# НИКОН ЈЕРУСАЛИМАЦ

ЗБОРНИК ЗЕТСКЕ СВЕТЕ ГОРЕ I

# НИКОН ЈЕРУСАЛИМАЦ
## Вријеме - личност - дјело

Зборник радова
са међународног
научног симпосиона
на Скадарском језеру
7 - 9. септембра 2000. године

Приредио:
Јеромонах Јован (Ћулибрк)

СВЕТИГОРА
Цетиње, 2004.

Посебна издања, књига 18

Фотографије:
Горанка Матић

Преводи на енглески:
Тамара Врачаревић

Преводи на руски:
Агенција Пероло

Штампа:
Публикум
Београд
2004. године

Књигу благодаримо љубави и труду
Срђана Шапера и његових сарадника
из агенције McCANN ERICKSON

...и даље кад се одрже трећине за ту душу и сврши Велика Света литургија за њу, подсјећа је анђео и говори: данас је божанствена жртва принијета Богу за тебе...

Ђакону др. Милораду Лазићу
(1956-2003)
вјечан спомен

# САДРЖАЈ

• Јеромонах Јован (Ћулибрк)
*Симпосион о Никону Јерусалимцу и обновљење Зетске Свете Горе* . . . . . 10
• *Програм Симпосиона* . . . . . 23
• *Бесједа Митрополита Црногорско-приморског Амфилохија на отварању Симпосиона* . . . . . 27

**I КРУГ ЗЕТСКЕ СВЕТЕ ГОРЕ**
• Архимандрит Макарије (Мавројанакис)
*Прилике и духовно стање у животу Јерусалимске Цркве у XV веку* . . . . . 33
• Видосава Недомачки
*Задужбине Немањића у Светој Земљи* . . . . . 45
• Момчило Спремић
*Црквене прилике у Зети у доба Никона Јерусалимца* . . . . . 73
• Јерођакон Никодим (Богосављевић)
*Зетска Света Гора - Духовни смисао и садржај* . . . . . 111
• Татјана Суботин-Голубовић
*Диоптра Филипа Монотропа у средњевековној Србији* . . . . . 123
• Ирена Шпадијер
*Дијак Андреја - савременик Никона Јерусалимца* . . . . . 137

**II КРУГ НИКОНА И ЈЕЛЕНЕ**
• Душан И. Синдик
*Тестамент Јелене Балшић* . . . . . 151
• Нинослава Радошевић
*Никонов Шестодневник у рукопису манастира Савине 21 - Спис „О стварању света Северијана епископа Гавале“ у српскословенском преводу* . . . . . 167

• Надежда Синдик
*Кодикологија Горичког Зборника*. . . . . 185
• Нина Гагова
*Горичкият Сборник в контекста на южнославянските владателски сборници от 14 и 15 в.* . . . . . 201
• Томислав Јовановић
*Апокриф о Мелхиседеку у препису Горичког зборника* . . . . . 223

**III КРУГ НИКОНОВОГ БОГОСЛОВЉА**
• Ђакон Милорад Лазић
*Богословска структура зборника Шестоднева Никона Јерусалимца манастира Савине из 1439-40. године* . . . . . 237
• Епископ бивши Захумско-херцеговачки Атанасије (Јевтић)
*Исповедање вере Никона Јерусалимљанина* . . . 255
• Протосинђел Јован (Пурић)
*Тројичина терминологија Исповедања вере Никона Јерусалимца*. . . . . 269
• Митрополит Црногорско-приморски Амфилохије (Радовић)
*Христоликост и богородичност човјека и човјеково стање послије смрти по Никону Јерусалимцу* . . . . . 279
• István Perczel
*Saint Symeon the New Theologian and the Theology of the Divine Substance* . . . . . 293

***БИБЛИОГРАФИЈА*.....341**
***SUMMARIES*.....353**
***РЕЗЮМЕ* .....366**
***ИМЕНСКИ ИНДЕКС* .....378**

*Јеромонах Јован (Ђулибрк)*

## ***Симпосион о Никону Јерусалимцу и обновљење Зетске Свете Горе***

Када је отварајући Симпосион *Никон Јерусалимац личност – вријеме – дјело* у Храму Васкрсења Христовог у Подгорици 7. септембра 2000. Митрополит Црногорско–приморски Амфилохије рекао да је "на простору Зетске Свете Горе дошло до усијања оно што се збивало у петнаестом вијеку, који је вододјелница свјетова" и да се "све преломило у мало познатој али изузетној личности тог вијека, личности Никона Јерусалимца," наш Симпосион је постао много више од међународног научног скупа: Зетска Света Гора је поново замирисала и вратила се из вишевјековне успаванси у саборну свијест Православне Цркве и народа.

Припреман неколико година, скуп је сабрао на једно мјесто, и то тамо одакле је све потекло, све оно што се наслућивало откако је Светозар Томић 1902. године у Скопљу откупио књигу коју ће назвати *Горички зборник* а коју је писао некакав калуђер који је себе називао Никоном. Тадашњи министар вјера Црне Горе, Будимир Дубак, који је иза Митрополита поздравио скуп, говорио је о Никону и Јелени Балшић онако како су прво и

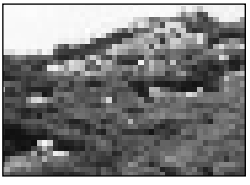
препознати: као о два велика стара књижевника. Архимандрит Макарије (Мавројанакис), тада ректор Богословије Свете Тројице на Сиону и управник архива Јерусалимске Патријаршије, поздравио је скуп као изасланик Његовог Блаженства Патријарха Јерусалимског Диодора и пренио његов благослов свима сабраним из духовне отаџбине Никона. Нинослава Радошевић поздравивши на крају у име Византолошког института САНУ говорила је у име свих оних, који су до сада ревносно тражили Никонове трагове по рукописима и архивама.

Потом се прешло у салу крај храма, гдје је представљено интернет издање *Горичкоī зборника*, који ће од сада бити доступан цијелој планети. Припремио га је Центар Митрополије Црногорско–приморске за дигитално издаваштво Свети Јануарије под руководством Зорана Стефановића, уз неколико пратећих студија о Никону и Зетској Светој Гори. Подсјетили смо се како је *Горички зборник* припреман за издавање па је Светозара Томића у томе омела "анексија Босне и Херцеговине" а други пут "бомбардовање Београда"... Сада је он постао једна од првих словенских рукописних књига у цијелости објављена на мрежи (www.mitropolija.co.me/duhovnost/goricki/index/htm)

Учесници симпосиона на Врањини

Затим је ријеч узео Мирко Ковачевић и отворио прву сесију, названу Круг Зетске Свете Горе, чија је намјена била да нас приближи кон-

тексту у ком је живио и дјеловао Никон Јерусалимац. Он је уз слајдове дао преглед како црквене, тако и сеоске архитектуре Скадарског базена, не дотакавши много сам град Скадар, али се нарочито задржавши на балшићким трикон-хосима и љетњиковцу Балшића – Годињу, који очигледно чине архитектонску али и духовну цјелину.



Митрополит Амфилохије прелива гроб Божидара Вуковића на Старчеву после литургије и помена

Пополдне је на обали језера, нешто испод Годиња, послије домаћинског црмничког ручка, отац Макарије, драги гост и први јерусалимски монах након неколико стољећа на Скадарском језеру, говорио о приликама и духовном стању Јерусалимске Цркве у вријеме када је у њој обитавао Никон Јерусалимац. Њих су одликовали борба за опстанак и у исто вријеме борба за очување православља, нарочито против уније. Јерусалимску Патријаршију је на Фирентинском сабору заступао Свети Марко Ефески, тако да она није била међу потписницима уније, али је ипак у XV вијеку интелектуална активност у Јерусалиму унеколико замрла, у поређењу са претходним стољећима.

Када се језеро узбуркало, симпосионисти су се на наставак духовне гозбе вратили у вир-пазарски хотел, гдје је прво Владика Атанасије (Јевтић), који је био и на отварању, говорио о Исповиједању вјере ове "велике и светле личности... ретког православног духовника – исихасте, мудраца и теолога, цркено-народног човека и дипломате, каквог је имало средњевековље у доба српских владара Немањића и

Лазаревића и византијских царева Полеолога." Владика Атанасије је обратио пажњу на то да у Никоновом исповиједању вјере нема догмата о оваплоћењу и објаснио то вјероватношћу да је ово исповиједање мање противлатинско, колико усмјерено против ислама који пориче Свету Тројицу, али истовремено педагошко, усмјерено Никоновој духовној кћери Јелени Балшић.

Литургија на Старчевој Горици

Момчило Спремић је на основу свог већ класичног проучавања петнаестог вијека описао црквене прилике у Зети у вријеме Никоново, дакако у нарочитом односу према Приморју. Он је посебно истакао сударе са унијом, јер тада у Пречисту Крајинску стижу унијатски епископи а Дубровчанин Јован игра важну улогу у Фиренци.

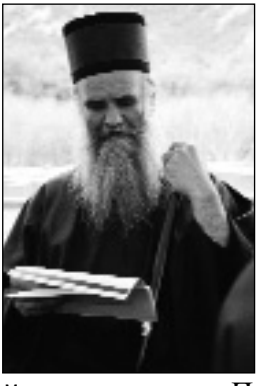
Монах Никодим (Богосављевић) је тражио духовну развојну линију појма Зетске Свете Горе а монах Павле (Кондић) описао старање краља Николе Петровића за светиње Зетске Свете Горе, превасходно Врањину, али и за Ком и Брезовицу – Бешку.

Други дан учеснике Симпосиона дочекало је гостољубље оца Марка (Кесића) и његовог братства и сестара манастира Дуге који су на обновљеној Врањини под брестом који је по свему судећи никао из олтара светосавске цркве (садашњу је подигао краљ Никола) а можда и из костију Старца Никона припремили сто за саборовање, добродошлицу а касније и обилну трпезу. Прво су позване Ирена Шпадијер и Татјана Суботин–Голубовић да доврше

јучерашњи круг. Прва је говорила о једном мање познатом савременику Никона Јерусалимца, Дијаку Андреју, дајући тиме једну личност из Никоновог контекста, а друга о *Диоптри* Филипа Монотропа, преведеној у Пароријии и омиљеном штиву исихаста, као важном дјелу које је вјероватно Никон познавао.

Гостионица Јелене Балшић, први дан симпосиона

Затим је започео други дио скупа, Круг Никона и Јелене, у чијем је саодносу настао *Горички зборник*, а могуће и *Шестодневник*. Аника Сковран је дала културни контекст њиховог времена, поебно истакавши сусрет са европском ренесансом, и из тог усрета произашли Јеленин естетизам, као врло важан моменат и за њен књижевни рад и за настанак Богородичине цркве у којој је сахрањена, а што је опет врло важно за обнову Брезовице, до које је у међувремену дошло. Тај естетизам је очит како у самој њеној цркви, тако и у скупоцјеним оковима за књиге које наручује у Котору и у њеним драгоцјеностима које оставља у тестаменту. О тестаменту је подробно говорио Душан Синдик, давши његов опис и препис, и побројавши како је сам рекао "као поезију" те дивне ствари које Јелена у својој посљедњој вољи набраја са усрђем.



Митрополит Амфилохије

Потом је на моменте узводећи свој рад до богословља Нинослава Радошевић говорила о тумачењу Шестоднева које се налази у старијем

Никоновом зборнику, идентификујући га као дјело Северијана из Гавале (запамћеног и као Златоустовог непријатеља), пратећи Северијанов контакт са словенским свијетом, и опажајући да је у ово дјело додата и *Бесједа о Адамовој души*, која је изворно посебно Северијаново дјело.

Гошћа из Бугарске Нина Георгијевна Гагова је упоредила *Горички зборник* са другим владарским зборницима, закључујући да се ради о "драгоцјеном споменику који говори о томе како су настајале књиге за средњевјековну јужнословенску аристократију". При том нам је открила још један рукопис вјероватно везан за Зетску Свету Гору, *Богородичник* писан од јеромонаха Арсенија 1425. за Мару Црнојевић (налази се данас у Москви), која као и Јелена Балшић почива на Скадарском језеру, на Кому, за који је могуће књига и писана.

Јеромонах Јован (Ћулибрк) представља интернет издање Горичког Зборника, први дан симпосиона

Овај дио је завршила Надежда Синдик кодиколошком анализом *Горичкоѓ зборника*, са доста подробним његовим описом, писаним са упоредном анализом описа који је Светозар Томић дао у необјављеном *Предѓовору* за свој препис *Зборника*, као и у одређеној полемици са неколико аутора који су се бавили Никоном.

Дискусија се усредсредила на потребу потраге за изворима Никонових текстова, како је то нагласила Надежда Синдик, као што је то Бошко Бојовић урадио за *Житије Преподобноѓ Симеона*, а Владика Атанасије и обе Нине на овом скупу за текстове којма су се они бавили.

Митрополит Амфилохије се осврнуо на естетизам Јелене Балшић о коме је говорила Аника Сковран, поредећи њену цркву на Бешки са Љубостињом. И народно предање везује Радета Неимара за обе цркве.

Преко говора о Јелени и њеном живљењу у Босни, дошло се до тадашњег богумилства и потребе подробнијег истраживања његовог обима и значаја, о чему је казивала Ирена Шпадијер.

Тропар Светом Духу на отварању Симпосиона

Након одмора у врањинској дубодолини и обновљеном малом, тзв. перјаничком конаку, предавањем Томислава Јовановића *Слово о Мелхиседеку у Горичком зборнику* започела је посљедња сесија. Он је показао поријекло овог одломка, коме недостаје завршетак, извео нијансе у односу на остале познате преписе и отворио тему свештенства и монашког односа према евхаристији. Посебно се дотакао проблема – шта је све проглашавано за апокриф иако се понекад ради просто о усменом предању Цркве. Ово предање које се налази у *Горичком зборнику* иначе је типично за Јерусалим и говори о поријеклу и животу Мелхиседековом, те о томе да се са Авраамом срео нигдје другдје него на Тавору – гори преображења која је очигледно и Часна Трпеза.

Протосинђел Јован (Пурић) је наставио истраживање Владике Атанасија и показао како је тројична терминологија у Никоновом исповедању вјере богослужбеног поријекла, поготово имајући у обзир монашки богослужбени поредак.

Потом се Иштван Перцел, православни Мађар и професор на Средњоевропском универзитету у Будимпешти, дохватио још једног аутора чији текст је Никон ставио у своје зборнике, Преподобног Симеона Новог Богослова. Испитујући општеприхваћену тезу о томе да је Симеон класичан претходник исихазма, Перцел се потрудио да укаже на разлике у терминологији Преподобног Симеона и исихаста, нарочито у разликовању божанске суштине и божанских енергија, јер Симеон често говори о "битијном заједничарењу или причешћивању божанском суштином, што као да је у супротности са евариститјским учењем исихаста." Да ли се ради о разлици у богословљу, Перцел то оставља отвореним, али изричито подвлачи да је истоветан духовни доживљај из кога богословствују и Преподобни Симеон и исихасти, и да је у његовој основи – "смирење, које је сам Христос", истакавши тако суштинску везу ортодоксије и ортопраксије.

Тумачењем два одломка из *Горичкоī зборника,* завршне Молитве Мајци Божијој и одјељка у коме Никон објашњава зашто се служе заупокојене службе у трећи, девети и четрдесети дан, предавања је завршио Митрополит Амфилохије, говорећи о Никоновој антропологији, о човјеку утемељеном у тајну сједињења са Богочовјеком.

Дискусија се на крају вратила исихазму и евхаристији, отшелничком предању и садашњем животу Синаја и Палестине. Нинослава Радошевић је примјетила да се сличан одјељак овом Никоновом о заупокојеним службама налази у

једном рукопису из Бјелоозерског манастира из 1425, сада у Руској националној библиотеци. Аника Сковран је нагласила евхаристијску димензију живота Зетске Свете Горе пошто Јелена оставља новац за заупокојене службе, јер се очигледно литургија служила редовно. Коначно, завршило се са позивањем на Светог Григорија Паламу, за кога је по Митрополитовим ријечима, Филотеј Кокинос казао да је био "синтеза светоотачког предања", јер се у његовом богословљу синтетише богословље срца и ума, два богословска тока, "и које не можемо данас раздвајати у посебне теологије, јер нису постојале ни раније, него су само имале различит израз."

Вечерњом коју је служио отац Макарије како је сам желио "на српском на коме дуго није служио" у манастирској цркви Светог Николе, завршен је овај дан. У међувремену је пристигао тада још викарни Епископ Будимљанско–никшићки Јоаникије и укључио се у рад Симпосиона.

