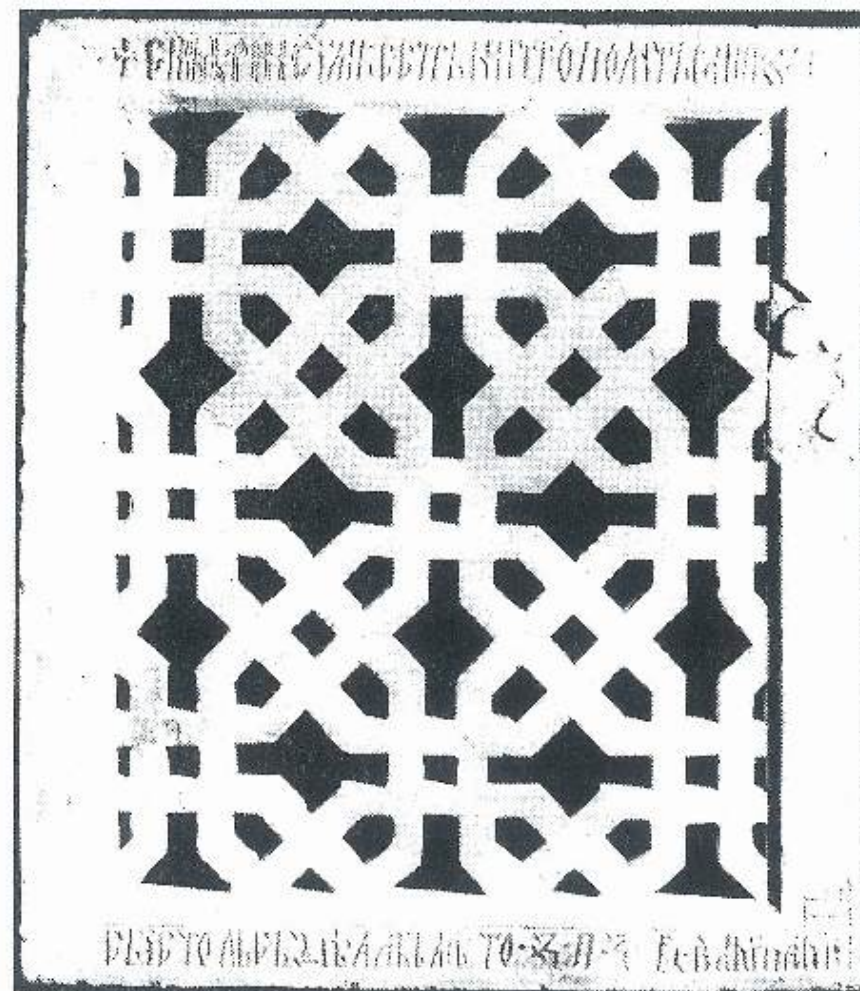
И поред тога што питање порекла и узора за мермерни рашки трон остаје отворено за даља истраживања, неки аспекти овог проблема могу се у већој мери разрепити. Јасно је уочено да је мермер од кога су клесани елементи трона исти као и онај у подним плочама, што говори да је пореклом из студеничких камсполова. И клесарска обрада такође указује на домаће мајсторе. Розета па бифори балдахина, обликом и начином клесања, блиска је орнаментацији надгробних споменика па искополама из XVI–XVII века, којих има много управо на ширем подручју рашке области.⁷⁰ То су орнаменти из старије ризнице дуборезних остварења, пренети у камени без посебног прилагођавања новој структури материјала. По неким декоративним решењима, архијерејски трон са Релине градине представља веома занимљив пример прожимања различитих уметничких струја у српској средини из друге половине XVI века. Тако, на пример, поменута трапезна, односно предња параветна плоча, носи изразите одлике исламске декоративне уметности (сл. 22). По клесаном мотиву и начину израде, идентична је с прозорском трапезном чамије у Почитељу из 1562–1563. године.⁷¹ Исламски утицај уочљив је код ликовне обраде ктиторског натписа на истој плочи. Док су сама слова клесана у духу ћирилице сшиграфије тог времена, њихов бојени украс, посебно светлосзелено позађе, ближе је естетским мерилима муслимана.

Осим овог монументалног архијерејског трона, израђеног 1579. године по поруци митрополита рашког Силвестра, у цркви Св. Варваре, као што је већ речено, постојала су још два примерка мермерног мобилијара. То су чирак у наосу и крстионица, тачније речено, „купелница“ – посуда за освешћену воду, у припрати.⁷² Нема

⁷⁰ Р. Станић, *Пластичка надгробних споменика*, Нови Пазар и околица, Београд 1969, 238–244; Д. Поповић, Ј. Ердељан, *нав. дело*, 85–90.

⁷¹ А. Андрејевић, *Исламска монументална уметност XVI века у Југославији*, Београд 1984, 74, сл. 39.

⁷² Функцију средњовековних камених крстионица, обзиром на висину њихових стубића, довела је у питање Ј. Lafontaine-Dosogne, *La tradition byzantine des baptisteres et leur décor*, *Cahiers archéologiques* 37 (Paris 1989) 58; В. Ј. Ђурић је с правом склон да у њима види агнаме – посуде за освешћену воду, у: *Пећка патријаршија*, 140, 344, нап. 13, са основним тумачењем чина водоосвећења на празник Богојављења.



Сл. 22. Предња плоча трона са натписом митрополита Силвестра, после реконструкције

поузданих елемената да се њихов настанак доведе у везу са Силвестровим тежњама да саборни храм своје епархије што боље опреми и украси. Наравно, та претпоставка се озбиљно мора узети у обзир, мада није искључена ни могућност да је то дело неког од његових наследника.

Мермерни свећњаци појављују се као уобичајени део црквеног интеријера у широком временском распону од XVI до XVIII века. Примерак из Св. Варваре припада типу који је веома заступљен на подручјима западне и југозападне Србије, а чије се порекло везује за

студенички крај.⁷³ Најчешће, то су свећњаци на троугаоном постољу, чији су крајеви украшени лепо клесаним лављим главама. Примерак са Рељине градине унеколико је особан. Уместо троугаоног има четвороугаоно постоље, док су му крајеви завршени веома схематизованим змијоликим главама. Скромност клесарске обраде надокнађена је бојеним ефектима, који се запажају на змијоликим протомима и стубићу. Сличну стилизацију са змијоликим протомима има постоље свећњака из Благовештења Кабларског, а аналогних примера има и у Подимљу.⁷⁴ У развојној нити мермерних свећњака, примерци стилизоване и поједностављене обраде чини се да представљају позицију појаву, коју не би требало датovati пре XVII века. Свећњак из Св. Варваре могао би припадати том времену. Можемо чак претпоставити да је настао у деценијама које су претходиле разарању манастира. На то би указивали поједини његови уломци, па којима очувања боја и чиста површина сведоче о релативно краткој употреби.

Мермерна посуда за освећену воду, чији су уломци нађени у припрати цркве Св. Варваре, првобитно је стајала, по свему судећи, десно од улаза у наос, о чему сведоче многи примери од Студенице. Сопоћана и Дечана до познијих остварења из раздобља турске власти.⁷⁵ Примерак из Св. Варваре, сасвим једноставне обраде и без рељефног украса, издваја се псуобичајено малим димензијама. У том смислу, блиска му је пекалашња крстионица из Грачанице, која је мало већа.⁷⁶ Међутим, по клесарској обради, односно по профилима реципијента и стопе, крстионица са Рељине градине веома је слична оној из Студенице. Садашња крстионица у Радосављевој припрати, која се налази на месту старије⁷⁷, млађе је остварење, вероватно из времена обнове студеничке цркве после великог земљотреса, што се оквирно датује у другу половину XVI или почетак XVII века.⁷⁸ Слично би се могла датovati и крстионица из Св. Варваре која је сигурно дело неког студеничког клесара.

⁷³ М. Чанак-Медић, *Неки примерци црквеног наменства, амвонских плоча и прозорских тирапиза*, Зборник Народног музеја IX-X (Београд 1979) 527-528.

⁷⁴ Д. Поповић, *Прилог проучавању уметничке обраде камена, у припрати за штампу*.

⁷⁵ М. Јовановић, *Фијала у манастиру Хиландару*, Хиландарски зборник 2 (Београд 1971) 173-183; С. Ђурчић, *The original baptismal font of Gračanica and its iconographic setting*, Зборник Народног музеја IX-X (Београд 1979) 313-323.

⁷⁶ С. Ђурчић, *нав. дело*, 321.

⁷⁷ С. Пенадовић, *Студенички проблеми*, Саопштења Републичког завода за заштиту и научно проучавање споменика културе НР Србије III (Београд 1957) 76-78.

⁷⁸ М. Радан-Јовин са сарадницима, *Студеница у светлости архивејских исцртавања*, Благо манастира Студенице, каталог изложбе, Галерија САНУ 63, 1988, 36-40.

Осликавање зидова у унутрашњости цркве било је, изгледа, последња етапа целог довршавања. Као што је већ речено, израда живописа уследила је тек после постављања мермерног пода, односно радова који су изведени према замислима рашког митрополита Симвестра. Фрагментарна очуваност живописа опемогућава подробија разматрања његовог некадашњег изгледа и ликовних вредности. Највише података остало нам је о сликаном соклу, који подражава мермерну оплату, чија су поља одвојена тракама са низом црно сликаних троуглова. Такав декоративни систем релативно се често среће међу ранијим остварењима српског живописа. Заступљен је у Жичи⁷⁹, Милешеву⁸⁰, Богородици Љевинској⁸¹, Манастију⁸², као и у неким мањим споменицима. Исти орнамент у соклу постоји и у сопотанској спољној припрати из времена краља Душана⁸³, која је, будући у близини, могла бити узор сликару столног храма рашког митрополита. Готово идентично решење имитације мермерне оплате у соклу очувано је у пећкој припрати, чији би живопис представљао хронолошки најближу аналогију.⁸⁴ Уз поменуте сличности, сокл цркве Св. Варваре одликује и једна посебност – лаволики маскарони у неким пољима сликане имитације мермерне оплате. Овај мотив, са дугом традицијом још из касноантичких времена, оживљава у византијском сликарству Палолога, најчешће на сликаним детаљима архитектуре. Од првобитне персонификације Оксана, он постепено еволуира ка лику лавоглавог чудовишта, што се одражава и у српском зидном сликарству. За наша разматрања значајна је ова појава на рашком подручју, у фреско-декорацији Нове Павлице. Поред познатих сликаних ликова на капићелима, представа чудовишта, односно троглава, јавља се и у соклу олтарске апсиде, и то у пољу сликане имитације мермера са обрубном траком од низа црних троуглова.⁸⁵ Слична представа сачувана је и у соклу пећких Св. апостола.⁸⁶ Унапредива сличност ове декорације с фрагментима у соклу Св. Варваре указује на континуитет с остварењима претходне епохе, али и на могућност посебних значења, која тек треба истраживати.

И поред тога што се о ликовним вредностима живописа цркве Св. Варваре не може озбиљније расправљати, нити се могу навести

⁷⁹ Б. Живковић, *Жича, црквица фресака*, Београд 1985, 30-31.

⁸⁰ Б. Живковић, *Милешева, црквица фресака*, Београд 1992, 37.

⁸¹ Б. Живковић, *Богородица Љевинска, црквица фресака*, Београд 1991, 26-27.

⁸² Б. Живковић, *Манастиј, црквица фресака*, Београд 1983.

⁸³ Б. Живковић, *Сопотанска, црквица фресака*, Београд 1984, 38-39.

⁸⁴ *Пећка палиријархија*, сл. 154, 169, 175.

⁸⁵ И. Ђорђевић, *Зидови и слике на капићелима у Новој Павлици*, Рашка баштина 2, (Краљево 1980) 117-124, сл. 3.

⁸⁶ *Пећка палиријархија*, сл. 138.

евентуалне аналогije, очуваши фрагменти ипак дозвољавају нека запажања. Боја је напомена широким потезима, што указује на простране површине на којима су доминирале крупније фишуре. Живописање је обављено брзо, у једном налету, на шта упућује уједначеност у начину сликања. Било је то дело искусног сликара, коме су, посебно кад су у питању боје и састав фреско-малтера, биле блиске средњовековне традиције. У том смислу живопис Св. Варваре подсећа на сликарство пећке приправе⁸⁷, што би одговарало његовом могућем датовању у другу половину XVI века. Изразита везаност за средњовековна искуства чини фреске са Рељине градине унеколико различитим од живописа цркве III са Трговишта, где се већ запажају иновације које долазе до пуног израза током прве половине XVII века. Те млађе одлике имају само ретки раније поменути фрагменти сликани на слоју готово чистог креча са прсканим орнаментом, који су веома блиски живопису са локалитета Црквина у Тутину.⁸⁸ У питању је, изгледа, била нека мања, позније осликана површина у соклу или на бочним странама прозора.

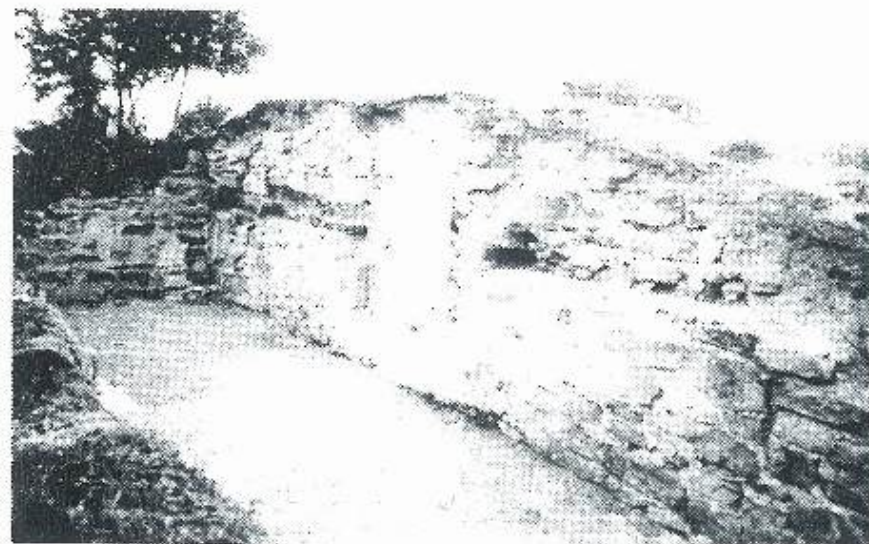
Значење споменичког комплекса на Рељиној градини, који је овим истраживањима отргнут од заборава, указује на потребу и психичких широких разматрања. Манастир Св. Варваре изграђен је неко-



Сл. 23. Овнати изглед фасаде и олтарне цркве после ископавања

⁸⁷ Запажања акад. сликара Зденке Живковић, након обраде фрагмената живописа из цркве Св. Варваре.

⁸⁸ М. Поповић, *Ослицање манастира на локалитету Црквина у Тутину*, Рашка бањина 3 (Краљево 1988) 127–128.



Сл. 24. Припраћа цркве после ископавања

лико деценија после турског освајања рашке области, у времену о коме се, и поред досадашњих проучавања, још недовољно зна. Многе непознанице прате и историју Српске цркве, која је све до обнове Пећке патријаршије, 1557. године, готово цело столеће, остала без врховног поглавара. Још није поуздано разјашњен њен статус у првом раздобљу турске окупације, као ни однос према Охридској цркви, која је, следећи токове освајања, припајала неке раније српске епархије, тежећи ка успостављању некадашњег стања с почетка XIII века.⁸⁹ Слом средњовековног наслеђа и успостављање нове власти завојсвача био је, изгледа, процес који су пратиле, поред општих законитости, и неке регионалне специфичности. То отежава сагледавање глобалне слике, али оставља могућност да се, у зависности од расположиве грађе, на микро плану дође до значајних сазнања.

Стара област Раса, коначно освојена 1455. године, имала је изузетан стратегијски значај за даља турска освајања западног Балкана, али и као подручје у залеђу северног крајишта. Оснивање Новог Пазара у првим годинама после освајања и његово брзо прерастање у шехер, односно насеље највишег ранга, јасно сведоче о таквом опредељењу.⁹⁰ Мир и сигурност били су предуслови да се то

⁸⁹ Ђ. Слијепевић, *нав. дело*, 288–300; Р. Самарџић, *Српска православна црква у XVI–XVII веку*, Историја српског народа III-2, Београд 1993, 14–39, са изнестим мишљењем старијих аутора и литературе.

⁹⁰ Х. Чар-Дрида, *Оснивање Новог Пазара и његов развој до краја XVI столећа*, Новопазарски зборник 8 (1984) 77.

оствари, што је битно утицало на однос према покореном становништву. За историју области Раса то је раздобље које тек треба детаљније проучавати. Међутим, и пре доношења коначних закључака, из многих показатеља проистиче да је на овом подручју дошло до успостављања, условно речено, толерантне коезистенције између српског становништва и освајача. Очувавши споменици из тога раздобља сведоче о скономском напретку и релативним слободама хришћана, што се може пратити све до средине XVII века.⁹¹

У таквим условима опстајала је и Рашка митрополија, једна од најзначајнијих епархија српске цркве. У време освајања, на њеном челу налазио се, изгледа, митрополит Јоакикије, који се као ктитор припрете цркве нове Павлице помиње на недавно откривеном фреско-натпису.⁹² Тај градитељски подухват, остварен у сарадњи са Михаилом Анђеловићем, некадашњим великодостојником на смедеревском двору српског деспота, који се касније приближио новим властима, сведочи о положају рашког митрополита у првим годинама под Турцима. О Јоакикијевим наследницима, као и судбини митрополије, све до треће деценије XVI века немамо никаквих података. У то време, као и у претходним вековима, седиште поглавара Рашке епархије налазило се при древном храму Св. апостола Петра и Павла. Оснивањем Новог Пазара и пишењем овог просперитета турског шехера, стара црква нашла се готово на рубу нових махала. То је била битна промена, која, изгледа, није могла остати без последица. За значајно хришћанство средиште то је била неповољна околност, која је, вероватно, пресудно утицала на одлуку о пресељењу центра епархије. Данас немамо поузданих података о томе како је текао сам процес, али изгледа да је то остварено убрзо по доласку митрополита Симеона на рашки трон, у сваком случају, пре 1526. године. Његова добро осмишљена задужбина, као што је већ речено, плански је грађена за епархијско седиште. Њен положај, неколико километара западно од Новог Пазара, а у непосредној близини Трговишта, насељеног српским становништвом, био је значајки изабран. Имућне породице овог средњовековног градића биле су снажан ослопац митрополијском седишту, а хришћанско окружење пружало је већу сигурност.

Изградња новог манастира на месту где, по свему судећи, није постојало никакво старије култно здање, за прве деценије XVI века представљало је изузетан подухват, који се није могао извести тајно

⁹¹ Р. Станић, *Архитектура и сликарство XVI-XVII века*, Нови Пазар и околина, Београд 1969, 215-244; Д. Тодоровић, *Црква Св. Богородице у Ковачеву*, Саопштења Републичког завода за заштиту споменика културе XX-XXI (1988-1989) 215-223; М. Поповић, *Себечени и Слабина*, Новопазарски зборник 15 (1991) 13-35; Исто, *Околина манастира Собојани*, Новопазарски зборник 17 (1993) 7-23.

⁹² Р. Петровић, *Откриће фреска у Новој Павлици*, Рашка баштина 3 (Краљево 1988) 144.

и без сагласности турских власти. То је чињеница која унеколико одступа од исламске праксе кад је у питању изградња нових хришћанских богомоља. У новоосвојеним земљама прво Арапи, а потом и Турци, ригорозним мерама спречавали су грађење нових цркава, док се обнова старих дозвољавала уз многа ограничења. У неколико босанских кануниама из прве половине XVI века изричито се паређује да се цркве подигнуте на местима где нису постојале „од старог неверничког времена“ поруше, а било је предвиђено и строго кажњавање градитеља.⁹³ Само у областима у којима нису жишели муслимани било је, у принципу, дозвољено да се подигне једна нова црква.⁹⁴ Међутим, има примера да се од тих правила у појединим случајевима одступало, било да је у питању одређено попуштање хришћанским становницима, било поткупљивост турских чиновника. Градитељска делатност српске цркве, очигледно, ни у првом веку турске окупације, све до обнове Пећке патријаршије, није била сасвим замрла. О томе сведочи читав низ малих новоподигнутих цркава, посебно на подручју Херцеговине, али и неки храмови са монументалним претензијама.⁹⁵ Ту треба поменути цркву манастира Тврдоша, грађену 1509-1510. године за седиште митрополита херцеговачког⁹⁶, храм Св. Николе у Тријебљу, из 1534. године⁹⁷, Св. Тројицу код Пљеваља, из четврте деценије XVI века⁹⁸, као и нешто млађу цркву манастира Трноше.⁹⁹ У истом контексту треба посматрати и настанак манастира Св. Варваре, почетком треће деценије XVI века. Међутим, грађење овог храма отвара и нека питања на која је тешко дати тачан одговор. Манастир је подигнут на врху брега који доминира околином. Његова црква с кушолом видела се из далеска, не само из оближњег Трговишта, већ и из знатно удаљенијег турског новопазарског шехера, што је било у супротности с тадашњом праксом да се подижу скривене и ненаметљиве нове хришћанске богомоље. Симеон је очигледно желео да истакне своју задужбину и ново седиште Рашке епископије, чему се Турци нису супротставили. Нама остаје само да се домишљамо тражећи решење овог проблема. Такође, тешко је дати одговор и на питања каквим је изворима прихода располагао рашки митрополит кад је

⁹³ О. Зиројевић, *Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683. године*, Београд 1984, 20-21.

⁹⁴ Исто, 31.

⁹⁵ М. Шапут, *Српска архитектура у доба турске власт 1459-1690*, Београд 1984, 26-27; В. Петковић, *Уметничко стваралаштво од турских освајања до 1557*, Историја српског народа III-2, 1993, 330-333.

⁹⁶ М. Шупут, *нав. дело*, 63-64.

⁹⁷ М. Шупут, *Споменици српског црквеног грађитељства*, Београд 1991, 251.

⁹⁸ С. Петковић, *Манастир Св. Тројица код Пљеваља*, Београд 1974, 14-15.

⁹⁹ С. Мојсиловић, *Манастир Трноше*, Саопштења Републичког завода за заштиту споменика културе XIV (Београд 1982) 63-64.

успео да из основе подигне нов манастир са црквом и конацима, опреми га драгоценим богослужбеним књигама и обдари поседима. Симеон рапски је очигледно успео да успостави стабилне односе с турским властима, што му је омогућило да успешно управља својом епархијом готово три деценије. О његовом статусу у односу на друге епископе и митрополите у оквирима некадашње Српске цркве могући су неки посредни закључци. По свему судећи, у његово време Рашка митрополија налазила се у оквиру Охридске цркве. У догађајима који су пратили покупај смедеревског митрополита Павла да обнови Пећку патријаршију Симеон, изгледа, није учествовао. Његово име не помиње се међу српским епископима који су подржали Павла, али ни међу онима који су активно бранили интересе охридског архиепископа Прохора.¹⁰⁰ После анатеме која је 1541. године бачена на Павла и његове присталице, као и смеше верних му архијереја, рашки митрополит је остао на свом положају, што указује да је био привржен црквеном средишту у Охриду. То би потврђивао и његов привремени успон на чело Охридске архиепископије, после Прохорове смрти 1550. године.¹⁰¹

Симеонов наследник на рашком трону, Силвестер, долази на чело ове епархије три године после обнове Пећке патријаршије, у време великог полета који је захватио све сегменте Српске цркве. Столовао је више од две деценије у манастиру Св. Варваре, задужбини свог претходника и повом средишту митрополије. Украшавању свог столног храма, као што је већ раније изнето, и он је дао значајан допринос. Мермерни украс и нове фреске, у оно време, одражавали су богатство и срећено материјално стање рашког архијереја. У Симеоново и Силвестрово доба Рашка митрополија располагала је, изгледа, пристојним приходима, који су морали бити знатно већи од онога што је обезбеђивало само властелинство, односно посед манастира Св. Варваре. Судећи према фискалним обавезама од 317, односно касније 500 акчи¹⁰², могло би се закључити да је то био манастир с релативно скромним приходима. Оно што у овим пописима зачуђује, то је веома мали број монаха. У Симеоново време у манастиру су се налазила три монаха, да би им број касније (1571. године) опао на свега два.¹⁰³ примера ради, у исто време у оближњим Сопотанима било је четири калуђера¹⁰⁴, док их је у Раваници било преко тридесет.¹⁰⁵

¹⁰⁰ Р. Самарџић, *нав. дело*, 23–26; Ђ. Стјепчевић, *нав. дело*, 298–300.

¹⁰¹ И. Руvaraц, *нав. дело*, 26.

¹⁰² О. Зиројевић, *Цркве и манастири у Призренском санџаку*, 137–138.

¹⁰³ *Исто*.

¹⁰⁴ *Исто*, 138.

¹⁰⁵ О. Зиројевић, *Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683.*, 172–173.

Митрополит Силвестер се последњи пут помиње 1597. године, у натпису на трону у цркви Св. Варваре, о коме је већ било речи. Колико је још дуго био на челу Рашке епархије, није поуздано утврђено. Не зна се ни где је сахрањен, али са доста сигурности његов гроб, као и гробови његових наследника на рашком трону, могли би се идентификовати међу дислоцираним скелстима откривеним у западном делу северног брода и припрати цркве. Са Силвестровим наследником, митрополитом Висарионом, може се рачунати од средине осамдесетих година XVI века. Његово име, уз титулу „митрополит рапски, новозазарски и старовлашки“, забележено је у псалтиру који је приложио манастиру Пиви, одакле је био родом.¹⁰⁶ Последњи пут се помиње 6. децембра 1579, кад је осветио новооподигнуту цркву Св. Николе у Кузмичеву, како је забележено на сачуваној мермерној плочи с ктиторским натписом.¹⁰⁷ Када је умро и ко га је наследио, нема сигурних података. Тек године 1608. помиње се Симеон II као рапски митрополит.¹⁰⁸

Али, захваљујући новијим истраживањима која су вршена у Трговишту, може се претпоставити да се на рашком трону између Висариона и Симеона II налазила још једна личност, митрополит Матеј, из угледне породице Прибислалића, из оближњег Трговишта. Археолошка истраживања, посебно откриће цркве III у центру ове насеобине, допринела су бољем познавању те старе породице, чији се неки чланови у актима Дубровачког архива помињу као жители Трговишта још у првој половини XV века.¹⁰⁹ Овај стари храм, можда своју некадашњу задужбину, обновили су у другој половини XVI века, по свему судећи, Прибислалићи. Том приликом црква је добила нов живопис и пош, који је по слогу био веома сличан ономе из цркве Св. Варваре. Са западне стране дозидана је припрата, која је служила као породични маузолеј, о чему сведоче уломци више мермерних надгробних плоча са натписима. Уз имена личности из породице Прибислалића забележене су и године, које одређују распон сахрањивања од 1572. до 1612. године.¹¹⁰ За нама разматрања посебно је значајна плоча са гроба Јерине, која је, како се сазнаје из опширног и веома лепо клесаног натписа, била кћи „кир Вује спахи-

¹⁰⁶ Љ. Стојановић, *Стари српски записи и пописи*, књ. 4, 6366, ст. 75.

¹⁰⁷ Ј. Калић, М. Поповић, *Кузмичево и Шароње у прошлости*, Рашка баштина 3 (Краљево 1988) 64.

¹⁰⁸ Митрополит Симеон помиње се као ктитор кивота за мошти Стефана Првовенчаног, који се на основу сачуваног записа датије у 1608. годину (Љ. Стојановић, *нав. дело*, I, 976, ст. 274). Овога Симеона И. Руvaraц сматра рашким митрополитом који се помиње и у Крупевском поменику (И. Руvaraц, *нав. дело*, 29–31), а изнето је и мишљење да је у питању митрополит Херцеговачки (В. Хап, *Историја на подручју Пећке патријаршије XVI–XVII века*, Нови Сад 1966, 78–82).

¹⁰⁹ Д. Митић, *нав. дело*.

¹¹⁰ *Исто*.