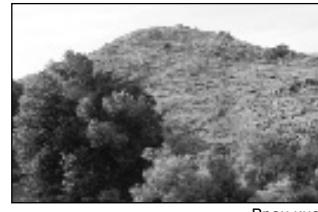
Сутрадан, у суботу 9. септембра, Митрополита и оца Макарија је дочекла постројена посада војног брода који их је превезао на Старчеву Горицу, први од обновљених скитова Зетске Свете Горе, да би тамо служили литургију. Након што је принесена бескрвна жртва на зановљеном олтару и преливени гробови Старца Макарија и Божидара Вуковића (који је, како је упозорила Аника Сковран, такође оставио да му се служи четрдесет литургија над гробом на Старчеву), Митрополит је на ручку код оца Григорија који је тада био већ осму годину на Старчеву, подигао чашу за обнову Зетске Свете Горе и пожелимо да

се "у њој обнављамо баш овако како смо почели ова три дана." Момчило Спремић се захвалио Митрополиту за гостољубље у име учесника а Будимир Дубак нагласио значај скупа за Црну Гору и сав наш народ. Заблагодарено је и Војсци, официрима и војницима за њихову предусретљивост.

Затим је Митрополит прешао на Морачник гдје је погледао како се развијају радови на сљедећем скиту који се обнавља и својим рукама са оцем Макаријем, министром вјера и официрима Војске Југославије подигао камен на обновљену часну трпезу. У њу су узидани и по камен из хиландарског саборног храма и из темеља скопске Богородичине сааборне цркве – обију цркава у којима је почивала Богородица Тројеручица, заштитница Морачника.

Врањина, 8. септембар 2000.

Остали симпосионисти су за то вријеме обишли Бешку и над Јелениним гробом је Вукица Мартиновић прочитала превод њеног тестамента, да би их потом све домаћин цијелог скупа, Славко Крстајић, директор поклоничке агенције Митрополије Црногорско–приморске Одигитрија, испратио из Зетске Свете Горе.



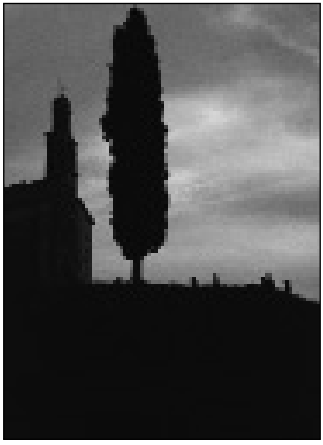
Врањина, 8. септембар 2000.

Данас, три године по Симпосиону, Зетска Света Гора наставља потрагу за својим запретаним изворима, обнављајући богословско насљеђе претходника и отаца онолико сопственим предањским животом и подвигом, колико и

саборним трудом на осазнавању сопственог предања. Дио тог труда је и овај зборник, надамо се само први у низу оних који ће се бавити Зетском Светом Гором. Но, она се обнавља прије свега евхаристијским и мистичким јединством са васцијелом Црквом, Светим Градом Јерусалимом и онима који су је прије бројних стољећа основали, на "темељу који врата пакла неће надвладати" и који испјеваше "складну пјесму богословља".

Врањина,
8. септембар
2000.

У њој, наново откривени глас Никона Јерусалимца јединствен је и животворан.



Манастир
Врањина

***Програм Симпосиона***

7. септембар, четвртак
ПРВИ ДАН

11 часова
Храм Васкрсења Христовог, Подгорица

Отварање Симпосиона:
Митрополит Црногорско–приморски
Амфилохије

Поздравне бесједе:
• Будимир Дубак
министар вјера у Влади Републике Црне Горе,
• Архимандрит Макарије (Мавројанакис)
Ректор богословије Свете Тројице у Јерусалиму
• Нинослава Радошевић
Византолошки институт Српске академије
наука и умјетности

12 часова
Прва сесија
Просторије храма Васкрсења

• Јеромонах Јован (Ћулибрк), Богословија
Светог Петра Цетињског, Цетиње:
*Електронско издање Горичког зборника у*
*контексту истраживања дјела*
*Никона Јерусалимца*
• Мирко Ковачевић, Архитектонски факултет,
Београд:
*Архитектура Зетске Свете Горе*

15 часова
Друга сесија
Гостионица Јелене Балшић на обали језера
Предсједавајући Мирко Ковачевић, Иштван Перцел и Нинослава Радошевић

• Архимандрит Макарије (Мавројанакис), Богословија Свете Тројице, Јерусалим:
*Прилике и духовно стање у животу Јерусалимске Цркве у XV. веку*

16:30 часова
Хотел 13. јул, Вирпазар
Наставак Друге сесије

• Епископ бивши Захумско–херцеговачки Атанасије (Јевтић), Манастир Тврдош:
*Исповедање вере Никона Јерусалимљанина*
• Момчило Спремић, Филозофски факултет, Београд:
*Црквене прилике у Зети у доба Никона Јерусалимца*
• Монах Никодим (Богосављевић), Манастир Светих Архангела, Превлака:
*Зетска Света Гора – духовни смисао и садржај*
• Монах Павле (Кондић), Богословија Светог Петра Цетињског, Цетиње:
*Рад краља Николе на обнављању Зетске Свете Горе*

8. септембар, петак
ДРУГИ ДАН
Манастир Врањина

9 часова
Трећа сесија
Предсједавајући Томислав Јовановић,
Момчило Спремић, архимандрит Макарије (Мавројанакис)

• Ирена Шпадијер, Археографско одјељење Народне библиотеке Србије, Београд:
*Дијак Андреја – савременик Никона Јерусалимца*
• Татјана Суботин -Голубовић, Философски факултет, Београд:
*Диоптра Филипа Монотропа у средњовековној Србији*
• Аника Сковран, Народни музеј, Београд:
*Никон и Јелена у културном контексту свог времена*
• Душан И. Синдик, Историјски институт САНУ, Београд:
*Тестамент Јелене Балшић*
• Нинослава Радошевић, Византолошки институт САНУ, Беорад:
*Никонов Шестодневник у рукопису манастира Савине 21 – Спис О стварању света Северијана епископа Гавале у српскословенском преводу*
• Нина Гагова, Институт за књижевност, Софија:
*Горичкият сборник в контекста на южнославянските владателски сборници от 14 и 15 в.*
• Надежда Синдик, Археографско одјељење Народне библиотеке Србије, Београд:

*Кодиколо̄гија Горичко̄г зборника*
• Дискусија

15 часова
Четврта сесија
Предсједавајући Душан Синдик, Аника Сковран, јеромонах Јован (Ћулибрк)

• Томислав Јовановић, Филолошки факултет, Београд:
*А̄покриф о Мелхиседеку у пре̄пису Горичко̄г зборника*
• Протосинђел Јован (Пурић), Богословија Светог Петра Цетињског, Цетиње:
*Тројична те̄рминолого̄ија Испо̄ведања вере Никона Јерусалимца*
• Иштван Перцел, Централноевропски универзитет, Будимпешта:
*Saint Symeon The New Theologian and the Theology of the Divine Substance*
• Митрополит Црногорско–приморски Амфилохије (Радовић), Теолошки факултет, Београд:
*Христо̄ликост̄ и бого̄родичност̄ и човјеково ста̄ње по̄слије смр̄ти по Никону Јерусалимцу*
• Дискусија

9. септембар, субота
ТРЕЋИ ДАН

• Манастир Старчева Горица, Света архијерејска литургија и помен монасима Зетске Свете Горе и Божидару Вуковићу
• Посјета Брезовици (Бешки) и Морачнику

***Бесједа Митрополита Црногорско-Приморског Амфилохија на отварању Симпосиона***

Ваше Преосвештенство, господине Министре, часни гости и узваници!

Петнаести вијек, као што је познато, представља преломни вијек у историји Европе. Он је вијек новог и по много чему трагичног сучељавања Истока и Запада, сучељавања и прожимања. Он је и вододјелница свјетова: најезда ислама с једне стране; с друге гашење великог Источноромејског Царства 1453. године; с треће, рађање оног што називамо нововјековље, ренесанса или нововјековна култура.

Све се то издогађало у XIV. и XV. вијеку, управо у оном времену које је и нас сабрало овдје данас, у времену живљења и дјелања ове мало познате, али изузетне личности XV. вијека, старца Никона Јерусалимљанина. То сучељавање свјетова дошло је до посебног израза управо овдје, на овом простору – на простору старе Зете, на простору Зетске Свете Горе. Овдје је оно дошло до свога усијања.

По много чему петнаести вијек личи на овај вијек у којем ми живимо, али су по много чему и садашња збивања на овом простору, и шире на европским просторима одраз и одсјај, на другачији али на веома сродан начин, онога што се догађало у петнаестом вијеку овдје и на овом мјесту.

Зато је актуелност Никона Јерусалимљанина, његовог духовног и његовог књижевног и научног дјела, утолико већа. Зато је и овај симпосион изазовнији за нас. Са тога разлога ја сам веома благодаран свима који су учествовали у организовању симпосиона и свима вама који сте се одазвали и онима који ће се одазвати у његовом раду.

Ми ћемо имати прилике да се нађемо управо на оним мјестима гдје су ходиле ноге Никона Јерусалимљанина, гдје је живјела Јелена Балшић, ћерка Великомученика косовског Лазара, гдје се она подвизавала на Брезовици-Бешки, гдје је и починула, а одакле је и писала своја писма, изражавајући своје недоумице, своју духовну борбу, али и недоумице свога времена и народа у коме је живјела и коме је служила. То су писма на која је Никон Јерусалимац одговарао из искуства Светог Града Јерусалима, која су остала записана и која су толико драгоцјена, и о којима ће бити овдје ријечи.

Личност Никонова је утолико значајнија што се преко ње тадашња српска држава и тадашња Зета везују непосредно са Светим Градом Јерусалимом, са Сионском Црквом, Мајком свих Цркава, што се овај простор и духовна збивања на њему везују не само са Палестином него и са Синајском гором, која је у то вријеме још била веома динамична духовно, о чему свједоче рукописи не само на јелинском језику него и словенски, сачувани у манастиру Свете Катарине и недавно откривени.

Никон је био органски дио из живог и живоносног покрета исихазма, који је запљуснуо све православне земље и народе онога времена, почевши од Синаја, преко Крита и Кипра, преко Епира и преко простора савремене Грчке, нарочито преко Свете Горе до Цариграда, а онда преко моравске Србије, Бугарске, Молдавије, Влашке све до ондашње кијевске и московске Русије.

Тај велики покрет, коме је посебни печат дао прво Свети Григорије Синаит, а послије њега Свети Григорије Палама, оставио је иза себе великих и изузетно значајних трагова. То је био одговор православног Истока на духовне, културне и цивилизацијске процесе тадашњег Запада. И дјело Никоново, дјело Зетске Свете Горе, која је била огњиште не само његовог дјеловања, оно је заиста оставило значајног трага.

То потврђује и ободско–цетињска штампарија, јеромонах Макарије са својим ученицима, Силуанови записи који су сачувани у манастиру Савини – само неке од њих да поменемо – и све оно што се догађало на Зетској Светој Гори, од Бешке и манастира Врањине до Цетињског манастира, од Дечана, до Манасије и до манастира у Влашкој које је походио и које је оснивао Никодим Тисмански, до Трнова у Бугарској и знаменитих бугарских патријараха Теодосија и Јефтимија, до цариградских патријараха као што је био Филотеј Кокинос – све је то дакле вријеме великих и значајних духовних гибања и догађања, великих изазова.

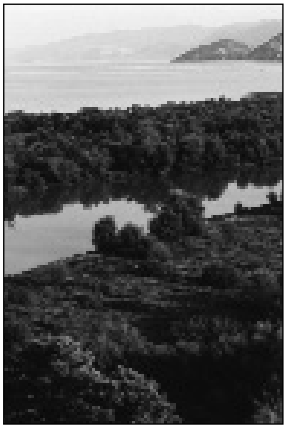
Вријеме је то дубинске кризе идентитета с једне стране и с друге стране проналажења оног најдубљег камена станца на коме једино може

опстати човјек и његово дјело. У времену те дубинске кризе коју је преживљавао хришћански Исток и православни Балкан, Црква је изњедрила такве значајне личности какав је Никон Јерусалимљанин, које су озариле неуништивим оптимизмом вријеме које је по много чему било испуњено црнилом и песимизмом, у коме су се рушиле вриједности и државе, пропадала царства. Једина снага која је одржала, оснажила, окријепила, освијетлила историјски смутни тренутак али и указала свјетлоносне путеве за будућност био је управо тај покрет, препородитељски покрет, коме припада и Никон Јерусалимљанин, чије дјело нас је овдје данас и сабрало.

Зато још једанпут хвала свима који ће учествовати у освјетљавању тога времена на овом симпосиону, као и освјетљавању личности Никона Јерусалимљанина и значаја Зетске Свете Горе – не само за Зету него за свеукупни српски и словенски народ, за оно вријеме и за ово наше вријеме у којем сте добро дошли, у овај храм Васкрсења Христовог у градњи. Он није случајно управо васкрсењу посвећен јер му је циљ да васкрсава све оно што је сахрањено и што су покушали да сахране, да униште и да избришу, у шта је несумњиво спадао и Никон Јерусалимљанин. Да васкрсне све оно што је свето и честито и што је достојно човјека и његовог истинског напредовања овдје на земљи, све оно чиме је човјек живио од искони и чиме човјек треба да живи и да се храни у времену у коме јесмо и у временима која долазе.

Хвала Вам и добро дошли.

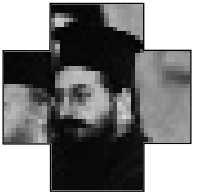
***КРУГ***
***ЗЕТСКЕ***
***СВЕТЕ***
***ГОРЕ***



Ушће Мораче у
Скадарско језеро

*Архимандрит Макарије (Мавројанакис)*

*Јерусалим*



# *Прилике и духовно стање у животу Јерусалимске Цркве у XV. веку*

*САЖЕТАК: Живот Јерусалимске Патријаршије се увек заснивао на чувању светих места и одржавању литургијског живота. У XV. веку, у време када је на њеном простору боравио српски монах Никон, она је пролазила кроз врло тежак период. Крајем тринаестог века Свету Земљу освојили су Мамелуци, египатски султани, непријатељски настројени према хришћанима: они ће у ово време покушати да Храм Васкрсења претворе у џамију. После пада Цариграда престаће и долазак поклоника, и Црква живи у крајњој оскудици.*

*У тим условима делају патријарси Доротеј, Теофил II, Јоаким, Теофан II и Григорије који су морали и да бране Цркву од лажног сједињења са Римом на Фирентинском сабору. Јерусалимску Патријаршију је представљао Марко Ефески који није потписао унију а 1443. на помесном сабору у Јерусалиму патријарси александријски, антиохијски, јерусалимски и митрополит Кесарије Кападокијске су осудили овај сабор. Патријарси јерусалимски су учествовали и на Цариградским саборима 1450. и 1482/84. који су га такође осудили.*

*Пад Цариграда и Фирентински сабор искористили су Мамелуци да би порушили многе светиње а Латини да би проширили своју доминацију у Светој Земљи где су до тада имали само манастир на Сиону и право да се поклоне у Храму Васкрсења. У то време на Синају живе учени монаси Атанасије, Максим и Јоаким који су у најтеже време бавили се богословљем.*

*Синај и Јерусалимска Патријаршија чувају мноштво словенских рукописа који су потврда нарочито српског присуства у Светој Земљи и на најстаријим монашким средиштима. Дух отпора и борбе који је надахњивао Никона Јерусалимца на настављање подвига и очување православних догмата и истинске вере јесте заправо Дух Цркве Христове која неизмењено сведочи непролазну и ослободитељну силу вере већ две хиљаде година.*

На почетку овог скромног предавања које се односи на духовни живот и уопште на живот Јерусалимске Цркве у петнаестом веку, када је Свети Град посетио и монах Никон, свакако не први српски поклоник у Светој Земљи, желео бих да захвалим Господу нашем Исусу Христу и Његовим угодницима и великим светитељима и просветитељима, Светоме Сави, првом Архиепископу Српском, Светом Василију Острошком чудотворцу, великом борцу против латинског утицаја, као и Светом Петру Цетињском. Желео бих такође да се захвалим и наследнику цетињског трона, Високопреосвећеном Митрополиту господину Амфилохију на позиву за учешће на овом богоугодном сабрању. Указана ми је част да посетим Србију после више од пет година од када сам дипломирао на Богословском факултету Српске православне цркве, да се поклоним светињама и сретнем са својим поштованим и драгим професорима и колегама, као и са многонапаћеним српским народом.