је“ и синовница „митрополита кир Матеја“ Прибиславића. Над гробом покојнице, која је умрла 1612. године, ову плочу поставио је пет година касније јеромонах Силвестер.¹¹¹ Из патрисије се такође може закључити да су у време Јеринине смрти њени отац и стриц већ били покојни. Иначе, име Матеја Прибиславића сачувано је и у једном запису из 1595. године:

Сиа книга Матеа При(ви)салика въ Трговици ниже ва Раше, подъ криломъ светие Троице, докомъ Сопокани, сче писахъ въ лѣто 7200 (1612) м(ѣсе)ца априла 17 днь.¹¹²

Појава митрополита Матеја на рашком трону, где је могао бити устоличен после 1597. године, говори о веома блиском односу седишта митрополије са истакнутим српским породицама из Трговишта. О моћи породице Прибиславића и њеном високом месту у систему који је наметнут турским освајањима, сведочи избор једног њеног члана за рашког архијереја, али и помињање његовог брата спахије Вује. Наиме, спахијама се у XVII веку називају и угледни хришћански ланци – претече манастирских војвода из XVIII века – који помажу цркву и њене старешине.¹¹³ Манастир Св. Варваре и Трговиште очигледно су били повезани многим нитима, од којих ми данас уочавамо само неке. Није искључено да је још неко од Трговиштаца столовао на Рељиној градини. На овакву помисао наводи и податак о јеромонаху Силвестру као поручиоцу и аутору текста на поменутој Јерининој надгробној плочи из 1617. године. Ова личност могла би се са доста вероватноће идентификовати с каснијим рашким митрополитом Силвестром II, чије се име први пут помиње у једном апостолу писаном у Сопоканима 1620. године.¹¹⁴ Две године касније, уз патријарха Пајсија, наведено је и име митрополита рашког кир Силвестра, у једном рукопису који је настао при цркви Благовештења у Студеници.¹¹⁵ Уколико би наша претпоставка била тачна, Силвестер II је на рашки трон могао доћи између 1617. и 1620. године. До када се налазио на челу ове епархије, за сада је немогуће утврдити. Године 1629. на том положају је, изгледа, био митрополит Јосиф, који се заједно с патријархом Пајсијем помиње у вези с ексхумацијом и полагањем у кивот моштију краља Стефана Првовенчаног у Сопоканима.¹¹⁶

¹¹¹ Исто.

¹¹² Љ. Стојановић, *нав. дело*, I, 866, ст. 259.

¹¹³ О статусу и улози хришћанских спахија, В. Ј. Бурџи, у: *Пешка патријаршија*, 185–285, са старијом литературом.

¹¹⁴ Љ. Стојановић, *нав. дело*, IV, 6588, ст. 113.

¹¹⁵ Н. Синдик, *Каталог библиотеке*, Благо манастира Студенице, Галерија САНУ 1988, 203–204.

¹¹⁶ И. Руvaraц, *нав. дело*, 30; Ст. Станојевић, *Мошти Стефана Првовенчаног у Војводини*, Гласник Историјског друштва у Новом Саду (Ср. Карловици 1930) 50–55.

У четвртој деценији XVII века Рашком епархијом управљао је митрополит Максим. Вероватно одмах после ступања на трон, 1631. године, он је откупио старо јеванђеље митрополита Симеона даровано Св. Варвари, које је било заложено, о чему сведочи следећи запис.

Сје свето вѣстѣе азъ Матѣм митрополит Раше беше под залогомъ ѡвѣнихъ за хрилада и четириста, лѣто 7200 (1631) месеца де. 17.¹¹⁷ као и печат с његовим именом и титулом. Године 1635. откупио је још једну књигу, папскирик, која је такође била заложена. Посебно је значајно да је у запису који о томе сведочи именован као Максим, митрополит новопазарски, и у наставку „ерее варевска“¹¹⁸, што је изазивало недоумице. Запис је несигурно преписан, а вероватно је био и оштећен, што је запазио и И. Руvaraц, покушавајући да наставак титуле растумачи као „јешварошки“, односно нововарошки.¹¹⁹ То би се тешко могло прихватити. Разумнији би била претпоставка да је наставак титуле гласио „јереј варевски“, што би се односило на манастир Св. Варваре у истоименом селу, у коме се налазило седиште митрополије. Титула „митрополит новопазарски“ поновљена је и на печату у истој књизи, за разлику од његовог старијег печата, са старом титулом „митрополит рашки“.¹²⁰ Драгоцена сведочанства о Рашкој митрополији и Српској цркви уопште средином XVII века сачувана су у једном турском дефтеру, односно регистру православних цркава у Османском царству.¹²¹ Ту је забележено да је „монах Максим“, који се налазио на челу „митрополије ђаура области Новог Пазара“, при ступању на престо султана Ибрахима, обновио свој берат 28. априла 1640. дајући пешкеш, односно дажбину, од 6000 акчи.¹²² Из истог документа се сазнаје да је три године касније, јула месеца 1643, смисао да би на његово место био постављен дотадашњи смедеревски митрополит Гаврило, који ће након смрти патријарха Пајсија доћи на пећки трон, 1648. године.¹²³ После избора Гаврила за пећког патријарха, на чело Рашке епархије поново долази митрополит Максим. На том положају он је у раније поменутом дефтеру забележен већ августа месеца 1649. године, кад је, приликом ступања на престо новог султана, за обнову берата положио прописану дажбину.¹²⁴ Митрополит

¹¹⁷ Љ. Стојановић, *нав. дело*, I, 1230, ст. 321.

¹¹⁸ Љ. Стојановић, *нав. дело*, I, 1268, ст. 329.

¹¹⁹ И. Руvaraц, *нав. дело*, 31.

¹²⁰ Исто, 31.

¹²¹ Б. Тричковић, *Српска црква средином XVII века*, Глас САНУ СССР, Одељење историјских наука (Београд 1980) 61–162.

¹²² Исто, 157.

¹²³ Исто, 106, Р. Самарџић, *нав. дело*, 86–91.

¹²⁴ Р. Тричковић, *нав. дело*, 15.

Миксим је на рашком тропу остао све до избора за пећког патријарха 1656. године.¹²⁵ Био је то последњи митрополит за кога се може поуздано тврдити да је столовао у манастиру Св. Варваре. Да ли је измена у његовој титули, која се запажа у помесним записима, можда била наговештај повратка у старо епископско седиште крај Новог Пазара, за сада се не може поуздано закључити. Читаво раздобље до судбоносних догађаја крајем XVII века у историји Рашке митрополије веома је слабо познато. Нема ни сачуваних података ко су били Максимови наследници. Зна се само да се 1688. године на челу рашке цркве налазио митрополит Јован, пореклом из Сарајева.¹²⁶ Од времена својих ктитора, митрополита Симеона и Силвестра, црква Св. Варваре није више дограђивана или украшавана. Потоњи митрополити који су у њој столовали нису оставили препознатљиве трагове свога деловања. Из тога познијег раздобља, вероватно из прве деценије XVII века, потиче поменута плоча испред улаза у цркву, која се некада налазила над гробом неке личности блиске патријарху Јовану, чије се име помиње у делу очуваног натписа. Како је тада стање било у манастиру тешко се може закључити на основи расположивих података. Нова сазнања у том смислу можда ће пружити будућа археолошка истраживања, као и још непроучена обилна грађа из турских архива. На оскудицу у којој се манастир нашао у трећој деценији XVII века указује чињеница да су залагане драгоцене богослужбене књиге, које је касије откупио митрополит Максим.

Када су рашки митрополити напустили манастир Св. Варваре, када је он запустео и да ли су та два догађаја у непосредној вези, за сада остаје у сфери домишљања. Једино поуздан ослонац за таква разматрања је познати спис Дубровчанина Николе Бопковића, некадашњег житеља новопазарског, који је тај град напустио у ратном вихору 1689. године. Из његовог описа рашких старица могу се извући неки занимљиви закључци. Описујући Сопотане и Ђурђеви ступове, он о њима говори као о активним манастирима, које су Турци опустошили и скинули им кровно олово 1690. године. За манастир Св. Михаила у пећини под бедемима Раса каже да је потпуно разрушен, за цркву Св. Варваре да од ње стоје голе и напуштене зидине, док Петрову цркву помиње као манастир који је запустео.¹²⁷ Уочљиво је да стање ова три култна објекта не везује за турске репресалије у којима су страдали Сопотани и Ђурђеви ступови, што наводи на помисао да их је Никола Бопковић затекао у рушевинама или напуштене.

¹²⁵ Р. Самарџић, *нав. дело*, 93–101.

¹²⁶ И. Руварац, *нав. дело*, 32.

¹²⁷ М. Панчић, *нав. дело*, 258.

Следећи овакав ток размишљања, могли бисмо закључити да рашки митрополити напуштају цркву Св. Варваре између четврте деценије XVII века, када митрополит Максим још увек стоји на Рељиној градини, и 1689. године, кад је ова црква већ сасвим сигурно била напуштена. То је раздобље које започиње Кандијским ратом (1644–1669), који је у османским земљама Балкана изазвао многе поремећаје и појачавање турске репресије. Релативна трпељивост, која је у рашкој области дуго трајала, била је нарушена. О прогонима и бежанијама српског становништва из Трговишта сведоче записи на стенама поткапина уз бедеме старе тврђаве Раса, где су збегови налазили уточиште. Уз један запис сачуван је и датум са 1671. годином.¹²⁸ Исте године и патријарх Максим је забележио да „тада би велика невоља за род хришћански“.¹²⁹ Није искључено да је у то немирно време страдао манастир Св. Варваре, можда коју годину или деценију пре. У току археолошких истраживања уочено је да црква на Рељиној градини није била спаљена нити одмах силом разорена, већ вероватно опљачкана и напуштена. Дрвена конструкција олтарске преграде оставила је траг трулежи на подним плочама, што показује да није била насилно уклоњена. Напуштено здање време је постепено разарало, тако да је средином XIX века, у доба Гиљердинове посете, то још била импозантна рушевина. Тек у новије време, можда и почетком нашег века, ово некада значајно здање коначно је ишчезло под брегом шута.

¹²⁸ Теренска документација Л. Поповић, није објављено.

¹²⁹ Л. Стојановић, *нав. дело*, I, 1665, стр. 406.

* У задњих пет година несавременог страдања Српског народа и његових светиња на Косову и Метохији (од јуна 1999. до данас, спаљено је, разрушено до темеља и оскрнављено 110 српских православних цркава и манастира), Бог по милости својој даје утеху на другој страни. У истом том периоду обновљено је и пролојало, након више стотина година, четири стародревна манастира (свети Архангели код Призрена, свети Никола – Кончул код Рашке, Дубоки Поток код Косовске Митровице, Ђурђеви Ступови у Старом Расу код Новог Пазара). На реду је обнова и манастира свете Варваре на средњем путу између Новог Пазара и Сопотана, што и јесте повод за објављивање ове научне студије г-на Марка Поповића о том манастиру. (Вл. Артемије).

ДОБИЈЕН БЛАГОСЛОВ ЗА ГРАДЊУ ЦРКВЕ СВЕТОГ ЦАРА КОНСТАНТИНА И СВЕТЕ ЦАРИЦЕ ЈЕЛЕНЕ У ГОРЊЕМ ДОБРИЋУ КОД ЛОЗНИЦЕ*

Игуман манастира Хиландара отац Мојсије, и монах Петар успели су да у оклопном транспортеру под заштитом КФОР-а са рупевина манастирске цркве Пресвете Богородице у селу Мушутушту код Суве Реке изаберу неколико комада камена у намери да се уграде у темеље Нове Цркве, посвећене Светом Цару Константину и Светој Царици Јелени која треба да се подигне у селу Горњи Добрић чији је ктитор господин Др Милојко Манојловић.

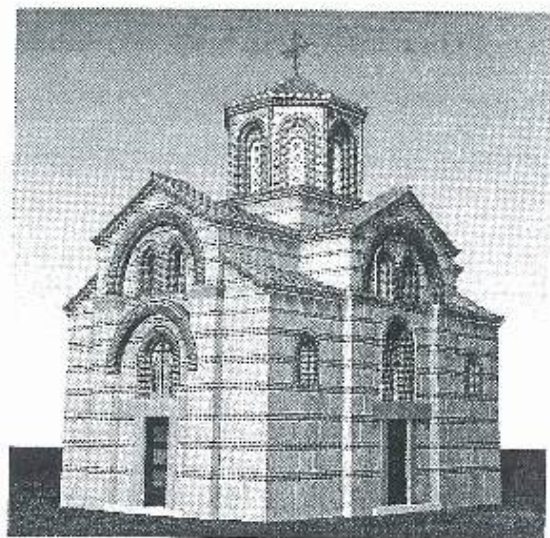
Овим су као и увек до сада у зло доба наши Хиландарци удахнули снажну духовну снагу и дали нам подстрек за начин преживљавања духовне и животне кризе која нас је задесила у просторима наше духовне колеске Косова и Метохије.

Са пројектом Цркве архитеката оца и сина Др Предрага и Саве Ристића, Хиландарци и Ктитор били су 18 јануара 2002 године на благослову код преосвећеног владике Лаврентија у Шабцу и преосвећени владика је од срца благословио пројект и почетак радова који почињу одмах.

До темеља од шиптара порушена Црква и до последњег Србина од шиптара 1999 године расељено село Мушутуште могло би иначе да падне у заборав. Пројектом Нове Цркве у Горњем Добрићу предвиђено је да се Црква из Мушутушта обнови у Горњем Добрићу обнови тамо где може, где још има православних Срба, и то не као мртав споменик „културе“ него као Црква живог Бога међу живим верницима.

Овако ће задужбина великог казнаца Драгослава, односно ризничара и домостроитеља и властелина Цара Душана бити присутна духом, телом и делом у свакодневном приступачном и безопасном чину нашег живота, јер ми обично само причамо приче да смо изгубили Косово које нам је сада неприступачно, а шипта не чинимо, а питамо може да се упркос свему чини. Косово нисмо изгубили док је живо међу нама.

* Овај текст је допуна тексту господина Пеђе Ристића у часопису св. Кнез Лазар број 36 за 2001. годину.



Комјунерски модел пројекта архитектуре Саве Размиша

ЦРКВА СВЕТОГ ЦАРА КОНСТАНТИНА
И СВЕТЕ ЦАРИЦЕ ЈЕЛЕНЕ
У ГОРЊЕМ ДАВРЊУ



ИСТОРИЈА

НОВИ ПОДАЦИ НИКОДИМА ХИМНОГРАФА О ЈЕРЕСИ У СРБИЈИ И БОСНИ СРЕДЊЕГА ВЕКА*

I. О богомилској јереси на Балкану много је писано¹. У историографији је проширено мишљење о томе да је богомилство у средњем веку у Бугарској, Србији и Босни масовна појава. Сматрало се, а и данас многи још мисле да су богомили на Балкану изданак и наставак манихејске и масалијанске јереси, којима основу учесња чини дуалистичко веровање у то да од вечности постоје два царства: царство светлости или добра, чији је творац и господар Бог, и царство таме или зла, чији је творац и господар Саташа; а да је из мешавине ова два царства, настао видљиви свет и човек у њему².

Богомили на Балкану су, према том схватању, цесоматихејци, у чијем се крилу посебно истичу, наводно, „крстјани“ у Босни као чланови такозване „Цркве босанске“, изразито радикалне дуалистичке. Ови се доводе у везу са ранијом појавом богомила у Србији, који су,

* Прештампано из Историјског часописа књ. XLVII (2000), Београд 2002.

¹ Библиографију о томе до 1984. године, која садржи укупно 521 наслов, објавио је Салих Јалић, Прилог библиографији о „цркви босанској“ и богомилству, Годишњак Друштва историчара Босне и Херцеговине, XXXVI, Сарајево 1985, 173–196. Ради потпуније обавештености видети у: Богомилството на Балкану по светлијата на најновите истражувања, изд. МАНУ, САНУ, АНУ Б и Х, Скопје 1982; „Богомилството и средновековната европска култура“, Софија 1991 (необјављена саопштења са међународног научног скупа); Милодраг М. Петровић, Помен богомила – бабуна у Законоправило светлости Сине и „Црква босанска“, Београд 1995; исти, Кудугери – богомили у византијским и српским изворима и „Црква босанска“, Београд 1998; исти, Савија Сава на Жичком сабору 1221. године и дошњинска јерес, Историјски часопис, књ. XLV–XLVI, Београд 2000, 11–30; исти, Владислав Грмички о богомилима у Сребреници у XV веку (у штампи – зборник посвећен проф. Ђорђу Трифуновићу); Климента Иванова, Непанесена српска служба на св. Ахил Лариски (Пресјански), Старобугарска литература, књ. 31, Софија 1999, 24–40.

² Појединости које су из јеретичког масалијанског или богомилског – бабунског учесња изложене у византијским помоканонима и улете у Законоправило светлости Сине, в. М. М. Петровић, Помен богомила – бабуна, 11–20.

према погрешном мишљењу, били истог учења, и које је, наводно, Немања, велики жуан српски (1166–1196), после одлуке црквено-државног сабора протерао у Боспу.

Упоредно проучавање средњовековних византијских, словенских и латинских извора упућује на закључке који говоре о многим застрашујућим при таквом представљању саме појаве и развоја богомилске јереси на Балкану. Заблуде о томе веома дуго и упорно се у историографији понављају, односно намећу као једино исправне. Стално понављање исте приче, међутим, у којој новину представља само другачија формулација или цуко свођење одавно изнетих мишљења, мора бити лишено трајности у науци, уколико тој причи недостају веродостојни извори и критичка научна провера.

Велике заблуде у историографији о богомилству на Балкану у средњем веку постале су ми уочљиве и оптерећујуће после проучавања познатих и непознатих извора, и тражења одговора на многа кључна питања, као на пример:

– Зашто поборници мишљења о томе да су богомили на Балкану, по учењу, изданац дуалиста јеретика из првих векова хришћанства не праве разлику између извора који говоре о старим богомилма, и извора који говоре о богомилма на самом Балкану као појим богомилма? Сем тога, зашто *дословно преведене* на словенски језик византијске списе, састављене услед одређених појава у другој средини и у другом времену, поимају као сведочанство за исте појаве у времену и у крајевима где је превод настао? Другим речима, зашто не уочавају ахронизме скривене у преузимањим фразама, каква је, на пример, она „де много пре мога времена“?

– Зашто нема писаних, археолошких или неких других материјалних доказа који би, непосредно или посредно, говорили о богомилма на Балкану као изданима старих богомила?³

³ Сваки покушај да се латински извори доведу у везу са значењем назива *богомил*, како то чини, на пример, Ђеран Антолјак, *Makedonski heretici u zapadnim izvorima 11. i 12. stoljeća*, *Богомилството на Балканот*, 55–56, представља узалудан посао и узор не научног приступа, јер се ради о пасиву вид грађом која се испитује.

На сличан начин, са друге стране, изуметљив „Цркве босанске“ као богомилске, и то „радикално дуалистичке“, настаје, како то чини, на пример, академик Симе Ђирковић, *Гласе Срећковићевог јеванђеља и учење босанске цркве*, *Богомилството на Балканот*, 207–222, да спајају нешто што је неспојиво. Полазећи од убеђења да су „крстјани“ радикални богомили у Босни, гласу под бр. 8 у „Срећковићевом јеванђељу“, на пример, тумачи тако што се приклања мишљењу да је Стари завет „вера једина“, као вера коју заступају крстјани“ (стр. 214). Друге изнете нелогичности у тумачењу гласа неспитаног порекла и из времена, како каже, „када је та црква већ припадала прошлости“ (стр. 209–210), у несачуваном „Срећковићевом јеванђељу“, избиће на површину после стручније и објективније њихове анализе. Оне се не могу доводити у везу са „Црквом босанском“ као свестовним телом, чији су чланови „поглавити крстјани“, што ће рећи, истакнути правоверници. Непознавање управо тих чињеница одвело је С. Ђирковића у несодржив закључак: „У сваком случају гласе Срећковићевог јеванђеља се неће моћи заобилазити кад год се буде разправљало о босанској цркви“ (стр. 221).

– Зашто се кривотворе или превиђају извори који говоре о томе да се под богомилма на Балкану подразумевају Латини, римокатолици?

– Зашто су чисто хришћански и строго православни богослужбени текстови и симболи „крстјана“ у Босни приписивали богомилској дуалистичкој јереси?

– Зашто се замењују или поистовећују називи: манихејци, катари, патарени, богомили, бабуни, крстјани, кудугери?

– Зашто се превиђа чињеница да су *крстјани* у Босни по вери једно са правоверним Савом, првим архиепископом српским (1219–1233) и светитељем, који се молио за све *крстјане*, што ће рећи за све правоверне?

– Зашто поборници радикалних богомила у Босни пишу у стању да објасне настанак „Цркве босанске“, односно ко је њен оснивач и како је дошло до тога да та, наводно, стално прогањана „црква“ има доминантну улогу у држави Босни, нарочито у XIV веку?

– Зашто у изворима нема ниједног податка о некаквој духовној или црквенојурисдикционој делатности било којег од чланова „Цркве босанске“, а веома много података има о њиховој чисто световној улози: саветодавној, арбитражној, дипломатској?

– Зашто поборници радикалних богомила у Босни не могу да одговоре на питање, како то да се после пада Босне под Турке (1463. године) у изворима уопште више не помиње „Црква босанска“? Ако је, другим речима, била верска организација, зашто пије надживела, бар за кратко време, пад државе као, на пример, што је Српска црква надживела пад Србије под Турке (1459. године)?

Одговоре на та и друга питања потражио сам у изворима. Саопштавам их од 1995. године⁴, ишчекујући научну критику, јер сам са потпуно новим изворним сазнањима и тумачењима отворио дијалог, свестан чињенице о томе да монолози често пустош уноси у науку. Управо прерастање монолога у научни монопол, односно у узајамно подржавање истомисленика, подстакло ме је да у својој критици издвојим посебно радове академика Симе Ђирковића, као једног од водећих истраживача богомилске јереси и „Цркве босанске“ у Босни. И поред тога, он наставља да се позива само на радове који у основи нису у раскораку са његовим схватањима кад је реч о тим питањима.⁵

II. Последње две деценије много се чини у намери да се освеже и одрже старе заблуде о томе да су богомили на Балкану неки „на-

⁴ Радови наведени у нис. 1.

⁵ Тако је и недавно поступило, обрађујући одреднице: „бабуни“, „богомил, богомили“, „патарени“, за шта в. *Лексикон српског средњег века*, Приредио С. Ђирковић – Р. Михаљчић, Београд 1999, 27–28: 51–52; 496–497.

предњаци“ и сродни по учењу ранохришћанским јеретикима дуалистима какви су били манихејци, масалијани, павликијаци. Говорећи о „бугарском богомилству“, на пример, Димитър Ангелов иде тако далеко да га представља као „едно свособразно ‘изданије’ на християнството в условията на средновековното българско общество през Х в. То съдържава – наставља исти – в себе си обаче и кѣтновете на неџо пово, което го доближава до хуманистичните и ренесансови течения, възникнали през един значително по-късен период от историята на европейската обществена мисъл“⁶. После овога питам се како ли би данас изгледала хришћанска Европа да није било „бугарских богомила“ по замисли Д. Ангелова?!

Други се усредсређују на „босанске богомиле“ и сматрају да су они били многобројни; да су њихом прешли на ислам и израсли у муслиманску нацију. А муслимани у Босни су, у ствари, ништа друго до вештачка и политичка национална творевина повијег времена. И поред тога, међутим, „босанским богомилима“ се, ради стварања муслиманске нације у Босни, посвећује велика пажња, о чему уверљиво сведоче, уз остало^{6a}, и међународни научни скупови, одржани, на пример, у Скопљу 1978. године и у Софији 1991. године.

С обзиром на веома изражену спрегу већег броја историчара, политиколога, публициста, кад се поставља питање односа богомилства и муслиманства у Босни, што најчешће говори о служењу науке политици или верској пропаганди, свако настојање у правцу да се изађе из мополога о „Цркви босанској“ мора да представља искорак у разобличавању заблуда које су неосновано наметнуте науци као коначно решење. Зато, као својсврстан покушај да се тако наметнуте заблуде разоткрију, али и као излив исповести схватам закључке Дона Фајна, на пример, кад научној јавности саопштава: „Прво, моја студија доказује да ништа у вези са Босанском црквом није дефинитивно јасно“⁷; „Мој опис Босанске цркве изграђен је наравно на делима многих способних научника, али ипак мислим да представља једну оригиналну синтезу. Ја сам покушао да докажем да та црква није била ни дуалистичка ни посебно значајна установа у бо-

⁶ Д. Ангелов, *Въпроси на богомилството в средновековна България*, Богомилството на Балканот, 103.

^{6a} Свака је данас очигледна пона политика на Балкану, коју у корист муслимана а на штету хришћана кроје углавном Американци. То се на својсврстан начин потарђује и омогућеним баснословним новчаним улагањима у Босну, посебно од стране муслиманских држава, што се исказује највише преко изградње многобројних џамија. „Глас Америке“ из Вашингтона је, на пример, 24. септембра 2000. године прелео коментар за Босну о томе како је тих дана принц Саудијске Арабије, Селман, учествовао при отварању новоподигнуте велелепне џамије у Сарајеву, изјавивши да је у његовој земљи само у једном дану, и само за Сребреницу, прикупљено 200.000.000 ДМ. Тај новчани износ је послат, како је рекао, преко Високог саудијског комитета.

⁷ John V. A. Fine, *Закључци мојих последњих истраживања о питању Босанске цркве*, Богомилството на Балканот, 127.

санској држави“⁸. Па ипак, и за такве закључке Д. Фајна треба поновити речи Михаила Динића, објављене пре пола века: „Намеће се потреба да се приступи рашчишћавању појединих питања и да се на тај начин дође до чврстих основаца, на основу којих би се могли изводити закључци“⁹. У вези са тим ваља, такође, поновити и речи Јарослава Шидака од пре четврт века: „Предстоји још знатан дио пута до постављеног циља који ће се моћи да дохвати тек тада, када се опет једном – уз најужу сарадњу стручњака с различитих подручја, од археолога до литургичара – пријеђе од помњива провјеравања и анализе свакога појединачног детаља на нову синтезу“¹⁰. Да ли ово важи и за моја објављена сазнања о „Цркви босанској“, о крстјанима и богомилима на Балкану – суд о томе нека изнесу објективни истраживачи.

III. Пошто се и даље, тј. у најновијим научним саопштењима о богомилској јереси на Балкану и о „Цркви босанској“ у средњем веку резултати своде, више или мање, на понављање, просто по инерцији, старих заблуда, и на погрешно тумачење података у изворима, за предмет разматрања овде издвојио сам последња саопштења Климентине Иванове. Два основна разлога су ме на то подстакла: а) њен рад је најновији, кад је реч о тим питањима; б) позива се на извор који прва тумачи. Ради се, у ствари, о ономе што ми је 1998. године дало повода да напишем: „Недавно је Климентина Иванова саопштила мишљење о томе да ћирилки хилацдарски рукопис с краја XIV и почетка XV века, под бр. 230, ‘има и занимљиве вести за богомилски покрет у Босни и Србији’, изводећи из тога погрешне закључке о ‘Босанској цркви’. Истина је да у једном делу тог рукописа – у *Житију светог Ахилија* – химнограф Никодим говори о Наватовој јереси међу Трибалима (Србима) и ‘у босанским странама’, не помињући уопште ‘богомиле’, него ‘Цркву босанску’...“¹¹

Тада сам толико могао о томе да напишем, јер сам био ограђен веома кратким текстом Кл. Иванове те 1991. године, који је више најавио био да ће објавити своја сазнања о богомилској јереси и „Цркви босанској“ на основу поменутог рукописа: „Има и любопитни сведенја за богомилското движение в Босна и Сърбия. Срв. и Иванова Кл. ‘Неизвестно житие на св. Ахил Лариски – извор на све-

⁸ Исто, 132.

⁹ М. Динић, *Jedan priлог za istoriju baptizma u Bosni*, Зборник Филозофског факултета, кн. I. Београд 1948, 33.

¹⁰ J. Šidak, *Studije o „crkvi bosanskoj“ i bogomilstvu*, Zagreb 1975, 73.

¹¹ М. М. Петровић, *Кугуџери – богомили*, 67–68. Већ сам у међувремену објавио (в. нап. 1) резултате својих истраживања једног броја српских извора, у којима се под богомилима подразумевају Латини – римокатолици. У вези са тим биће занимљива истраживања одговарајућих података и у *Душановом Законику*.

дения за Боснийската църква през XIV в.¹² Доклад, четен на конференцията 'Богомилството и средновековната европска култура', С., 1991¹³.

Помисли научни реферат Кл. Иванова, саопштен у Софији 1991. године још „не с печаташ“, како сама каже у једном новијем свом раду, објављеном 1999. године¹⁴. И у том раду она објављује своје закључке о богомилској јереси у Србији и Босни на основу истог хилацдарског рукописа бр. 230, тако да сада, на основу њих, могу детаљније да пишем.

У хилацдарском рукопису под бр. 230, с краја XIV и почетка XV века, налази се *Житије* и *Служба светог Ахилија*, што је саставио Никодим химнограф¹⁵. Ахилије је био учесник Првог васељенског сабора у Nikeји 325. године, у својству тесалијског епископа са седиштем у Лариси. Одликовао се борбеношћу против јеретика, нарочито против Арија, због чега је опевао као изузетни ревнитель за правоверје. Упокојио се око 330. године. Црква га слави 15. маја.