Јерусалимска Црква, мајка свих Цркава по Светом Јовану Дамаскину, такође је мученичка Црква. На месту страдања и сведочења Господа нашега Исуса Христа она је већ тринаест векова преживела и живи под влашћу иноверних освајача. Освајање Јерусалима од стране муслимана 638. године, значило је крај златног доба византијске власти, доба у којем су на светим местима подигнути величанствени храмови, манастири и чувене лавре, процветало монаштво са познатим аскетама као што су Свети Харитон, Свети Иларион, Свети Јевтимије Велики, Свети

Теодосије Општежителни, Свети Сава Освештани, Свети Јован Дамаскин и многи други. Поред великих монашких средишта и пастирске мисије, живот Јерусалимске Цркве заснивао се, као и данас, на чувању светих места и одржавању литургијског живота. Ова света места освећена су оваплоћењем, страдањем и васкрсењем Господа нашег Исуса Христа и животом Пресвете Богородице, саучеснице оваплоћења са људске стране, као и животом светих апостола, мученика и светих отаца. Узвишену мисију чувања и служења на светим местима, прихватило је Братство чувара Гроба Господњег под старањем Блажењејшег Патријарха Јерусалимског, братства коме и сам припадам, и одакле по благослову долазим и учествујем на овом скупу. Овај одговорни задатак није никада био једноставан, што ће се видети у наставку овог излагања. Нису недостајале ни борбе за очување истинске црквене догме против многобројних јеретика. Такође, писани су, преписивани и превођени светоотачки текстови, који данас украшавају библиотеку Јерусалимске Патријаршије и драгоцени су црквено–историјски извори.

Изложио бих, пре свега, историјске аспекте петнаестог века, периода који је предмет нашега излагања и који, за разлику од претходних периода живота Јерусалимске Цркве, у духовном стваралаштву није био толико плодоносан. Крајем тринаестог века Свету Земљу освојили су Мамелуци, египатски султани. Оснивач њихове династије био је Мелек Дахер Варнук,

пореклом са Кавказа. Као муслимани, Мамелуци су били непријатељски настројени према хришћанима, посебно онима са Запада због крсташких ратова, али и према православним хришћанима, не познавајући догматске разлике и историјске чињенице. На жалост, ово је и данас случај са екстремним муслиманима у Светој Земљи.

Као што бива, ни у овим тешким временима Бог није оставио своју Цркву незаштићеном. Мамелуци су били пореклом са Кавказа и била им је неопходна безбедна пловидба кроз Хелеспонтски мореуз и Босфор. Због тога су одржавали пријатељске односе са византијским царевима, које су сматрали заштитницима Јерусалимске Цркве, и њима су се обраћали око решавања сваког проблема православне заједнице у Светој Земљи. Паралелно, Јерусалимску Цркву су више пута штитили грузински монаси, такође пореклом са Кавказа, због утицаја њиховних царева на Мамелуке.

Информације о Светој Земљи веома често црпимо из записа поклоника. У то време Свету Земљу су посетили и путописе написали и Пердикас Протонотариос из Ефеса, Митрополит Данило Ефески и монах Зосима из Русије. Од 1367. до 1417. године на трону Јерусалимске Патријаршије био је патријарх Доротеј, који се најпре подвизавао на Светој Гори а касније у чувеној лаври Светог Саве Освештаног. Јосиф Вријениј је био је пријатељ патријарха Доротеја, а међу Јосифовим сачуваним списима налази се и писмо упућено патријарху Доротеју. Поменути

патријарх био је покретач обнове духовног живота у Јерусалиму. Већина рукописа везаних за овог патријарха сачуваних у библиотеци Јерусалимске Патријаршије, или су својеручно написани од њега, или од његових образованих духовних чеда. Ово потврђују и многе забелешке, обично на првој страни кодекса. Примера ради на кодексу број 237 пише: "Ову књигу написао је монах Калист прилогом јеромонаха Томе, у време Патријарха Доротеја у келији мога владике и патријарха". По наређењу Васељенског Патријарха Антонија, Патријарх Доротеј је отпутовао у Александрију да би началствовао избору новог патријарха. Тада је за патријарха александријског изабран Николај. Потом, патријарх Доротеј поднео је оставку и именовао за новога патријарха своје духовно чедо, Теофила II (1417–1424.), који се показао једним од најделатнијих патријараха јерусалимских. На основу података из путописа руског монаха и поклоника Зосиме, сазнаје се да су у Јерусалиму тада живели образовани клирици као што су Јоаким, добар познавалац грчког и арапског језика, веома драг патријарху Теофилу, који је наследио патријарха Теофана 1431. године. За време патријарха Јоакима услед земљотреса срушила се купола Храма Васкрсења, што је Мамелуцима дало повод да покушају да заузму храм и претворе га у џамију. Патријарх Јоаким је тада био приморан да Мамелуцима преда све црквене драгоцености и да, поред тога, плати још 6500 млетачких златних дуката, да би на тај начин спасао Храм.

У то време одржао се Фирентински сабор, догађај који се односио на читаву Цркву. Срећом, Јерусалимску Цркву на овом сабору представљао је Свети Марко Евгеник. Као што је познато, он није потписао орос овога сабора. По иницијативи патријарха Јерусалимског Јоакима одржан је помесни сабор у Јерусалиму 1443. године, на коме су учествовали патријарх александријски Филотеј, антиохијски Доротеј и митрополит Кесарије Кападокијске Арсеније. Веома занимљив је орос овог јерусалимског сабора.

Истаћи ћемо одређене одломке овог ороса:

"Пошто је овамо стигао и високопреосвећени митрополит свештене митрополије Кесарије Кападокијске, првотрони и егзарх целог истока, да би се поклонио пречасном и светом Гробу Господњем и осталим светим местима у Јерусалиму… и да би нама саопштио све саблазни проистекле из фирентинског сабора, на коме су папа Евгеније и Латини неприхватљиво прослављени, и то за уметање у Символ Вере да Дух Свети происходи и од Сина, за допуштење употребе бесквасног хлеба на жртвенику, и помињање папе, као и других неисправних промена, канонски недопустивих. Поред осталог, Митрополит Кизички Митрофан неканонски је отео цариградски трон… Митрофан као патријарх вршио је неканонске хиротоније по епархијама Истока, рукоположивши четири митрополитчића и епископчића и због тога побожни и врли подржавалац православља, гореспоменути Митрополит Кесаријски, не могавши да поднесе да гледа измене у Цркви Христовој, несагласне

са истинском вером, тражио је подршку тројице православних архијереја, Филотеја Александријског, Доротеја Антиохијског и Јоакима Јерусалимског… Тога ради њему (тј. Митрополиту Арсенију) је писмено предато наше мишљење, својеручно потписано (тј. од стране тројице патријарха)… месеца априла, 6951. године (тј. 1443. г.) Индиктион VI"

Наследник Патријарха Јоакима био је Теофан II који је 1450. године отпутовао за Цариград да би, заједно са патријарсима александријским и антиохијским, учествовао на тамо одржаном помесном сабору у цркви Свете Софије, сазваном као одговор на Фирентиснки сабор. После пада Цариграда 1453. године, Мамелуци су искористили неповољан положај православних Грка и разорили многе цркве и манастире у Јерусалиму. Латини су, такође, користили ову неприлику да прошире своју доминацију над светим местима, јер су до тада имали само манастир на Сиону и право да се поклоне у Храму Васкрсења. Тако је папа Пије II предао титуларну круну Јерусалима Филипу, принцу Бургундије, да би привукао његово интересовање у настојању да латинизује Свети Град.

Друга последица пада Цариграда за Свету Земљу био је, како нам спомиње патријарх Доситеј у својој *Историји*, престанак добијања прилога услед недоласка поклоника, тако да су патријарси живели у беди. На храмовима Гроба Господњег и у Витлејему нису вршене никакве поправке и претила је опасност да се сруше. Није

било чак ни светих сасуда, ни свештеничких одежди, па су клирици служили у одеждама од најпростијих материјала и са гвозденим трикијама, а сами патријарси су, да би преживели, радили својим рукама, као што и Апостол пише. Без обзира на тежак положај у коме се нашла Јерусалимска Црква, на гоњења од стране Мамелука, који су налазили сумњивим био какав контакт са Цариградом, на притисак Латина око светих места, примљен је посланик цариградског патријарха Максима, већ раније споменути митрополит ефески Данило, са задатком да затражи учешће патријараха Истока на помесном сабору у Цариграду (1482–1484.), на коме је поново осуђен Фирентински сабор. За представника патријарха јерусалимског Григорија, одређен је митрополит халкидонски Јосиф. Том приликом, митрополит ефески Данило, поред своје мисије, написао је и путопис који садржи драгоцене податке о тадашњем стању у Светој Земљи.

Под јурисдикцијом Јерусалимске патријаршије од њеног оснивања средином IV. века, налази се и Синајска архиепископија. Пораст броја монаха, неминовно рађање питања везаних за ред и поредак у црквеном животу, као и удаљеност од Јерусалима били су разлози за оснивање посебне епископије, која се заједно са суседним епископијама налазила под јурисдикцијом митрополита града Петре. Касније је скуп ових епископија добио име Трећа Палестина. Кроз историју, ова епископија била је више пута укидана и обнављана. На жалост, представљала је и разлог несугласица између александријских и

јерусалимских патријарха око питања надлежности. Патријарх јерусалимски Нектарије (1661–1668.), желећи да укаже част своме бившем манастиру, уздигао је Синајску епископију на степен архиепископије. Патријарх Нектарије није био једини синајски монах који је постао патријарх. Поред њега, устоличен је и архиепископ синајски Марко III. 1503. године. Ово указује на добре односе Синајске Горе са Јерусалимском патријаршијом, где синајски архиепископ канонски и припада, и од које добија рукоположење након свог избора од стране синајског братства. Кроз векове постојала је, због политичких разлога и географске удаљености манастира од Јерусалима, тежња појединих архиепископа за аутокефалношћу. Међутим многи архиепископи, као што је случај са Евгенијем (1565–1585.) потписивали су се као "архиепископ и игуман Синајске Горе, Јерусалимске јурисдикције".

Српска православна Црква одржавала је добре везе са Јерусалимском Патријаршијом још од времена Светога Саве, који је, као што је познато, посетио Свету Земљу, а после њега се велики број српских монаха подвизавао и подвизава се све до данас по разним манастирима ове патријаршије. Посебни односи су одржавани са Синајем, а веза су били низ Синаита као што је Свети Григорије (из XIV. века, чије се мошти чувају у манастиру Горњак) и многи други који су боравили по српским манастирима. У пребогатој библиотеци Синајског манастира налази се тридесет и четири словенска рукописа од

којих је добар део српске редакције. Такође, у библиотеци јерусалимске патријаршије налази се збирка словенских рукописа, који су углавном били коришћени у манастиру Светих Архангела (или манастиру Светога Саве Освештаног), што знамо на основу записа на корицама кодекса.

Патријарх јерусалимски Нектарије Критски, бивши синаитски монах, у својој књизи *Кратка световна и црквена историја* набраја међу образовним синаитским монасима XV. века и мудрог јеромонаха Атанасија, који је због својих врлина изабран касније за патријарха александријског. Њему је написао мудри Пахимерис коментаре дела Дионисија Ареопагита, како и сам наводи у уводној речи своје књиге. Такође у време Светог Генадија Схоларија, првог патријарха Цариграда послије његовог пада под Турке, на Синају су живела двојица јеромонаха, Максим и Јоаким, чувени по својој мудрости и врлинама. Први од њих био је члан братства Гроба Господњег. Сачувана су њихова писма упућена патријарху Генадију и његови одговори на различита, врло занимљива еклисиолошка, литургијска и административна питања.

Изложивши прилике и указавши на проблеме у духовном животу, као и око очувања светих места широм Свете Земље у временском периоду када и монах Никон пристиже и борави на овим просторима, увиђамо да дух отпора и борбе који и самога Никона надахњује на настављање подвига и очувању православних догмата и истинске вере, заправо и јесте Дух Цркве Христове која неизмењено сведочи непролазну и ослободитељну истину Вере већ две хиљаде година, и сада, и док је света и века.

*Видосава Недомачки*
*Београд*

## *Задужбине Немањића у Светој Земљи*

*САЖЕТАК: Значај који су имале српске задужбине у Светој Земљи далеко превазилази оквире немањићке државе јер су веома много допринеле развоју монаштва православних земаља на извориштy хришћанства. Од Стевана Немање, великог дародавца већ постојећих православних манастира и цркава у Светој Земљи у . веку, преко Растка Немањића – Светог Саве, оснивача српског задужбинарства у њој, све до последњих Немањића, многобројна су сведочанства, писана и градитељска, о том значају. Највише пажње у овом излагању је посвећено манастиру Светог Архангела Михаила и Гаврила у Јерусалиму, задужбини Краља Милутина, који је више векова био средиште српског монаштва.*

Пролазећи улицама старог Јерусалима, у саму зору, кад сунце тек почиње да обасјава камене грађевине и снажне зидине, а људи још нису изашли из својих домова да би кренули својим послом, прожима вас осећање да газите трагом прастарих библијских времена и да се од тада ништа није променило.

За нас који долазимо из југословенских крајева осећања су обогаћена знањем да су туда вековима долазили и боравили наши људи, наше хаџије, од св. Саве и више стотина монаха до мноштва знаних и незнаних поклоника светих места.

Безбројна су сведочанства о значају стваралаштва и улоге коју су имали српски задужбинари и монаси у Светој Земљи.

Темеље монашког живота Срба у Светој Земљи поставио је давне 1229. године Растко Немањић – Свети Сава. Приликом тог првог боравка Свети Сава је однео на дар тамошњим православним манастирима многе драгоцености, али главна жеља му је била да у Светој Земљи обезбеди сигуран боравак српским монасима и поклоницима.[1] Подигао је конаке у ђурђијанском манастиру Светог Крста недалеко од Јерусалима у коме је и сам боравио; затим је откупио земљиште на брду Сион и ту сазидао манастир за српске монахе.[2] Данас се не зна тачна локација тог манастира, иако се помиње да су његови остаци крај куће апостола Јована.[3] Од Латина је у Акри откупио цркву Светог Ђорђа која је служила као безбедно прихватилиште за српске монахе, јер је Акра била тада главно палестинско пристаниште.[4]

У тадашњој Палестини смењивали су се периоди немира и промена власти с краћим периодима мира, те је Свети Сава приликом другог боравка у Светој Земљи 1235. године поклонио све своје задужбине, ради њихове трајне заштите, великој грчкој лаври Светог

[1] Доментијан; *Живот Светога Симеуна и Светога Саве*, издање Ђуре Даничића, Београд 1865, 267; Доментијан, *Животи светога Саве и светога Симеона*, превод Лазара Мирковића, Београд 1938, 154; В. Розов, *Страница из живота светога Саве*, Споменик СКА LXIX, II 54 Београд 1929, 96

[2] Доментијан, исто (по Л. Мирковићу), 138-139; Теодосије, *Живот Светога Саве*, Београд 1860, 186; В. Розов, наведено дело, 97-98; Леонид (Кавелин), *Сербская иночкая община в Палестинѣ*, Чтения въ импер. обществѣ исторіи и древностей россійскихъ, год. 1867. св. III, 44.

[3] В. Розов, н. д, 102-104.

[4] В. Розов, н. Д. 99.

Саве Освећеног[5] чији је био сабрат.[6] Ова лавра, основана 478. године, налази се у Јудејској пустињи на степенастој падини стене према дубоком кланцу речице Кидрон, чије је корито најчешће исушено. Цела лавра делује као да је изникла из стене. О овој лаври биће говора и касније.

Када су Мамелуци 1291. године освојили Акру, она је престала да буде прихватно пристаниште за српске монахе и хаџије, те је ту улогу надаље имала Јафа.[7]

Да поменемо и Јоаникија, првог српског патријарха, који је између 1346. и 1354. године подигао две цркве у Светој Земљи, једну на брду Кармел посвећену пророку Илији, другу у Галилеји на брду Тавор, посвећену Светом Николи. [8]

---

[5] Лавру је основао Свети Сава Освећени 478. године, а прве зидине су подигнуте између 482. и 486. године. Данас је позната под називом Мар-Саба. Налази се на око 15 км југоисточно од Јерусалима. Степенасто се спушта до близу дна дубоког кланца кроз који протиче речица Кидрон. Делује величанствено у том суровом пределу без икакве вегетације. Лево и десно од лавре, у самом кланцу налази се више стотина испосничких ћелија укопаних у стену, данас напуштене. (О лаври: S. Vailhé, L*e monastere de Saint-Sabas*, Echos d'Orient, II. год., бр, 8 август-септембар 1899, Paris, 332-341; III. год. Бр. 1, октобар 1899. 18-28; III. год., бр. 3, 1900, 1867-177; Сава Косановић, *Путничка црта - Манастир св. Саве освећеног у Палестини*, Бршљан, II, бр. 8, стр. 58-60; бр. 9, стр. 66-67, Нови Сад 1886); В. Недомачки *Манастир Арханђела Михаила и Гаврила у Јерусалиму - задужбина краља Милутина*, Зборник за ликовне уметности Матице српске, 16, Нови Сад (1980) 25-69. Сл. 1.