Када је реч о правоверју и појави јереси међу Србима у Србији и Босни, од посебног је значаја оспивање Моравичке епископије у XIII веку, као и пренос у њу, по предању, мопштију таквог поборника правоверја – светог Ахилија. По њему је црквено седиште моравичког епископа и названо Ариље¹⁶. А у Ариљу је, зна се, краљ Драгутин (1276–1282) подигао храм посвећен светом Ахилију.

Живу веру код Срба у светитељство и чудотворну моћ светог Ахилија, а посебно у то да он побеђује јеретике, сведочи и писана *Служба* Никодима химнографа. Ширење јеретика по Србији и Босни изазвало је потребу да Никодим подсети Србе на важност подвига светог Ахилија у борби против њих, због чега и излаже, после шесте песме канона, кондака и икоса пролошко *Житије* о њему.

Да би се у даљем излагању показало које јеретике, у ствари, има на уму Никодим, претходно преносим изворни текст тог *Житија*, али и превод на савремени српски језик:

¹² Кл. Иванова, *Служба на св. Ахил Лариски (Пресјански) или ситийски празничен минеј* № 25, Palaeobulgarica/Старобългаристика, XV, бр. 4, Софија 1991, стр. 12–13, нап. 10.

¹³ Иста, *Неизвестна сръбска служба за св. Ахил Лариски (Пресјански)*, Старобългарска литература, кн. 31, БАН, Институт за литература, Софија 1999, стр. 24, нап. 1.

¹⁴ Литературу о *Житију* и *службама* посвећеним светом Ахилију, на грчком и ћирилицом језику, в. Кл. Иванова, *Служба на св. Ахил Лариски*, нап. дело, 11 и даље: ип. иста, *Неизвестна сръбска служба*, нап. дело, стр. 25, нап. 4; стр. 26–27, нап. 10–11.

¹⁵ О Ариљу в. литературу код Кл. Иванова, *Неизвестна сръбска служба*, 26 нап. 9.

„мѣ(ѣ)сѣ(ѣ)ца тог(о) .ѿ. стра-
д(а)нїе нж(е) въ с(в)етыхъ
ш(т)ѣца нашего ахїліа с(в)е-
щенном(оу)ч(е)н(н)ка. нже въ
трикалѣх(ъ) оубыенаго вѣры
рады.

кръвию нати твоѣе ввагриахъ
еси землю.

мѣромъ вл(а)гоухана ресан-
ши ср(ъ)д(ъ)ца вѣрныхъ(ъ).

прогнахъ еси свомѣи стра-
д(а)нїи идолюбсїа ношъ глѣ-
вокою въ .ѿ. ахїліе с(в)ещенїи
въ главоу оуспкаеѣ се.

Съ дес(то)вл(а)женны чюд(о)-
творць ахїліе. вѣ ш(т)ѣ вѣсто-
чныѣ страны въ ц(а)рствѣ

великаго константина. право-
славнѣ редителю с(ъ)нѣ. нмы-
же вл(а)гоч(ъ)стию наоученъ

быс(тъ) еже въ х(рист)ѣ вѣрѣ.
наказанъ же вѣ и еже ш(т)ѣ

еланнѣ г(лаго)лемѣи вѣнчанїи
прѣмѣдрости. та же прилежа-
ше в(о)ж(ъ)ств(ъ)нымъ еу(аг)-

г(е)лскимъ писанимъ(ъ). и до-
вредѣтелнымъ житїемъ оу-

крашае се. и приходеиныхъ(ъ) къ
немѣу вл(а)гоч(ъ)стию прилеж-

но || оучаше. и за многа ѿго
исправленїа. и неоудѣи сказан-

на. еп(и)ск(оу)пъ въ лавросѣ
поставленъ быс(тъ). Внѣгда

же с(в)етынъ вѣселенскын прѣвы-
сѣворъ свѣра се на аріа и еу-

номїа и прочныхъ(ъ) нже х(рист)ѣ
нечѣствоуиныхъ(ъ). прїиде и съ

с(в)етынъ ш(т)ѣцъ нашъ ахїліе.
нже ревностїю д(оу)ховною ра-

ждеѣ се, на нечѣствїиныхъ(ъ)
подвижа се до вѣстїяно. іако

Тоѣ месеца [маја] 15. сїрадање
свѣтоѣ оца нашеѣ Ахилија све-
щенномученика који је ради
вере убијен међу Трибалима.

Крвљу швоѣа шѣла обагрио си
земљу.

Миромъ благомириснымъ веселиши
срца верныхъ.

Својимъ сїрадањемъ прогнао си
идолѣбсїа ношъ дубоку.

У 15. [дан] одсеца се глава Ахи-
лију свѣтїиномъ.

Овај достојноблажени чудо-
творца Ахилије беше од исто-

чне сиране у царствѣу Констан-
тина Великоѣ. Сми правосла-

внихъ родитѣља који су за нау-
чили побожностїи у вери Хрис-

тѣвој. Научен беше и ономъ од
Јелина, званомъ свѣтїиномъ, му-

дрѣшћу, а ова прїистајае Бо-
жасїиномъ јеванѣлскомъ писму.

Украшавајући се и добродѣтел-

нымъ животомъ, учаше побож-

ностїи и оне који су му приле-

жно долазили. И за многа ѿго-

ва исправленїа, и за оно ишѣо је
шѣшко исказанїе, беше шѣстав-

љен за епископа у Лариси. А кад

се сабра Први свѣтїи васељенски
сабор прѣишъ Арија и Евномїа

и осталихъ који Христѣа не шѣ-

ишѣвалише, дође и овај свѣтїи
ошѣцъ нашъ Ахилије који се, раз-

жоревши се ревностїу духовномъ,
храбро иодиже прѣишъ безбож-

ныхъ. Као изванреданъ победѣи-
воца, врашїи се своѣе сїагу раду-

јући се. И шѣказа се као дружи

прѣзреднѣ повѣдотворцѣ к своимъ паствѣмъ рад(о)уіе се възврати се. яко други мѡнси законположники ѡни се. Окрижали носе не писмени начертанниих(ь). нѣ д(о)у(х)и(м)ъ в(о)гда жива. еже оу(з)аконположники. доврѣ оупасе бл(а)г(о)д(а)тию х(ри)с(то)вою. та же слыша, яко въ трѣх(ь) издѣа се всескврѣннѣаа ересь навата трапезунтскаго. сѣи оубо трѣх(ь)валы, своимъ нх(ь) езикомъ сръблѣе именуѡуть се. прос(в)ещенныи оубо быше къ началѣ проповѣданіа тидѡм(ь) ан(о)с(то)ломъ. и за некрѣдѣніа писанимъ(ь) вслѣд(ь) ереси наватовы обратише. иже и до н(ы)ня въ странахъ | боснскихъ(ь) обрѣтаіет се. Гдѣ слышавъ прѣв(а)женныи съ ахиліе. и в(о)ж(ь)ствіною ревностію подвижникомъ. яко проповѣдникъ х(ри)стова еу(а)г(е)ніа, достиже къ симъ. и глыбокою тмоу еретическою прогнавъ, мнози обратіи къ г(о)спод(о)у. бл(а)г(о)ч(ь)стіа вѣроу оу(к)расивъ до с(то)лѣтнѡ. Възвращающоу се нѣмоу. на поутіи злодѣйскими чл(овѣ)кы оубыиенъ выс(ь)тъ. на мѣстѣ гл(а)гол(ь)емѣмъ моравица. еже тлькоуіет се овѣмѣна пажитъ. и дѣже и ч(ь)стныи нѣго мошноположени быше. и мѣра бл(а)гоу(х)аніа и до н(ы)ня не такають. нецѣленіемъ(ь) дары обмыно подаваюіе. въ славоу х(ри)с(т)оу в(о)г(о)у прославляющомоу с(в)ѣтъ(ь) своих(ь)¹⁶.

Мојсије законоположнѣицѣ, носѣи ѡбѣщаніе, истинне не словима, већ Духомъ Бога жива. И шо шѣо је узаконположнѡ добро сачува благодѡу Христовом. Чу он, ѡак, да се међу Трибалима изли свеоскарнѣвѣна јерес Наватин Трапезунтског. Ови Трибали се, дѣкле, соистѣвнимъ језикомъ називају Србима. Просвѣчени, ѡак, бише Тѣмъ апостоломъ, а збогъ незнања писма, окренуше се Наватиној јереси која се и до сада у земљама босанскимъ налази. Чувши све то, прѣблажени овај Ахилије, а покренути божѣствіеномъ ревностіу као проповѣдникъ Јеванђѣла Христовѣ, сижише овима и, прогнѣвши губоку шѣму јеретичку, многе обратіи Господу, украсивши велелепно веромъ побожностіи. Док се враћао, на поутіу га убише људи злошвори, на мѣсту званомъ Моравица, шѣо се прѣводи изобилни ѡниѣакъ, гдѣ и часне мошты нѣгове положене быше и добромъ миромъ и до данас истѣачу, дајући обилно царе исцѣлѣња у славу Христа Бога који прославѣа своје свѣте.

IV. На основу *Службе свѣиомъ Ахилију* и, посебно, на основу *пролошкогъ Жиѣија*, Кл. Иванова тежи да у Србији и Босни препозна постојање старе, са истока пренете богомилске јереси. Али при томе се мучи да разреши, на пример, питање порекла Новата (Павата) и садржине његовогъ јеретичкогъ учења међу Србима. Начелно се може рећи, да су њени закључци плод погрешногъ пута којимъ је кренула у ово истраживање и своде се, углавномъ, на следеће:

– да је Поват назван „Трапезундски“ зато што је његово деловање пренето из Картагене на Балкан, при чему испољава колебаљивост: „Бихме могли да помислимъ за смесвање ња личности и да потърсимъ њакакъвъ другъ Поват, чийо живото да е протекло в Трапезунд“¹⁷;

– да је Никодим помешао име Повата Трапезунтског (из Картагене) са Новаѣијаномъ, римскимъ презвитеромъ, који су били савременици у III вѣку¹⁸;

– да је Новатово учење помешано с богомилствомъ, и да је богомилство следило аријане и монофизите¹⁹;

– да Никодим допушта анахронизамъ, повезујући Србе са Новатимъ јеретичкимъ учењемъ из III вѣка²⁰;

– да је од Новаѣијана, римскогъ свѣштеника настало новѣијанство које се, за разлику од Поватовогъ раскола, задржало дуго, сливши се на истоку са монтеизмомъ, а овај се зближио с павликијанствомъ, „което би могло да објасни страннѡта ња прѣв погледъ вртѣзка међу Новат – Поватиан и еретиците от Моравѡ“²¹;

– да су ти „еретиците от Моравѡ“ слични по вери богомилѣма са истока, који „като Арий раздѣратъ Христовѡта одежда – Църквата“, и исти су, такође по вери, са онима које је раније прогонио Стефанъ Немања, за шта се позива ња познато мѣсто из *Жиѣија свѣиогъ Симѣона оу Сѣефѡна Провѣенчаногъ*²²;

– да се податакъ „въ странахъ боснскихъ“ (у босанскимъ земљама) односи на „Цркву босанску“ која је за Никодима, како она сматра, „прѣко следствие от љѣжеученія ѡа Поват“²³.

Иако се код Никодима химнографа мешају историја и локално предање о свѣиомъ Ахилију, његово казивање, међутимъ, представѣа вѣома осмишљену целину која га открива као високо образованогъ човека. Штѣта је што Кл. Иванова изопачује његово казивање, по-

¹⁷ Кл. Иванова, *Непознѣта сръбска служба*, 37.

¹⁸ Исто, 37–38.

¹⁹ Исто, 30.

²⁰ Исто, 37.

²¹ Исто, 38.

²² Исто, 30.

²³ Исто, 37.

¹⁶ Хиландарски кирилически рукопис бр. 230, л. 976–986.

дређујући га свом унапред постављеном циљу који, овако како га је постигла, представља својеврстан лавиринт чији је и сама заробљеник. Несрећена и неубедљива њена размислилања незаслужено бацају сенку на изванредног химнографа Никодима и оштрећују науку, јер се у наведеном *Житију* уопште не помињу ни богомили ни „Црква босанска“.

Зато ћу покушати да се, поштујући одређени логички след ствари, задржим на Никодимовим подацима који се односе на Навата (Новата), а у вези са њим и на Арија; затим, на питању о томе какву јерес међу Трибалима (Србима) и у „босанским земљама“ може да има на уму Никодим, док за успешно сузбијање исте заслуге приписује светом Ахилију.

V. Никодим не пише Новат већ Нават („Наватъ“), што није грешка, јер се име Новатијан (Νοβατιανός) у грчким изворима обично среће у облику Νοβάτος или Ναβάτος²⁷. Зато, саобраћавајући се томе, а и другим српским изворима, у овоме раду ћу уместо Новат падаље писати Нават. Реч је ту о Навату римском свештенику, а никако о Навату презвитеру Африкијске цркве са седиштем у Картагени, који се ради свог попустљивог става по питању примања отпалих од Цркве за време жестоких гоњења, супротставио ригорозном ставу Кипријана, поглавара те цркве. Због тога је осуђен на Картагеном сабору 251. године и његов покрет се врло брзо угасио, већ 253. године²⁸. Угасио се, дакле, још у повоју, па га и због тога треба искључити из Никодимовог казивања.

Нават, римски свештеник, иначе познат и као веома учен богослов, примљен је био крштење на болесничкој постељи, тј. икропљењем а не трикратним погружењем у води, што по 12. правилу Неокезаријског сабора представља сметњу за ступање у свештенство, изузев ако је такав посебно достојан и ако нема других кандидата²⁹. Он се супротставио био папи Корнилију (251–253) који се ставио на чело умеренијих кад је реч о примању отпалих, али је њега, као свог ривала при избору римског епископа, критиковао због неканонског рукоположења за свештеника. Све то утицало је на Навата да се одметне и постане епископ. Као такав, основао је нову цркву, чији чланови себе називаху *чистињим* (οἱ καθόροι). Отуда и назив *каптари*. Тако је настао покрет паватијана, који су се одликовали строгим моралним начелима. У своје редове из противничког табора примали су само после поповског крштења. Пават је осуђен на са-

бору у Риму, такође 251. године, само пет месеци после оне осуде Навата у Картагени. Против Навата римског презвитера био је и Кипријан, поглавар Африкијске цркве, док га је Нават картагенски подржавао тако што је у то време и ради тога допутовао у Рим²⁷, иако су њих двојица били супротних ставова кад је реч о примању у Цркву отпалих. Отуда, дакле, и појава да се та два Навата мешају, што је и учепом Никодиму Милашу задавало муку²⁸.

Никодим химнограф не меша два Навата, римског и картагенског, о чему сведочи и одрецица „Трапезунтски“, која истраживаче збуњује. Позната је, међутим, историјска чињеница о томе да је у првим вековима хришћанства малоазијска заједница хришћана у Риму била бројна и јака; да је следила апостолско предање Римске цркве, али и да је оснивала парасинагоге (παράσυναγωγές)²⁹. Онекуп је Никодим могао да сазна тај податак – да је Нават пореклом из малоазијског града Трапезунта, због чега је уз име и придодат епитет „Трапезунтски“.

Да Никодим у *Житију светог Ахилија* има на уму искључиво Навата римског из Трапезунта, закључује се не само по томе што се покрет Навата картагенског брзо угасио, него првенствено по томе што га доводи у равн са јеретиком Аријем. Јер овај је још пре него што је осуђен на Првом васељенском сабору (325. године) пришао био расколницима мелетијанима који су се попут паватијана такође називали *каптарима*. На Првом васељенском сабору, дакле, кад се расправљало о Аријевој јереси, расправљало се и о Навату и паватијанима као катарима, односно о начину како да буду примани у Цркву уколико се покају и обрате, о чему говори 8. правило тога сабора³⁰. Никодим химнограф је и у тумачењу поменутог правила, изложеног у *Законоправила светог Саве*, могао да прочита о Навату, презвитеру Римске цркве: „СИ ЖЕ ГЛАГОЛЕМИИ ЧИСТИИ ПРКЛЩЕНИ БЫШЕ ВЪ ТАКОВОЮ ИЕРЕСЬ. ШТ(Ь) НАВАТА ПРЕЗВѢТЕРА. РИМСКОЕ ЦР(Ь)К(Ь)ВЕ. ШТ(Ь) НЕГОЖЕ И ЧИСТИИ НАРЕЧ(Е)НИ БЫШЕ...“³¹ (а ови звани чистији које је Нават, презвитер Римске цркве завео у њихву јерес, од кога и чистији беху названи...).

²⁷ Вл. Фејдџ, 'Εκκλησιαστική Ιστορία Α', Αθήναι 1994², 300.

²⁸ О тешкоћама због мешања у литератури та два имена п. Н. Милаш, *Правила*, књ. 1, стр. 201, нап. 82.

²⁹ О томе в. Вл. Фејдџ, 'Εκκλησιαστική Ιστορία Α', 201, 262; в. и стр. 222: „Η μικρασιατική παράδοση, μεταφυσήθηκε στη Δύση από τους ανατολίτες Ειρηνοίσι Λουγδοίνου και 'Ιππόλυτο Ρώμης, καλλιεργήθηκε από τους μετριοπαθείς μοντανιστές της Δύσεως (Πρόκλος) και έθεσε τα θεμέλια της δυτικής εκκλησιαστικής γραμματείας...“

³⁰ Видети: Н. Милаш, *Правила*, књ. 1, 201–205.

³¹ *Законоправило или Номоканон светог Саве, Иловички ђрепис 1262. године*. Фототипију приредио и прилоге написао М. М. Петровић, Горњи Милановац 1991, л. 646.

²⁷ В. Στεφανίδου, 'Εκκλησιαστική Ιστορία, 'Απ' αρχής μέχρι σήμερον, Αθήναι 1959², 85.

²⁸ Ј. Поповић, *Општи црквени историја*, књ. 1, Срем. Карловци 1912, 362.

²⁹ Н. Милаш, *Правила (канони) Православне цркве с тумачењима*, књ. II. Нови Сад 1896, 33–34.

ђење Духа од Оца велеласно си ујаснио“ (и д(оу)хъ пр(и)сносѣ-
цноиѣ и ѣже шт(ѣ) о(тѣ)ца исхожденіе келега(а)сно оутасниѣ
ієси)³⁸; „божаствени Дух који од Оца исходи, (в(о)ж(ѣ)ств(ѣ)ныи
д(оу)хъ шт(ѣ) о(тѣ)ца исходець)³⁹ и др. Због тога Никодим у
Служби наводи да је свети Ахилије „обратитељ заблуделих“ (за-
влождышымъ обратитель)⁴⁰, због тога му кличе: „Радуј се Ахилије,
обраћење заблуделих“ (радоуи се ахїїѣ завлаждышымъ обраше-
нїѣ)⁴¹. Од какве друге догматске заблуде би имао међу Србима да
обраћа свети Ахилије, ако не од римокатоличког кривоверја? Са
разлогом Никодим, дакле, пева да треба величати „исправљења“
(исправленїѣ)⁴², која је постигао свети Ахилије, јер је „светлошћу
проповеди као сунце просветио људе помрачене маглом јереси“
(бретичкства мѣглою помраченїѣ люд(и) ако сл(ѣ)н(ѣ)це про-
свѣтилѣ ієси свѣтоиѣ проповѣданїѣ)⁴³. А да је реч о савременој
опасности, тј. о латинској јереси, може се закључити и по томе што
се верници у *Служби*, по Никодиму, моле светом Ахилију за
„избављење од садашње опсаде“ (н(ы)ныш(ѣ)нѣго обстоїтїѣ изба-
вити се)⁴⁴.

Према томе, Пават Трапезунтски је, и као расколник Римске цр-
кве и као оснивач наватијанског покрета, оличење расколничке и је-
ретичке Римокатоличке цркве, која је постојала да се наметне Три-
балима (Србима), што су Немања и његов син Сава, углавном, пресе-
кли⁴⁵. Зато, када је реч о Србији, Никодим о тој појави говори као о
нечем што припада прошлости и што је, уз помоћ светог Ахилија,
чудесно сузбијено. Али када је реч о Босни, он обавештава да се Нава-
това јерес „и до сада у земљама босанским шалази“. Истинитост тог
податка потврђује се не само оним што је у првој половини XV века
забележио Владислав Граматик о Сребреничанима у Босни као бун-
товницима богомилцима, мислећи на римокатолике, о чему сам педа-
вно писао⁴⁶, него и садржином писма цариградског патријарха Генеди-
ја Схоларија (1453–1456), које је упутно био силајским моћасима.^{46a}

³⁸ Исто, л. 87а.

³⁹ Исто, л. 102а; а. и л. 90а, 94б.

⁴⁰ Исто, л. 82б–83а.

⁴¹ Исто, л. 100б.

⁴² Исто, 91б.

⁴³ Исто, 95б.

⁴⁴ Исто, 101б.

⁴⁵ Опширније о томе в. М. М. Петровић, *Свети Сава на Жичком сабору* (нап. у нап. 1).

⁴⁶ Исто, 17–20.

^{46a} Грчки текст писма изд. L. Petit, *Oeuvres complètes de Germaine Scholarios*, IV, Pa-
ris 1935, 200–201, а превод на српски в. М. М. Петровић, *Помен богомила – бабуна*,
24–25.

Да Никодим под наватијанцима у Србији и Босни подразумева
римокатолике, потврђује се и тиме што у *Служби* наглашава да је
свети Ахилије јасно проповедао правоверно догматско учење о
Сину Божјем (с(ѣ)на в(о)жїѣ ахїїѣ въ мирѣ јасно проповѣда)⁴⁷,
јер је оно изопачено не само негдашњим Аријсвим и другим јере-
тичким учењима, већ и савременим протурањем *Символа вере* са
додатком *Filioque*, чиме је и хула на Духа Светога ширена. И други
подаци у *Служби* у прилогу ове године, као, на пример, то да је
свети Ахилије разагнао дубоку таму клањања идолима (идоловѣсїѣ
нощѣ глѣвокоу)⁴⁸. Ово се може довести у везу са „глухим куми-
рима“ (киповима), о којима говори заручна за јеретика девојка, у
*Житију Симеона Немање*⁴⁹, као и са оним што саопштава Симеон
Солунски, кад Латине представља као богомиле: „Они, претвара-
јући све у новотарију, како је речено, и свете иконе често, мимо у-
становљепог, на други начин приказују“⁵⁰, тј. кроз кишове. Ти пода-
ци никако не могу да се односе на старе богомиле.

Изложено казивање Никодима химнографа о Навату као јере-
тику, на особен начин говори о одређеним јеретичким у Србији и
Босни, о којима говоре и други средњовековни извори. Стога, сво-
дећи овде закључке о томе на основу Никодимове *Службе* и *Жити-
ја светог Ахилија*, уједно ћу изложити, веома сажето, и друга своја
сазнања о богомилској јереси на Балкану и о „Цркви босанској“.

ЗАКЉУЧАК

Никодим химнограф под Наватом Трапезунтским у *Житију
светог Ахилија*, садржаном у хиландарском ћирилском рукопису
бр. 230 с краја XIV и почетка XV века, подразумева Навата римског
свештеника из III века, а не његовог савременика Павата, свеште-
ника у Картагени. Назива га „Трапезунтски“ царсвојатније зато
што потиче из малоазијског града Трапезунта, јер је у Риму тада би-
ло много хришћана из Мале Азије.

Од Навата римског, који је постао и спископ, настао је покрет
наватијана. Ови су себе називали *чистици* (οἱ καθарοί) па отуда и
назив *каџиари*. Нагињали су јеретичким монтанистима, познатим по
хули на Духа Светога. Пават је осуђен на сабору у Риму 251. године,
а о његовим следбеницима – наватијанима, расправљао је Први ва-

⁴⁷ *Хиландарски ћирилски рукопис* бр. 230, л. 97а.

⁴⁸ Исто, л. 97б.

⁴⁹ В. Ђоровић, *Житије*, 29: „не могоуши трѣбѣти смрада глѣхихъ коу-
мирь и мръзкѣхъ јереси“.

⁵⁰ Migne PG 155, col. 122: „οὗτοι πάντα καινοτομοῦντες, ὡς εἶρηται, καὶ τὰς ἱερὰς
εἰκόνας παρὰ τὸ νενομισμένον ἑτέρῳ τρόπῳ πολλακίς ἀνιστοροῦσιν“.

сељенски сабор 325. године, на којем је учествовао и Ахилије, епископ тесалијски са седиштем у Лариси. Њега Никодим у *Служби и Житију* што му посвећује, представља као победника наватијанске јереси међу Трибалима (Србима) у средњем веку.

Под наватијашима на Балкану Никодим не може да подразумева старе јеретике богомиле дуалисте, као изданке манихејапа, масалијапа, већ римокатолике због хуле на Духа Светога. Пават и његов покрет послужили су му као најбоље оличење расколничке и јеретичке Римокатоличке цркве која је додавањем *Filioque* у 8. члан *Символа вере* разбила правоверно учење о јединитости Свете Тројице. Својим учењем о происхођењу Духа Светога не само од Оца него и од Сина, римокатолици су се сврстали у дуалисте јеретике, због чега су и названи богомилима. На њихову јерес мисли Никодим кад каже да се „и до сада у земљама босанским налази“.

Никодим не говори ни о каквој „Цркви босанској“, јер ова није црквенојерархијска или црквенојурисдикцијска духовна установа. Она је световно, саветодавно, арбитражно, дипломатско тело при дворовима босанског владара и властеле, које је нестало истовремено са падом Босне под Турке 1463. године. Зато у изворима уопште нема помена о било каквој верској црквенодуховној делатности њених чланова, док о оној другој – световној, има веома много података. У томе лежи разлог што „Црква босанска“ није могла да изживи политички пад државе.

Употреба одређених *цркви* у називу „Црква босанска“ не одуudara од световног њеног карактера, јер је именица ἐκκλησία – ecclesia (као и именица ἐπίσκοπος – episcopus) била у световној, односно грађанскополитичкој употреби много пре појаве хришћанства.

Хијерархијски распоређени чланови „Цркве босанске“ познати су и по томе што су у изворима представљени као „поглавити крстјани“, што значи истакнути правоверници. Стога је разумљиво представљање Саве, строгог правоверног монаха српског у Хиландару, с почетка XIV века, као молабника за све правоверне крстјане (хришћане).

Кад се тражи одговор на питање, зашто је тако велики број крстјана у Босни прешао на ислам, не треба губити из вида неколико важних чињеница као, на пример: а) На крстјане у Босни, који нису хтели да пређу у римокатоличку веру, примењивани су жестоки прогони. У таквим околностима, да би се избегао мач, прелазило се на ислам у нади да је то привременог карактера. б) Падом под Турке крстјани у Босни остали су изоловани и далеко од центра Српске цркве, која је такође под турском влашћу али под мањим притиском римокатолицизма и ближа је Цариградској патријаршији, што је битно утицало на то, да њени верници лакше одолевају опасности од масовније исламизације.

Говорити и писати о „босанским богомилима“ или о „бугарским богомилима“ као о некаквим напредним издашцима старих богомила, који паводно устају у одбрану социјално угрожених – то представља узалудан посао. Јер, кад се из словенских превода издвоје анахронизми, тј. оно што се у византијским изворима односи на одређене појаве из неких проплих времена и других простора, онда се лакше схвата са којим циљем су у историографији често поистовећивани називи: катари, патарени, манихејци, крстјани, богомили, бабуни, кудугери. Бугари су масовно постали богомили када су под јурисдикцијом Римокатоличке цркве, у IX веку, прихватили многе њене новотарије и *Символ вере* са додатком *Filioque*. А правоверни који су се томе успротивили називани су патаренима, манихејцима, катарима.

У Србији, у XII и XIII веку, са напором се сузбија појава верника који су ширили римокатоличке обичаје и искварени *Символ вере*. Због тога је Сава, први архиепископ српски, имајући на уму све оно што су његови претходници предузимали у одбрани од ширења римокатолицизма, захтевао, на Сабору у Жичи 1221. године, да владар и сав присутни народ наглас трипут изговарају *Символ вере* како се не би чуо додатак *Filioque*.

Учеши и добро обавештени Владислав Граматик је, у првој половини XV века, забележио да су се у Сребреници против српске власти побунили богомили, а то су били Саси рушари и трговци из приморских градова, тј. римокатолици. Управо у то време Симеон Солунски Латине назива такође богомилима, углавном због додатка *Filioque* у *Символу вере*.

Миодраг М. Петровић

лична библиотека
Арх. Наум

МАКЕДОНСКИ РАСКОЛ У СРПСКОЈ ПРАВОСЛАВНОЈ ЦРКВИ

Они аутори, који су се бавили овом проблематиком, могу се поделити у неколико група, и то: први међу којима су они који покушавају да на силу докажу право на постојање тзв. Македонске православне цркве (даље тзв. МПЦ). То су С. Димевски, Ј. Белчовски, М. Перић и др.¹ М. Перић врши платијат грађе и одатле извлачи закључке какви му одговарају. То је усвојио од свог ментора С. Димевског, што је недопустиво у науци.

Друга група аутора: Ђ. Слијепчевић, Л. Костић, Ж. Стефановић, И. Марку и др.² осећају да у целом проблему постоји воља државних органа Југославије, али немају материјалних доказа за то сем претпоставки, које нису могли доказати, а које су очигледне.

Трећа група млађих аутора: Р. Радич, П. Пузовић и В. Ђурић, имају другачији приступ.³ Они већ имају архивски материјал, којим могу да докажу да је држава директно ушлетена у овај раскол - ши-

¹ Славко Димевски, Црквена историја на македонскиот народ, Скопје 1965; Исти, Борбата за автокефалност на православните цркви во Европа создадени во XX век, Скопје 1979; Јован Белчовски, Автокефалноста на македонската православна црква, Скопје 1986; Младраг Перић, Историјско-правни аспекти развоја односа из меѓу Српски православне цркве и Македонске православне цркве, Пожаревац 1990, Докторска дисертација у рукопису одбрана на Правном факултету у Скопљу 1990.

² Ђоко Слијепчевић, *Питање македонске православне цркве у Југославији*, Минхен 1959; Исти, *Македонско црквено питање*, Минхен 1969; Исти, *Историја Српске православне цркве*, III, Келн 1986; Лазо М. Костић, *Систематско раскривање Светосавске цркве*, Чикаго 1963; Живан Стефановић, *Српска црква под комунизмом - Црквени расколи*, Чикаго 1988; Илија К. Марку, *Македонска црква - Самогворевина Скопје, Улога Папе и Уније*, Призрен 1994, превео са грчког епископ Ранко-призренски Артемије.

³ Радмила Радич, *Вером и робиња вере, држави и цркви заједнице у Србији 1945-1953*, Београд 1995; Предраг Пузовић, *Раскол у Српској православној цркви - Македонско црквено питање*, Београд 1997; Вељко Ђ. Ђурић, *Голгота Српске православне цркве 1941-1945*, Београд 1997.

зму. Р. Радић не улази много у ову проблематику, В. Ђурић такође, док П. Пузовић, на основу архивског материјала који се налази у архиву Светог архијерејског синода Српске православне цркве у Београду, конкретно говори о притисцима државе. Он није био у могућности да користи архивски материјал, који се налази у државним архивима, а који се односи на ову проблематику.

Овај рад представља покушај да се на објективан начин (колико је то могуће), постави цело питање раскола - шизме. Доказног материјала има превисше. Из чега се јасно види ко стоји иза овог раскола, ко га и на који начин форсира. Ово изузетно замршено питање ћу настојати да расветлим са богословске стране, а посебно канонске, јер оно управо на овим пољима добија своју праву димензију.

Имам на уму речи Господа Исуса Христа који је рекао: „Нема ништа сакривено што се неће открити, ни тајно што се неће дознати“ (Мт 10, 26; Мк 4, 22; Лк 8, 17; 12, 2). Много је тога што је рађено у тајности. Актери ових смутних радњи нису били свесни да ће се кад-тад открити њихова улога. Појединци, који и данас мање-више прикривено то чине, па ће и њихово поступање бити разоткривено, као што је разоткривено и тајно понашање појединаца пре двадесет, тридесет година. Због тога оно може да послужи и као најозбиљнија опомена свима онима који раде и даље на разбијању духовног јединства Српског народа и његове Светосавске цркве. Не морају они имати веру у Бога (коју никада нису ни имали) који све зна, јер су своје дупе предали ђаволу, али морају да имају на уму, да ће се још овде на земљи, сазнати свачија улога у сваком послу.

У периоду после Другог светског рата код нас су постојали „историчари“ који су писали историју по поруцима. То су били државни историчари, који су својим писањем водили рачуна пре да задовоље жеље владајућих политичара него основна начела науке. Због тога се веома тешко ослонити на њихове радове. Истина је да се на нашим просторима није смела истина износити. Због чега? Због тога што истина никога не штеди. Да смо знали истину о себи, чврсто верујем да бисмо се пред светом пре усправили, а пред Свевишњим скрушено пали на колена и покајали се.

Насилним разарањем организације Пећке патријаршије 13. септембра 1766. отворен је пут за разбијање националног јединства Српског народа и његове Цркве. Срби епископи су протерани са својих епархија, на њихова места Цариградска патријаршија поставља Грке фанариоте. Било је фанариота који су настојали да заштите Србе пред турском влашћу, али је већи број био оних који су били најамници, а не пастири. У време 1766. скоро цео простор Јужне Србије био је под јурисдикцијом Пећког патријарха. Уклањање Срба епископа за Грке и Бугаре је добро дошло за јачање свог утицаја.

Српска црква је у XIX веку настојала код Цариградске патријаршије, да на ове просторе, на упражњене епархије, поставља епи-

скопе Србе. Први епископ скопски Србији после 1766. био је Фирмилијан Дражић. Изабран за епископа 1899; хиротонисан 1902. а упокојио се 1903. Његов наследник Севастијан Лебељковић је хиротонисан 18. јануара 1904. Није добио берат од Порте, умире у Цариграду 23. јануара 1905. По његовој жељи сахрањен је у Скопљу. Трећи Србин, епископ на овој епархији, је Викентије Кршић (1905-1915). Викентија су убили Бугари заједно са његовим ђаконом Цветком, а потом их спалили у Качаничкој клисури.

На велешко-дебарској епархији епископи су Грци. Синод Цариградске патријаршије за епископа ове епархије бира Варнаву Росића са титулом епископ главнички. Хиротонисан је у Цариграду на Лазареву суботу 10. априла 1910.⁴

После завршетка Балканских ратова, простори Јужне Србије су ушли у састав Краљевине Србије. Митрополит Србије Димитрије (Павловић) почиње преговоре са Цариградском патријаршијом за добијање канонског отпуста ових епархија. Преговори су били при крају, али их је прекинуо почетак Првог светског рата.

Завршетком Првог светског рата митрополит Србије Димитрије наставља преговоре са Цариградском патријаршијом, и додаје питање канонског отпуста босанскохерцеговачких митрополија које су се налазиле под јурисдикцијом Цариградске патријаршије.

У току преговора Цариградски патријарх Герман II подноси оставку. Преговори су настављени са сталним Синодом Цариградске патријаршије и завршени 18. марта 1920. Сутрадан 19. марта Синод Цариградске патријаршије доноси одлуку бр. 2056 којом даје благослов за присаједињење Уједињеној Српској православној цркви епархија у Јужној Србији и Босни и Херцеговини. То су митрополије: скопска, рашко-призренска, пелагонијска, преспанско-охридска, део митрополија: воденске, струмичке и подсанске. Митрополије у Босни и Херцеговини: босанска, херцеговачка, зворничка и бихаћко-петровачка. У акту стоји: „Ова синодска одлука се има и мора приметити канонским патријаршијским и синодским Томосом у року од три месеца од избора новог Цариградског патријарха...“⁵

Пошто је испоштован канонски ред и поредак на дан *Сабора Српских свештеника* (27. августа/9. септембра 1920), васпостављена је Пећка патријаршија.

Крајем новембра 1921. за Цариградског патријарха изабран је Мелетије II који је потврдио одлуку Синода од 19. марта 1920. тако што је 19. фебруара 1922. издат *Томос* бр. 1148 а 24. фебруара *Канонско писмо* бр. 1036. Ова два правна акта донели су у Београд ми-

⁴ Сава, епископ шумадијски, *Српски јерарси од деветиог до двадесетог века*, Београд, Подгорица, Крагујевац 1996.

⁵ Гласник Уједињене Српске православне цркве, год. I, Београд 1920. бр. 7, стр. 99-100.

трополит амасијски Герман и јерођакоп Герман, други секретар Синода Цариградске патријаршије, Патријарх Димитрије и митрополити, амасијски Герман и скопски Варнава, служили су Свету архијерејску литургију у саборној цркви у Београду, на којој су Томос и Канонско писмо прочитани и предати патријарху Димитрију.

Свети архијерејски сабор Српске православне цркве је извршио аорондацију епархија на простору Краљевине Југославије. По Уставу Српске православне цркве из 1931., у Јужној Србији се налазе три епархије, и то: злетовско-струмичка са седиштем у Штиму, охридско-битолска са седиштем у Битољу и скопска са седиштем у Скопљу. С тим што архијереј епархије скопске има по свом положају титулу митрополит, која му даје право части, али не и власти ван његове епархије.

Завршетком Другог светског рата Устав Српске православне цркве је 1947. претрпео одређене измене, али је број епархија у Јужној Србији остао непромењен.

Васпостављањем Пећке патријаршије Српска православна црква је аутокефална и налази се на шестом месту на каталогу аутокефалних православних цркава. Испред ње су патријаршије: Цариградска, Александријска, Антиохијска, Јерусалимска и Руска.

Пошто се говори о аутокефалној цркви, да објаснимо овај појам. Аутокефална црква је она црква која своје рукополаже своје епископе и најстаријег епископа, не тражећи ни од кога, ни претходно ни накнадно, одобрење за тај чин. Једино она има право да суди свим својим епископима, свештеним лицима свих степена као и верницима. Основно начело канонског права је, ко има право да хиротониса, тај има право да суди. Одлуке једне аутокефалне цркве, донете у кругу њене надлежности, су обавезне за све православне цркве. Ипр., ако једна аутокефална црква свргне свога епископа, све аутокефалне цркве ову одлуку признају.

Православна црква се управља на основу Светог писма и Светог предања према учењу свете православне Цркве, правила васељенских сабора и од њих признатих правила апостолских, помесних сабора и светих Отаца.⁶ Ово је обавезно за целу Православну Цркву. У Свом унутрашњем уређењу свака аутокефална црква може уређивати свој живот према месним приликама, водећи строго рачуна о канонском реду и поретку.

Ако постоји потреба, аутокефална црква може свом извесном делу, који је под њеном јурисдикцијом, дати аутономију. Степен аутономије зависи од Мајке цркве, која може дати ужу или ширу аутономију. Аутономна црква не може сама хиротонисати своје епископе без учешћа аутокефалне цркве (Мајке цркве). Не може сама припремати свето миро. Општити са другим црквама преко по-

⁶ Устав Српске православне цркве чл. 7.

главара Мајке цркве и њеног Синода. У судском погледу такође постоје ограничења. Последња инстанца је Синод аутокефалне цркве. Свети канони су јасни. Не постоји сукоб надлежности, или пак правне празнине. Потребно је каноне Цркве доследно применити.

На канонски начин је Српска црква 1219. постала аутокефална са рангом архиепископије. Стицајем разноразних прилика Пећка патријаршија је неканонски укинута 1766. Када се указала могућност на канонски ваљан начин она је септембра 1831. постала аутономна и остаје у том положају до добијања аутокефалности 20. октобра 1879., када је Цариградска патријаршија издала Томос о аутокефалности цркве у Србији. Цариградска патријаршија је задржала право да она припрема свето миро и за Српску цркву. Ово је први пут у историји православне Цркве да једна аутокефална црква нема право на освешћење светог мира. То је Српска црква прихватила, и ције правила никакве раздоре са Цариградском патријаршијом, а имала је правног основа да припрема свето миро.

Можда ће неко рећи да све ово, до сада изложено, нема везе са расколом у Јужној Србији. Има и те како велике везе. Битно је схватити, који је правни положај Српске православне цркве међу аутокефалним помесним православним црквама. Као и то, шта је то аутономна црква.⁷

Када је и од кога донета одлука о разбијању јединства Српског народа и његове Цркве? Интересантна је чињеница, да у почетку Отоманска империја није разбијала духовно јединство покорених народа, док се није умешао Цариградски патријарх. Све до 1766. Срби су под јурисдикцијом Пећког патријарха. Аустро-Угарска монархија је прва разбила духовно јединство православних Срба (Карловачка митрополија, Буковинска митрополија, митрополије у Босни и Херцеговини), било је дело Ватикана, преко аустријског цара.

Постоји једна интересантна реченица, која се у историју после Другог светског рата често користила на седницама (Владе, КП Југославије, Верских комисија...) које су биле затворене за јавност, приписивана је В. И. Лењину, а она гласи: „Љок се на Балкану не уништи Српска црква и не разбије Српски парок, комунизам не може успети.“ Да ли ова сатањска мисао припада Лењину, или неком другом, није битно. Она потиче из Коминтерне и била је кредо за комунисте у Југославији. На овоме је систематски рађено. Стварањем Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, Српски народ је сматрао да је остварио свој вековни сан - заједница свих јужних Словена на овим просторима. Убрзо ће се доказати да је Југославија била обмана Српског народа, који је неприпремљен ушао у своју тамницу из које до дан-данас није изашао.

⁷ Димитрије Перич, *Црквено право*, Београд 1997, глава VI, Аутономна и аутокефална црква, стр. 139-151.

Распадом Краљевине Југославије, Бугари су окупирали Македонију. Митрополит скопски Јосиф, епископ злетовско-струмички Викентије и сви свештеници, који нису хтели да буду лојални окупаторској власти, протерани су у Србију. Бугарска православна црква, уместо да ступи у контакт са Српском православном црквом на највишем нивоу, понашала се језуитски. Систематски је уништавано све оно што је вековима било српско. Уништаван је сваки траг на тим просторима који сведоче да су то простори Пећке патријаршије. Бугарска је капитулирала 9. септембра 1944. Нестало је бугарске окупационе власти, војне и цивилне, али је остала црквена која ће уз помоћ Главног штаба НОВ и ПОЈ, октобра 1944. створити неканонско тело „Иницијативни одбор за организовање црквеног живота у Македонији“ у који је ушло пет свештеника. Уместо да тај одбор ступи у контакт са својим епископима, који су се тада налазили у Београду, он по налогу партизанских власти наставља рад бугарске цркве.

Свети архијерејски синод Српске православне цркве под председништвом митрополита скопског Јосифа 31/18. октобра 1944. доноси одлуку, односно наредбу, по којој се имају вратити сви архијереји и свештенство на своја места службовања у којима их је затекао рат. Да би се могло путовати, била је потребна дозвола коју су издавале војне власти. Са добијањем дозвола ишло је веома тешко. О томе ћемо видети касније.

„Иницијативни одбор“ је без благослова Цркве и учешћа законитих архијереја организовао самозвани црквено-народни сабор у Скопљу 4. марта 1945. на коме је донета резолуција у којој су у седам тачака формулисани захтеви овог неканонског тела. Јасно је да је реч о отцепљењу од Српске православне цркве и разбијању њеног јединства стварањем православних цркава на републичким основама, које би биле аутокефалне, и тада би се удружиле и створиле Југословенску православну цркву. Резолуција је достављена Светом архијерејском синоду Српске православне цркве, преко владе НР Македоније. Тиме је недвосмислено стављено до знања Српској православној цркви, ко стоји иза целе акције.

Канонска је норма по којој свештенство са било којим телом у Цркви опшгггг преко свог архијереја, који акт са својим мишљењем доставља на даљу надлежност. Пошто су архијереји Јосиф и Викентије били живи, они су заобичени. Учинена је велика грешка, што овај ултимативни акт Свети архијерејски синод није вратио назад. У канонском праву, епархија је у два случаја удова, када се архијереј упокоји и када је законитом црквеном влашћу свргнут. Пошто није наступио ни један случај, који је канонима предвиђен, то су постојали законити архијереји на епархијама у Јужној Србији.

У передовним ратним приликама Свети архијерејски синод је сазвао епископску конференцију, која је одржана у Београду 12.

марта 1945. и на којој је закључено, да је реч о насилном разбијању Српске православне цркве. Конференција доноси одлуку да надлежни архијереј, митрополит Јосиф, отпутује у Скопље и информише се на лицу места о правом стању, и да организује црквени живот. Сутрадан 13. марта Свети архијерејски синод шаље званичан акт команданту града Београда (командант града био је генерал Љубодраг Ђурић), да се изда „Објава“ за путовање митрополиту Јосифу. Стигао је одговор 14. марта од министра унутрашњих послова Владе Зечевића, у коме стоји: „Извештавате се да се за сада не може издати објава за путовање у Скопље“, али је он „великодупан“ предлаже да сам организује састанак свештеника из Јужне Србије и митрополита Јосифа у Београду. Митрополит Јосиф је с правом инсистирао да се омогући повратак архијерејима у своје епархије. Власт је добро знала каква је снага епископ у својој епархији, због тога им није дозволила повратак, јер би цео пројекат пропао, изузев, не дај Боже, да је и епископ на црквеној страни.

Владимир Зечевић (1903-1970), свештеник у Крушју. Између два светска рата постао је члан Комунистичке партије. Учесник је НОБ-а и НОР-а, војни референт у партизанским јединицама при Главном штабу, сав у водама нецрквеним. Свети архијерејски синод је тада направљено непоправљиву грешку, због чега није наложио његовом архијереју да га, на основу 6. и 83. канона светих апостола, лиши свештеничког чина. Шести канон гласи: „Епископ, или презвитер, или ђакон нека не узимље на себе световних послова; иначе нека се свргне.“ а 83. канон гласи: „Епископ, или презвитер, или ђакон, који се бави војничким пословима, и хоће да задржи и једно и друго, то јест, и римско поглаварство и свештеничку службу, нека буде свргнут. Јер што је царско цару, а што је Божије Богу (Мт 22, 21).“⁸ Ово питање заслужује посебну расправу којој ћемо се у своје време вратити. В. Зечевић је 6. марта 1945. у својству Повесеника унутрашњих послова, потписао одлуку о привременој забрани враћања колониста у њихова ранија места живљења (Македонија, Косово, Метохија, Срм и Војводина) која је и данас на снази. Он и посмртно треба да буде рашчишћен.⁹

Пошто митрополит Јосиф није могао да отпутује у седиште своје епархије, то је крајем марта 1945. отпутовао у Врање, које је припадало његовој епархији, одакле је покушао да се информира о стварном стању своје епархије, и да организује црквени живот, на шта га канони обавезују. Био је у манастиру светог Прохора Пчињ-

⁸ Сравни 81. канон светих апостола; IV васиљенски сабор 3. и 7. канон; Картагински помесни сабор 16. канон; Прво-други цариградски сабор 11. канон; Сви канони су цитирани. Никодим Милаш, *Правила православне цркве с тумачењима*, књ. I и II, Нови Сад 1895-96.

⁹ Службени лист Демократске Федеративне Југославије, Београд, 16. март 1945, бр. 13, год. I.

ског. Месне власти су организовале демонстрације у Врању, због чега се митрополит Јосиф морао вратити у Београд. Подноси извештај Светом архијерејском синоду из кога се јасно види да су државне власти умешане у цело ово питање.

Касије ће се већи део свештеника оградити од „Иницијативног одбора“, који ће убрзо, после попустиљивих ставова Јосифових, уместо аутокефалије тражити аутономију. Ово је била само промена тактике, тражи се мање и оно што је у изгледу да се може добити, а у ствари се дугорочно ради на разбијању јединства Српске православне цркве.

Комунистичка партија је поставила себи циљ, стварање више нација од српске (македонске, црногорске, босанске), као и аутокефалних цркава: македонске, црногорске, босанске, хрватске, војвођанске, србијанске и најзад Југословенске православне цркве, по ма ни говора о Српској православној цркви – Пећкој патријаршији.

У току 1944. при ЦАСНО-у у Црној Гори формирана је Вјерска комисија која „у духу народних потреба и интереса 31. јануара 1945. преименује свештенике у Црној Гори.“¹⁰ Црногорско-приморска епархија је обезглављена смрћу митрополита Јоаникија (Лешовца) кога су стрељали партизани. Свети архијерејски синод је за администратора ове епархије одредио митрополита скопског Јосифа. Државни органи власти на истом задатку као и у Македонији организују 14. и 15. јуна 1945. скупштину црногорског свештенства у Никшићу, која доноси резолуцију у пет тачака, које су скоро идентичне онима које је усвојио самозвани црквено-народни сабор у Скопљу 4. марта 1945. Исти налогодавац са истим циљем, разбијање јединства Српске православне цркве. Они не желе митрополита Јосифа за администратора, као што ће касније одбити да им буде администратор епископ рашко-призренски Павле (у време када је митрополит Арсеније Брэдваревић био у затвору). Први, митрополит Јосиф, јер је „наметнут и ради против државе и народа, а други, епископ Павле, „јер је малог раста“, пошто други разлог нису имали.

Раскол – шизма у Српској православној цркви је настао.

Римски војници, који су се налазили под Крстом на коме је распет Господ Исус Христос, били су милостивији и праведнији од сатаниста. Они нису поцепали хаљине распетог Господа, о чему јеванђелисти сведоче: „А кад га распеше, раздијелише хаљине његове бацивши коцку“ (Мт 27, 35; Лк 23, 24; Јн 19, 24).

Картагински 11. канон налаже свргнуће на онога ко направи раскол. Свети Василије Велики, канон 11 „Расколе састављају они, који ијесу сугласни у неким црквеним предметима и у питањима, која се дају изравнити.“ Канон 6. II васељенског сабора забрањује

¹⁰ Димшо Перић, *Стварања Српске православне цркве у комунистичкој Црној Гори*. Хришћанска мисао - Свечаник, год. I, Београд 1994, бр. 4-6, стр. 52-53.

расколницима и јеретичима да подносе тужбу против свога епископа. Јерес је неправославно учење, због чега су сазивали васељенски сабори. Раскол се тиче црквене дисциплине, поретка, урђења. Раскол прети да прерасте у јерес. „У списима светих отаца и учитеља Цркве расколници се доста често именом јеретика означавају, пише II. Милаш у тумачењу 6. канона II васељенског сабора.“¹¹ Цар Јустинијан (527-565) издао је закон, којим забрањује јеретичима „не само тужиоци да буду, него ни сведоцима против православних.“¹²

Патријарх Гаврило (Џожић) по повратку у земљу 14. новембра 1946. морао се ухватити у коптац са несрећеним стањем епархија у Јужној Србији. Убрзо после његовог повратка, по налогу државних власти, поседује га једна делегација коју сачињава неколико свештеника и мирјана, понављају своје захтеве које су раније цркви владе НР Македоније доставили Светом архијерејском синоду. Оно што они нису очекивали, догодило се. Патријарх је остао при ставу Светог архијерејског синода, да се у НР Македонију врати архијереји и свештенство које су протерали Бугари. Када се нормализује црквени живот, онда се може разговарати, али само у оквиру канонске целине Српске православне цркве.¹³

Пошто је патријарх Гаврило био попустиљив, пред редовно заседање Светог архијерејског сабора дошли су код њега председник владе НР Македоније Лазар Колишевски, генерал Љубодраг Ђурић и прота Милаш Смиљанић. Они су Патријарху поновили своје раније захтеве. Патријарх тражи безуслован повратак архијереја на њихове епархије с тим што ће одобрити употребу македонског „дијалекта и називе црквених тела на том дијалекту. II. Колишевски је категорично одбио повратак архијереја, „Специјално митрополита Јосифа, зато што га свештенство и народ не жели,“ на шта му је патријарх одговорио, да митрополита не жели „некакав, Иницијативни одбор који је у цркви без икаквог званичног става,“ а што се тиче митрополита Јосифа, кад би се народ и свештенство питали, „за њега би била огромна већина.“¹⁴

Власти ФНР Југославије су будио пратиле рад патријарха Гаврила, Светог архијерејског сабора и Светог архијерејског синода. Дошли су до сазнања да је патријарх о овим разговорима реферисао Светом архијерејском сабору и да је од епископа добио подршку свога става, те је решио да се никако не попусти у питању „Српске православне цркве у НР Македонији, већ „да се црквени поредак запази и сачува онакав какав је кроз векове постојао.“¹⁵

¹¹ II. Милаш, *Правила*, I, стр. 261.

¹² Исто, стр. 262.

¹³ АЛ, 144, 23. бр. 267/57. *Развој црквеног питања православне цркве у НР Македонији од ослобођења до данас*.

¹⁴ Исто.

¹⁵ Исто.

Свети архијерејски сабор тражи од председника ФНР Југославије „да својим посредовањем код земаљске владе НР Македоније, омогући и олакша што скорији повратак законитих архијереја у НР Македонију, односно у тамошње три епархије.“¹⁶

Одговор никакав није добијен. Патријарх Гаврило је доследан. „Иницијативни одбор потпомогнут од стране државних власти био је упоран. Једну делегацију овог одбора предводи председник верске комисије НР Србије прота Милан Смиљанић. Примили су их патријарх Гаврило, митрополит загребачки Дамаскин и секретар Светог архијерејског синода прота Алагић. Они понављају своје захтеве који су императивни: да црква у Македонији буде самоуправна; да имају своје епископе које ће бирати народ и свештенство; да се уместо Устава Српске православне цркве донесе Устав за Југословенску православну цркву, с тим да патријарх има титулу „Патријарх Српски и целе Југославије.“ Патријарх Гаврило био је прецизан и јасан, „одбио је сваки разговор по било којем предлогу.“ О новим епископима се не може говорити „све до смрти митрополита Јосифа и епископа Викентија. Затим је напао Иницијативни одбор да тражи филетизам у Цркви.“¹⁷

Патријарху Гаврилу било је јасно да власт жели разбијање Српске православне цркве, а тиме и њен нестанак. Због тога је преговарао, али од канонских норми и националних интереса није никада одступао. Знао је ако попусти, да ће бити гробар Светосавске цркве, што је категорично одбио речима:

„Док сам ја жив, црква Светог Саве, неће бити подељена. Ми ћемо радије наше главе изгубити, него што ћемо вапој незаконитој пресији изаћи у сусрет. Ми се не плашимо нашег става, који ми желимо до краја да сироведемо, као што се нисмо плашили, ни у часу кад је био Хитлер нашим народу ставио нож под грло.“¹⁸ Овим је патријарх Гаврило потписао своју смртну пресуду, која га је стигла 7. маја 1950. Има индиција да је отрован.

После смрти патријарха Гаврила, власт ФНР Југославије је све учинила да за Патријарха буде изабран епископ злетовско-струмички Викентије (Проданов).

Устав Српске православне цркве из 1931. претрпео је одређене промене 1947. Он нигде не предвиђа учешће „Иницијативног одбора“ у Изборном сабору. Савез удруженог православног свештенства ФНР Југославије успео је да сломи отпор митрополита Јосифа, тако што је лишен слободе, а сам митрополит црногорско-приморски Арсеније (Брадварски) није могао ништа сам учинити. Ђ. Слијепчевић је био у праву када је писао: „Све до овог момента (1. јула

¹⁶ Исто, срани АСБр. зап. 33 из 1947.

¹⁷ АЈ, 144, 23. бр. 267/57.

¹⁸ Мемоари Патријарха Српског Гаврила, I, Париз 1975, стр. 17.

1950.) Иницијативни одбор је сматран илегалним телом.“¹⁹ Била је ово кобна грешка. У питању је било кршење Устава Српске православне цркве, гажење канонског реда у Цркви и напуштање става који су заступали Свети архијерејски синод и митрополит скопски Јосиф, а по повратку у земљу и патријарх Гаврило и Свети архијерејски сабор. Повратак архијереја на њихове епархије, са којих су 1941. протерани, био је услов без кога није било разговора. По Уставу Српске православне цркве из 1947. чл. 44 чланови Изборног сабора за избор патријарха из епархија Јужне Србије су: архијереји, архијерејски намесници из Скопља, настојатељ манастира светог Наума и потпредседници епархијских савета. Држава је добро пропегнута. Учесће „Иницијативног одбора“ у Изборном сабору је прећутно признавање тог до тада незаконитог и од Цркве непризнатог тела.

Од колике је важности слободан избор јерархије, без притисака синода, прописују најстарији канони. Тако 30. канон светих апостола наређује: „Ако се који епископ послужи свјетовним властима, да кроз њих задобије цркву, нека се свргне, пак и одлучи; а исто и сви они, који с њим општег, а 29. канон светих апостола, ако се новцем задобије било који чин у Цркви „да се свргне и он, и онај, који га је поставио, и са свијем нека се одлучи од заједнице, као Симон врачар мнош Петром (Дан 8, 9 - 24).“ Ова два капона прописују двојструку казну, губитак свештеничког чина и искључење из црквене заједнице (анатема). Дакле, иста је казна за симонију и за уплитање државних власти у избор јерархије. Да ли је ових капона био свестан патријарх Викентије 1950., не знам, али их је морао знати. И без црквеног суда и пресуде сам је себе свргнуо и искључио из Цркве, због тога су последице, по Српску православну цркву, тако трагичне. Пре избора за патријарха, Викентије је обећао државним властима решење „Македонског питања“, пензионисање епископа који су се налазили у иностранству: америчко-канадског Дионисија, жичког Николаја и далматинског Иринеја, као и признање свештеничког удружења.