[6] В. Розов, н. д., 97; Исти, *Српски рукописи Јерусалима и Синаја*, Јужнословенски филолог, В 1929, 119; Ст. Станојевић, Св. Сава, Београд 1935, 68, 86, 66. Доментијан, н. д., (по Ђури Даничићу), 273; пишући о боравцима Светог Саве у Светој Земљи, грчки архимандрит Калистос (Καλλίστου, Οί Αγοιοι έν Παλαιστίνη καί τά έπ' αύτον δικαΐα του έλληνικου εθνους, Νέα Σιών, (Неа Сион) том XXI, бр. 18, Јерусалим 1926, 528) каже да су текстови Теодосија и Доментијана, на основу којих су издата *Путешествија* у Петрограду 1884, у издању палестинског православног друштва, бацили светлост на таму у Светој Земљи у првој половини XIII. века.

[7] N. Efrati, *Acre, Encyclopaedia Judaica*, Vol. 2, Jerusalem 1971, 221-239. J Braslavski, Jaffa, *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 9, Jerusalem 1971, 1251-1254.

[8] Данило, *Животи краљева и архиепископа српских* (превод Лазара Мирковића), Београд 1935, 378; В. Розов, н. д., 104; Тихомир Ђорђевић, *Срби и Света Земља*, Српске новине - забавник, год. II бр. 13, Крф 1918.; Душан Глумац, *Српске задужбине у Палестини*, Гласник Српске православне цркве бр. 10, 11 и 12, Београд 1946, 255;

Издашност српских владара династије Немањића према манастирима у Светој Земљи превазилазила је много већ иначе обилна давања српских духовника, пре свих Светог Саве. Жеља им је нарочито била да сагради своје манастире или да откупе и уреде већ постојеће. Краљ Милутин (1282–1321.), имао је у томе најбоље остварење. Унутар зидина самог Јерусалима, близу цркве Светог Гроба и грчке патријаршије, подигао је манастир Светих Арханђела Михаила и Гаврила. Да је сама црква подигнута на темељима старије грчке градње, са сигурношћу сведоче њени остаци у темељима и подрумима грађевине.[9] Али, без обимнијих истраживања не може се знати какве су измене вршене током векова на постојећој цркви и осталим манастирским зградама.[10]

У више старих повеља, у родословима, летописима и записима има помена о Милутиновом манастиру у Јерусалиму, али није сачуван ниједан запис самога краља. Његов биограф Данило, у делу *Живо̄ти краљева и архиепископа српских*, помиње да је после победе над Турцима у Малој Азији, када је српска војска притекла у помоћ Византији, Милутин зидао многе цркве "у своме отачаству но и у светоме граду Јерусалиму..."[11]

Као годину победе над Турцима, односно зидање Милутинових цркава, Данило помиње

[9] Калистос, *Срби у Јерусалиму и у лаври Светог Саве* (Καλλίστου, Οἱ Σέρβοι ἐν Ἱερουσαλήμ, καί ἐν τη Λάβρα του Αγιου Σαββα), Неа Сион, том XXII, год. 19, Јерусалим 1927, 131. (Калистос пише на основу података у Православном палестинском зборнику бр. 16, Петроград, 2-3);
[10] В. Недомачки, н. д. 58-68,
[11] Данило, н. д., Издање Ђ. Даничића, Загреб 1886. и у преводу др. Лазара Мирковића, издање СКЗ, Београд 1935; Данило н. д. (превод Л. Мирковића), 112; Леонид, н. д., 45-46.

6821. (односно 1312/13. годину,[12] те се она узима и као година градње Светих Арханђела,[13] мада се код неких аутора наводи и година 1315,[14] чак и 1303.[15] без сигурних извора за ове тврдње.

Цар Душан помиње у својој повељи из 1348. године, којој се међутим оспорава аутентичност јер нема царевог потписа,[16] да је његов прародитељ, тј. краљ Милутин, сазидао у Јерусалиму храм Светих архистратига Михаила и Гаврила.

У Душановој повељи из 1350. године, којој се не оспорава аутентичност,[17] а такође се помиње да је његов дед "свети краљ Урош" (Милутин) подигао и утврдио храм светих арханђела у Јерусалиму, а да је његов отац, Стефан Дечански – "свети краљ Урош Стефан" храм украсио, утврдио и даривао.

---

[12] Љ. Стојановић, Стари српски записи и натписи I, Београд 1902, натпис бр. 42; V. Jagić (V. J.), *Die Kirche des hei. Georg in Nagorič (oder Nagoričino) bei Kumanovo in Altserbien mit einer slawischen Inschrift*, Archiv für slawische Philologie, Band XXXI, Berlin 1909, 300-301.

[13] K. Јиречек, *Историја Срба*, књ. I (1922), 260, III (1923), 87, Београд; Станоје Станојевић, *Краљ Милутин*, Београд 1937, 23-24; *Историја народа Југославије*, изд. "Просвета", Београд 1953, 347-348.

[14] Н. Дучић, *Српски арханђелски Манастир у Јерусалиму*, Годишњица Николе Чупића, књ. IX, Београд 1887, 236.

[15] У делима неких аутора се помиње са су Арханђели српски још од 1303. године. То тврди нпр. Тимотеос Питагорас Темелис у свом делу *Јерусалим и његови споменици* (Τιμοθέος Πυθαγόρου Θεμελη, Ἡ Ιεροθσλημ καὶ τα μνημι αυτιν), B ', Јерусалим 1933,

[16] Аутентичност ове повеље оспорава K. Jiriček у: *Dohodak stonski, koji su Dubrovčani davali srpskome manastiru sv. Arhangjela Mihajla u Jerusalimu i povelje o njemu cara Uroša (1358) i carice Mare (1479), Zbornik u slavu Vatroslava Jagića*, Berlin 1908, 529. Јиричек сматра да је повеља препис из XIV. века. О томе и: Владимир Мошин, *Повеља Светог Саве Манастиру Светог Николе у Врањини, Свети Сава - Споменица поводом осамстогодишњице рођења 1175-1975*, Београд 1977, 115-116; F. Miklošić, *Monumenta serbica*, Беч 1858, 134; С. Новаковић, *Законски споменици српских држава средњега века*, Београд 1912, 706.

[17] K. Jireček, исто, В. Мошин, исто. Ф. Миклошић (н. д. 133-135) поистовећује ову повељу с оном из 1348. и сматра да је једина разлика у томе што је на овом препису из Дубровника стављен нов датум и место издања: прва је од 29. априла 1348. издата у Призрену, а друга од марта 1350. издата у Мелнику.

Сем појединих доградњи, накнадних украшавања и многих даривања која су чинили Милутин и Стефан Дечански,[18] цар Душан помиње и потребу да се арханђелском манастиру обезбеди и трајан доходак с обзирм да он није имао ниједан метох, као што су их имали други манастири. Све што је св. Сава био откупио, манастире и метохе, поклонио је, како је већ поменуто, лаври св. Саве Осве ћеног ради њихове безбедности.

Према оспораваној повељи из 1348. године Душан је поклонио Арханђелима цркву св. Николе на острву Врањини у Скадарском језеру и све њене метохе.[19] Нема, међутим, доказа да је то и остварено.[20]

Душан је обезбедио истом повељом из 1348. године стални приход за Арханђеле од пет стотина млетачких перпера годишње, које је Дубровачка Република била обавезна да плаћа српској држави за преузимање Стона и целог Пељешца.[21] Иако је овој повељи оспоравана аутентичност, многи каснији документи потврђују

[18] С. Новаковић, н. д., 708; Григорије Цамблак у делу *Живот краља Стефана Дечанског (Старе српске биографије XV и XVII века)*, СКЗ, Београд, 1936, стр. 21 помињући разне земље и градове где је Дечански чинио "добра дела" бележи да је то чинио и у Јерусалиму и целој Палестини, али не даје ближе податке.

[19] С. Новаковић, н. д., 707 (под I и II, IV и V) F. Miklošić, н. д. 134, 135.

[20] Једино се зна да су 1355. године калуђери из Светог Николе на Врањини ишли у Дубровник да приме стонски доходак у име јерусалимског манастира Светих Арханђела. У вези са Врањином јавља се и питање повеље Светог Саве из 1233. године којом даје манастиру св. Николе ставропигијално право, према коме није ни могао бити претворен у метох неког другог манастира (в. В. Мошин, н. д.).

[21] К. Јиричек, н. д.; Н. Милаш, *Стон у средњим вијековима*, Дубровник 1914; A Vučetić, Pisma kaludjera srpskih manastira na Svetoj Gori knezu i vlasteli Dubrovačkoj (год 1520, до 1792). Starine JAZU, knj. XVII, Zagreb 1885 1-48. С. Новаковић н. д., 709-710 (под I); F. Miklošić, н. д., 165-107,

да је тај стонски доходак (Tributum Stagri) заиста исплаћиван Арханђелима,[22] истина често[23] са закашњењима и не увек драговољно. Дубровчани се нису држали ни обавезе да не узнемиравају српски живаљ и српске монахе на Пељешцу и у самом Стону, већ су их покатоличавали, а фрањевци су преузели српске цркве.[24] Српски живаљ је временом прешао на територију српске државе, а многи српски монаси су отишли у Свету Гору и у Јерусалим.[25]

После пропасти српске државе 1371. године о монасима из Арханђела бринули су се више година кнез Лазар, Вук Бранковић и Ђурђе Балшић,[26] а затим Стефан Лазаревић, и Ђурђе Бранковић.[27] Ђурђева кћи Мара, удова султана Мурата II. преузела је од 1462. године бригу о српским монасима у Јерусалиму.[28] Међутим, у Мариној

[22] K. Jiriček, н. д. 529. В. Мошин, н. д., 116; И. Руварац, *Камичци - прилошци за други Зетски дом,* Просвјета, год. II, Цетиње 1894, св. 10. 533-534; Ал. Соловјев *Одабрани споменици српског права* (*од XII до краја XV в.)*, Београд 1926, после текста повеље Душанове из 1350 године додаје да је писана на хартији, без почата и судећи по рукопису и правопису изгледа да је то препис из XVII. века (А. Соловјев, н. д., 150)

Све до 1378. године Дубровчани су тај доходак (tributum Sancti Demetri) исплаћивали српским краљевима, а затим босанским до пропасти босанске државе, јер су владали земљом приморском, Требињем, Конавлима и Драчевицом (в. K. Jireček, н. д., 327; М. Динић, Дубровачки трибути, глас СКА CLXVIII, II 86, Београд 1935, 224-239).

[23] Године 1465. су јерусалимски калуђери имали писмо чак и турског султана Мехмеда II, а 1469. године је поклисар Есебега, турског војводе у Скопљу, посредовао, заједно са поклисарима султаније Маре, за добијање стонског дохотка. (в. K. Jiriček., н. д., 534-535). Div. Canc. 1388. (М Пуцић, *Споменици српски књ.* II, изд. Друштва Српске словесности, Београд 1862. 29).

[24] Н. Дучић, н. д, 237; Н. Милаш, н. д, 50.

[25] Н. Дучић, н. д., 237; Леонид, н. д, 50.

[26] K. Jiriček, н. д, 533; приликом доласка монаха без пуномоћја 1422, 1427, 1446. и 1459. године Дубровчани су одбили исплату и тражили од јерусалимских монаха да прво прибаве пуномоћје (в. K. Jiriček, н. д. 533). Да се кнез Лазар бринуо о исплати стонског дохотка, види се из писма митрополита јерусалимског Михаила дубровачком кнезу из 1387. године (в. М. Пуцић, н. д., 29).

[27] K. Jiriček , н. д., 533.

[28] Исто, 534; G. P. Luccari, *Copioso ristretto degli annali di Ragusa*, Venetia 1605, 55.

повељи из 1479. године каже се да су Арханђели опустели (познато је да је тада у Јерусалиму била епидемија куге) и да је убудуће на снази обавеза Дубровника да стонски доходак исплаћује манастирима на Светој Гори, Хиландару и Светом Павлу.[29] Дубровник је уз многа упозорења и претње био приморан да плаћа овом светогорским манастирима стонски доходак све до 1792. године.[30]

Дубровачке власти су желеле да се заборави да је стонски доходак њихова обавеза због преузимања Пељешца и Стона. Зато су и у записницима Tributum Stagni заменили називом свијећа, задужбина, или лемозина, а монаси су наводно долазили као молебници.[31]

Манастир Светих Арханђела је међутим обновљен најкасније 1504. године и братство ојачано доласком српских монаха из манастира Светог Николе у Стону, али му стонски доходак више није исплаћиван.[32]

---

[29] С. Новаковић, н. д., 710 (под II); F. Miklošić, н. д, 167, 520-522; по К. Јиричеку (н. д., 536) је и ова повеља приликом преписивања допуњена истим нетачним наводом да Дубровчани треба да плате 1000 перпера уместо 500 као стонски доходак.

[30] К. Јиричек н. д., 537-538: А. Вучетић н. д, 3,4; Ф. Миклошић, н. д., 546; В. Атанасовски, *Пад Хецеговине*, Београд 1979, 206; Никодим Милаш, н. д., 90. А. Вучетић н. д., (на стр. 2) бележи да су Дубровчани објашњавали да исплаћују доходак калуђерима Атонске горе зато што су српски владари то тражили као одштету српским калуђерима који су морали да напусте Стон и Пељешац и населили се на Атону.

[31] А. Вучетић, н. д., 3; Н. Милаш, н. д., 90.

[32] Т. П. Темелис, н. д, 1330 бележи да је било Срба у лаври још од XIV. века. О томе пише и S. Vailhé (н. д, III стр. 171), не позивајући се ни на какав извор, између осталог: "Они (мисли на руске путописце) су прешли ћутке преко значајног догађаја из XIV. века, који је замало заувек изменио судбину лавре. После не знам каквих финанскјских компромиса, грчки монаси су напустили манастир коју су без престанка узнемиравали номади. Два брата, Срби, веома богати и веома утицајни, тражили су у име пећког архиепископа да воде манастирски живот у Светом Сави. Њихова молба је прихваћена; они су одмах обновили већину ћелија. Други Срби и Бугари су им се придружили, тако да је лавра убрзо прешла у руке Словена, остајући потчињена јурисдикцији јерусалимског патријарха."

Много више података о српским манасима у Светој земљи садрже руски извори XVI. и са почетка XVII. века јер су манаси из Светих Арханђела и лавре Светог Саве Освећеног, којом су такође управљали српски манаси од 1504. године, одлазили често у Москву да би добили помоћ од руских царева и бољара.[33] С друге стране, руски калуђери и поклоници су долазили у Јерусалим и увек налазили гостопримство у Арханђелима јер нису имали у самом граду свој манастир.[34] У лаври Светог Саве Освећеног су имали један мали манастир посвећен Светом Михаилу.[35]

Руски архимандрит Леонид Кавелин пише 1867. године да је руска помоћ дата управо у знак захвалности за гостопримство указано руским богомољцима у Арханђелима.[36] Према Леониду, Арханђели су добијали помоћ из Русије још у првој половини XV. века. Архимандрит јерусалимског манастира Светих Арханђела Нифон добио је у Русији богат прилог.[37] Можда је Нифон у ствари Никон Јерусалимац, аутор *Повести о јерусалимским црквама и местима...* као и Никандар старац јерусалимски који је у три маха долазио у Дубровник по стонски доходак: 1422, 1424, и 1431. Никон је био и исповедник Јелене, кћерке кнеза Лазара.[38] О Никону су писане посебне студије.