У марту 1949. почиње да излази „Весник, орган Савеза удружења православног свештенства ФНР Југославије (у заглављу: „Смрт фашизму – слобода народу!“). У ово време Српска православна црква штампа: „Гласник службени лист, годишњи календар „Црква и мали цени календар. Весник се од првог броја 1949. до последњег 1990. године ставља у службу државних власти. Овај лист први оптужује Српску православну цркву за „великосрпски повинизам“,²⁰ касније за „великосрпски хегемонизам“ ..., што ће убрзо прихватити назови историчари, политичари, и сви они који ће радити на разбијању јединства Српског народа. Свештеничко удружење, ње-

¹⁹ Ђ. Слијепчевић, Македонско црквено питање, стр. 51.

²⁰ Весник, бр. 50 од 15. маја 1951, стр. 1.

гови представници: Ратко Јелић, Илија Ђук, Милаш Смиљанић, Витомир Видаковић и др., били су портпароли режима. Сви текстови пред заседање Светог архијерејског сабора, састављани су у верским комисијама. „Свештеници“ у врховима удружења су састанчили, исправљали и дописивали текстове данима, све док се не добије текст који државна власт жели. Тако припремљен текст је штампао у Веснику, обично без потписа, одакле је преузимао у Борби, Политици и другим државним новинама.

Свети архијерејски сабор на свом редовном заседању 1951. бира за викарног епископа топличког Доситеја Стојковића. Он је, као монах, живео у манастиру Хиландару (1924-1932). Хиротонисан је 22. јула 1951. У приступној беседи је рекао: „Ја помам свој пови и парочити програм рада, већ исти који је и први Српски Архиепископ Свети Сава из манастира Хиландара донео...“²¹ Видећемо до краја, да ли је ово било само на речима.

Први конгрес свештеничког удружења одржан је 18. октобра 1951. на коме је изасланик Његове Светости патријарха Викентија био његов викарни епископ топлички Доситеј.²² Од овог конгреса ће Доситеј бити редовни гост свих свештеничких удружењских скупова.

Са викарним епископом Доситејем ће се врло чудно догађаји одвијати. У договору патријарха Викентија и верске комисије, а по пристанку епископа Доситеја, он почетком децембра 1951. одлази у посету Скопљу, Битољу и Охриду. Митрополит скопски Јосиф оштро протестује код патријарха Викентија и тражи да га патријарх сместа врати у Београд, што је патријарх учинио, али је Доситеј одбио да се врати. Доситеј ће тада у Македонији сву кривицу због затегнутих односа између патријарха и свештеника у НР Македонији бацити на блаженопочившег патријарха Гаврила. Он тада пије прокустио да каже: „Треба дати наочаре Јосифу ако не може да види својим очима стварну ситуацију и расположење у Македонији.“ Доситеј је већ тада био дубоко запливао у воде из којих се неће извући, због тога је својим налогодавцима пре повратка у Београд обећао „да ће своје утиске изнети пред патријарха и верском комисијом ФНР Југославије и подупирати став македонских свештеника.“²³ Доситеј је за време свог боравка у НР Македонији, пред члановима „Иницијативног одбора“ и пред секретаром свештеничког удружења ФНР Југославије Ратком Јелићем „говорио да прихвата у потпуности став и захтеве македонског свештенства по црквеном питању – онако како их је делегација Иницијативног одбора последњи пут

поставила пред Патријархом и Синодом, те да се не слаже да се то решава делимично, како мисле неки архијереји.“²⁴

По повратку у Београд, патријарх Викентије се по налогу верске комисије „писмено извињо митрополиту Јосифу, због посете Доситеја Македонији без његовог одобрења.“²⁵ Овим је државна власт постигла две ствари. Прво, да се сам патријарх извињава митрополиту Јосифу, а не викарни епископ топлички Доситеј, а друго, викарни епископ није узет на одговорност и још је „сигуријег могао да плива водама Јуде Искариотског.“

Патријарх Викентије није био начисто са својим викарним епископом, који му је једно причао, а друго радио. Преко викарног епископа Доситеја и других, чија имена за сада не откривам, државна власт је била детаљно информисана о патријарховим намерама. Тако су имали времена да сваки пут припреме замку Српској православној цркви. Патријарх Викентије се налазио у чулу. Ништа му није било јасно. Све предлоге, које је добијао од „Иницијативног одбора“ преко државних власти, стављао је на дневни ред Светог архијерејског сабора и Светог архијерејског синода, али их је тако постављао, да они никада нису усвојени. Патријарх је по својој вољи увек био надгласан. То је била његова стратегија која се није могла дуго одржати.

Свети архијерејски сабор је 1955. решио да се за епископе епархија у Јужној Србији изабере домороци, а да се у унутрашњој употреби користи домаћи дијалект. Ово је за државу био велики уступак, јер није тражио повратак митрополита скопског Јосифа. Јосиф је мудро поступао, он је истицао да је законити скопски митрополит до смрти, а без његовог пристајка Свети архијерејски сабор га није могао преместити. Међу предложеним кандидатима увек је био и викарни епископ топлички Доситеј, ожењени свештеници и неки мирјани. Свети архијерејски сабор их није бирао за епископе због неиспуњавања канонских услова.

После много упорних настојања и преговора „Иницијативног одбора“, државних власти, Патријарха, Светог архијерејског синода, Свети архијерејски сабор је 1957. донео одлуку да патријарх Викентије буде администратор све три епархије у Јужној Србији. У циљу сређивања стања у овим епархијама, патријарх Викентије у пратњи тројице епископа: нишког Јована, браничевског Хризостома и викарног епископа топличког Доситеја, одлази у посету овим епархијама од 28. марта до 3. априла 1958. На основу изјава које је патријарх давао, стекао се утисак да ће „Македонско питање бити повољно решено. До ове посете могло је доћи, јер се митрополит скоп-

²¹ Весник, бр. 56 од 15. августа 1951, стр. 2.

²² Исто.

²³ АЈ, 144, 23. бр. 267/57.

²⁴ Исто.

²⁵ Исто.

ски Јосиф упокојио 3. јула 1957. Тако више нико није могао да омета реализовање плана о тзв. МПЦ.

Ј. Б. Титу било је нејасно да се не може да реши „Македонско питање“. Патријарх Викентије је дуго припремао пријем целог Светог архијерејског сабора код Тита са секретаром и председником Савезне комисије за верска питања. Редовно заседање Светог архијерејског сабора почело је 26. маја 1958. у Београду. Два дана касније приређен је пријем код Тита за цео Свети архијерејски сабор. Том приликом Тито је рекао: „Свима је познато да ми увијек рјешавамо проблеме у смислу јачања наше социјалистичке заједнице, у смислу јачања наше државе. Желио бих у вези с тим да и ви ријешите проблем македонске цркве онако како ће то најбоље одговарати интересима читаве наше земље. Будите увјерени да ћете увијек наћи на нашу страну подршку.“²⁶ Овом пријему су присуствовали, поред Тита, председник Савезне комисије за верска питања Добривоје Радосављевић и секретар комисије Милоје Дилпарић. По завршетку пријема Тито, Радосављевић и Дилпарић су стекли утисак да ће овога пута „Македонско питање“ бити решено.

У току редовног заседања Светог архијерејског сабора, уговорен је са Патријархом састанак чланова Светог архијерејског синода са председником Савезне комисије за верска питања Д. Радосављевићем. На састанку су поред Д. Радосављевића присуствовали секретар Савезне комисије Милоје Дилпарић и председник Комисије за верска питања НР Србије Иса Јовановић. Они су у згради СИБ-а примили патријарха Викентија и чланове Светог архијерејског синода: митрополита дабро-босанског Нектарија и епископе: браничевског Хризостома, славонског Емилијана и зворничко-тузлачког Лонгина. Том приликом „... друг Радосављевић је у име СИБ-а упозорио чланове Синода на црке ствари у вези решења тог питања: а) да је решавање црквеног питања у НР Македонији ушло у завршну фазу; б) да су македонско свештенство и власти у НР Македонији ишли до крајњих граница попуштања у решавању овог питања...; в) да је једино решење које обезбеђује јединство православне цркве, и које онемогућује свако менање извана и обезбеђује јединство Југославије и њену чврстину према свим хегемонистичким тежњама споља, да се изабере сва три епископа од предложених кандидата на три епархије у НР Македонији. Свако бирање неких за које се зна да се неће примити као Трајковски, или одлагање избора, није решење и да ће за све последице сносити одговорност Архијерејски сабор Српске православне цркве.“²⁷ Том приликом је митрополит Нектарије поставио питање: „Да ли Извршно веће захтева да се још сада попуне све три епархије?“ Д. Радосављевић је одговорио:

„Кад се питање решава, треба га до краја решити, јер ће се тако стехи симпатије и поверење македонског свештенства и верника у НР Македонији. Митрополит Нектарије се једино борио, док су остали ћутали. Нектарије је приметио: „Нема кандидата, јер су предложени ожењени људи.“ Д. Радосављевић без обзира на примедбу Нектаријевој предлаже: „То би се могло и требало направити извесне жртве.“ Митрополит Нектарије је на крају рекао: „да су канони сметња за избор предложених кандидата за епископе у Македонији.“²⁸ Са овим је пријем завршен.

Од предложених кандидата за епископе, међу којима су били: Нестор Попоски, Тома Димовски, Спиро Попоски и Влатко Захировски, Свети архијерејски сабор није изабрао ни једног за епископа, јер као ожењени „нису испуњавали канонске услове.“²⁹

Ј. Б. Титу било је доста одуговлачења, због тога је дошета одлука „да се он уклони (мисли се на патријарха Викентија). Уклоњен је на тај начин што се у току редовног заседања Светог архијерејског сабора мистериозно разболео. Лечен је у болници „др Драгиша Мишовић“ (то је иначе болница под строгим контролом Министарства унутрашњих послова НР Србије) од 23. јуна до 5. јула 1958. када се и упокојио. Наводно узрок смрти је „логоршање пнеумоније болести и обољење виталних центара на што се надовезало запаљење плућа.“³⁰

Власт је знала ко су „реакционарни епископи који онемогућавају Свети архијерејски сабор да реши „Македонско питање“. То су најопаснији: митрополит Јосиф, епископ бањалучки Василије (Костић) и „најмрачнија личност Српске православне цркве архимандрит Јустин Поповић“, који није био члан Светог архијерејског сабора, јер није био епископ, али је имао утицаја на поједине епископе чији је глас уважавао Сабор. Власт редовно анализира рад сваког заседања Светог архијерејског сабора. У тим анализама посебно место заузимају митрополит Јосиф, епископ Василије и др. „Они стварају непријатељску атмосферу која је владала, за време заседања Сабора, у редовима епископата.“ Према сазнањима државних власти, епископ Василије је на Сабору говорио: „Комунисти хоће толико да понизе Српску православну цркву, да хоће да нам за епископе наметну људе који нису достојни да носе мантије.“ Епископ Симеон (Станковић) је на Сабору истицао „да су предложени кандидати оријентисани према Бугарима и да би као епископи радили на отцјеplењу цркве у НР Македонији“, због тога епископи треба да буду Срби. Државна власт је такође будно пратила коментаре и понашање оних свештенослужитеља који нису били чланови свештеничког

²⁶ Весник, бр. 215 од 1. јуна 1958, стр. 1.

²⁷ АЈ, 144, 23. Пов. бр. 90 од 5. јуна 1958 и АЈ, 144, 28-282.

²⁸ Исто.

²⁹ АЈ, 144, 23. Стр. пов. бр. 06-51/1 од 13. јануара 1958.

³⁰ Весник, ванредно издање од 7. јула 1958, стр. 1.

удружења. У то време архимандрит Јован Велимировић, ректор богословије у манастиру Раковици, је изјавио: „Ту нешто није у реду кад се предлажу ожењени свештеници који би више одговарали за политичке комесаре у Цркви.“ Анализирајући даље развој црквеног питања православне цркве у Македонији од ослобођења до 14. фебруара 1957. у Скопљу су с правом закључили: „Највећи део у негативном решавању овог питања је имао епископ Василије Косић, достојни заменик митрополита Јосифа по реакционарном држању и по подупирању својих негативних ставова ... иницијатор свих хајки против кандидата из НР Македоније ...“³¹

У време док је био упражњен патријарашки трон, дана 20. јула 1958. одржан је састанак Савезне комисије за верска питања на коме се расправљало у вези припреме плана за спровођење одлуке у питању цркве у НР Македонији. председавао је Д. Радосављевић, присутни Страхил Гигов, потпредседник Извршног већа НР Македоније, Доне Илијевски, секретар Комисије за верска питања НР Македоније, Мићо Рапајић из ДСУИ-а и Милоје Дилпарић, секретар Савезне комисије за верска питања. Донети су унапред припремљени закључци у 17 тачака. Све је у детаље испланирано. Проширени пленум Иницијативног одбора одржаће се у среду 23. јула, као и сви детаљи до завршетка тзв. црквено-народног сабора у Охриду. За потребне савете „да све одговара прописима канона, пракси православних цркава и другим околностима, консултовати професора Универзитета др Душана Глумца, евентуално и друге.“³² Професор Д. Глумац је од раније „саветник“ државних власти у овом печасном послу.³³ Он би добио питања на која треба да одговори, што је он врло радо чинио, и детаљно одговарао. Није био он сам, било их је више. За сада говоримо само о Д. Глумцу.

Власт је све припремила око отцепљења епархија у НР Македонији. Врше се опсежне припреме за избор патријарха. Али се све тако припрема да нови патријарх неће имати времена да адекватно реагује.

Изборни сабор одржан 13. септембра 1958. изабрао је за патријарха епископа жичког Германа. Устоличен је сутрадан у саборној цркви у Београду.

Герман је двојици свештеника из Јужне Србије октобра 1953. изјавио: „Ја просто жалим, за покојним патријархом Гаврилом, јер је он знао да буде општар са њима (Иницијативним одбором), док је патријарх Викентије према њима некако благ и попустљив. Ми не признајемо никакав Иницијативни одбор.“³⁴ У ово време Герман је

био епископ будимски и главни секретар Синод архиепископског синода Српске православне цркве.

Савез удружења је одржао Трећу главну скупштину у Београду 24. и 25. септембра 1958. Усвојени су закључци у којима стоји: „Удружено свештенство од самог оспивања Савеза с пуним разумевањем примило је тежње православног македонског народа и свештенства, које су тобоже, „засноване на канонима и прописима православне цркве.“ На крају стоји: „Савез моли сабор македонског народа и свештенства да не малакне вером пред самим циљем ...“³⁵

Ова скупштина била је генерална припрема пред одржавање самозваног црквено-народног сабора у Охриду. То се знало, па је ипак патријарх Герман са свим члановима Светог архиепископског синода, који су сачињавали епископи: браничевски Хризостом, славонски Емилијан, зворничко-тузлански Лонгин и захумско-херцеговачки Владислав, отишли на свечани пријем у СИВ поводом Треће главне скупштине савеза.³⁶

На Крстовдан 27. септембра 1958. је викарни епископ топлички Доситеј у згради СИВ-а обећао секретару Савезне комисије за верска питања Милоју Дилпарићу и Страхилу Гигову, председнику верске комисије НР Македоније, да долази на црквено-народни сабор, пристаје да буде изабран за митрополита скопског, а они да сироче патријарха Германа, Свети архиепископски сабор и Свети архиепископски синод, да га не ставе под црквени суд, што му је обећано.

Свети архиепископски синод је одржао седницу 29. септембра, на којој је викарни епископ топлички Доситеј изјавио: „Дао сам пристанак и патраг немам куд.“³⁷ Свима је било јасно о чему је реч. Требало га је одмах ставити под црквени суд. Уместо тога, Свети архиепископски синод је одлучио да затражи пријем код председника Савезне комисије за верска питања Д. Радосављевића, да прими цео Синод и да се од њега затражи неодржавање сабора 4. октобра у Охриду.³⁸

Д. Радосављевић је у згради СИВ-а примио само патријарха Германа истог дана од 18,00 до 20,00 часова. Патријарх се нашао у улози жртве пред егзекутором. Није ту више било Гавриловог одважног става, ни Јосифових непоколебљиве одлучности. Власт је могла да ради што год жели. Патријарху је стављено до знања, да је у питању свршени чин, у коме је патријарху намењена улога коју мора извршити. Уцењен је. Д. Радосављевић држи предавање патријарху Герману, и каже: „Што се тиче односа македонске цркве пре-

³¹ АЈ, 144, 28, бр. 264/57.

³² АЈ, 144, 28, бр. 282/58, објављено, Хришћански мисао, свечаник, Београд 1995, бр. 4-6, стр. 39-40, под насловом, *Црквени раскол у Јужној Србији*.

³³ АЈ, 144, 28, бр. 294/58.

³⁴ АЈ, 144, 23, бр. 264/57.

³⁵ Весник, бр. 233 од 1. октобра 1958, стр. 4.

³⁶ Исто.

³⁷ Архив Светог архиепископског синода, *Записници Светог архиепископског синода*, СИН бр. 2721/зап. бр. 565 од 29. септембра 1958.

³⁸ Исто.

ма Српској православној цркви, фактички је отцепљена и данас и до сада... Данас се дошло дотле да се више не може вратити на старо. Упозорава патријарха да је Чекала понудио да папа изврши хиротонију изабраних епископа.³⁹ Патријарх Герман немоћно инсистира да његов викарни епископ Доситеј не учествује на сабору, јер би себе упропастио – дискредитовао „да не иде на сабор па бисмо за остало видели... а ако оде молио би доћи до његовог рапчињства.“⁴⁰

Сутрадан 30. септембра одржана је седница Светог архијерејског синода на којој патријарх Герман саопштава о пријему код Д. Радосављевића. Упоређењем овог записника и забелешке са пријема код Д. Радосављевића, виде се огромне разлике. Постоје две могућности, или у записник није све унето, или патријарх није све рекао члановима Синода. Синод је одлучио: „Саопштење Његово Светости Патријарха узети на знање и све ово као и извод из седничког записника доставити Г. Г. епархијским архијерејима ради знања и умолити их да Светом Архијерејском Синоду доставе своје хитне сугестије по овом питању као и о евентуалном сазиву Светог Архијерејског Сабора у напредно заседање.“⁴¹

Викарни епископ толички Доситеј 1. октобра 1958. у 13.00 часова долази код Д. Радосављевића, где „изјављује лојалност, обећава да ће савесно радити за најбоље интересе цркве и државе. Моли за подршку и помоћ.“ Уједно обавештава да је „у току данашњег дана био код патријарха Германа кога је обавестио да долази у Скопље и са којим се том приликом опростио, патријарх је на њега вршио притисак да одустане од одласка у Охрид. Доситеј није прихватио његов предлог, али „ипак када су се растали, пољубили су се при опростијају.“ Са свим члановима Синода, такође се појединачно поздравно. По Доситејевој изјави, епископ браничевски Хризостом „је храбрио Доситеја и рекао му да се не плаши рапчињства, јер ће он потпуно бити на Доситејевој страни. Поздравили су се и растали врло лепо.“ Епископ пакрачки (славонски) Емилијан „му је рекао да би било боље да не иде у Македонију сада, али да као последица тога одласка неће бити рапчињен. Епископ је напоменуо да тако и патријарх мисли, али да тако мора да изјављује, и да се због осталих епископа држи, званично против.“ Епископ зворничко-тузлашки Лонгин му је изјавио „да не долази у обзир рапчињство, па ни ма каква казна према Доситеју, због одласка у Македонију.“ Док се према Доситеју епископ мостарски (захумско-херцеговачки) Владислав држао званично „истицао је каноне и Устав Српске православне цркве.“ У Патријаршији се нашао и епископ бањатски Висарион „који је дошао наводно да гледа филм. Рат и мир. Разговарао је са Доси-

тејем и рекао да нема потребе да се плаши, јер од свега против њега неће бити ништа. Тражио је од Доситеја да га части због предстојећег избора.“ Сам Д. Радосављевић је „епископу Доситеју пожелео много успеха, па пољу и па повој дужности и обећао пуну подршку и помоћ.“⁴² Тако је викарни епископ толички Доситеј „спокојног отпустао у Скопље да доврши издајничку улогу.

У Охриду је од 4. до 6. октобра 1958. одржан самозвани црквено-народни сабор на коме је учествовало 220 делегата из целе Македоније. Донете су одлуке: Проглашење и објављивање старе Охридске архиепископије, донет Устав тзв. МПЦ, Доситеј изабран за митрополита и два кандидата за епископе, од којих ни један није био на листи коју су предложили Светом архијерејском сабору Српске православне цркве, основале три епархије: скопска, преспанско-битолска и злетовско-струмичка и једна чудна одлука „да Македонска православна црква буде у канонском јединству са Српском православном црквом преко њеног поглавара – патријарха.“⁴³ У цркви светог Мине у Скопљу 12. октобра исте године устоличен је викарни епископ толички Доситеј и примио дужност архиепископа охридског и скопског и митрополита македонског.

Пред државним властима се поставило пресудио питање хиротоније епископа који су изабрани у Охриду. Тражени су путеви да се ово реши. ССИП у Београду тражи од амбасада ФНР Југославије у иностранству да пронађу епископе који би дошли у Скопље и са Доситејем хиротонисали будуће епископе. За свој „труд“ били би богато новчано награђени. Нису успели да пронађу ни једног епископа који би прихватио њихову понуду. Затим су смислили следеће. Архијерејску литургију да служи сам Доситеј. У време хиротоније, када епископи полажу руку на онога који се рукополаже, да Доситеј положи своје руке на главу његову, пронаћи мопти неког светитеља (руку) који је био епископ и руку положити на главу онога ко се рукополаже. Какав парадокс. Рукоположење врше живи људи, а овде се предлаже нешто, што никада није било. Због односа са Ватиканом између ФНР Југославије и Ватикана, власти нису желеле да рукоположење изврши папа. Због тога су се послужили симболима које Свети архијерејски сабор није уочио 1959. После тога су патријарх Герман, епископ бачки Пиканор и Доситеј хиротонисали у Скопљу Климента за епископа преспанско-битолског 19. јула 1959. Прота М. Смиљанић, учесник свих ових догађаја и један од главних иницијатора, је сматрао, да је тиме решен проблем тзв. МПЦ.⁴⁴

³⁹ АЈ, 144, 24. Пов. бр. 134/1-58.

⁴⁰ Архив Светог архијерејског синода, *Записници Светог архијерејског синода*, СИН бр. 2725/зап. 568 од 30. септембра 1958. и АЈ, 144, 25. Пов. бр. 145/58.

⁴¹ АЈ, 144, 24. Пов. бр. 135/1-58.

⁴² Весник, бр. 224 од 15. октобра 1958. стр. 1.

⁴³ Весник, бр. 243 од 1. августа 1959. стр. 1.

Оквир овога чланка не дозвољава да се детаљно уопштамо у ово крајње замршено питање, ишти да се детаљно улази у све закулне радње, које је чинила држава, што ће, ако Бог да, бити предмет наше посебне студије.

Епархије у Јужној Србији (Македонији) су саставни и неопуђиви део Пећке патријаршије, што признају све православне цркве, због чега ни једна не општи са тзв. МПЦ. После насилног разарања Пећке патријаршије 1766. на овим просторима су се преплитали интереси Грка, Бугара и Ватикана.

Коминтерна је поставила јасан задатак КП Југославије, разбијање духовног јединства Српске православне цркве а тиме и уништење Српског народа. То је био њен дугорочан циљ, који је извршено осетио и описао Л. Костић.⁴⁴ КП Југославије је била слепо оруђе у рукама Коминтерне. Митрополит скопски Јосиф и Свети архијерејски синод су поставили канонски исправан захтев, прво повратак архијереја на њихове епархије, нормализовање стања црквеног живота, тек тада разговори. Патријарх Гаврило је подржао овај став и заступао га до краја живота. Напуштање ових капонских позиција било је погубно. Власт је знала да време ради за њу. Највећа грешка било је пропуштање да се викарии епископ топлички стави под црквени суд. Тиме би све добило другачији пут. Али, ту су биле уцене, разноразни притисци...

Не можемо цело свештеничко удружење да осудимо, али сам врх је крив и у целој ситуацији учинио је медвеђу услугу Српској православној цркви, у којој су били пајамници, а не пастири. Зашто су пристали да буду гробари Светосавске цркве – Пећке патријаршије и свог народа? Како то да ни један „Србин“ који се налазио у најужим органима државних власти и у све био упућен, а било их је много, не приђе тајно својим архијерејима и не поможе им да се спаси народ и Црква од уништења, разбијања и нестајања, које се пред нашим очима приводи крају.

На простору Јужне Србије (Македоније) постоји данас 158 храмова и манастира који непобитно сведоче да су то српски простори, и да је легитимни власник једино Пећка патријаршија.⁴⁵

Српска православна црква је епархијама у данашњој Македонији дала најшири могући степен аутономије, што је икада једна аутономна црква у историји добила. Они су то злоупотребили. Због чега су сами себе осудили на пропаст. Они и они, који их помажу, налазе се под осудом Светих апостола, васељенских сабора, помесних сабора и светих Отаца, који су на саборима учествовали и сачували

⁴⁴ Лазо М. Костић, *Систематско раскрљивање Светосавске цркве*, Чикаго 1963.

⁴⁵ Илија К. Марку, „Македонска црква“, *Симонићевина Скопља, Улога Паје и Уније*, Призрен 1994, стр. 53-80.

Цркву да она буде и остане Једна, Света, Саборна и Апостолска. За симонију и помоћ државних власти, да се дође до положаја и чиња у Цркви, канони налажу свргавање и искључење из Цркве. Под осудом су Господа Исуса Христа, јер су поцепали ризу његову (Цркву Христову).

Они су прекинули апостолско прејемство, тако да сада и немају епископа. Цркву сачињава: епископ, свештенство и верници. Недостаје ли било шта од ово троје, то није Црква Христова. А они немају епископе, ни свештенство, управо због прекинутог апостолског прејемства. По чему су они онда Црква?!

Још у старом римском праву, постављен је принцип који гласи: „Quod ab initio vitiosum, non potest tractu temporis convalescere.“ Оно што је од почетка неваљано, не може у току времена постати ваљано (оздравити). У канонском праву ова мисао гласи: „Грбаво правило грбавим чини и оно о чему прописује.“

Убрзо је Доситеј видео шта је учинио. Проклињао је оне који су га у све ово увукли. Тек тада је уцењивац, шикариран, омаловажаван, потцењиван... Није смогао снаге да као блудни син из Јеванђеља (Лк 15, 11-32) приђе и покаје се пред Светим архијерејским сабором Пећке патријаршије. Његов положај у Македонији заслужује посебну студију.

Узмицањем и неодлучним реаговањем Српске православне цркве отворен је простор римском папи да сваке године на Дан свстих Кирила и Методија (24/11. маја) прима скопску црквену делегацију, и тиме лири видеке и апстите према Истоку, што му је Свети Сава затворио почетком XIII века.⁴⁶

Данас, када Јужна Србија (Република Македонија) постаде држава, треба имати на уму следеће: Бугари, Грци, Шиптари и Ватикан, као и велике силе, имају своје интересе на овим просторима. То мало православног народа, који сада живи на тим просторима, не може опстати сам. Њихова тзв. МПЦ је без благослова Мајке цркве, а што је без благослова, то је под проклетством. Ако имају далековидости, а падам се да ће је имати, треба што пре да се врате у крило Пећке патријаршије, док све није касно и за њих и за нас саме на овим балканским просторима. У противном, прогутаће их Албанци.⁴⁷

свештеник др Димитрије Перић,
доцент Правног факултета у Београду

⁴⁶ Д. Перић, *Црквено право*, стр. 144.

⁴⁷ Предавање одржано у малој сали Задужбине Илије М. Коларића 1. децембра 1997. Циклус предавања, *Српска православна црква од 1918. до данас*.

ДУХОВНИ ПУТОКАЗИ

ВЛАДИКА НИКОЛАЈ КАО ДУХОВНИК

(ЊЕГОВ РАД СА МОНАШТВОМ И БОГОМОЉЦИМА)

Говорити о светом Владици Николају са било ког аспекта није ни мало лако. Не што се не би имало шта казати, него што је њега тешко у речи обухватити. Све што се каже о Николају може бити добро, али то ипак није Николај. Много више га остане изван наших речи, формула, дефиниција. Стога Николај једино посматран и цењен у Цркви и од Цркве, може бити донекле обухваћен и схваћен, будући да је он сав израстао из Цркве Православне и сав урастао у њу. А Црква Божија Православна једина има непогрешив критеријум и мерило којим мери људе и њихова дела. Тај критеријум и то мерило јесте вечно жива и вечно присутна у Цркви Богочовечанска личност Господа Исуса Христа. Он је једини истинско и непогрешиво мерило свих људи и свих ствари.

Људи у Цркви се мере по томе колико Христа имају у себи, колико су себе усличили Христу, колико су ухристовили и охристовили себе. Све друге вредности, карактеристике, таленти, способности или успеси у овоземаљском животу имају привремену и релативну вредност. На вечној мерици и на каутару Цркве Божје све то има вредност само утолико уколико је човеку послужило као средство или метод да се приближи Христу, тој свевредности за свако људско биће.

Владика Николај, нема сумње, човек је са многобројним талентима, даровима и способностима, како може некога само Бог обдарити. Али је његова права величина тек у томе што је он све те дарове Божије и способности своје усмерио ка једном једином циљу – да што више приближи себе Христу, том „Једином Човекољупцу“ у свима световима. Приближавајући пак себе Христу и Христа себи, на Владици се збила истинита реч коју Свети Оци често употребљавају: „Спаси себе и спасићеш хиљаде око себе“. Свети Владика Николај приводећи себе Христу, истовремено је приводио и упућивао Христу хиљаде и хиљаде христочежњивих душа, гладних и

жедних Бога живота. А то и јесте главно дело и главни плод човека духовника. Што више душа неко приведе Христу или упуту за Христом утолико је већи духовник.

Мерен том мером у Цркви Божјој, Николај је после Светога Саве највећи духовник у српском народу. Он као духовник почиње да делује од самог почетка свога јавног рада у Цркви и у народу. Још као млад јеромонах, пун знања и мудрости, не само школске него и оне божанске, он почиње са својим сјајним беседама по београдским и другим црквама широм Србије. То је била нова Педесетница за српски народ, права духовна револуција после вишевековног таворења у јаловој и стереотипној схоластици. Његове беседе шокирају, буде, покрећу широке масе верујућег народа који почиње да тражи свој пут и свој смисао.

Овакав замах Николајев насилно је прекинут избијањем балканских и I светског рата када се његова активност усмерава више ка родољубивим циљевима помажући, па само себи својствен начин, напор и борбу српског народа за слободу и уједињење. Његове заслуге и на том пољу су велике и непроцењиве, али то није тема нашег вечерашњег разговора.

Владика Николај као духовник нарочито почиње да делује по завршетку I светског рата, као епископ Охридски и Жички. То је најплоднији његов период у сваком погледу. Тих година слан је у многе државе и царствене мисије: у Атину и Цариград, у Енглеску и Америку, у Русију и у Свету Гору. За њега лично, а и за његов духовни рад у српском народу најзначајнији је био контакт са стародревним светињама у околини Охрида и честе посете Светој Гори Атонској.

Света Гора и дела Святих Отаца, која је у ово време Николај нарочито много читао и проучавао, као и лично познајство са искушним духовницима и живим светитељима на Светој Гори (као старац Силуан), извршили су на Николаја неизбрисиви православни утисај. У Охриду (од 1920–1934. г.) Николај се продуховио и поједноставио, постао је близак своме народу. За њега Христове речи: „Ја сам Пут, Истина и Живот“ постају све и сва. Он се од света и његове славе окреће себи и своме богожедном народу. Христос је Онај који њега и душе око њега изнова преноси. Николај је себе толико охристовио да је могао позовити са апостолом Павлом: „Не живим више ја, него живи у мени Христос“. И управо то је било оно што је људе њему привлачило и око њега окупљало и држало.

Некако у то поратно време пада и живо буђење вере у народу које је убрзо захватило широке народне масе побожног света и искристализовало се у „Православну народну хришћанску заједницу“, названу касније „Богомољачки покрет“. Цела Црква схватила је значај тога покрета, али и опасност од његовог застрашења у сектанство и спиритизам ако не буде имао правог духовног вођу. Стога

Свети архијерејски сабор одређује Владика Николаја да се он стави на чело овог спонтаног народног покрета, да га очисти и канализује у правом црквеном смеру. И заиста, Николај пут Христа и Љубави Божанске приступа томе народу као његов духовни вођа и учитељ. Сродне душе се лако препознају и заволе. Христос у Николају и христочежњивост у простим народним срцима срели су се. Да се никад више не раздвоје. Српски верујући народ несумњиво је примио и усвојио Владика Николаја као свога духовног вођу, као Божјег пророка и светитеља, и нико га из верујуће народне душе и срца није успео истиснути ни избрисати ни за Николајевог живота, ни после смрти.

О свом раду са Богомољцима, Владика Николај је оставио у својим многобројним делима видног сведочанства. Тако у својој саборској беседи 1940. г. под насловом „Огњиште вере у мраку дапањнице“, Владика говори о непосредном поратном времену следеће: „У то време појавили су се у народу људи и групе људи, које су други прозвали Богомољцима. То су били људи који се ни нашта друго нису хтели обзирати осим на Бога и на своју душу; који су истакли за начело: Почни од себе! Они су читали Свето Писмо, певали духовне песме, састајали се на молитве, ходили по манастирима, с покајањем исповедали своје грехе, постили и причешћивали се, разговарали о чудесима Божјим јављеним у животу њиховом. Тиме су они разгоревали оне жишке у себи. Презирали су их, исмевали, гонили, хапсили, мучили, али они за то нису хајали. Називали су их лудацима. Називали су тако и мене. Говорили су: зар тај Николај који је толико живео у просвећеној Енглеској, да се сад дружи са тим лудацима! Они нису знали да је Енглеска појачала у мени богомољство. А кад су ме назвали лудаком, ја сам се радовао. Дај ми, Боже, да то народно „лудило“ никад не ослаби у мени до краја живота мога“¹.

У раду са богомољцима, а преко њих и са целим православним народом српским, Владика није знао за умор. Само у раздобљу од 1930–1940. г. одржао је под његовим непосредним руководством неколико богомољачких скупова или мисионарских течајева на којима је Николај лично припремао и обучавао мисионаре из народа за народ. Показало се да су ови течајеви били од велике користи и да су донели добре духовне плодове широм земље наше. Јер они који су се на овим скуповима духовно хранили и богаташили, после су ходили по народу па су многе обогатали и нахранили духом и истином.

Проповед ових народних мисионара „у гуњу и опанцима“ Николај је високо ценио и често их истицао као пример. „Да ли сте кадгод чули проповед наших манастира? – често је говорио он. Проповед људи без научне спреме, обучених у просто сељачко оде-

¹ Е. Николај, Сабрана дела, Књ. IX, стр. 556, Химелстир 1983, г.

ло, надахнутих једино речју Божјом, наоружаних једино Духом Светим. Споља једноставни, али изнутра богати срцем и душом, богатији много од оних који свечано наступају. Мисионари Хришћанске заједнице говоре вам не из књиге или из хартија, него из сопственог срца и душе, онако како им је то од Бога дао. На такав је њихов говор речитији и убедљивији од говора многих учених и отмених говорника данашњице².

По сведочењу Владике Николаја, богомољачки покрет је наш чисто српски покрет. Он је плод наше лозе и крв наше крви. Нема он ничег истоветног са протестантским или католичким или секташким и осталим сличним организацијама у свету. Истина, у почетку је у редовима богомољачког покрета било увучених или убачених спиритиста и секташа, али је Николај својим самопрегортним радом, љубављу и мудрошћу успео да очисти и покрет и српски народ од свих примеса и облика туђинштина и површног западњаштва³.

Значај богомољачког покрета у нашем народу, његов значај и допринос, још није достојно оцењен од стране научника, па ни од саме Цркве. Та материја чека на ред да буде достојно проучена. У сваком случају богомољци су се угледали на најбоље и најсветије представнике нашег народа, на Светог Саву и Симеона. Многи су богомољци подражавали ове наше свете Претке према својим моћима и околностима. Неки су оставили свет и светске бриге и саблазни и отишли у Свету Гору на монашки подвиг, други су отишли у наше манастире.

О томе сведочи сам Владика, говорећи: „Што у ово и овакво време, препуно заблуда и материјализма, наши манастири добијају кандидате за монахе, заслуга је православног богомољачког покрета. Може се рећи, да је цела наша монашка омладина, како мушка тако и женска, дошла из редова богомољских“⁴.

Владика Николај је посебну пажњу и љубав исказивао према овим монашким лицима, који су један за другим обнављали и пунили наше манастире, почев од Калишта на обали Охридског Језера, па све до Овчарско-Кабларских манастира у околини Чачка. Сваки од његових монаха и монахиња сећа се појединих моментата из сусрета са Владиком Николајем, његових речи и поука, утехе и савета. Монахиње су за њега биле „његове златице“, монаси – најдражи срцу његовом. Он је њима и о њима певао, писао и говорио. Чак и у најтежим данима његовог живота, у заточењу и у сенци немачких

² Говоре многих народних мисионара – богомољаца сабрао је Владика Николај и сакупао разасуте по својим делима. Види чланак: „Богомољачки протоколи“, Књ. X, стр. 428–441; а особито у књизи „Диван“, Књ. XII, стр. 103–201.

³ Нажалост, после II светског рата, када су богомољци остали без непосредног духовног вође и црквене контроле, многа братства, нарочито у Војводини и Београду, поново су застрањила у спиритизам и сектанство.

⁴ Сабрана Дела, Књ. VIII, стр. 566.

бајонста. Треба се сетити његове „Мудре игуманије Љубостињске“, његове монахиње Касијане, пекадашње „грбаве Јуле“ и многих сличних написа и записа. Тамнујући заточен у манастиру Војловици, Свети Владика исписује читаву свеску за своје „златице“, српске монахиње, саветује их, поучава, теши. И целу свеску украшује мишијатурама, цртежима, вињетама.

Дело духовно Владике Николаја и утицај богомољачког покрета наставља се и после II светског рата. У првим послератним годинама сви кандидати за српске богословије долазе из богомољачких кућа. Исто је и са нашим манастирима, особито женским. Тамо се негује дух општежића, духовност, песма и рад. То плодотворно делује на околину, на народ. Уместо пекадашњих богомољачких сабора, сада су манастирске славе. Целе ноћи се проводе у молитви, певању духовних песама и проповеди. До недавно могао се срести ту и тамо још понеки народни мисионар који је завршио „течај“ код Владике Николаја. Ступајући их душа се радује. Народ слуша, плаче и олакшава души својој.

Тако је било све до пре 10–15 година. Од тада се догађа ново чудо Божије. За монаштво и манастире се одлучују и у плив одлазе деца највећих безбожника и богобораца: офицерска, директорска, амбасадорска. Ова омладина, често некрштена до одласка у манастир, згадивши се на животну философију и начин живота својих родитеља, узимају на себе благи јарам Христов и постају узорни монаси и монахиње. Они често бивају насилно враћани, мучени, у луднице затварани од својих сурових родитеља, али истрајавају и благодаћу Божјом побеђују. А Бог онда прско те исте деце омекшава срца њихових родитеља и спасава их. Некрштени родитељи се криштавају, невенчани се венчавају, непричешћени се причешћују и то најчешће у манастирима поред своје деце коју су пекада тако погрешно васпитавали. „О дубино богатства и премудрости и разума Божијега“!

На крају би се усудио рећи да је српска Црква од рата па до данас живела и живи духовно од дела и труда светог Владике Николаја. По оној јеванђелској: „Један је који сеје, а други који жање“. Владика Николај је сејао псуморно, а ми плодове његове сетве жањемо благодарећи Бога. Но Николај и даље сеје: својим књигама, својим светим моштима, својим топлим и богопријатним молитвама пред Престолом Свевлашњег. Зато је он био, јесте и биће највећи духовник у српском народу после Светог Саве.

9. јуна 1992. г.
Призрен

Епископ рашко-призренски
+ Артемије

МИР У АСИЗИЈУ И МИР ХРИСТОВ

УНУТРАШЊИ И СПОЉАШЊИ МИР И ГУБИТАК ОРГАНСКОГ ЈЕДИНСТВА ИЗМЕЂУ ЛИТУРГИЈСКОГ ЖИВОТА, ЕТОСА И ДОГМАТСКОГ УЧЕЊА

Амфилохије Василиадис

Скуп верских лидера који су се окупили прошле недеље (тј. 24 јануара 2002. год.) око Римског папе у Асизију у потрази за миром и намери да се сакупимо и заједно кренемо путем мира, како је то рекао Папа, поставило је још једном, хитније него икада до сада читав низ питања која очекују одговоре. Једно од таквих питања јесте:

Да ли је мир који је тражен у Асизију и другим сличним скуповима исти мир који даје Христос?

„Дошли смо у Асизи на ходочашће мира. Овде смо као представници различитих религија да бисмо исцртали сами себе пред Богом у погледу наше предности миру, да Га замолимо за овај дар, да посведочимо нашу заједничку жељу за светом у коме ће владајући већи привади и солидарности. Желимо да дамо свој допринос у расијеривању мрачних облака штероризма, мржње, оружаних сукоба који су се ових последњих месеци посебно злокобно накупили на хоризонту човечанства.“

Папа Јован Павле II, у свом обраћању верским вођама у Асизију

Ове Папине речи упућене верским лидерима света, међу којима су били присутни и представници десет помесних Православних

Црква¹ (укључујући Патријархе Константинопоља и Антиохије) отвориле су основно питање: Какав је то заправо мир који нам Бог даје? Да ли је то заиста престанак конфликта и *расширивање мрачних облика штероризма, мржње и оружаних сукоба размишљањем светлих зрица светлости*, као што Папа каже?

Потрага за миром у овом свету, наравно, није ништа ново. Због крвопролића без преседања у нашем веку и сталне опасности од оружаних сукоба, ова жеља се посебно осећа у наше време. Неки хришћани, међу којима и свештенство (чији су се представници кренули са Папом и окушљеним верским лидерима на *ходочашће мира*) чак сматрају да у време Христовог рођења од анђела објављени *мир и добра воља на земљи међу људима* још нису остварени. Такви чак иду толико далеко да одржавају посебне молитве како би призвали Бога да коначно на земљи омогући победу *мира који већ две хиљаде година није успостављен и који је шек обична нада, узвишени сан и болно очекивање*.

Пре двадесет година таква размишљања нису била непозната у православном свету, иако још нису била довољно раширена. Отац Епифаније Теодоропулос (+1989) духовник и оснивач Манастира Богородице Кехаритомени (Благодатне), јужно од Атина, био је и те како упућен у овај проблем. У потрази за једним савременим, а ипак отачким одговором схватање мира у нашем времену наишао сам на један кратак чланак који је он написао под насловом: *О каквом миру на земљи пева анђелска песма у Витлејему*. Чланак је објављен у издању листа Кинонија за октобар–децембар 1984. године². У њему је о. Епифаније дао одговор на горе поменута размишљања, и зато сматрам да је вредно да га пренесем у наставку, јер је од великог значаја за догађања у нашем времену.

Оно што ове блажене душе³, нажалост, не знају јесте да је мир који је објављен у анђелској песми већ стварност и влада земљом још од Оваплоћења Господњег. Они погрешно тумаче мир Божији који су објавили анђели као *спољашњи (мир)*, као однос пријатељства између људи, појединаца према појединцима и народа према царевима, као престанак рата и убијања. **Такав мир Јеванђеље никада није објавило. Мир о коме се гов-**

¹ Православни учесници које је Папа поменуо у свом обраћању су: Патријарх Вартоломеј I, Патријарх Игњатије IV Антиохијски, Архиепископ Анастасије Албански, делегати Патријаршија Александрије, Јерусалима, Москве, Србије, Румуније, Бугарске као и представници Православних Црква Кипра и Пољске.

² Види чланак: О каквом миру на земљи пева анђелска песма у Витлејему (1984), о. Епифаније Теодоропулос, Чланци, студије Писма, том I (на грчком), Атина 1986.

³ Поборници идеје на Христов мир није успостављен и да га треба измолити као дар од Бога (прим. прев.)

ори у Јеванђељу јесте унутрашњи мир, стање спокојства и унутрашњег тиховања које влада у души верујућег човека, човека који је у пријатељству и заједници с Богом у Христу Исусу. **То је мир између људи и Бога, а не између људи међусобно.** То је рупење *преградног зида* који је раздвајао небо и земљу, Бога и човека. То је окончање побуне и крај револуције створења против Створитеља.

Управо такав мир је Син Божији донео у свет и онај који верује у Исуса Христа – Оваплоћеног, Распетог и Васкрелог – има Бога за пријатеља и налази се у савршеној заједници с Њим. Он више није побуњеник, нити одступник, он више није непријатељ Божији. За верујућег човека побуна Адамова остала је само горко сећање на далеку прошлост. Од времена Господа и силе његове Крсне жртве, човек је ушао у нови период, у стање благодати, пријатељства и усиновљења.

Зато се обећања мира у Јеванђељу не односе на спољашњи мир, већ управо на овај (унутрашњи) мир. *Мир свој остављам, мир свој дајем вам, каже Господ, не дајем вам га као што свијет даје* (Јн. 14, 27). И другде на многим местима Он јасно показује да не доноси спољашњи мир, мир овога света, већ напротив каже да ће вера у Њега људе довести у сукоб и међусобни рат. Неверујући ће ратовати против верујућих, и не само да прогонства неће престати, већ ће се чак и умножити. *Не мислите, вели, да сам дошао да донесем мир на земљу. Нисам дошао да донесем мир него меч. Јер сам дошао да раставим човека од оца његовог и кћер од мајке њезине и снаху од свекре њезине* (Мт. 10, 34–35).

Пре него што ће узети на Голготу Христос је предао мир Свој ученицима, унутрашњи мир, да их не би надвладало мноштво спољашњих искупења и прогонства. Тај мир ће им помоћи да свему одоле, управо зато што је то унутрашњи мир: *Ово сам вам казао, да у мени мир имате. У свету ћете имати жалост; али не бојите се, ја сам победио свет* (Јн. 16, 33). И заиста, остављајући мир Свој ученицима Он је знао да их очекује мученичка смрт и да их паље као *овце међу вукове* (Мт. 10, 16). Да ли је онда било могуће да они уживају у спољашњем миру? Свакако да не!

Наравно, није потребно казати да човек који поседује мир са Богом, са миром се односи и према ближњим. Он све љуби и никога не мрзи. Зато само такав човек може да каже: *Са мрзотљивцима мира бејаш миран* (Пс. 119, 6). Он љуби и показује доброту чак и према својим непријатељима. Унутрашњи мир је претпоставка сваког спољашњег мира док је спољашњи мир не само постварив, већ је и незамислив без унутрашњег мира.

Трагедија савременог човека јесте управо у томе што он објављује рат Богу, а истовремено очајнички тражи мир међу људима. Док је потпуно равнодушан према унутрашњем миру агресивно тражи спољашњи мир (у свету).

У таквом стању савремени човек живи још и након двадесет година пошто су написане ове речи. Он је пао у таму оног незнања које је управо велика *Светлост* из анђелског прогласа дошла да одатпа. *И светлост светли у џами, и џама је не обузе* (Јн. 1. 5).

Нажалост, ова трагедија се није завршила на овоме. Она се у паше дане проширила и међу православним хришћанима, а посебно међу православном јерархијом. Трагедија је у ствари у томе што су јерарси, иако позваши да сведоче унутрашњи мир Христов, који надмашује сваки разум, и који је несхватљив за свет, **прихватили** једну површну лаж о спољашњем миру међу људима да чак говоре, раде и учествују на скуповима где се говори да је мир могуће постићи и без Христа, позивањем на некакву произвољну идеју Бога сваке поједине религије, или пак сваког појединца понаособ.

У Асизију као и на свим сличним скуповима Православље се појављује само као **једна од многих равноправних религија**, иако оно не може да се упореди са другим религијама на свету, нити је заправо уопште религија, већ **Откровење Божије**. Папа је позвао православне у Асизи да би прихватили идеју да све религије света имају један циљ и заједничку намеру, иако ћемо се молити на различите начине поштујући наше међусобне верске традиције. Тамо смо чули да мир израђују људи, пре свега религиозни људи, међу којима су набројани и православни хришћани. *Дужности свих религија и пре свега њихових вођа јесте да међу људима нашег времена развију један обновљени смисао за хришћанску пошребу изградње мира (у свету)*. Нашим православним јерарсима је такође речено да треба да траже *дар како би познали пут мира*, као да они такође живе у таму незнања и не знају да постоји само један Пророк мира, наравно не онај који је сахрањен у Асизију⁴. *Ускоро ћемо отићи на одређена места*, рекао им је Папа, *како бисмо од Господа измолили дар мира за вас цело човечанство. Помолимо се да добијемо дар познања пута мира, исправног односа према Богу и једних према другима*. Речено нам је, противно Откровењу (а не религији) Исуса Христа у коме се једином може паћи лек за све светско болове, да је **религија главни противовишећки насиљу и конфликту**. Такође нам је казано да *молитва*, без обзира да ли је она упућена Светој Тројици или не, води к

⁴ Фрања Асизки (прим. прев.)

дијалогу и дубљем познавању *пошребу да сваки од нас има обавезу да сведочи и објављује*. Питамо се, шта да сведочи? А шта да објављује? То није речено, иако је свако од присутних могао да разуме да сви треба да сведочимо и објављујемо сопствено искуство *Бога*. Питамо опет, којег Бога? Да ли једног Бога? А који је то један Бог? То је бог свих религија кога поштују *религиозни људи* и који је иако у својој појавности различит у суштини ипак исти за све јер *сви путеве воде к Њему*...

Ово је, нажалост, порука присутнима у Асизију, не само Папе, већ такође и Цариградског Патријарха у његовом писму муслиманима на крају Рамазана. У том писму Патријарх је изјавио: *Бог је Бог мира и угодна му је мирна коезистенција међу људима и, наравно, оних који Га поштују без обзира на разлике које постоје у вери између три велике моноистичке религије*.⁵

Насупрот овим идејама Папе и Патријарха, Христос није рекао жепи Самаријани: *Поштуј Бога у Самарији, поштуј Га у Јерусалиму – што је једно иће исти*. *Најважније је да Га поштујеш како знаш и умени*. Оп није, као што је то учинио Папа у Асизију, рекао да *ћемо се молити на различите начине поштујући међусобне верске традиције*. Такође није казао, као Патријарх у свом писму муслиманима, да су разлике у вери независне од поштовања и служења Богу. Господ је насупрот свему томе недвосмислено рекао:

Жено, веруј ми да долази час када се нећете клањати Оцу ни на гори овој ни у Јерусалиму. Ви се клањате ономе што не знате; а ми се клањемо ономе што знамо; јер је спасење од Јудејаца. Али долази час, и већ је ту, кад ће се истински богомољци клањати Оцу у духу и истини, јер Отац тражи да шакви буду они који му се клањају. Бог је дух; и који му се клањају, у духу и истини треба да се клањају. Рече му жена: Знам да долази Месија зван Христос; кад он дође, објавиће нам све. Рече јој Исус: Ја сам – који говорим с тобом. (Јн. 4, 21–26).

У овоме лежи суштина проблема. Да ли се служење Богу може одвојити од откровења, дух од истине, Христос од познања свих ствари? Да ли мир могу да постигну и задобију они који одричу да се Богу мора клањати у духу и истини, то јест, они који тврде да разлике у молитви и сам предмет тих молитава није од значаја, односно, да је вера независна од богопоштовања? Послушајмо шта каже Св. Григорије палама:

(Бог) Отац јесте Отац саме Истине, односно, јединородног Сина. А Дух Свети поседује Духа Истине, баш као и Логос Истине. Зато ће они који поштују Оца у духу и истини и држе се овог начина веровања, такође примити енергије кроз њих (тј.

⁵ Порука Патријарха Вартоломеја муслиманима. Објављено у Flash. gr. news. Објављено 16. децембра 2001. год. <http://www.greece.flash.gr/sooni/2001/12/16/14339id/>

кроз Сина и Духа Светога прим. прев.). Јер и апостол каже да је Дух Један кроз кога уносимо поштовање и кроз кога се молимо, док Јединородни Син Божији каже: *Нико не долази Оцу осим кроз мене* (Јн. 14, 6).

Зато пут молитве Богу, то јест, *пути к миру* не води само призивањем било којег *бога* или *духа*, већ једино кроз Јединородног Сина Божијег и Духа Истине. Зато не само они који се држе овог **начина веровања** примити божанске енергије, дакле и енергију мира. Међутим, примате ове божанске енергије (дејства) или *духа мира* не дешава се у било које време, или у било каквој заједници, већ у *час који ће доћи*, односно, у час силаска Духа Светога и то у *заједници светих*, која означава духовни (мистични) живот Цркве.

Трагично одрицање јединствености Откровења Спаситеља Исуса Христа од страна Патријарха и Папе има своје корене у дезинтеграцији органског јединства које треба да постоји између литургијског живота, стоса и догматског учења. Догматско учење и етос се могу разумети само у оквиру богослужења и с друге стране капон (правило) богослужења органски стоји у зависности од капона вере. Прихватање постојања служења Богу независно од догматског учења и етоса, што се на пример може видети у горе наведеној Патријарховој изјави (*Бог је Бог мира...*) већ је вековима узело маха на Западу. Такву врсту дуализма проповеда протестантизам још од времена свога настанка, а пре него то је исто чинила схоластичка теологија. На Истоку се ова схватања могу најјасније видети код анти-Кољивара. У суштини њиховог неслагања са оцима Кољиварима, као њиховог основног критеријум, није била истина вере која је изражена у Црквеном Предању, већ један неразумни однос између духа свста и његових потреба. Ово исто видимо и данас у бројним примерима, као што је и скуп у Асизију, где су показани несхватљиви компромиси и отворено одрицање од јединствене међузависности молитве и вере. За екуменисте главни критеријум није, дакле, дух истине православне вере, **већ привремени интереси и корист, политичке потребе или, пак, дипломатски захтеви**, што је све пролазног карактера.

Из свега што је до сада речено можемо, дакле, да закључимо да ни мир који је тражен и о коме се говорило, као ни молитва која је у Асизију узпошса *Богу* нема **ништа заједничко** са оним унутрашњим миром који је објављен у време Христовог рођења, пати са молитвом у *духу и истини*, о којој је Христос говорио жени Самарјанки. И *мир Божији* и молитва у *духу и истини* плодови су органског односа између догматског учења, етоса и богослужења, те представљају божанске енергије (дејства) која се дају онима који се држе православног веровања у Свету Тројицу. Присуство представника десет помесних Православних Цркава на једном таквом скупу може се стога схватити као забрињавајући знак постојеће црквене

шизофреније, у којој недостају истина, значење и суштина, док верност спољашњим облицима дегенерише у један стерилни церемонијализам и ритуализам, који не само да не спасава, већ чак и отежава пут ка спасењу и коначно води у такве неразумне компромисе, као што је онај који смо видели у Асизију.

Два примера веза за Асизи биће довољна да илуструју ову појаву.

Један пример изобличења вере и догматског учења који отежава пут к спасењу може се наћи у одговору недавно рукоположеног руског православног епископа у Енглеској, митрополита Илариона, представника Московске Патријаршије на скупу у Асизију. На питање: *Да ли мислите да јединство између Католика и Православних може да постоји да се оствари мир у свету*, он је одговорио: *Наравно. Ми смо две традиционалне хришћанске религије. Морамо да разумемо да има много хришћанских вероисповести које су изгубиле осећај за традицију и које нису сачувале првобитну веру Хришћанске Цркве, који су под утицајем либералног начина размишљања. Само су Православни и Католици у стању да сачувају традиционалне принципе на теолошком, моралном и другим нивоима, укључујући и ниво духовног живота. Зато је потребно да будемо уједињени што је више могуће и чињеница да смо одређени представља заиста велику истину хришћанском сведочењу у свету.*

Други пример, који илуструје изобличење на подручју стоса и еклисиологије у вези са догађајима у Асизију, односи се на једну од врло малобројних помесних Православних Цркава која није послала своје представнике у Асизи. Реч је наравно о Грчкој Православној Цркви. Гласноговорник Грчке Православне Цркве објаснио је одсуство своје цркве у Асизију *прошвањем међу верницима*. Он је, међутим, врло брзо пожурно да увери Ватикан да разлог није у *прошвању јерархије*, као и да је њима потребно *више времена да формирају свесни међу својим верницима*, напомињући да би било *ипешко уверити вернике у Грчкој да свечаности у Асизију не значе прихватање једног синкретистичког приступа верској истини*. За нас, ово је *ишчање на коме још треба да радимо*, рекао је представник Архиепископије.

Другим речима, оно што видимо на делу јесте заправо *раскол* у Телу Цркве, између јерархије (или да будем прецизнији, неких јерарха) и верног народа. За тај проблем гласноговорник Грчке Цркве не види решење у откривању и разумевању црквене свести народа Божијег који је бранитељ и заштитник Православља (како се каже у посланици Источних Патријарха), већ у потреби постепене реформације верног народа од стране јерархије. Другим речима, он је рекао: *Дајте нам времена да их уверимо да их не издајемо*. Према томе, да није страха од верног народа јерарси Грчке Цркве би вероватно били присутни у Асизију. На основу овога може се

закључити да: 1) се поједини јерарси не само боје, већ и гледају из висине на *просће вернике* (укључујући и светогорске монахе) и 2) да су спремни да се укључе на скупове као што је овај у Асизију чим буду сигурни да *код куће* неће имати штете од тога. Заста, карактеристично за овај став јесте да је и сам Архиепископ Атински отишао толико далеко да је Папи послао лично писмо у коме је објаснио своје одсуство, уверавајући га да ће бити *духовно близу* осталим учесницима скупа у Асизију.