[33] В. Недомачки, н. д., 39-42.
[34] Леонид н. д., 56; А. Н. Муравъевъ, *Сношенія Россіи съ востокомъ по дѣломъ церковнымъ 1,* Санкт Петербург 1858, 274; Н. Дучић н. д., 238; Леонид н. д., 54; Н. Дучић, н. д., 240.
[35] В. Розов, *Страница из живота светог Саве*, Споменик СКА LXIX, II 54 Београд 1929, 95, 97.
[36] Леонид, н. д., 54; Н. Дучић, н. д., 240.
[37] Леонид н. д., 52; Т. П. Темелис, н. д., 1375-1376.
[38] Никон Јерусалимац, *Повест о јерусалимским црквама и местима у пустињама Ефрату у Јордану у свим оближњим тамо, што слушасмо и*

Као издашне дародавце Леонид помиње цара Ивана Васиљевића Грозног и митрополита Макарија, захваљујући којима је у Арханђелима подигнута нова трпезарија јер се стара срушила можда због земљотреса, како тврди руски хаџија Трифон Коребејников који је био у Јерусалиму 1583. године. Један други руски хаџија, Василије Позњаков, тврди да су "проклети Турци срушили кров" на тој трпезарији.[39]

Иван Грозни је својим прилозима омогућио да се уз манастирску цркву Светих Арханђела подигне са јужне стране параклис посвећен Светом Јовану Претечи.[40] Године 1559. је Грозни послао преко софијског архимандрита Генадија богат прилог "на Исток" за лавру Светог Саве Освећеног, али да се не забораве и српски манаси. Тада су, како пише Леонид, Арапи нападали лавру и оштетили цркву и ћелије.[41]

Све до 1593. године руски владари су давали прилоге за Арханђеле и за лавру, јер су, како сведочи Трифон Коробејников, "у оба манастира један игуман, једна браћа и благајна", да у њима стално живе осамдесет монаха, док седамдесет њих су стално на путу тражећи заштиту и

*видесмо то казујем и христољубљу вашем, у:* Ђ. Сп. Радојичић, *Антологија старе српске књижевности (XI-XVII века)*, Београд 1960, 184-187. За Никона се зна да је био исповедник Јелене, кћерке кнеза Лазара, и да је за њу саставио око 1441/42. *Зборник* у коме се, поред других његових текстова и кореспонденције с Јеленом, налази и ова његова *Повест* (Ђ. Сп. Радојичић, н. д., 341-342). Исти Никон (Никандар старац јеруслимски) је у три маха долазио и у Дубровник по стонски доходак, 1422, 1424. 1431, а после Јеленине смрти 1443. дошао је поново у Дубровник да прими њену оставину (в. K. Jireček, н. д., 533-534; М. Пуцић, н. д., 121; F. Miklošić, н. д., 415-417).

[39] S. Vailhé, н. д., III, 171,

[40] Леонид, н. д., 54. (Грешком, Леонид поминје да је Коробејников био у Јерусалиму 1483, уместо 1583, али из других извора се зна да је друга година тачна).

[41] Леонид, н. д. 54.

помоћ или су у лавриним метосима убирали приходе.[42] Архиепископ Калистос тврди у свом делу *Борбе патријараха и братства* у XVI. и XVII. веку[43] да је тада у лаври и Арханђелима као и у другим манастирима који су зависили од њих, било 250 монаха од укупно 443 у манастирима Јерусалима.

Према писму игумана лавре Светог Саве Освећеног, Гаврила, које је он однео у Москву 1603. године, за српске монахе су настале тешке године. Лавра је опустела због терора "агарјанског" и њени монаси су се, по савету јерусалимског патријарха Софронија, преселили у Јерусалим, у манастир Светих Арханђела.[44] Чини се да је цар Борис Годунов тада дао последњи већи прилог, 1000 златника, за обнову лавре, што, међутим, није било довољно.[45]

На руском двору су 1605. настали сукоби те су прекинуте везе са српским монасима.[46] Тек се 1636. године шаљу нове молбе Русији лаври за помоћ јер монаси "гину од великог дуга и терора неверних Арапа".[47]

Српски калуђери и хаџије су током XVI. и XVII. века и даље долазили у Свету Земљу и налазили смештај у јерусалимском манастиру Светих Арханђела, остављајући записе о свом

[42] Муравјев, н. д., И, 285-286; Леонид, н. д., 55-59; Розов, н. д., 105.
[43] Калистос, н. д., Неа Сион, том XXIII, Јерусалим 1928., нап. 1.
[44] Леонид, н. д., 57-59; Муравјев, 281-283.
[45] Леонид, н. д., 61; Муравјев, н. д., 297.
[46] Леонид, н. д., 61.
[47] Леонид, н. д., 61; Муравјев н. д., II , 180. Љ. Стојановић. *Стари српски записи* и натписи, Београд 1902; Ст. М. Димитријевић, *Поклоничка (хаџијска) путовања*, Београд 1933.; Т. Ђорђевић, *Срби и Света земља* "Српске новине" - Зборник год. II, бр. 13 Крф , мај 1918, 3-5; Исти, *Српске светиње у Палестини*, Скопље 1925; Ст. М. Димитријевић, н. д., 17; Т. Ђорђевић, *Срби и Света земља*... стр.4.

путовању у некој од манастирских књига, али су у њима ретки подаци о самом манастиру.[48] Неки уопште не помињу Арханђелски манастир у опису свог путовања у Светој Земљи. Зато није необично што се ни у делу Никона Јерусалимца из средине XV. века у описивању Јерусалима и других светих места уопште не помињу Арханђели нити лавра Светог Саве Освећеног.[49]

Утолико је значајније писање дубровачког историчара Јакова Лукаревића који је описао боравак свог полубрата Јакова, свештеника, у Јерусалиму 1590. године, напомињући да је овај посетио манастир Светих Арханђела који је подигао "il santo re di Servia"[50] у коме постоји "una magnifica libraria".[51] Не зна се у којој просторији је била смештена та библиотека.

Више грчких, руских, француских и наших аутора XIX. и почетка XX. века оставили су путописе о боравку у Палестини и описивали тамошње манастире. Обимнији су описи велике

[48] Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи,* Београд 1902; Ст. М. Димитријевић, *Поклоничка (хаџијска) путовања,* Београд 1933; Т. Ђорђевић, Срби и Света земља, - Српске новине - Забавник , год. II бр. 13, Крф, мај 1918, 3-5; Исти. *Српске светиње у Палестини,* Скопље 1925; Ст. М. Димитријевић, н. д., 47. Т. Ђорђевић, *Срби и света земља*..., стр. 4

[49] Никон Јерусалимац, *Повест о јерусалимским црквама*... в. нап. 38;. Д. Давидов, *Описаније Јерусалима,* Нови Сад 1973; за друго издање *Описанија* из 1718. године, уместо Исаије Антоновића одобрење је дао Мојсије Путник, архиепископ и митрополит, а Симеон Симоновић се помиње као митрополит у Птолемаиди (Акра); исти н. д., 19; Б. Маринковић, *Одломци трагања за Рачанима*, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду, књ. XII/1 Нови Сад 1969.

[50] G. P. Luccari, н. д., 55. За податке о свештенику Јакову, полубрату историчара Јакова Лукаревића, дугујем љубазности проф. др. Мирослава Пантића, на чему му најтоплије захваљујем. Свештеник Јаков је, наиме, био ванбрачни син властелина Петра Лукаревића, зато није имао права на племство. Био је несумњиво учен човек, када га је толико одушевила арханђелска библиотека. Године 1608, 16. јула, дубровачки Сенат га је изабрао за мрканско-требињског бискупа са седиштем у Дубровнику. Међутим, није доживео да га папа зареди, јер је умро маја 1609. године.

[51] Исто, 38.

лавре Светог Саве Освећеног него манастира Светих Арханђела у Јерусалиму. Многи описују тешки живот српских монаха у овим манастирима, како због глади, суше, сталних упада бедуина који су пљачкали и рушили манастирске зграде и зидине, али помињу и сукобе између самих монаха, као и њихове честе несугласице са јерусалимским патријарсима.[52]

Према писању јерусалимског патријарха Доситеја (1669–1707.), српски монаси, настањени из њему непознатих разлога и у неко њему непознато време у манастиру Светих Арханђела и лаври Светог Саве, били су потчињени пећком архиепископу и нису признавали власт јерусалимског патријарха. Описује затим један догађај из прошлости. Наиме, српски монаси нису хтели да плаћају порез, тражили су одвојено место на поклоничким местима, привлачили су у свој манастир хације на штету јерусалимске патријаршије, као и да је њихов игуман дошао код патријарха са палицом.[53] Доситеј не објашњава шта је необично што је српски игуман дошао са својом игуманском палицом, већ само да се игуман жалио патријарсима Цариграда, Александрије и Антиохије због неправде коју јерусалимски патријарх наноси Србима.[54] Поменута три патријарха су пресудили да Срби нису потчињени јерусалимском патри-

[52] Записао Сава Косановић 1886. године у лаври Светог Саве Освећеног, *Путничка црта*, "Бршљан" II бр. 7, Нови Сад 1886, 55; Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи*..., бр. 1750. то је наставак записа бр. 1749. Доситеј, *Дванаестокњижје* (Δοσίθεος, Ιστορία περὶ τ ων Ιεροσαλύμοις πατρίαρχεύσαντων (Δωδεκαβιβλος)), I-XII, Букурешт 1717. Исто, 1189-1190 (према цитатима у: Калистос, н. д., Неа Сион 1927, стр. 134-135; Браство, наведени чланак према рукопису Антима, стр. 59. S. Vailhé, III 171-172; Н. Т. П. Темелис, н. д., 1330.
[53] Доситеј. Н. д., 1189-1190.
[54] Исто.

јарху. Доситеј их оптужује због такве пресуде и изражава сумњу да су примили сребро од српског игумана или да нису знали право стање ствари.

О палици српског игумана пише и француски историчар С. Веле дајући другачији опис догађаја. Пошто помиње да су Срби овладали манастиром Светог Арханђела Михаила, каже: "Зависност, ма била и само духовна, од грчког патријарха који је постављао и смењивао по својој вољи игумане, није одговарала независном и поносном духу словенских монаха. Они су се жалили, али је брзо дошло до жестоких свађа па је, као крајњи аргумент, архимандрит (српски) снажно ударио патријарха палицом."[55] С. Веле даље помиње повољну пресуду у корист Срба, тј. да су потпуно ослобођени патријаршијског туторства.

С. Веле закључује да је у ствари главни разлог сукоба то што су српски монаси привлачили хаџије у свој манастир, те је јерусалимски патријарх остао празних руку и да је "на крају крајева испало да је новац био узрок свему."[56]

О сукобима српских монаха и јерусалимских патријараха писали су и француски аутори Х. Венсен и Ф. М. Абел: "Ако су Ђурђијанци могли да остану у добрим односима с Грцима и поред тога што су се увукли у само срце патријаршије, Грци нису имали у Србима угодне супарнике."[57]

Када је 1479. године због епидемије куге у Јерусалиму српски манастир опустео за неко време, неки монаси су помрли, не зна се колико, а неки избегли незнано куд. Када је епидемија

[55] S. Vailhé, III 171-172,
[56] Исто.
[57] H. Vincent - F. M. Abel , *Jerusalem Nouvel*, Paris 1926, 986.

прошла преживели монаси су се вратили у Арханђеле и њихово братство је очигледно ојачало, тако да су 1504. године склопили уговор са Јерусалимском патријаршијом о преузимању управе над лавром Светог Саве Освећеног.[58] Та лавра је била најзначајнији испоснички центар у Палестини.[59] Међу зидинама лавре било је двадесет цркава и црквица, од којих је највећа била црква Благовештења, затим цркве Светог Николе и Светог Јована Дамаскина.[60] Имала је више метоха не само у Светој Земљи,[61] већ и на Кипру – манастир Светог Јована Златоустог[62] и у румунском граду Јашију – манастир Светог Ђорђа.[63] Лавра је међутим крајем XV. века економски пропала због сталних борби с номадима те су је грчки монаси временом напустили.[64] Када су арханђелски монаси преузели управу над лавром, на челу оба манастира био је исти српски игуман.

О овом веома значајном догађају нема помена у сачуваним списима са територије старе српске државе. Поједини родослови и летописи из XVI. века још само помињу давну славу Немањића и њихове грађевине у Светој Земљи.[65]

[58] Н. Дучић, н. д., 239; H. Vincent - F. M. Abel, н. д., на стр. 986 помињу да су Срби присвојили лавру Св. Саве још у XIV. веку; исто помиње и S. Vailhé, *Le Monastère de Saint-Sabas*... III, 171,
[59] S. Vailhé, Les écrivains de Mar-Saba..., I и II.
[60] S. Vailhé, н. д., I 333; Леонид, н. д., 53; Н. Дучић, н. д., 239-240.
[61] У самом Јерусалиму лавра је такође имала некада свој метох - манастир у близини Давидове куле, преко пута Језекиљеве цистерне али се од XIII. века више тај метох не помиње (у Калистос, н. д., Нea сион 1927, 134); Т. П. Темелис, н. д., 1296. У том манастиру је наш Свети Сава био угошћен приликом првог боравка у Јерусалиму 1229. године (Калистос, н. д., Нea Сион 1926, стр. 629)
[62] S. Vailhé, III, 172.
[63] Исто 173.
[64] Т. П. Темелис, н. д., 1330; S. Vailhé III 172,
[65] Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летописи*, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, I одељ. Књ. XVI, СКА, Београд-Ср. Карловци 1927, 31, 32, 74-77; *Исти, Стари српски хрисовуљи*...98

Из тих списа не сазнаје се ништа ново јер се углавном понављају описи из Даниловог дела *Живо̄ти краљева и архе̄ископ̄а срп̄ских*.

Српски монаси су обновили лавру, а очигледно су били борбенији и боље одолевали разним нападима него грчки монаси. Руски архимандрит Леонид хвали српске монахе због обнове лавре и каже да заслужују општу благодарност православних хришћана.[66]

У међувремену су Грци поново завладали јерусалимском патријаршијом (повремено су тамо владали Сиријци и Ђурђијанци) те су се поновили жестоки сукоби између српских игумана и грчких патријараха. Патријарх Герман 1577. године се жалио султану Мурату III. да су српски монаси непослушни. Овог пута није било подршке из Цариграда где су владали Турци, већ је по султановом одобрењу синод прогласио српске монахе кривим и обавезао их да се покоре грчком патријарху.[67]

Нису сви султани били против српских монаха. Султан Сулејман II. Величанствени је издао два фермана у вези лавре и Арханђела. Године 1533. наређује да се у лаври обнови црква (не зна се која),[68] а 1537. наређује да монаси из Арханђела не смеју бити узнемиравани у поседу својих винограда (вероватно су то били лаврини метоси).[69] Селим II. је 1568. дозволио монасима у

66 Леонид, н. д., 53; Н. Дучић, н. д., 239-240.
67 S. Vailhé, н. д., III 172; А. Пападопулос-Керамоес, *Аналекта*, том IV, 505
68 S. Vailhé, *le Monastere de Saint-Sabas*... III, 172. А. Пападопулос-Керамеос, *Аналекта* (Ἀ. Παπαδοπούλου–Κεραμέως, Ανάλεκτα ἱεροσολυμιτικ ης–σταχυολογίας), IV, (1897), Петроград, 473.
69 S. Vailhé, III, 172. А. Пападопулос-Керамеос, *Аналекта* том IV (1897), Петроград, 461

лаври Светог Саве Освећеног да буду наоружани да би се бранили од напада бедуина. Овима је султан наредио да не смеју спречавати монахе да сахрањују своје покојнике на гробљу које је било изван зидина лавре.[70] Мехмед III. је ферманом из 1601. поновио стару наредбу да арханђелски монаси не смеју да буду ометани у поседу својих винограда. Султан Ахмед I. (1603–1612.) дозволио је да се лавра обнови и да се сазида одбрамбена кула.[71] На једном од спратова те куле постојала је мала црква посвећена Светом Симеону – Немањи,[72] али су је Грци касније претворили у цркву Светог Симеона Столпника.[73] На првом спрату је у камену уклесан текст на српском језику у коме се помиње да је кула довршена 9. марта 1612. године.[74]

А. Фотић објављује у свом раду *Обнова српског манастира св. Саве Освећеног* две султанске заповести кадији Јерусалима из 1613. године у којима султан одобрава обнову лавре под условом да се то уради према давнашњем изгледу и да се не дозволи да се подигне више објеката него што их је било првобитно.[75]

За обнову лавре Срби нису имали доста средстава иако су још 1604. године добили из Русије 1000 златника,[76] те су се задужили код турских

[70] S. Vailhé, III, 173. А. Пападопулос-Керамеос, том IV (1897), Петроград, 473
[71] S. Vailhé, III, 173. А. Пападопулос-Керамеос, том IV (1897), Петроград, 474
[72] Леонид, н. д., 62; Н. Дучић, н. д., 241; А. Гавриловић, *Свети Сава, преглед живота и рада,* Београд 1900, 164.
[73] Н. Дучић, н. д., 241.
[74] Леонид, н. д., 62. (У лавру Светог Саве Освећеног није никад смела, нити данас сме да уђе ниједна жена. Монаси воде рачуна да и домаће животиње - мачке и пси - буду мушког пола.)
[75] А. Фотић, *Обнова српског манастира Светог Саве Освећеног код Јерусалима 1613. године.* Balcanica XXI, САНУ, Београд 1990, 225-137.
[76] А. Н. Муравјев н. д., И 297.