Према томе, црквена свест верног народа је једино (наравно уз молитве Светих и силу Свetoгa Духа) што задржава одређене јерархе да се још више удаље од истинског догматског учења, етоса и литургијског живота. Из тога је јасно какав је посао предвиђен за оце, пастире, учитеље, старце и вернике. Показавши нам да су *духовно близу* нап-религиозним ентузијастима, како словом, тако и делом, тешко је поверовати да поједини јерарси озбиљно намеравају да се поврате са широког пута псеудо-мира и псеудо-молитве и врате уском Путу, животворном Духу, ослобађајућој Истини и облику Живота богоносних Отаца.

Они заводе мој народ говорити мир, а мира нигде нема (Јез. 13, 10).

Превод С.М.Д.
Текст преузет са Интернета

ИЗ СТАРЕ ЦРКВЕНЕ ШТАМПЕ

ПРОБЛЕМ БЕСМРТНОСТИ ДУШЕ*

Појам бесмртности је један од основних појмова религије, управо један од њених најбитнијих чинилаца, као и појам Бога с којим је у најтешњој вези. Религија је, по Бергсону, дефанзивна реакција природе против претставе о неизбежности смрти.¹ А Фојербах тврди да су Бог и бесмртност идентични: обоје потичу из жеље². Религија, вера у Бога је вера у вечни живот: Ми смо осуђени да умremo, док је „цело наше биће луда жеља за животом“³. У суштини духа људског налази се жеља за бескрајношћу и бесмртношћу.⁴ Ми жудимо за апсолутним бићем и то је „природна жудња“ (*desiderium naturale*), како то зове Тома Аквински⁵. А чак и природњак Едингтон говори о глади за непрекидним трајањем, урођеној нашем духу.⁶ Али то, наравно, није доказ бесмртности у коју се може само веровати. А не само они који се осећају несрећним и којима је живот мучан, већ и срећни људи којима је живот врло леп, тешко могу веровати да њихов живот на земљи претпоставља све што је њима допао од бескрајне и вечне стварности, тј. да је смрт крај сваког живота за сву вечност. Али на чему је заснована вера у живот после смрти?

Материјалистичко схватање душе управо искључује веру у бесмртност. Јер по том схватању душа се своди на материју, оди. на тело и с њим заједно пропада после смрти. То је тврдио већ најстарији материјализам (Демокритов атомизам) по коме је душа ипак у неколико издвајана, јер је замишљена као састављена из најфиније материје (атома). Уосталом, материјалисти су били, видели смо, чак

* Текст преузет из часописа Богословље, свеска 3–4, година XIII, 1938. год

¹ H. Bergson, *Les deux sources*, p. 137, 145.

² G. Runze, *Religionsphilos.*, p. 129.

³ L. Vialle, *Le désir du néant* 1933, p. 224.

⁴ Јустин Поповић, О суштини православне аксиологије и критериологије. – Богословље 1935, с. 3.

⁵ R. Will, *Le culte, Essai d'Histoire et de Philosophie religieuses* I 1929 I, p. 348.

⁶ A. S. Eddington, *La nature du monde physique*, p. 246.

и неки црквени оци, као Тертулијан, зато што „нетелесно“ по њима није ништа. Али насупрот атомизму већ је Платон доказивао да је душа нешто апсолутно просто и нематеријално, нетелесно (асоматон) и да зато и не може пропасти, тј. распасти се на делове (атоме), као материјалне ствари. А то се и данас најчешће сматра као доказ за бесмртност душе. Постоји спиритуална или духовна и зато бесмртна душа, вели Цимерман.⁷ А и Толстој мисли да је душа, као нешто нематеријално или духовно, изван простора и времена и зато бесмртна.⁸ Дух учествује у Вечном, по Платону, и сазнањем вечних истина. Највиша функција духа, мисао (сазнање) чини човека бесмртним. Сазнање (мисао) је изнад реалности коју сазнаје. Према томе је сазнање, одн. дух који сазнаје, највиши ступањ реалности или највиша реалност. Вечни живот је сазнање правог Бога и по Јеванђељу.⁹ Приближавање Вечном (Богу) расте са сазнањем, јер крајњи циљ сазнања је сазнање вечне истине. А вечна истина је Бог. У том смислу се наука, сазнање истине која је вечна и божанска, може сматрати као највиши задатак човека на земљи и највећа срећа.¹⁰ „Човек тек по истини постаје човек“, вели Цимерман.¹¹ Човек је бесмртан, по Спинози, својом интелектуалном љубављу према Богу, тј. својим сазнањем вечног Божанства.¹²

За многе филозофе духовно чини праву, вечну суштину стварности. Према томе дух је вечан, бесмртан. Али овде није у питању духовно уопште већ бесмртност индивидуалне душе. А како се може замислити индивидуална бесмртност без тела које је „принцип индивидуализације“ духовнога, тј. његова везаност за ове или оне облике материје, одн. простора и времена? Како се може говорити о бесмртности ове или оне мушке или женске душе без тела? Идеја психичке (душевне) бесмртности нема по неким никаква смисла.¹³ Зато су стари црквени оци говорили о васкрсењу целог човека и о васкрсењу меса (resurrectio carnis) или бар о васкрсењу у неким финијим облицима „духовног тела“.¹⁴ И „окултистички погледи на свет“, као теозофија, антропозофија и др. почивају на учењу о реинкарнацији (поновном утеловљењу).¹⁵ А у спиритизму неки налазе

„емиријски доказ“ за бесмртност душе човекове и у исто време потврду многих чуда о којима говори Јеванђеље.¹⁶

Међутим, као што смо видели, сама душа се од вајкада сматра као нешто нематеријално, нетелесно, или бар као нешто сасвим другачије по све остало, и зато као нешто свето и божанско. Зато је давио речено да цео физички (материјални) свет не вреди ништа према једној јединој души.¹⁷ Оно што је свето код човека то је душа.¹⁸ Душа је нематеријална, света и божанска и зато не може пропасти. Тако је мислио још Платон. А приштијелну независност душе од тела учи и Бергсон. Најбитнија функција душе, памћење, по Бергсону, није везана за мозак, тј. за тело.¹⁹ А услед тога што је један добар део душевне активности независан од тела (мозга) Бергсон говори не само о могућности већ и о вероватноћи живота после смрти.²⁰ Питање је, заиста, откуда ми често тако живо обнављамо у памћењу и оно што је било пре много година, како ниједан молекул у мозгу од онда није остао као такав? Остала је само функција, само живот, само дух! У сваком случају дакле не може се рећи да материја (тело, мозак) условљава душевни живот већ пре обротно; функција, живот, дух условљава, оживљује, организује материју тела, мозак, тј. средства. Али закључак – да је душа бесмртна – из дефиниције душе вреди само ако се прими дефиниција, вели Бергсон. Тај закључак је према томе хипотетичан. Али искуство показује да је само један мали део душевног живота условљен мозгом и да, следствено, свесни живот може вероватно постојати и кад више нема мозга. Уосталом, задатак доказивања има, по Бергсону, пре онај који спори живот после смрти о онај који то тврди. Али да се у питању живота после смрти дође до веће прецизности и да се животу прописује трајање без краја, зато треба других разлога, оних које даје религија.²¹

Свакако је с правом речено да је човеку немогуће замислити своју сопствену смрт. Међутим, човек не можда лакше моћи замислити да после смрти нема ничега чисто индивидуалног, што је било нестално и непролазно још за живота (као што су у првом реду осећања), него да нема више мисли која је најсталнија особина духовног бића човековог. А мисао је најмање индивидуална особина. Мисао је уствари надиндивидуална, општа, уколико је сазнање истине

⁷ С. Цимерман, Филозофија и религија, с. 10, 121.

⁸ Л. Толстој, Хришћанска наука, с. 125; Јеванђеље, с. 30.

⁹ Јев. 17, 3. – Свето Писмо Новог Завета (прев. Д. Стефановића) 1934, с. 204.

¹⁰ О вредности хришћ. религ., с. 174 и д. О срећи (Гласник прав. цркве 1912), с. 101.

¹¹ S. Zimmermann, Temelj filozofije, s. 236.

¹² Гете и Спиноза (Срп. Књиж. Гл. 1932), с. 213.

¹³ J. Nabet, Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale. – Revue de Métaph. et de Mor. 1918, p. 273.

¹⁴ A. Hamack, Dogmengeschichte, p. 124, 138, 184.

¹⁵ O. M. Schlemm, Woher kommen wir und wohin gehen wir? 1935, p. 18.

¹⁶ L. Günther – Schwerin, Die Rettung des Abendlandes vor dem Untergang 1931, p. 44, 47, 63. – По неким пак „спиритистичка хипотеза“, и кад би била доказана, доказивала би само извесно трајање живота и после смрти, али не и бесмртност (да не кажемо вечност) душе. – K. H. Schmidt, Die okkulten Phänomene im Lichte der Wissenschaft 1923, p. 132.

¹⁷ R. Ruyer, La connaissance comme fait cosmique. – Revue philosophique 1832 I, p. 371.

¹⁸ G. v. d. Leeuw, Phänomenologie der Religion, p. 254 i d.

¹⁹ H. Bergson, Matière et mémoire, 11 éd., p. 137, 152.

²⁰ Bergson, Les deux sources, p. 282 i d.

²¹ H. Bergson, La pensée et le mouvant 1934, p. 56.

која је индивидуална, за све једнака. Два и два је за свакога четири. И отуда настају рационалне (логичке) тешкоће у питању бесмртности. У извесном смислу, може се рећи, ништа духовно не пропада, ниједно дубље осећање, ниједна озбиљна мисао: све оставља трага у кашњем мишљењу и осећању.²² То важи за цео индивидуални душевни живот који може оставити трага и у осећањима и мислима других људи. Оно што је од вредности у њему не може пропасти већ утиче на стварање других, можда још виших вредности. Али све земаљске вредности су пролазне и захтев бесмртности баш и постоји ради вечне, апсолутне вредности. Како се и може говорити о вредности без идеје или идеала вредности уопште, без једне највише вредности као крајњег циља и мерила сваког стварања вредности на земљи? А оно што служи највише, вечном циљу не може пропасти.

Платон је доказивао не само живот душе после смрти већ и прођења (дакле и њену прегизистенцију, не само постегизистенцију). Али о Платоновим доказима овде нећемо ближе говорити, јер смо о њима говорили на другом месту. Уосталом, докази о бесмртности душе су исте врсте или исте вредности као и докази за егзистенцију Бога. И сам Платон је био свестан тога да његови докази имају само известан степен вероватноће а не карактер потпуне, математичке истине.²³ Најважнији од тих доказа је морални доказ који потпуно одговара моралном доказу о бићу Божјем. А то је и врло појмљиво, јер веру у бесмртност душе не можемо одвајати од вере у Бога. Кад не би било живота после смрти, онда би то било добит за неваљалце, јер би смрт била њихово ослобођење. А то не може бити, како мисли Платон који је веру у бесмртност душе први учинио филозофским проблемом. Управо већ његов велики учитељ Сократ, полазећи у смрт на коју је био осуђен зато што је сасвим у хришћанском духу (још у IV веку пре Хр.) учио вери у једног Бога, поставио је проблем значаја смрти с обзиром на живот пре и после смрти.²⁴

Из истог разлога и за Канта претставља бесмртност, као и биће Божје, пужну претпоставку морала. Јер чисто теоријски (спекулативно) не може се доказати да је душа бесмртна, уосталом, као ни да није бесмртна.²⁵ Бесмртност је захтев, потреба сваке боље душе. Јер и на крају врло дугог и врло активног живота човек који о томе размишља мора имати осећање да умире врло несавршен, такорећи недовршен, интелектуално и морално, нарочито морално. А ако не би постојала индивидуална бесмртност, и ако би према томе и душа последњег човека на земљи морала пропасти дефини-

тивно, без икаква трага, на што би онда индивидуална душа уопште и постојала? Била би узалудна и бесмислена сва борба човека са самим собом, са злом у њему, кад би са смрћу морао ишчезнути из сваке реалности за сва времена тако несавршен, тако далеко од добра коме је тежио целог живота.

Бесмртност у правом смислу је индивидуална бесмртност. Ја морам имати свест да сам исто лице као некад на земљи²⁶. Дакле, без извесне самосвести, тј. свести о својој личности, о своме, Ја, не може бити говора о личној бесмртности. Али како би се садржина те самосвести могла ближе одредити? Шта од свега личног и најличнијег може имати или заслуживати бесмртност? Шта може или шта треба да остане трајно од душе оних који болују од „моралног лудила“? Али можда баш рођени идиоти, интелектуални и морални, највише показују значај потреба да се дух, ослобођен од недостатака тела који су га спречавали, развије потпуно, до највиших могућности. Уосталом, и код нормалних људи садржаји свести се стално мењају, губе, преназилазе. Шта ту остаје? Најзад, сваки човек је доживео или урадио много што-шта што би и сам најрадије предао вечном забору, потпуном уништењу. Каткада се и људи највеће вредности, они који су достигли највиши ниво интелектуални и морални, још за живота губе, онадају, пропадају. Питање је дакле: шта би ту могло да остане вечно од онога што се чини изгубљено још за живота? Једна од највећих тешкоћа је у томе што би на становишту строго морално схваћене бесмртности све индивидуално требало сматрати само као прелаз ка једном вишем, бољем Ја. Шта је онда оно што је највише, најчистије Ја које треба да надживи све друге личне моменте? То су тешкоће нерешиве чисто филозофским путем, као и тешкоће у проблему бескрајне божанске личности. Зато се у бесмртност душе, као и у постојање Бога, може само веровати или не веровати. Многи филозофи од Платона до данас сматрали су чисту духовност као највишу вредност. Али у чему се састоји највиша, најчистија духовност која би могла остати и после смрти? А, најзад, као што смо видели, веза душе и тела је тако тесна да о чистој духовности код човека и не можемо говорити. Отуда је проблем бесмртности душе задавао муке још најстаријим богословима утолико пре што није лако могао бити одвајан од питања васкрсења тела које, како искуство показује, после смрти трули и пропада. Уосталом, неки новији богослови долазили су чак и на идеју о бесмртности душе животиња које су у средњем веку сматране одговорним и кажњивим за своја „кривична дела“.²⁷ Зато с правом вели Шолц да је хришћански појам душе и после две хиљаде

²² Мисао и акција, с. 57 и д.

²³ Платонов докази бесмртности душе – Мисао 1923, с. 643.

²⁴ Исти спис, с. 641 и д., 660; Сократ (у „Наставнику“ 1909) с. 93. 96.

²⁵ J. Kant, Werke III (Krit. d. r. Vern.); p. 283 i d.

²⁶ P. Paulsen, Das Leben nach dem Tode 1922, p. 70.

²⁷ J. P. Steffes, Religionsphilos., p. 170. – Т. Живановић, Основи кривичног права. Општи део 1935, с. 134.

годиша остао неодређен те се отуд никад не може тачно рећи шта је то што хришћани верује да је бесмртно.²⁸

О односу душе и тела, о коме се каткад надугачко расправља у филозофији религије, ми смо говорили у психологији религије. Тело је тако тропно и пролазно. А дух? Али, питање је, пре свега, шта је, шта значи и какву вредност може имати чисто духовно, без обзира на тело?²⁹ Духовно је свакако увек тежња ка неком циљу. Највиша тежња је тежња ка Вечном и Божанском, ка бесмртности. А говори се и о нагону бесмртности о коме сведочи цела историја религије: вера у духове, мити о оном свету, култ мртвих³⁰. А на то излази и учење о особи душа (из једног тела у различна друга, чак и животињска тела) и сл.

Претстава о животу после смрти било је различитих од „врло монотоне и жалосне бесмртности“ у неком далеком царству мртвих до претставе о рају и паклу, вели Милер-Фрајенфел. Из истраживања преисторије, из различитих начина сахрањивања које је она открила, види се да су и код најстаријих људских племена постојале извесне претставе о неком животу после смрти. А духови, веровало се, утичу обично недовољно на живе и зато им се је на гробу остављала на пр. храна, нарочито омиљена јела и др. Уосталом, вели, мити о животу душе после смрти нису чисто религијског порекла. Вера у живот после смрти спада у религију тек онде где човек ступа у емоционални однос са душама покојника³¹. Најзад, како вели Шлајермахер, начин на који већина људи схватају бесмртност као и њихова тежња за њом је сасвим нерелигиозна³². Појам бесмртности захтева да остане „неразорива особа (морална личност)“, вели Цицерон. Зато човек треба да у себи изграђује личност, „највећу срећу земаљске деце“, како вели Гете.³³

Као што смо видели, о животу после смрти постоје различите претставе и различите идеје или идеали. Идеал бесмртности за контемплативну, религиозност је блаженство у посматрању божанског сјаја, док етичкој религиозности боље одговара претстава једног света нових, виших задатака.³⁴ Највиши идеал, последњи смисао живота је пуно (обожено) боголико Ја. Човек који верује у Бога има највише мишљење о човеку и хоће највиши циљ. А највиши циљ човеков није овај свет, вели и велики физичар Ампер који је веровао у неограничени културни прогрес, али му се чинило нужно и васкр-

сење тела да би дало пове идеје. То је у ствари хришћанско учење које је Августин формулисао речима: хришћанска срећа није земаљска.³⁵ По хришћанском схватању постоји посмртни живот као бескрајни циљ за који су људи рођени³⁶. Вера у један надземаљски, вечни циљ значајна је и за овај живот, јер захтева да човек живи тако како би био достојан тог највишег циља. У том смислу могао је Гете рећи да је за овај живот изгубљен сваки онај који не верује у други, бољи живот³⁷. А слично вели и Бершајев да човек ствара оно што је лепо и од вредности само тако ако верује у други живот³⁸. Заиста није прави, потпун човек онај коме је лако веровати да ће, на крају крајева, заједно с целим човечанством, постати апсолутно ништа као да никад није ни постојао, дакле да је његова појава на земљи сасвим бесциљна, безначајна случајност. Али религиозни нагон показује да човек тежи апсолутној вечности, и савршеној, тј. божанској реалности. Пантеисти, којима Бог није засбно биће већ сам свет (природа), морали би религиозни нагон тумачити тако као да човек хоће све, сву реалност, без обзира на њену вредност. Али религиозна тежња је у ствари тежња за највишом, божанском реалности. Појам бесмртности нераздваја се од појма вечне, божанске реалности. Шта је смисао вечног живота? То је, велс теолози, животна заједница с Богом³⁹. А пошто је Бог оно што је највише, бескрајно, апсолутно, то је тежња за бесмртношћу највиша тежња у души човековој. То је тежња за бескрајним, надземаљским циљем. То је тежња за потпуном влашћу духа над материјом. А, како смо се ми већ на једном другом месту питали: шта би, од свега што испуњава земаљски живот човеков, и требало да надживи тело ако не мисао, свест о моћи духа над материјом, свест о активности и напору духа да савлада материју и време⁴⁰? Апсолутну вредност мисли (тј. духа) поглађивао је нарочито Паскал⁴¹. Зато је Паскалу морало бити чудно да неко може бити равнодушан према питању о бесмртности душе које је тако важно⁴².

И чисто филозофски и теолошки схваћен проблем бесмртности је, пре свега, етички проблем. Своју егзистенцију, свој живот, своје биће и све особине свога бића човек исма од самог себе већ од

²⁸ H. Scholz, Religionsphilos., p. 311.

²⁹ Увод у Психологију, с. 79.

³⁰ G. Wunderle, Religionsphilos., p. 83.

³¹ R. Müller – Freienfels, Psychol. d. Relig. II, p. 40, 43.

³² F. Schleiermacher, Über die Religion, p. 111.

³³ S. Zimmermann, Od materijalizma k religiji 1935, s. 44; Filoz. i relig. s. 8.

³⁴ M. Wentscher, Einf. in d. Philos., p. 169.

³⁵ Metaphysik und Theologie des Physikers Ampere. – Philosophisches Jahrbuch 1926, p. 296 i d.; Filos. sv. Avgustina (Gl. pravosl. crkve 1911), s. 309.

³⁶ S. Zimmermann, Filoz. i relig., s. 6.

³⁷ F. W. Förster, Religion und charakterbildung. Psychologische Untersuchungen und pädagogische Vorschläge 1925, p. 67.

³⁸ Н. Бершајев, Сапремана криза културе (прев. Д. Васић) 1932, с. 30 и д.

³⁹ G. Wobbermin, System. Theol. III, p. 255.

⁴⁰ Мисао и акција, с. 119.

⁴¹ Oeuvres de B. Pascal III (1904), p. 314, 341.

⁴² S. Zimmermann, Fil. i rel., s. 253.

Бога. Какву заслугу може према томе имати и најбољи човек за личну бесмртност? То је давнашње питање пуно тешкоћа које показују да појам бесмртности спада, као и појам Бога с којим је нераздвајно везан, у мистерије религије. Већ један велики схоластички филозоф средњег века (Duns Scotus) учио је да бесмртност спада у мистерије теологије које су неприступачне природном сазнању и не могу се доказати⁴³. Пајзад, чисто филозофски (теоријски), као што смо видели, бесмртност сваке индивидуалне душе у најмању руку је вероватна исто толико колико је дефинитивна пропаст са смрћу. Морални разлози, међутим, чине да далско претеже вера у бесмртност. Најдубље потребе целог нашег бића не дају нам лако замислити да је, како је мислио Кант, сам ум људски једина и највиша санкција моралног закона. Али из моралних разлога, видели смо, захтева бесмртност и Кант. Чисто теоријски бесмртност се не може доказати и зато је вера у бесмртност морални захтев, дужност. Уосталом, ако није лако доказати да постоји неки виши, вечни живот, исто тако не може се доказати ни да не постоји. Не постоји никаква наука (филозофија) која би могла доказати да после смрти престаје сваки живот. Циљ живота уопште је, можда, стварање све вишег живота. Али у сваком случају тешко је замислити да крајњи циљ живота није ништа друго него уништење живота. Смрт није смисао живота, вели Даке. Смисао живота је савлађивање смрти⁴⁴. Живот сам по себи потенцијално је вечан⁴⁵. Међутим, ако је живот уопште вечан тиме није ништа одлучено у питању индивидуалне бесмртности. Како биолози, веле индивидуалност и није јасно одређена. Строго узев, веле, и нема биолошке индивидуалности већ само све виша индивидуализација а баш виша организација и индивидуализација има за неизбежну последицу смрт⁴⁶. Али тиме, наравно, није ништа речено у питању бесмртности душе.

Ко верује да свет има неког смисла и циља, тај верује у Бога. А ко верује у Бога не може веровати да је смрт уништење свега, крај који изједначаје све, па и зло са добрим. Ко не пита донадне у животу или ко шта дограби – то му је: томе нема лека ни у вечности. Тако могу говорити само они који верују да је овај земаљски живот све. Али земаљски живот није све. То у ствари верују и они који верују у неограничени прогрес човечанства, јер и земља мора једном пропасти.

Поред веровања у бесмртност или у пропаст душе после смрти постоји, као трећа могућност, и веровање у вечни повраћај свих ствари. О томе говоре каткад и физичари као о једној могућности

репсења светске загонетке. Али вечни повраћај тиши се нешто бесмислено и астроному Едингтону. А и Нице се пита: какве би користи могло бити од вечног понављања исте теме или од бесконачних варијација исте теме⁴⁷. Али вера у Бога искључује ту могућност. Ако је свет дело Божје онда о бесмисленом вечном повраћају свега што постоји не може бити говора. Зар да несрећни остају за сву вечност несрећни или рђави за сву вечност рђави, да жртва буде увек жртва, а убица увек убица?

Бесмртност душе не може се доказати. Али ни супротно. Теоријска могућност живота после смрти не може се одлучно спорити упркос свима тешкоћама.⁴⁸ Зато свакако нису теоријски разлози посредни кад Нице, који је веровао у бесмислено „вечно враћање“ („вечно ништа“), пада на „празновесни појам“ бесмртне душе на који нас је, вели, хришћанство навикло.⁴⁹ А поред Платонових доказа има данас и других путева којима се може доказивати (ако не и доказати) и управо филозофски оправдати вера у бесмртност.⁵⁰ Али увек остаје најважнији морални доказ који је управо само етички поступак, захтев морала. Неки додуше налазе да је поновна појава „после физичке смрти“ неизбежан постулат чак и са стране природне науке.⁵¹ У сваком случају, међутим, вера у бесмртност је етички постулат. Као и у питању egzистенције Божје и ту у крајњој линији има да одлучује морални разлог, а то значи слободно одлучивање човеково.⁵² Већ и сам Платон говори о храбрости и одважности веровања у бесмртност.⁵³ Неморални људи не могу лако веровати у бесмртност душе. У живот после смрти тешко може веровати онај који га се мора плашити због свог неморалног живота на земљи. У „нагону бесмртности“, у тежњи за животом и после смрти, оди. за Богом, показује се чежња за непролазним добрима, за уједињењем с највишим, вечним добром. Зато је вера у бесмртност нераздвајна од вере у Бога. Религија је вера у вечни живот. Човек је човек (више но животиња), уколико напредује, усавршава се и тежи вишем, бољем, вечном животу. А зар та тежња ка божанскоме важи само за кратко време земаљског живота, а не за цело време, за вечност, како пита још Платон.⁵⁴ И сте страхе опет се показује тесна веза проблема бесмртности с проблемом Бога.

⁴⁷ A. S. Eddington, La nature du monde physique, p. 100; J. Jeans, Science, Religion and Atonement, p. 388.

⁴⁸ M. Wentescher, o. c., p. 167.

⁴⁹ P. Simon, Mythos oder Religion, p. 10; Ф. Нице, Воља за моћ (прев. С. Стојановић) 1937, с. 81, 174, 581 и д.

⁵⁰ H. Scholz, Der Unsterblichkeitsgedanke als philosophisches Problem 1922, p. 92 i d.

⁵¹ C. L. Schleier, Das Problem des Todes 1921, p. 49.

⁵² О вредности хришћ. религ., с. 172.

⁵³ Платонов докази бесмртности душе, с. 660.

⁵⁴ Исто, с. 664.

⁴³ W. Windelband, Lehrb. d. Gesch. d. Philos. 1921, p. 272.

⁴⁴ E. Dacqué, Aus der Urgeschichte der Erde und des Lebens 1936, p. 168.

⁴⁵ B. Bavink, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften 1933 p. 346, 581.

⁴⁶ O. c., p. 343 i d. i L. v. Bertalanffy, Das Gefüge des Lebens 1937, p. 57.

Међутим, неки палазе да питање бесмртности није битно за праву религију.⁵⁵ Чак је и Шлајермахер спорио нужност индивидуалне бесмртности за религију.⁵⁶ За многе, као на пр. за Ренана, који не верује у индивидуалну бесмртност, бесмртност је рад на једном вечном делу.⁵⁷ Бесмртност људског духа показује се у стварању индивидуалних, трајних или, како се то каже, „вечних“ вредности. То су вредности које чине „објективни дух“. Друге бесмртности нема, вели Јодл. Бесмртно је само оно што је од вредности, вели у том смислу и Зауер.⁵⁸ Али то не значи праву, индивидуалност бесмртност. А, уосталом, религиозна тежња и не значи просто само тежњу за непрекидним продужењем земаљског живота. За религиозног човека смрт је прелаз у виши живот и он зато, нарочито кад остари, не жели умрети. Бесмртност значи спасење из овог и оваквог живота као што је земаљски живот. Неумирање на земљи не би било срећа. Напротив, страшно је „не моћи умрети“, како пева песник (Гете). Неки чак говоре и о „неморалности бесмртности и етичкој функцији смрти“.⁵⁹ Треба и без Бога и без бесмртности обезбедити „социјалну дисциплину“, вели атеист за кога религија није друго до идеализам.⁶⁰ А чак и будистичка религија не жели живот после смрти, оди поновна рођења. Будизму је идеал, видети смо, негација, негација воље за живот, Пирвана, „последње рођење“. Али овде се опет морамо сетити Гетеових речи по којима су и за овај живот изгубљени они који не верују у други, бољи живот.

др Борислав Лоренц

⁵⁵ H. Scholz, Religionsphilos. p. 69 и д.

⁵⁶ G. Wunderle, Religionsphilos. p. 84

⁵⁷ М. Ибровић, Ернест Ренан, с. XVII

⁵⁸ F. Jode, Lehrbuch der Psychologie 1924 I, p. 176 i d.; W. Sauer, Philosophie ddr Zukunft, p. 180.

⁵⁹ Д. Недељковић, Неморалност бесмртности и етичка функција смрти 1928, с. 41 и д., 68 и д., 82 и д.

⁶⁰ J. Sageret, La religion de l'athée, p. 184 203.

АКТУЕЛНЕ ТЕМЕ

ПОТРЕСНО СВЕДОЧЕЊЕ

О СПАСАВАЊУ МАНАСТИРА ДЕВИЧА У ЈУНУ 1999.