предузимача за 50000 гроша.[77] Немајући никакве могућности да се раздуже, српски монаси су понудили на продају лавру Јерменима, а Арханђеле фрањевцима. Грчки патријарх Теофан је због тога био веома озлојеђен, те је успео да од молдавског војводе Васила добије новац те је откупио 1625. године лавру за 54000 пијастера.[78]

Грчки аутор Т. Р. Темелис тврди да су српски монаси почели да напуштају лавру после њеног поновног пропадања 1602. године и по савету патријарха Софронија узели све црквене ствари и прешли у Јерусалим у манастир Светих Арханђела.[79]

Грк Антим, секретар Јерусалимске патријаршије од 1821. до 1824. године наводи да су српски монаси напустили лавру 1623. године, а да је патријарх Теофан обновио лавру 1625. године.[80]

Лавра је и даље више пута претрпела већа и мања разарања у нападима бедуина и опет обнављана.[81] Садашњи изглед лавре је из 1688. године.[82]

Што се манастира Светих Арханђела тиче највише података о његовој даљој судбини даје 1653. године Рус Суханов, чије казивање преноси

---

[77] Н. Дучић, н. д., 241 помиње износ од 50000 гроша; Антим у свом рукопису (део одштампан у Братству, 60) помиње 45000 гроша, а S. Vailhé, н. д., III, 172. 54000.

[78] S. Vailhé, III, 172. (према подацима из: Доситеј, *Дванестокњижје*, 1189; А. Пападопулос-Керамеос, *Аналекта*, том II, 411 белешка 1, том III, 51; Исти, *Јерусалимска библиотека* (Ιεροσλυμιτικὴ βιβλιοθὴκη) том II. 1894, Петроград 421-423.

[79] Т. П. Темелис, н. д.., 1331.

[80] Антим је писао према *Дванаестокњижју* патријарха Доситеја. Одломци из списа Антима објављени у Браству..., стр. 58-60; S. Vailhé, I, 335; II, 20-24, III, 168, 173, 175-176; **** Кад смо и како изгубили Милутинову задужбину манастир Светих Архангела у Јерусалиму (изводи из списа монаха Антима, секретара Јерусалимске патријаршије од 1821-1824, који се чува у рукопису у архиву исте патријаршије)*, Браство, XXXII, Друштво св. Саве, књ. 52, 1941, 58. (Наслов је дала редакција листа).

[81] S. Vailhé, II, н. д., 22.

[82] Антим (у Браство..., 58)

архимандрит Т. П. Темелис.[83] По Суханову у манастиру су тада боравила два–три сиромаха, али да је манастир најбољи од свих, да има много ћелија, а црква и трпезарија су лепи; да манастир има и веома богату библиотеку грчких и латинских и словенских рукописа и штампаних књига. Много од свега тога је упропашћено. На крају додаје да су ту становали Срби од давнина.

Чудно је да ни Суханов, а ни Темелис не помињу монахе који су дошли из лавре Светог Саве, као ни бројне монахе из самих Арханђела, да бисмо сазнали шта се с њима збило око 1653. године.[84]

Нов податак даје документ из 1669. године којим патријарх Доситеј уступа манастир Арханђела монаху Нектарију да у њему на миру живи, да га обнови, а сви арханђелски монаси, вероватно већином Грци, да га слушају и заједно убирају приходе од маслињака, винограда и ливада.[85] Значи да је за Арханђеле опет наступио период мира и извесног благостања и да је могао безбедно да прима хаџије из више православних земаља.[86] Колико је деценија тај мирни период трајао није познато, али се зна да је почетком XVIII. века манастир могао опет да буде обновљен, јер је црква била већим делом порушена.[87]

Ако посматрамо у целини историјат задужбина Немањића у Светој Земљи, чак и у сасвим сажетом прегледу као што је овај, можемо да уочимо значај који су имали наши монаси и

[83] Т. П. Темелис, н. д., 1331.
[84] Исто.
[85] Исто 1331; А. Пападопулос-Керамеос, *Аналекта* II, 286.
[86] Т. П. Темелис, н. д., 1332.
[87] Исто, 1331.

задужбинари у одржавању православља на тој сразмерно малој територији, али на којој су се вековима сукобљавали разни народи и разне религије.

Сачувани су многи писани извори – повеље наших владара, биографска дела наших духовника, многобројни записи хаџија и путописи поклоника из разних земаља, али и дела истакнутих историчара, наших и страних, посебно руских. Многи подаци су непотпуни, неки описи се понављају, поједине наводе је данас тешко проверити, али то ни у ком случају не замагљује чињеницу да је улога наших монаха у Светој Земљи од XIII. до почетка XVII. века била веома значајна.

Путописци су ретко уз своје текстове давали понеки цртеж манастира које су обишли. Дело непознатог аутора *Описаније Јерусалима* издато у Бечу 1748. године на славеносрпском језику, садржи бакрорезе Христифора Жефаровића који приказују јерусалимске цркве.[88] Жефаровићеви бакрорези, рађени према популарним водичима до светих места немају уопште везе са стварним изгледом цркава.[89]

Још су ређе фотографије које су путописци и аутори XIX. и XX. века објављивали у својим радовима.[90]

---

[88] Д. Давидов, *Описаније Јерусалима*, Нови Сад 1973; за друго издање *Описанија* из 1781. године, уместо Исаије Антоновића одобрење је дао Мојсије Путник, архиепископ и митрополит, а Симеон Симоновић се помиње као митрополит у Птолемаиди (Акра).

[89] В. Недомачки, н. д., 44, напомена 105. Веран цртеж лавре сачуван је у: K. T. Norris, *Medieval Monasteries of Eastern Palestine,* Exploration Quarterly, London 1950 & 1951, PL. XI

[90] Да поменемо само два аутора: Душан Глумац, *Српске задужбине*... в. напомену 8. Фотографије дела улазне фасаде цркве Светих Арханђела на стр. 243. и 245. снимио је прота Ст. Димитријевић и позајмио проф. Др. Д. Глумцу; В. Недомачки, н. д., пл. I-IV и 25 снимака.

Кроз повест о српском монаштву у Светој Земљи провлачи се као црвена нит постојање и значај манастира Светих Арханђела Михаила и Гаврила у Јерусалиму, задужбине краља Милутина. Стога ћемо се мало детаљније задржати на опису овог манастира и његове цркве и њиховом данашњем изгледу.

Срећне околности су омогућиле аутору ових редова да током више година посећује овај манастир, да изради многе скице и направи већи број снимака, тако да је рад *Манастир арханђела Михаила и Гаврила у Јерусалиму – задужбина краља Милутина*, објављен 1980. године могао да буде обогаћен са четири плана и избором од двадесет и пет фотографија манастира.[91]

Како је већ поменуто на почетку овог излагања, неопходна су даља истраживања темеља садашње цркве и конака, јер писани извори не казују који су делови из Милутинових градњи, да ли је он у ствари само обновио и делимично дозидао старији византијски манастир. Остаје чињеница да велика већина писаних извора од XIV. века надаље помиње овај манастир као српски.

Цео манастирски комплекс са црквом и баштом заузима површину од око четири хиљаде квадратних метара. Окружен је високом каменим зидинама. Улаз у манастир је са јужне стране, из улице St. Francisco,[92] на северу манастир допире до самих зидина Јерусалима где се с унутрашње стране виде остаци капије (некада капије Светог Лазара) коју је први пут поменуо као "капију срп-

[91] В. Недомачки, н. д.
[92] Исто, сн. 2 и 6.

ског манастира" – Bab Der es-Serb[93] у својој хроници арапски писац Муџир–ед Дин (умро 1521. године).[94] Црква и конаци заузимају југозападни део терена на површини од 1350 квадратних метара.[95] Око њих су посебне јаке зидине тврђавског типа.[96] Тесаници су доста груби, а у подрумским просторијама има и необрађеног камена. Дворишта, платформе, терасе и неке подрумске просторије су од глачаних камених блокова и плоча.

Сама црква се налази на платформи првог спрата. Стешњена између осталих грађевина манастирског комплекса и каснијих доградњи, немогуће је са нивоа њеног улаза да се сагледа нити сними цела грађевина. Зато се морало прибећи изометријском приказу на основу више скица и фотографија детаља.[97]

Црква је једнобродна камена грађевина с омањим нартексом (3,70 x 3,60),[98] наосом (4,60 x 6,10) с осмостраним кубетом на пандантифима и калотом,[99] и с полукружним олтарским простором (4,35 x 3,70) с полукалотом. На северној страни је параклис Светог Саве Осве ћеног.[100] На јужној страни је параклис Светог Јована

[93] Исто, сн. 3.
[94] H. Sauvaire, *Histoire de Jérusalem et d'Hebron depuis Abraham jusqu a la fin au XV siècle d. J. C. - Fragments de la Chronique de Moudjir-ed-dun,* Paris 1876, 178. (Муџид-ед-дин ел Ханбали оставио је на арапском рукопис под насловом: *Eléuns el djalil bétarikh al Qods wa'l Khalîl.* "Капију српског манастира" (Bâb Dêr es-Serb) помиње на стр. 404. рукописа. Муџид је умро 1521. године); В. Недомачки. н. д., пр. I и IV, сн. 3.
[95] Исто, Пл. II и IV, сн. 2,4 и 22.
[96] Исто. сн. 2,4 и 22.
[97] Исто Пл. В. План је на основу скица и фотографија аутора израдила Зорица Шипка-Ергелашев, а архитектонска мерења је обавио арх. др. Божидар Хлавачек-Хен. Фотографије је израдио Вукашин Савић.
[98] В. Недомачки, н. д., сн. 41.
[99] Исто, сн. 12.
[100] Исто, сн. 13 и 14.

Претече[101] који је дограђен 1552. године захваљујући дарежљивости руског цара Ивана Грозног.

Сем наоса, све друге просторије имају крстасти свод. Дневна светлост продире у цркву и параклисе кроз више већих и мањих прозора савремене израде али убачене у оквире дебелих зидова с равним, полукружним или тролисним завршетком. У наосу и олтарском простору су сачувани остаци сликаних зидних површина. У наосу, лево и десно од улаза је по једна композиција Светих Ратника на коњу с траговима грчког натписа.[102]

Обе композиције су доживеле више премаза, тако да се без скидања слојева не може видети њихов првобитни изглед. Видљиви слој, према стилским одликама с елементима барока, вероватно је из XVII. века. На пандантифима су ликови четворице јеванђелиста с њиховим симболима, а у калоти седећа фигура Бога – Сведржитеља с голубом у крилу и четири серафима крај ногу.[103] Вероватно је ова композиција с почетка XX. века. У апсиди је у средини зида велика фигура Богородице Оранте, а лево и десно од ње по једна велика фигура арханђела Михаила и Гаврила. Детаљнија истраживања зидног сликарства Арханђела потврдила би да је оно несумњиво више пута обнављано.

Иконостас, богато резбарен и позлаћен је вероватно из XVIII. века.[104] Иконостас параклиса Светог Јована Претече је по свему судећи с почетка XX. века.[105]

[101] Исто, сн. 15 и 16.
[102] Исто, с. 17 и 18.
[103] Исто, сн. 12.
[104] Исто. сн. 19.
[105] Исто. сн. 20.

Подрумске просторије су делимично постале доступне после избацивања више тона разног шута и отпадака. Њихов распоред углавном одговара распореду цркве, а пружају се делом испод оба параклиса и баште. Високе су, већином имају полуобличасте сводове, а неки су преломљени.[106] Неке подрумске просторије су служиле као винаре и оставе за ћупове с вином.[107] На појединим подрумским просторијама су накнадно уклесани мотиви и текстови из XVIII. и XIX. века.

На спољним источним зидинама манастира, као и на спољњем зиду нартекса има више зазиданих великих лучних подрумских отвора.[108] Кров цркве је раван. Спољни зидови цркве и параклиса, а делом и унутрашњи, имају сада бели кречни премаз, но не зна се по чијој чудној одлуци. У ствари сви спољни зидови цркве били су од тесаног камена, што сведоче и описи путника,[109] као што су све јерусалимске грађевине искључиво од камена.

Тихомир Ђорђевић преноси казивање архимандрита Порфирија Успенског, шефа руске мисије у Јерусалиму средином XIX. века, који је неко време становао у манастиру Светих Арханђела и који је тврдио да су Арханђели "најлепши манастир Светога Града", да у њему има много икона, од којих су неке чисто српске; да око манастира има четрдесет ћелија. Црква

106 Исто сн. 23.
107 Исто сн. 24.
108 Исто сн. 22 и 23.
109 Тихомир Ђорђевић, *Српске светиње у Палестини,* Скопље 1925, 7, жали што нема ниједне слике, ниједног детаљног описа манастира Светих Арханђела.

није велика, али је врло лепа, сва је од тесаног камена." манастир је могао да прихвати око две стотине поклоника.[110]

Немогуће је данас утврдити без нових истраживања, где су се у манастиру налазиле трпезарија, болница и библиотека, које се помињу, како смо навели, у више текстова.

Нема сумње да је најзначајнија била библиотека, о чему сведоче казивања већег броја истраживача српских светиња у Палестини. Међутим, ти истраживачи углавном помињу да је постојала "дивна библиотека",[111] јер у њој више није било ни рукописа ни књига. Све је било разнето и данас се неке налазе по разним библиотекама: у библиотеци Грчке православне патријаршије у Јерусалиму – неке су својевремено биле пренете из Светих Арханђела у лавру Светог Саве Освећеног, а оданде су неке даље разнете када су православни монаси напустили лавру; поједина дела се налазе у Државној библиотеци Лењина у Москви, у Публичној библиотеци у Лењинграду, у Кијевској духовној академији, у Ватиканској бибилотеци; даље у Богородичиној цркви и у библиотеци манастира Свете Катарине на Синају[112] и на разним другим непознатим местима. Негде су сачувани само поједини истргнути листови из рукописних књига. Да су нека дела или листови припадали некада арханђелској биболитеци може се

[110] Тихомир Ђорђевић, н. д., стр. 7 и 8, о казивању Порфирија Успенског.
[111] H. Vincent - F. M. Abel., н. д., 983, 316, 384; G. P. Luccari, н. д., 38, 55.
[112] С. Косановић, *Нешто о Синајској библиотеци у свези са старинама из српске прошлости,* Дабро-босански Источник 2, 1888, на стр. 27, 42, и 43 описује 31 стари српски рукопис; архимандрит Порфирије Успенски, *Первое путешествие въ синайский монастыръ* 1845, СПБ, стр. 209, 214-224.

закључити само на основу неког записа на њима.[113]

До сада је једини озбиљнији покушај да се утврди где су све разнете књиге и рукописи некада у власништву српског манастира учинио М. Н. Сперански.[114] Он истиче чињеницу да је српска монашка колонија у Јерусалиму била центар око којег је живела словенска писменост у Палестини преко три стотине година.[115] Међутим, када би се садржај некадашње библиотеке свео само на рукописе, књиге и истргнуте листове растурене и идентификоване по разним земљама, не би било разлога да та библиотека буде толико хваљена и истицана. Многа дела су неповратно нестала.

Нешто бољу судбину је доживела библиотека лавре Светог Саве Освећеног.[116] Њен већи део је био пренет прво у арханђелску библиотеку, а затим, када су Грци и тај манастир преузели, у библиотеку Јерусалимске патријаршије. Та дела

---

113 Н. Красноселцев, *Славянския рукописи патриаршей библиотеки въ Иерусалимѣ*, Казанъ 1889; А. Παπαδοπούλου–Κεραμέυς, Ιεροσολυμιτικὴ βιβλιοθὴκη Спб. I (1891), II (1894), III (1897), IV (1899); М. Н. Сперанский, *Славянская писъменностъ XI-XIV в. в. на Синае и в Палестине,* Известия Отделения русского язъıка и словесности Академии наук СССР, 32 (1927), Санктъ Путербургъ, 43-118; В. Розов, *Српски рукописи Јерусалима и Синаја,* Јужнословенски филолог В, 1292; Ст. Станојевић, *Историја Српског народа у средњем веку,* књ. I Извори гл. X: *Српски рукописи у Јерусалиму и на Синају,* Београд 1937. 99-101; В. Недомачки, *О српским рукописима у библиотеци Грчке православне патријаршије у Јерусалиму,* Археографски прилози 2, Београд 1980, 71-118; са 20 прилога (у уводу је напоменуто да је језичку редакцију, транскрипцију записа, као и помоћ у коначном редиговању каталошког дела овог рада дао проф. др. Д. Богдановић. О обичају Успенског да исеца поједине листове из рукописа пишу А. Пападопулос-Керамевс, нав. дело III, 65, и Д. Богдановић, Каталог рукописа манастира Хиландара I, Београд 1978, 38-39.