Петнаестог јуна 1999. године, прснута ми је усмена порука мати Анастасије, игуманије Девича, да се и манастир и његово сестринство налазе у веома великој опасности и да за то Игуманија моли за помоћ. Одмах сам се јавила телефоном својој Владици тражећи благослов шта ми ваља чинити. Како је њему тада било немогуће да изађе из Призрена и да тако било шта учини за спас манастира, благословио је да одмах кренем у Приштину где су управо почеле да стижу британске снаге. Не оклевајући, а ипак свесне да се излажмо великом ризику, нас две сестре манастира Соколице кренуле смо у Приштину. Тамо су заиста британски тенкови у великој колони поносно марширали градом. У трансу одушевљења Шинтари су их обасишали поздравима, могао се видети и по који ретки цвет, док су нама показивали песнице и зубе. Са малим манастирским Југом сам се убацила у колону тенкова, дала сва четири светла, а онда зауставила и ауто и колону тенкова, а потом скочила на тенк иза себе. Био је то једини начин да успоставим контакт са Британцима:

„Један манастир у околини Митровице је у великој опасности. Молим Вас, морам хитно да разговарам са неким од Официра“.

Колона тенкова се зауставила на неких десетак минута, јер ја упорно нисам хтела да склоним свој ауто све док тражећи официр није дошао. Наравно, он је био љут, то сам и очекивала, некако ме је саслушао, а онда кроз зубе процедио: „I will do my best“ – „учинићу све што могу“.

Како сам добро познавала ову енглеску фразу у којој одзивања само празнина, размислила сам шта ми даље ваља чинити? У том ми се приближила Јеврејка, једна од репортера који су ме засењивали блицевима док сам се пењала на тенк, и обавестила ме да бих можда могла да покушам са енглеским мајором Клифордом, који управо почиње конференцију за штампу и хотелу Гранд. Отрчала сам тамо. Сала у којој је млади мајор гарањовао да ће „од сада сви

људи на Косову бити слободни“ је имала два улаза. Покушала сам да уђем на први али сам убрзо у својој „слободној земљи“ била грубо избачена од војника. Онда сам добро простудирала могућност другог улаза и направио, када сам се залетела, већ нико није могао да ме заустави. Убрзо сам се нашла поред мајора. Онда сам се обратила новинарима, испричала своју причу и поставила питање оном који је „гарантовао слободу свим људима“ шта може *одмах* да учини за спас Девича и мојих сестара у њему.

„My best“ – а то је значило: „ништа“.

Онда сам отишла до Зорана Анђелковића тадашњег председника Привременог извршног већа Косова. Он је заиста био цмоњан, а показивао је разумевање. Послао ме је до генерала полиције Обрада Стевановића, једног од потписника Кумановског споразума и последњег официра полиције који је напустио Косово. Он ме је једва дочекао да му будем преводилац јер је управо очекивао британског генерала. Уместо генерала, стигла су два поручника. Њима сам успела да предам писма која сам припремила по упутству мог Владике за сер Мајкла Џексона у 12 копија са мапама Космета и на њима подвученим позицијама наших манастир са молбом да их заштити.

Празних руку, тужна срца и мислима које су хрлиле у Девич, сестра Антонина и ја смо се враћале у Соколицу. Успут смо чуле да претходница француских снага управо стиже у Митровицу и да су стационарни у бившем Дому Армије. Кренуле смо тамо не очекујући ништа нарочито, али смо се превариле. Војници су нам отворили велику капију и ми смо наш мали ауто упаркирале поред пливних великих војних возила. Одмах смо добиле освежење. Док још увек нисмо испиле своје лименке лимунате, појавио се пред нама пуковник Огард. Био је веома љубазан и имао је слуха за наш проблем. Попито је сунце већ било зашло и ближила се ноћ, договорили смо се да његови војници и ја сутра одемо у Девич.

Кренули смо у одређено време. Како се тада са нама нашао отац Радивоје Панић сам Бог зна. Сигурно га је његова љубав за манастир Девич и његове подвижнице довела до нас. Кренули смо испраћени лепим жељама пуковника Огарда. Возила сам између прва два војничка цина. Пратила су нас још три. Договор је био да код скретања изађем мало из колоне и дам знак куда треба да возимо. Србицу (малу Србију) смо протупљали у цмом ужасу. У цој ни трага ни гласа од Србије и Срба. Господе, опрости нам грехе наше због којих си допустио да се све ово деси. После Србије, село Лауша је деловало као прави мравињак. Никада овде није било оволико људи. Од куда су они дошли: из неких других косовометохијских крајева или из Албаније, тешко је са поуздањем тврдити. Када рањена срна крвари, онда се око ње сјате многе хијене.

Иза села смо скренули улево, преко моста који је још почивша мати Параскева направила за потребе не само манастира, него и комшија Шиптара којима је неко давно дозволио да запоседну манастирску земљу и да се на њој одомаће.

„Оче Панићу, једна помисао ми пара душу: хоћемо ли затећи живе сестре, или ћемо приступити опелу“?

„Бог зна, Мати, и ја о истој размишљам“.

Ускоро се, по ко зна који пут у својој историји поробљен, покраден и понижен дом светог Јоаникија појавио пред нама. Сестре су нам потрчале у сусрет. Оне су очекивале и једва дочекале да их неко посети. Знала сам да имају поверење у мене и то њихово поверење и моја бескрајна љубав према монаштву српскоме, чију ће доброту, сигурна сам, пројавити ангели на Небесима, су ми дали снагу да до Девича дођем. Манастир Девич, то је дом милосрђа Божјег, дом љубави Његове, дом испосника Јоаникија, чији трудови и данас ненаметиво шире своје благоухање над целим нашим родом монашким и пародом српским, али је манастир Девич и цвст љубави и мирис трудова монахиња које су у њему свиле гнездо своје душе и утабале свој пут у Царство Небеско. Девичке сестре, ви сте сестре мога срца и сестре моје душе. Упутите и мене у оно блаженство за којим све душе чезну.

Да сакријем узбуђење због радости сусрета са овим живим храмовима Божијег мномириса одмах сам повела војнике у цркву. Кроз њу је тек био прошао оркан злобе и мржње, оркан нетрпљивости и то се на сваком кораку могло видети. Ако ова црква нестане са лица земље, а за то нису потребна ни два килограма експлозива, непријатељ ће устврдити да је велика тврђава Српства ових крајева заувек уништена. Да, зато су девичке монахиње и сви ми, монаштво Косова и Метохије са нашим Владиком живи штитови православља и српства. На икони свсте Петке Параскеве видимо урезан знак „УЧК“, видимо изгребане иконе, сломљену плочу на гробу светог Јоаникија, сестре застрашене, али не и у паници. Из трпезарије однешено скоро све: фрижидер, замрзивач, из кухиње – електрични ппорет. Из магацина ископљена сва нафта, покрадена сва возила, трактори са прикључцима за пољопривредне радове, чак и један туђи трактор неког богољубивог хришћанина, позајмљен манастиру за посебне сврхе... одведене све краве... чак и манастирски пас. Остале сестре саме са Светитељем. Без хране. Без ичега. Али сво, Светитељ довео нас. Сестре нам причају да је отац Серафим, служашчи манастира, добио више ћушки и да је био примораи да на својим леђима изнесе сво жито, сво брашно и остало и утовари на манастирске приколице, које су затим Шиптари манастирским тракторима одвезли у неповрат. Нека те, оче Серафиме, Бог чува у све дане живота твога као што те је сачувао у Девичу. У твојој радости помисли и мене многогрешну и недостојну.

Војници и ја смо ушли у трпезарију да поразговарамо са сестрама. Требало је да поцаљу извештај пуковнику Огарду. Део војника је узео столицу да на њој у дворишту монтира антену за сателитски телефон, који је био једина могућност да се чују са пуковником.

Казивање сестара је било следеће: Њих су Шиптари (припадници УЧК) заклањали у келију мати Игуманије. Мислили су да ће их заклати и да ће, заједно са манастиром, изгорети. Један средовечни Шиптарин је узео најмлађу сестру и заклањао се са њом у некој другој келији.

„Скини мараму“!

„Не, то не смем да урадим, јер од како сам се заветовала Богу, моју косу и моје тело не може нико видети. Они припадају једино Богу.“

Ова млада сестра је преживела велику торттуру и велики страх, али ни она ни било која друга сестра нису доживеле оно крајње понижење које као женске особе могу доживети, хвала Богу и светом Јоаникију, а нека то Бог урачуна у добро и њиховим непријатељима.

Жалосна је и испод сваког људског достојанства тврдња неких новишара да су у манастиру видели неку другу ситуацију као на пример голу и силовану сестру у подруму. Тврдим да нико пре мене, а ни дуго времена после мене, није посетио манастир Девич. У овом случају су српски новинари, желећи да измисле неку непостојећу сензацију, испали далеко гори од Шиптара. Они се никада нису извинили за неистине које су писали и тиме показали да је део нашег новинарства непоштен и нечестан.

Од сестара су биле ошљачкане и њихове личне ствари. Чак су им били скидати и сатови са руку, а и сва резервна лична гардероба однесена.

Када се пуковник Огард огласио телефоном, замолио ме је да сестрама преводим следеће:

„Ми знамо да сте ви у врло деликатној ситуацији, делимо вап бод за свим оним што сте преживеле. Чујем да желите да напустите манастир. Ако сте то чврсто одлучили, ми морамо да вас евакуишемо. Но знајте, чим ви budete отишле, вап манастир ће бити разрушен и ви се можда више никада нећете вратити у њега. А сем тога, знајте да су очи многих Срба упрте у вас. Што ви будете учиниле и они ће учинити. А ми смо овде да вас заштитимо“.

Сестре су и даље биле одлучне да напусте манастир и за то им нико не може замерити, посебно најмлађој од њих. Мудри пуковник је онда, схвативши сву озбиљност ситуације и дилеме монахиња, упитао да ли би сестре остале у манастиру уколико би он дао своје војнике да чувају манастир? Оно што сам тада видела на лицима сестара било је нешто најбољше што сам од њих доживела. Лица су им се развукла у благи осмех који је зрачио из њихових срца. Па овај

манастир је њихов дом, он је све што оне имају, зар је лако напустити себе и све што оне имају, зар је лако напустити себе и све што је твоје, сем греха? Мати игуманија је као девојчица дошла у Девич. Напустити Девич није било лако.

Хвала Богу, хвала пуковнику Огарду, сестре су наставиле свој живот у своме манастиру, прво штићене од француских војника, а онда од Руса. Општи је утисак да су уз Французе много сигурније. Остаје пам да ту ствар уредимо.

Део војника је остао у Девичу, а део је мене и оца Панића допратио у Митровицу. Остало ми је да митровчане обавестим о свим потребама манастира Девича. Договор је био да следећег дана у одређено време сви донесемо све што мислимо да манастиру може користити и предамо пуковнику Огарду. Заиста, сестра Винка је покрећула народ, ја Црвени Крст и следећег дана смо основне потребштине послали манастиру. Пуковник Огард је све преузео, његови војници су одмах послано хеликоптером пребацили у Девич.

Моји контакти са пуковником Огардом су у време његовог мандата на Космету били чести. Заједнички циљ нам је био да што више осокочимо српски народ да остане на својим вековним огњиштима. Сарађивала сам са више НАТО официра. Многи од њих су били људи добре воље, људи у којима не можете да препознате окупаторе, али је најмаркантнија личност међу њима био пуковник ОГАРД.

Монахиња Макарија
Игуманија мап. Соколице

ХРОНИКА

ХРОНИКА РАШКО-ПРИЗРЕНСКЕ ЕПАРХИЈЕ

Боравши у Београду ради учествовања на дводневном симпозијуму о Косову одржаном у етнографском музеју Његовом Преосвештенству Епископу Артемију изненада се погоршало здравствено стање, због чега је након лекарског прегледа задржан у београдском Ургентном центру. У питању је био камеп у жучи. Лекарски



конзилијум је одлучио да Владика треба хитно да се оперише, што је и учињено након два дана (26. децембра 2001.). Операција је извршена успешно и после четири дана Владика је отпуштен из бол-

нице на кућну негу. Опоравивши се у потпуности, Владика се убрзо вратио својим редовним пастирским обавезама и активностима.

СЛАВЕ И ПРАЗНИЦИ

Због изненадне болести и операције коју је имао задње седмице децембра, Епископ Артемије ове године није могао заједно са својом паством на Косову и Метохији да прослави рођење Богомладенца Исуса Христа – Божић.

Не могавши кренути на тако далек пут од Београда до Грачанице, Владика је ипак могао снаге да дође до манастира Ћелије, места свога и ту заједно са сестринством прослави најрадоснији хришћански празник.



У манастир је стигао у недељу на Бадњи дан у пратњи јеромонаха Василија и ђаконa Варнаве. Све сестре манастира истрчале су тада пред Владика са бројаницом у руци да би га везале, јер је тог дана била Педеља Светих Отаца, дан када се по обичају сви оци везују, а одређују се тако што поклоне нешто ономе ко их је везао.

За ту прилику Владика је свакој сестри поклатио по чоколаду.

После вечерње службе било је уношење бадњака, стари обичај у Срба, јединствен у православљу. Уносио га је отац Василије а сви који смо га дочекивали у трпезарији певали смо духовне песме Светог Владике Николаја. Пошто се унела слама отац Доситеј из манастира Сопотана је осветио бадњак, прочитавши одређене молитве. Затим смо се сви поклонили бадњаку и целивали га, јер он симво-

лички представља Младенца Христа, а на крају имали традиционалну вечеру од посних јела.

Јутарње Божићно богослужење отпочело је у 4 часа и Владика није планирао да служи, мађутим када је дошао у манастирску капелу пред почетак литургије изразио је жељу да служи свету литургију. Игуманији је било довољно само пет минута да све припреми за архијерејску литургију, јер ми нисмо понели владичанске одежде и остало што је потребно. Радост је заиста била велика, јер се не памти када је у манастиру Ћелије за Божић служио архијереј.

По завршетку литургије и послужења отишло се на одмор, да би се потом опет у подне сви окупили око празничне трпезе љубави, након које смо отишли у келију и радну собу Оца Јустина, отпевали на грчком и црквенословенском тропар и кондак Рождества.

Увече, после богослужења и вечере, монахиње су извеле програм посвећен празнику, а сутрадан по ручку Владика се вратио у Београд.



Слава НВО, „Глас Косова и Метохије“

Пре две године по благослову Његовог Преосвештенства Епископа рашко-призренског и косовско-метохијског господина Артемија основана је НВО „Глас Косова и Метохије“ која је за свог заштитника и крсну славу узела празник Светих четрнаест хиљада Витељемских младенаца. Ове године ова организације на чијем је челу

јеромонах Василије Делић своју крсну славу прославила је у својим скромним просторијама у Београду. Славски колач је резао београдски парох протојереј Радич Радичевић. Он је при том између осталог рекао да Глас Косова и Метохије са својим Гласником који излази једном седмично представља глас вапијућег у пустињи јер је једино он за ове две године износио праву и реалну слику о догађајима на Косову и Метохији. Потом се присутним гостима обратио и Епископ Артемије објаснивши на почетку зашто је баш овај празник узет за славу – јер, као што се тада у Рами, у Јерусалиму чуо плач мајке јеврејске деце Рахиле која плаче и неће да се утеши јер нема њене деце, тако и ова слава подсећа све нас који смо са Косова и Метохије на плач и ридове нашег народа који је у последње четири године изложен страдању, прогону, мучењу и убиствима. Али, Владика је такође изразио наду да ће Господ на крају показати милост Своју и послати избављење роду нашем. На крају Владика је пожелео да ова организација и даље ради за добробит нашег расељеног народа са Косова а исто тако да Бог благослови да што пре дође време да нам ова организација више не треба а то значи да се сви врате у своје домове на КиМ и да више нема расељених лица због чијих потреба је и основана ова организација да би им помагала док су у расејању. Гости славе били су игумани и монаси наших манастира, свештенство са Косова које сада службује у Београду, затим угледни представници из уметничког, културног, политичког, дипломатског, пословног живота, представници многобројних страших организације које сарађују са нама, Срби из дијаспоре, ако и наши Срби са Косова који су тренутно расељени широм Србије и многи други. Домаћин славе и члан организације био је јереј Срђан Јаблановић, а да сви гости буду услужени побринуле су се сестре из Кола српских сестара из Призрена.

Срби на Косову и Метохији и ове, као и претходне две године, празник свог највећег светитеља и просветитеља „Вечног Патријарха“ Светог Саве дочекали су без слободе. У манастиру Грачаница увече уочи празника служено је свечано бденије, а сутрадан на сам дан празника и света архијерејска литургија коју је служио Његово Преосвештенство Епископ рашко-призренски г. Артемије уз саслуживање свештенства и монаштва епархије и том приликом синђела Миропа Косаћа, професора призренске богословије у Нишу, унапредујући у чин протосинђела.

По одлуци наше државе од ове године празника св. Саве је и државни празник и званично се прославља у свим школама широм Србије. Тако је било и у Грачаници. Наставници и учитељи су довели своје ђаке на свету архијерејску литургију и грачаничка црква је била пуна малишана као никада до сада. По завршетку литургије децица су певала и рецитовала разне песме о Светом Сави, а на крају програма добила по поклон пакетић.

Затим је Епископ Артемије у пратњи свог свештенства и монаштва одазвао се на позив директора Основне школе „Краљ Милутин“ из Грачанице и у великој физкултурној Сали те школе у присуству наставника, ђака, њихових родитеља и представника УПММК-



Дечаки са славе у школи „Свети Краљ Милутин“

а пререзао славски колач и честитао славу свим присутним. Потом је присуствовао извођењу културно-уметничког програма који су припремили ђаци ове школе заједно са својим наставницима а на крају је приређена и празнична трпеза љубави коју је благословио Владика својим архијерејским благословом.

Обичај да поред сваке породице свака организација, установа, удружење и занатска радња слави крсну славу тј. да има свог своца заштитника био је прекинут за време владавине незаконних комуниста. Данас када смо се ослободили поменуте тираније овај обичај се увелико враћа у наш народ. Тако је и једна од наших најпознатијих болница Кардио-васкуларна клиника на Дедињу обновила овај обичај. Од пре две године када је на чело ове установе дошао др. Бошко Ђукановић болница је почела да слави празник Сретење Господње као своју крсну славу. Ове године замољен од свог доброг пријатеља и земљака др. Ђукановића славски колач је пререзао Његово Преосвештенство Епископ рашко-призренски г. Артемије.

Он је такође, да подсетимо, пре две године на молбу др. Ђукановића да одреди славу болнице, предложио да то буде Сретење Го-

сподње. Колико је од срца прихваћен овај празник као заштитник ове болнице види се и по томе што се у главном холу болнице преко целог зида налази насликана фреска Сретења Господњег.

ЧИНОДЕЈСТВА

16. фебруара ове године навршило се тачно годину дана од страшног терористичког напада у Ливадицама код Подујева на аутобус Ниш-експрес, где је живот изгубило дванаест Срба. У знак сећања на пострадале Његово Преосвештенство Епископ г. Артемије заједно са мопаштвом и свештенством своје епархије служио је парастос испред стародревне косовске светиње, манастира Грачанице. Парастосу, поред великог броја мештана села Грачанице, присуствовао је и потпредседник владе Републике Србије и председник Координационог центра за Ким г. Небојша Човић заједно са двадесет и два посланика коалиције „Повратак“. Такође, присуствовао је и велики број представника КФОР-а и УНМИК-а. Обраћајући се присутнима својом беседом, Владика је изразио жаљење, јер злочинци до дана данашњег пишу пронађени што би за нас била велика утеха јер би лакше поднели своју тугу и бол. Али, све те неправде које трпи српски народ на КиМ, долао је Владика, не смеју нас поколебати и натерати да напустимо наше Косово и Метохију, већ да истрајемо са надом у Бога да ће мир и благостање што пре доћи за све становнике Косова.

У недељу 17. / 4. фебруара ове године Његово Преосвештенство Епископ рашко-призренски и косовско-метохијски Артемије служио је свету архијерејску литургију у светониколајевском храму у Новом Пазару уз саслуживање петнаест свештеника и два ђакон. Том приликом Епископ Артемије рукоположио је чтеца Срђана Станковића у чин ђакон. Ђакон Срђан Станковић је завршио институт на Теолошком факултету у Београду. Вероучитељ је у више школа у Ново-пазарској општини, а од сада и ђакон цркве у којој је и рукоположен, која тек после сто година има свог ђакон.

Донацијом француског Црвеног крста централна српска енклава на КиМ добила је другу по реду болницу (интерну клинику). Изграђена је у Лапљем Селу.

Њу је 14. марта Епископ Артемије заједно са свештеницима осветио и благословио њен почетак рада. Болница ће носити назив Свети Краљ Милутин.

Само дан касније, 15. марта Епископ Артемије је осветио још једну болницу гинеколошко-акушерску клинику (породилиште) у Грачаници, давнијој име „Мајка девет Југовића“. Првој беби која се роди у овом породилишту Владика је обећао да ће бити кум како се договорено између Владике и управника породилишта. И за

дивно чудо, истог дана у поподневним часовима мајка из Лишљана породила се у овом породилишту доневши на свет девојчицу којој је Владика дао име Марија.

У недељу 17. марта на покладе у манастиру Грачаница Епископ Артемије крстио је седморо деце која бораве у Дому за ретардиране особе у Лапљем Селу поред Приштине. Овом свечаном чину поред мештана села Грачанице присуствовали су и представници Мисије САД у Приштини, УНМИК-а, ОСЦБ-а, као и представници америчког, француског и шведског КФОР-а. Бригу о тој деци води вредна и пожртвована противница Светлана Стевић, која се побринула за све што је потребно око крштења њених штићеника.

Након Крштења обављен је и заједнички ручак у трпезарији манастира Грачанице, за који се, такође, побринула вредна противница.

ПРОМОЦИЈЕ

Филолошки факултет Приштинског универзитета који је од недавно враћен на просторе КиМ, тачније у северни део Косовске



Са промоције књиге „Страдање Старе Србије и Македоније“

Митровице, организовао је 21. фебруара заједно са удружењем „Хвосно“ промоцију књиге „Страдање старе Србије и Македоније“

од Саве Дечаща, потоњег Епископа Жичког. Промоција је одржана у техничкој школи у Митровици, где је факултет тренутно и смештен. О књизи и писцу говорили су Владика Артемије, старешина манастира Црна Реска протосинђел Николај, професори Слободан Костић и Драгиша Бојовић и господин Зоран Ђорђевић, председник удружења „Хвосно“. Интересовање за ову промоцију међу студентима је било велико тако да су многи остали испред сале, у ходнику, немогавши чути ово заиста душекорисно излагање.

ОСТАЛЕ АКТИВНОСТИ

Први пут од како је после косовских новембарских избора формирања српска посланичка коалиција „Повратак“, у конаку манастира Грачаница одржан је радни састанак те коалиције председника Координационог центра г. Небојше Човића и председника округа са Његовим Пресвештенством г. Артемијем. Разговарало се о трепутној политичко-безбедносној ситуацији на КиМ и даљим активностима у циљу побољшања услова живота косовских Срба. После састанка приређена је богата трпеза за све госте коју су припремиле вредне грачаничке монахиње. Потом се отишло у новоизграђену болницу „Симонида“ коју је изградила организација „Лекари света-Грчка“ где је извршена званична предаја те болнице Србима из Грачанице и околних места Централне експлоатације. Кључеве је примио представник српске владе за здравство.

21. / 8. фебруара Епископ Артемије заједно са својим епархијским секретаром протојерејем оцем Зораном Грујићем и Ђаконом Варнавом је посетио цркву Светог Саве у јужном делу Косовске Митровице. У овој цркви је 16. фебруара у вечерњим сатима, за сада, још под непознатим околностима, избио велики пожар. Црква је доста оштећена, а највише део где је избио пожар, лева страна одмах по уласку у цркву. У том делу кров је пробијен од пламена. По обиласку палевине грчки официр Христо, чији војници чувају ову цркву и протојереј Бора Кевкић, парох овог храма, упознали су Владика детаљније о овом несрећном догађају и о општој безбедносној ситуацији и животу. Из реченог се нажалост ништа није могло закључити, како је од пожара дошло и ко га је подметнуо. Оно што се једино зна јесте да је ово сто девета по реду настрадала црква у задње три године од када је на КиМ дошао „мир“.

Почетком ове године на место новог шефа УНМИК-а постављен је немачки дипломата господин Михаел Штајнер. Он је четврти по реду за ове три године од како је КиМ под протекторатом УН. У својој дипломатској акцији упознавања са свим политичко-националним снагама на Косову и Метохији господин Штајнер је у недељу 3. марта посетио манастир Грачаницу и ту разговарао са



Господин Михаел Штајнер у посети манастиру Грачаница

Владиком Артемијем и члановима СДП-а КиМ. Господин Штајнер је упознао Владика са приоритетима за које ће се залагати да се што пре сprovedу у дело, а то су безбедност за све становнике КиМ и повратак прогнаних. У том циљу позвао је Владика и све Србе на сарадњу и помоћ и обећао му је пуна подршка.

Затим је Владика упознао г. Штајнера о страдању Срба и њихових цркава од времена доласка КФОР-а и УНМИК-а на КиМ, које нажалост и до данас траје. Притом му је поклатио треће издање публикације „Распето Косово“ о порушеним црквама на КиМ у задње три године.

Посета је завршена заједничким ручком у манастирској трпезарији.

По доласку у своју отаџбину наша краљевска породица Карађорђевић псуморно путује Србијом да би упознали сваку њену стопу.



Престолонаследник Александар са монахињом у манастиру Сопотани



Принц Александар са супругом и сном Филипом

Првог марта ове године дошли су и у Стари Рас, ту где се Србија родила, и посетили манастир Сопотане. Престолонаследника Александра, његову супругу Катарину и њиховог најмлађег сина Филипа дочекао је Епископ Артемије заједно са братијом овог и других околних манастира, свештенством и малобројним народом, али искрено верном православљу, краљу и отаџбини. Допраћени до цркве уз појање „Достојно јест“ поклонили су се светињи, а затим је одслужена доксологија. Пожелевши гостима добродошлицу и изразивши своју радост због овога дана Владика је упознао Престолонаследника и његову породицу са историјатом манастира и подсетио га на то како је његов деда краљ Александар свесрдно помагао обнову ове светиње која је била 235 година без крова и до пола у рушевинама. У име своје породице и у своје лично име Принц Александар се захвалио Владици и свима који су заслужили за величанствен дочек и изразио своју узбуђеност и радост због тога. Потом је у манастирској библиотеци краљевска породица била угостљена и кроз разговор са Владиком и братијом манастира детаљније се упознала о духовном благу овог дела Србије и уопште о животу Срба на овим просторима, као и просторима Косова и Метохије.

На растапку братија манастира поклонила је Престолонаследнику и његовој породици икону Светог Краља Уроша I ктитора ове обитељи која је рађена у манастирској иконописачкој радионици.

Такође Варнава

САДРЖАЈ

УМЕСТО УВОДА

<i>епископ Архиемије О Косову на Косову</i>	5
<i>епископ Архиемије Отворено писмо</i>	7
<i>епископ Архиемије Авва Јустин Ђелијски</i>	9

ДОГМАТИКА

<i>архимандрит Василије Гондикакис Од старогрчке човечности до Богочовечности свете литургије</i>	13
<i>Димитрије Пеленџидис Благодатно присуство оригинала у својој икони на основу иконологије цркве</i>	23
<i>Екуменска повеља</i>	37
<i>Екуменска повеља, ново звоно на узбуцу</i>	47

УМЕТНОСТ И ИСТОРИЈА

<i>архимандрит Рафаил Карелин Календарско питање</i>	53
<i>архимандрит Рафаил Карелин О црквеном календару</i>	73
<i>Бранислав Скробоња Календар</i>	79
<i>Марко Пойовић Манастир св. Варваре на Рељиној градини код Новог Пазара</i>	91
<i>др Пеђа Ристић Добријел благослов</i>	137

ИСТОРИЈА

<i>др Миодраг М. Петровић Нови подаци Никодима химнографа о јереси у Србији и Босни средњег века</i>	139
<i>др Димитрије Перин Македонски раскол у СПЦ</i>	157

ДУХОВНИ ПУТОКАЗИ

<i>епископ Архиемије Владика Николај као духовник</i>	179
<i>Амфилохије Василвадис Мир у Асизију и мир Христов</i>	185

ИЗ СТАРЕ ЦРКВЕНЕ ШТАМПЕ

<i>др Борислав Јоренц Проблем бесмртности душе</i>	193
--	-----

АКТУЕЛНЕ ТЕМЕ

монахиња Макарија О спасавању манастира Девича у јуну 1999. године	203
---	-----

ХРОНИКА

Њакоп Варшава Хроника рашкопризренске епархије,	209
---	-----

лична библиотека
Арх. Наум