114 М. Сперански, н. д.

115 Исто, 70.

116 S. Vailhé, *Les écrivains de Mar-Saba,* Echos d'Orient 2e année. No. 1, октобар 1898, Paris 1-1 1; No. 2, новембар 1898, 33-47.

се налазе у штампаном попису рукописа и књига те библиотеке који је урадио. А. Пападопулос –Керамевс.[117]

Све, што је до сада истражено и написано о српском монаштву и задужбинарству у Светој Земљи, а број аутора није мали, што се може видети и из наведене литературе (у напоменама) указује на потребу да се истраживања наставе, да се од мањих или већих фрагмената једном дође и до целовитог приказа тог значајног дела наше културне историје.

[117] А. Пападопулос-Керамоеос, н. д.

Vranjina,
8. septembar
2000.

*Момчило Спремић*

*Београд*

# *Црквене прилике у Зети у доба Никона Јерусалимца*

*САЖЕТАК: Црквене прилике у Зети биле су одвајкада специфичне, јер су, особито на обали, живели измешани православни и римокатолици. У таквој средини деловао је средином XV. века Никон Јерусалимац, монах–исихаст, добар познавалац библијских текстова, дубоко одан хришћанској вековној традицији, учени духовник, који је потврду својих мисли тражио у древности и ауторитету црквених отаца. Саставио је* ***Шестодневник****, који се чува у манастиру Савини, као и познати* ***Горички зборник****, из 1441/42. године, у коме се показао као добар зналац тананих теолошких проблема, посебно патристичког предања. Његова појава је сведочанство присуства византијског исихазма у Зети позног средњег века. Био је духовник Јелене Балшић, кћери кнеза Лазара, која је обновила цркву Светог Ђорђа на скадарском острву Горици (Брезовици или Бешки) и подигла нову цркву, посвећену Богородици. Претворила их је у православно духовно средиште, у коме су деловали духовници везани за Немањићку традицију и Српску цркву. Како по свему изгледа, Никон је узео велику схиму и истоветно је лице с Никандром Јерусалимцем који је 25. новембра 1442. саставио Јеленин тестамент.*

*Никон Јерусалимац живео је и радио у непосредном суседству Латина. Било је то време истовременог ширења римокатолицизма и млетачке власти. После поседања Котора и Улциња, Венеција је 1442. узела Будву и Дриваст, а 1443. Бар. Тако је стекла целу обалу од Котора до Бојане. Најзначајнији римокатолички прелат био је которски бискуп Млечанин Марин Контарини (1429–1453). Спорио се око јурисдикције над римокатоличким црквама у Србији с барским надбискупом, који се више држао српске стране и чак сарађивао с војводама деспота Ђурђа Бранковића. Као*

*йрисйалица йайе Евгенија IV. (1431–1447.), Марин Конйарини йрисуйвовао је сабору у Фиренци 1439. године, йосле кога су се унијайски ветрови осейили и у Зеши. Док су се йравослвни миройолиши селили из места у место, у Пречисйу Крајинску сйизали су унијайски йрелайи грчког и арбанашког йорекла. Највећи оййор ширењу римокайолишизма йружили су живељи Грбља и некадашњих йоседа Мейохије Свейог Михаила на Превлаци. Њихове буне су у крви уйушене, а Срйска йравославна црква изгубила је део верника, али је, ийак, само делимично узмакла йред римокайолишизмом. Чак, случај Никона Јерусалимца йоказује да су два хришћанска йогледа на свеш, исйочни и западни, егзисйирали у Зеши један крај другог.*

Током читавог средњег века црквене прилике у Зети биле су специфичне и различите од оних у осталим деловима српске државе. Посебност је била условљена чињеницом што су на обали живели измешани православни и римокатолици. Становници приморских градова, припадници западне цркве, до краја средњег века сматрали су се Романима. Словенско залеђе било је углавном православно, као и нека насеља на самој обали.

Црквене прилике одвајкада су зависиле од политичких. У Зети су се 1420. и 1421. одиграли догађаји који су одредили ток политичких и црквених збивања наредних деценија. После дужег одбијања, Венеција је 1420. примила под своју власт Котор, највећи и најзначајнији град на зетској обали. Следеће године посела је и Улцињ. С друге стране, Балша III, господар Зете, већ одавно болестан, умро је 28. априла 1421. године у Србији, код ујака деспота Стефана Лазаревића. На њега је пренео своја права,

рачунајући да је једино он кадар да се носи с Млечанима, са којима се сам носио током целе своје владе. Држећи се поука своје мајке Јелене Лазаревић, кћери кнеза Лазара, Балша III. иступао је пред представницима Венеције као заштитник старих права Српске цркве. Даровао је неколико православних манастира и трудио се да се не окрњи надлежност православног митрополита Зете, кога је постављао пећки патријарх. Тако је, смрћу Балше III, његов рат с Млечанима наследио деспот Стефан Лазаревић. Водио га је, с повременим прекидима, и његов наследник деспот Ђурађ Бранковић, такорећи до краја живота.

Млетачко ширење у Зети имало је и своју верску страну. Примајући још 1396. под своју власт Скадар, Дриваст и Свети Срђ на Бојани, дужд и сенатори су истакли да их преузимају "ради очувања своје свете вере и спаса толиких хришћанских верника". Њихову власт брзо је осетио зетски митрополит, јер му је онемогућено да користи своје права у скадарском крају. То је изазвало отпор Јелене Балшић, која је била посебно непопустљива према Млечанима. Још пре избијања Првог скадарског рата (1405–1413.), била је с њима у спору око надлежности зетског митрополита над православним црквама уз Бојану и над црквом Светог Петра у Скадру. Када је избио рат, улцињски манастир Светог Михаила и скадарска црква Светог Петра, доспели су, одлуком папе, у руке римокатолика. После склапања мира, Млечани су пристајали да се православном живљу врате његове цркве, али

на тражење Балше III. 1415. да се обнове повластице православних цркава у Скадарској области, одговорили су да не желе притисак на савест верника, јер је брига о црквама њихова приватна ствар.

Зетски митрополит је, још од времена Светог Саве, столовао у манастиру Светог Михаила на Превлаци.[1] Свети Михаило је имао властелинство, у које су спадали: Богдашићи, на полуострву Врмцу, Луштица, на улазу у Боку Которску, Љешевићи, између Луштице и Траста, и део Грбаљског поља око Превлаке.[2] Али, у зетским метежима друге половине XIV. века страдале су многе богомоље и почело је распадање великих црквених властелинстава, како правосалвних тако и римокатоличких. Манастир Светог Михаила се једва одржавао, његово властелинство се распадало, а митрополит се, како по свему изгледа, крајем XIV. века повукао у Пречисту Крајинску, на Скадарском језеру. Али, и даље је убирао приходе с манастирских поседа, који се у которским службеним књигама називају "земље митрополитове". Решавао је са "збором" светомихољских села земљишне спорове и издавао повеље са својим печатом. Од 143 сона поља у Грбљу, 1423. године имао је 24. Житељи Светомихољске метохије били су, повремено, и касније поданици српског деспота, чије су војске увек радо дочекивали. Жестоко су се опирали Которанима, који су после 1420. године, фалси-

[1] И. Божић, *Село Богдашићи у средњем веку, Немирно поморје XV века,* Београд 1979, 80
[2] И. Божић, *О пропасти манастира Св. Михаила на Превлаци, Немирно поморје XV века,* Београд 1979, 83-84

фикованим повељама, убеђивали Млечане да цела територија метохије припада градском дистрикту.[3]

С друге стране, у Зети и северној Албанији, на малом простору, било је више римокатоличких епископија, него у било којем другом балканском крају. Бискупска седишта били су Котор, Будва, Улцињ, Скадар, Дриваст, Дањ и Љеш, али и мала места: Балач, Свач, Сарда, Сапа, Шати. Бар је имао надбискупију од XV. века. Када су у XV. веку почела српско–млетачка разграничења, било је потребно одредити права и надлежности обе цркве. Већ 11. новембра 1426. "господин" Ђурађ Бранковић и Франћеско Квирин, млетачки кнез и капетан Скадра, саставили су у Дривасту *Изјаве*, у којима су предвидели да зетски митрополит задржи надлежност над свим српским црквама на Скадарском језеру, укључујући и оне на млетачком земљишту, какве је, уосталом, имао и у време Ђурађа II. Страцимировића и Балше III. Једино је за постављање игумана у цркви Светог Петра у Скадру и цркви Светог Михаила у Улцињу било потребно одобрење млетачког кнеза Скадра. Заузврат, барској надбискупији, осталим бискупијама, опатијама и црквама признато је уживање старих права на деспотовој територији.[4]

Односи између две хришћанске цркве у Зети били су, углавном, коректни. Заузет већим

[3] *J. Valentini, Acta Albaniae Veneta saeculorum XIV et XV* (даље: *Acta Albaniae Veneta*) Pars II, Tomus XII, Palermo-Napoli-Roma-Venezia-München 1971, 230-241 /N$^{O}$ 3037/, 265-266 /N$^{O}$ 3061/; S. Ljubić, *Listine o odnošajih između Južnoga Slavenstva i Mletačke republike* (dalje: *Listine*), IX, Загреб, 1890, 7-14

[4] *Acta Albaniae Veneta,* Pars II, Tomus XII, 286-291 (N$^{O}$-3075); *Listine*, IX, 14-

бригама у Србији, Ђурађ Бранковић је наложио 1428. светомихољским сељацима да прихвате власт млетачког кнеза у Котору.[5] Иако су остали у саставу которског дистрикта, нису желели, како су изјављивали, "да напусте подчињеност величанственом господину Ђурђу Вуковићу". Иначе, дуго нема вести о калуђерима у Светом Михаилу. Тек 1431. помиње се монах Роман, чији је отац добио од митрополита у баштину један терен у метохији Светог Михаила.[6]

И на римокатоличкој страни било је разних проблема. Већ увелико су се спорили барски надбискуп и которски бискуп око надлежности над римокатоличким парохијама у Србији. Раније, под Немањићима, док је Котор био у саставу српске државе, которски бискуп имао је јурисдикцију над тим парохијама. Међутим, 1420. потпао је под власт Венеције и которски бискуп постао је њен експонент. Када су 1423. склопили мир српски деспот и Млетачка република, которска општина је затражила од власти у Венецији да посредују код деспота, како би которски бискуп остварио своја права у Србији. Млетачка влада је 4. маја 1424. обећала да ће то учинити, ако деспотов посланик дође у Венецију. Которани су много држали до својих молби, поготово што се у једном акту из 1426. помиње да новобрдске цркве Свете Марије и Светог Николе припадају Барској дијецези.[7] Которском бискупијом је од 1429. до 1453. управљао Мле-

[5] J. Stjepčević, *Kotor i Grbalj,* Split 1941, 114-115
[6] И. Божић, *Село Богдашићи,* 42
[7] N. Jorga, *Notes et extraits pour servir a l'histoire des Croisades au XV siecle,* II, Paris 1899, 25 нап. бр. 2

чанин Марин Контарини, енергичан прелат, иза кога је стајала моћна Млетачка република. Већ 1431. пописао је црквена добра у Котору, уводећи ред у црквене финансије, чиме је учврстио материјални положај цркве, не презајући ни од сукоба с которском властелом. Градско законодавство потчинио је своме утицају, тако да је имао главну реч у граду, у коме су се кнежеви смењивали сваке године. Чак је једно време обављао дужност кнеза. Имао је лепе приходе из Грбља, у коме је поседовао знатне површине земље. Насупрот њему, иако вишег црквеног звања, барски надбискуп био је без већег утицаја. Биран из редова домаћих људи, са малим приходима, често је био заузет ситним градским сукобима. Али, држао се домаће традиције и сарадње с околним православним живљем. Уз то, и после 1420. био је поданик српског владара; зато је деспот могао бити њему више наклоњен.[8]

Када су 1435. године у Смедереву решавана спорна питања у Зети између Ђурђа Бранковића и Млетачке републике, деспот је добио уверавања од млетачког преговарача Николе Мемо да је зетски митрополит стекао своје поседе и приходе на млетачкој територији. Иначе, Сенат у Венецији потврдио је тројицу својих православних поданика за прокураторе српских цркава на Скадарском језеру, али уз ограничење да не смеју предузимати ништа без сагласности млетачког кнеза у Скадру. Ђурађ је са своје стране обећао Мему да ће пружити помоћ

8 A. Dabinović, *Kotor pod Mletačkom Republikom,* Zagreb 1934, 134; М. Спремић, *Односи између православних и римокатолика у Српској деспотовини, Црква Светог Луке кроз вјекове,* Котор 1997, 240-241, 247

которском бискупу да обнови права над римокатоличким црквама у Србији, али је оставио папи да реши да ли та права и приходи припадају которском бискупу или барском надбискупу. У уговор, склопљен 14. августа 1435. у Смедереву, ушло је и деспотово обећање да ће пружити подршку которском бискупу да му се исплате и ранији приходи, ако папа реши спор у његову корист. Није познат одговор римског папе Евгенија IV. (1431–1447.). Ако је решио тај спор, онда је то сигурно било у корист бискупа у Котору, како због историјских права которске дијецезе, тако и због Марина Контарини, свог оданог присталице.[9]

Настојећи да римокатоличке цркве и њихове поседе у Србији веже за которску дијецезу, Марин Контарини је одређивао своје викаре у Деспотовини. Још 20. јуна 1435. одредио је за генералног викара у Србији јањевског свештеника Андрију Кечевића, али је он одбио дужност, наводећи да је заузет многим својим и пословима "господина деспота Рашке", за кога је, дакле, радио. Которски бискуп морао је брзо и упорно да ради, јер је у јесен 1435. један барски презвитер тражио од папе да му припадне приход "ректорија" од новобрдских цркава Светог Николе и Свете Марије.[10] Онда је Контарини 26. новембра 1435. написао привилегију "презбитеру Танушу, становнику Новог Брда, которске дије-

[9] Текст Смедеревског уговора: *Acta Albaniae Veneta,* Pars II, Tomus XV, 147-158 (N$^{O}$ 3681); Listine, IX, 80-85. Уп. М. Спремић, *Српско-млетачко разграничење у Зети 1435. године, Средњовјековна историја Црне Горе као поље истраживања,* Подгорица 1999, 375

[10] P. Lukcsics, *Diplomata pontificusm seac. XV,* II, Budapestini 1938, 134 (No 390)

цезе", одредивши га за свога викара "над свим црквама у крајевима Новог Брда и Србије". Дао му је права да управља црквама и клиром, да прима тужбе, ислеђује, доноси пресуде и да, повремено, замењује бискупа у визитацијама. За себе је резервисао право апелације и поделе црквених положаја и поседа. Истовремено, опозвао је све раније прокураторе, одредивши Тануша за свог генералног и специјалног прокуратора, с овлашћењем да убире од цркава и свештенства приходе који припадају бискупу. Гарантовао му је да ће признати све његове рачуне о прикупљеним приходима. Али, и с Танушом је ишло тешко. Једва је примио нову дужност, и на њој није ништа учинио. Очигледно, новобрдски свештеници нису радо прихватали дужност од бискупа из млетачког Котора. У Србији је било све мање Которана, а најбројнији становници у латинским колонијама били су Дубровчани, који нису били наклоњени ни Котору ни његовој господарици Венецији. Зато је Марин Контарини 24. маја 1436. одредио за свога прокуратора млетачког племића Антонија Мема, наложивши му да оде код деспота Ђурђа и испослује за которску бискупију права над римокатоличким црквама у Србији, међу којима је посебно навео новобрдске. Још му је наложио да убире одговарајуће дажбине, како за прошла тако и за садашња и будућа времена.[11] Именујући млетачког племића за свога прокуратора, которски бискуп је настојао да потчини себи

[11] И. Божић, *О јурисдикцији которске дијецезе у средњовјековној Србији, Немирно поморје XV века,* Београд 1979, 23-25

римокатоличке цркве у Србији уз помоћ млетачке власти.

За то време, увелико су текли преговори о унији између источне и западне цркве. Византијски цар Јован VIII. Палеолог (1425–1448.) решио је да прибегне последњем средству, да би добио толико обећавану западну помоћ. После "Великог раскола" (1378–1417.), римокатоличка црква је, избором папе Мартина V. 1417, била у јединству. Његов наследник Евгеније IV. био је у сукобу са Базелским сабором (1431–1447.), који је био посвећен реформи цркве. Базелски синодисти су истакли да је сабор изнад папе, а њихова екстремна струја је чак помињала цркву без папе.[12] Како су и папа и базелски прелати желели обнову јединства хришћанске цркве, повели су преговоре о унији с Византинцима и другим источнохришћанским народима. Евгенију IV. унија је била потребна првенствено због сопственог престижа. По пореклу Млечанин и бивши папски легат на Леванту, добро је познавао источне, па и балканске прилике.[13] Сазвао је сабор у Ферари, који је потом преместио у Фиренцу. После дугих и мучних расправа, Грци су пристали да се спорна питања реше у складу са схватањима римокатоличке цркве. Задржавајући свој црквени обред, признали су, неодређено формулисан, папски примат и унија је свечано објављена 6. јула 1439. године.

---

[12] О Базелском сабору: J. Haller, *Consilium Basiliense. Studien und Dokumente,* I - VIII, Basel 1896-1936; *Monumenta Conciliorum generalium saeculi decimi quinti. Concilium Basiliense,* Scriptorum, t. I, Vindobonae 1857

[13] О понтификату Евгенија IV: L. v. Pastor, *Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renessance,* I, Freiburg im Breisgau 1926, 295-368

Србе су позвали на унијатски сабор и западњаци и Византинци. На путу за Цариград, код деспота Ђурђа боравили су 1433. представници Базелског сабора, а учени дубровачки доминиканац Јован Стојковић, професор париског теолошког факултета, настојао је да у Базел доведе представнике Србије и Босне. Цар Јован VIII. Палеолог је 1436, преко специјалног амбасадора, затражио је деспота Ђурђа да упути представнике на папин сабор. Деспот је, међутим, позив одбио.[14]

На сабор у Фиренцу стигао је, међутим, которски бискуп Марин Контарини. Пре поласка, наименовао је Винцента Марију "Dabichiusa", за "спољнег" викара Србије, давши му већа овлашћења него обично. Истовремено је затражио да деспота Ђурђа да се римокатолицима врате цркве које су одузели Рашани, посебно захтевајући да викари слободно обављају дужност у Деспотовини.[15] Иначе, на сабору у Фиренци истакао се као одлучан противник базелских синодиста, а велики присталица папе Евгенија IV. Уосталом, обојица су били Млечани. По повратку у Котор, сигурно се залагао за спровођење уније у живот. И она је у Зети дала неке резултате. У православни манастир Пречиста Крајинска, по налогу Рима, почели су да стижу унијатски прелати грчког и арбанашког порекла.[16]

---

[14] М. Спремић, *Срби и флорентинска унија црквава 1439. године,* Зборник радова Византолошког института, 24-25 (1986) 413-421
[15] D. Farlati, *Illyricum sacrum,* VI, Venetis 1800, 463
[16] И. Божић, *Албанија и Арбанаси у XIII, XIV и XV веку,* Глас Српске академије наука и уметности, CCCXXVIII, Одељење историјских наука, књ. 3, Београд 1983, 88.

Било је то време првог турског освајања Деспотовине. Пошто Зета није била територијално везана за ратиште, деспот Ђурађ је допловио до ње, покушавајући да одатле организује борбу против Турака. Иако је провео на обали, око Будве и Бара, неколико месеци, од августа 1440. до априла 1441, није успео ништа да постигне. Пошто су Турци уценили његову главу, побегао је у Дубровник.[17] Поред разних перипетија које су га снашле, сукобио се и са зетским митрополитом. Био је то Јефтимије, док се не може тачно утврдити ко је био његов претходник. Једино се зна да је до почетка XV. века на тој дужности био Арсеније, а после њега Давид. Зна се још да је епископ Будве крајем 1433. ишао деспоту.[18] Био је то, без сумње, поменути Јефтимије, коме је Ђурађ поверио управу над Будвом, да би могао лакше да остварује своја права на грбљанским соланама и на поседима Светомихољске метохије. Пошто у манастиру Св. Михаила није више било монаха, службу у превлачким црквицама Св. Марије и Св. Николе обављао је свештеник Богиша Радаковић из Горњег Грбља. Митрополит му је давао средства за восак, уље и тамјан, а деспот му је, посебном повељом, уступио земљиште на коме су се налазиле те две цркве. Од тога земљишта, које се могло засејати са пет стара жита, Богиша се издржавао. Тако су функцију главне манастирске цркве преузела две пре-

[17] М. Спремић, *Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба,* Београд 1994, 241-251
[18] Хисшоријски архив у Дубровнику (даље: HAD), Acta Minoris Consilii, VI, 92

влачке црквице, а калуђере је заменио мирски свештеник.

Бежећи из Зете, деспот је заробио митрополита Јефтимија и повео га са собом у Дубровник. Држао га је у затвору, а када је јула 1441. напуштао град, митрополит је успео да са брода побегне. После неколико дана, добио је двомесечни азил у Дубровнику, а онда се вратио у Будву. У њој се већ октобра 1441. помињао као кастелан, који је, заједно са својим саветницима и најамницима, господарио градом.[19] Има наговештаја да се понашао осионо. Баш у октобру у Дубровнику су поднели тужбу против њега један Италијан и један Корчуланин, изјавивши да им је у Будви одузео усољено месо и уље, проценивши их, са својим саветницима, по својој вољи.[20] Он, међутим, није желео да Будву преда ни Стефану Вукчићу ни Венецији, иако му је она обећавала награду. Ипак, није дуго господарио градом. Предали су га Млечанима 1. августа 1442. сами градски представници. Митрополит се повукао у Пречисту Крајинску, где су најчешће боравили и његови претходници. Истовремено са предајом Будве, Которани су посели целу Светомихољску метохију.[21]

У таквим црквеним приликама, у Зети је проводила последње дане Јелена, "госпођа Лена", кћи кнеза Лазара. У друштву духовника,

[19] И. Божић, *О пропасти манастира Св. Михаила* 88-90; J. Stjepčević, *Kotor i Grbalj* 56, 110; С. Ћирковић, *Херцег Стефан Вукчић Косача и његово доба,* Београд 1964, 51; J. Tadić, *Promet putnika u starom Dubovniku,* Dubrovnik 1939, 82-83; М. Јанковић, *Епископије и митрополије Српске цркве у средњем веку,* Београд 1985, 138; Иста, *Поседи и привилегије Српске цркве у Будви,* Историјски часопис, 35 (1988) 31-38

[20] HAD, Lamenta de foris, XV, 36

[21] И. Божић, *О пропасти манастира Св. Михаила,* 89

учених монаха, за које су побожни људи вазда, а особито пред смрт, посебно везани. До тада је доста претурила преко главе. Већ је поменуто да се спорила с Млечанима, па и ратовала. Око 1385. удала се за Ђурђа II. Страцимировића, а већ 1389. дочекала је смрт оца, кнеза Лазара.[22] Као млада жена, у четвртој деценији живота, 1403. сахранила је мужа, а само две године касније мајку Милицу, монахињу Јевгенију, а потом схимонахињу Јефросинију.[23] Дубровчани су јој већ 1405. писали као "славној и велможној госпођи".[24] По њиховим речима, била је "мудра и племенита жена", у ствари жена јаке воље и велике упорности. Осим тога, била је изузетно обдарена, истанчаног укуса и добро познате чврстине, слична своме брату деспоту Стефану. Била јој је страна ситна политика свога мужа и његово споразумевање с Венецијом, јер није желела да живи као млетачки пензионер. Зато је дошла до пуног изражаја тек као удовица. Опирући се ширењу Венеције, заједно са сином, већ 1405. загазила је у рат. На његовом почетку, Млечани су уценили њену и главу Балше III. са 2000 дуката.[25] У јеку сукоба, Балша III. се 1407. оженио Маром, кћерком арбанашког господара Никете Топије. Брзо је добио кћер, којој је, по мајци, дао име Јелена.

Исцрпљујући рат с Млечанима, натерао је Јелену да се приклони преговорима. Попут своје

[22] Њен син Балша III. имао је 1403, када му је умро отац, 17 година, што показује да је највероватније рођен 1386. *Историја Црне Горе* (даље: *Ист*. Ц. Г.), II/2, Титоград 1970, 86 (И. Божић).
[23] М. Пурковић, *Када се покалуђерила кнегиња Милица*? Јужни преглед 13 (1939) 332-336
[24] Љ. Стојановић, *Старе српске повеље и писма* (даље: *Повеље и писма*) I, *Београд-Сремски Карловци* 1929, 385-386
[25] *Listine,* V, 60, 67-69

мајке, књегиње Милице, која је, у име сина, ишла султану, решила је да пође у Венецију. Кренула је у пролеће 1409, али се, због несигурног пута, задржала у Дубровнику око два месеца. У Млетке је стигла крајем јула и одмах су је примили највиши представници власти. Сенатори су утврдили да је "врло сиромашна", јер је, због дугог пута, све потрошила. Давали су јој, на име издржавања, по три дуката дневно, и у Венецији је остала пута три месеца. Крајем октобра склопила је мир и, заједно с млетачким представником, заклела се на јеванђељу да ће га поштовати. Затим се, преко Дубровника, у коме је добила богате поклоне у вредности од 100 дуката, крајем 1409. вратила у Зету.[26] У њој, међутим, и даље није било мира.

Док је још трајао Први скадарски рат, Јелена се 1411. удала за босанског војводу Сандаља Хранића. Он је у децембру исте године напустио своју прву жену Катарину, синовицу Хрвоја Вукчића. Када је пошла новом мужу, Јелена је имала четрдесетак година. Није познато да ли се Сандаљ због ње раставио од прве жене. Али, чињеница је да се одмах по одласку Катарине оженио Јеленом. Има нешто недокучиво у односима војводе и Балшића удовице. По ступању у брак, остали су заједно скоро четврт века, све до Сандаљеве смрти. Удајом за најмоћнијег човека Босне, Јелена је поправила свој материјални положај. Њен нови брак био је, без сумње, и политички. До тада најопаснији противник Балше III, постао је његов очух и заштитник.

[26] М. Пурковић, *Кћери кнеза Лазара,* Мелбурн 1957, 82-83

Сандаљ је вазда био пажљив и дарежљив према Јелени. Остављајући у мају 1413. поклад у Дубровнику, предвидео је да га може подићи ако за њим остане "или син или девојка које би имао с реченом госпођом Јеленом", што показује да се није искључивала могућност да њих двоје имају деце.[27] У сваком случају, Јелениним одласком у Босну, у Зети је остао да влада Балша III, и даље веран идејама своје мајке. А те идеје су биле да је Зета нераздвојни део некадашњег Српског царства, и да се мора, кад год је то могуће, наслањати на земљу српског деспота. Само две године по одласку мајке, Балша III. се оженио, по други пут, Бољом, кћерком арбанашког господара Које Закарије. Али, ускоро је дочекао велику несрећу: 1415. умро му је син јединац. Тако је Јелена сахранила унука, а династија Балшића остала је без мушког наследника. Та смрт је изменила историју Зете у наредним деценијама.

Најтежи дан у животу Јелене Балшић био је 28. април 1421. године, када јој је умро син јединац Балша III. Нема веће несреће него када родитељ дочека да сахрањује рођено дете. Управо то се догодило Јелени. Уз то, њен син је умро као млад човек, од око 35 година. Јелена се држала заштите моћног војводе и нежног мужа, који је преузео бригу о Балшиним кћерима. Најстарију унуку, која је, као што је поменуто, носила бабино име, Јелена и Сандаљ су 1424. удали за Сандаљевог синовца Стефана Вукчића, будућег војводу и херцега.

[27] *Повеље и писма* I, 359

Дубровчани су, по посебном церемонијалу, припредили војводи Сандаљу и Јелени свечани дочек првих дана фебруара 1426. године. Том приликом, Јелена је присуствовала највећој свечаности у Дубровнику, прослави Светог Влаха.[28] У званичној преписци, Дубровчани су истицали да је не само супруга "господина војводе Сандаља" већ и "кћи господина кнеза Лазара". Али, већ у јулу 1427. изненада је умро деспот Стефан, син кнеза Лазара и њен брат. Утеха јој је могла бити што је на српски престо дошао њен сестрић Ђурађ, који је увек био пажљив према њој. Нарочито када се нашла у невољи. А она је наступила већ 1435, када је умро војвода Сандаљ. Судбина јој је доделила да сахрани и другог мужа. Заморена животом, није наставила његову политичку борбу, већ је више мислила на неумитни крај. Оставила је Босну и већ 1435. спустила се на Приморје, вероватно у Нови.[29] Као да је намеравала да последње дане проведе у Дубровнику и у њему подигне малу православну цркву, у којој ће бити њен гроб. Настојећи да добију Нови, Дубровчани су 1434. намеравали да заузврат понуде Сандаљу да у њиховом граду подигне православну цркву и дом за старе и немоћне. Војвода се носио том мишљу, али га је смрт претекла. Зато је госпођа Јелена у септембру 1435. замолила сестрића Ђурђа да се заложи код Дубровчана да јој дозволе да, ван градских зидина, подигне православну црквицу, у којој ће бити сахрањена. Ђурађ је подржао њену

[28] Владимир Ћоровић, *Сандаљ Хранић у Дубровнику 1426,* Братство, 17 (1923) 102-107; J. Tadić, *Promet putnika u starom Dubovniku,* 114-117
[29] Сима Ћирковић, *Херцег*, 17-19

молбу, али су га Дубровчани одбили. Правдали су се да дозволу тобож не могу дати без папиног одобрења.[30]

Боравећи на Приморју, Јелена је, преко Конавала и Цавтата, у новембру 1436. дошла у Дубровник да остави у депозит свој накит. Биле су то минђуше, једне с бисерима и рубинима, друге с рубинима и сафирима, као и украс за главу ("веначац"), с бисерима, рубинима и сафирима. Мада су Дубровчани изјављивали да може доћи да живи у њиховом граду, она се вратила у Нови.[31] У Дубровнику је и касније залагала новац и скупоцено посуђе, али никада није дошла да у њему стално живи.[32] У Босни је била везана са Сандаља. Како њега више није било, а са његовим синовцем Стефаном Вукчићем имала је разних неспоразума, настанила се у Зети, за коју је била везана током целог живота. Решила је да јој у Зети буде и гроб.

Јелену су у Зети везивале успомене из младости за српске цркве, већ прилично опустеле, на обалама и острвцима Скадарског језера. Обновила је запуштену цркву Светог Ђорђа на Скадарском острвцу Горици (Брезовици или Бешки) и подигла нову цркву, посвећену Богородици, у којој је желела да буде сахрањена.[33] Због текућих послова, део новца из дубровачког поклада пренела је у Котор. Као противник Млечана, подржавала је војводу Стефана Вукчића, кога је називала "сином без греха", тј.

[30] М. Спремић, *Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба,* 189
[31] *Повеље и писма,* I, 391-392
[32] Исто, I. 393-394
[33] Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи, I,* Београд-Сремски Карловци 1902, 88

посинком, при заузимању Зете. Није познато да ли је одржавала везе с деспотом Ђурађем, који је несигуран и беспомоћан, плутао на обали током 1440. и 1441. године. Он је, наивно и лаковерно, препустио крајем 1441. Млечанима своје преостале поседе у Зети. Јелена је била одлучнија и непопустљивија према њима.

Задужбина Јелене Балшић на Горици, посвећена Богородици, је мала једнобродна црква, са једном од најлепших фасада тога доба. Сва у племенитим размерама, с готичким осећајем односа између крова и тела храма, оставља утисак отмености. Западњачки градитељ је још увек користио романичке лукове, тако да је цело здање складно и господствено. Што се тиче храма Св. Ђорђа на Горици, претпоставља се да је био задужбина Ђурђа II. Страцимировића.[34]

Жеља Јеленина је била да манастир Светог Ђорђа на Горици, уз њену нову Богородичину цркву, постане православно културно средиште. Окупљала је духовнике, чврсто везане за немањићку традицију и српску цркву. Пред крај живота, постала је стожер око кога се окупљао тај свет. Она сама, сва у мислима на духовне вредности, које "нису од овога света", посветила се исповедањима и разговорима с монасима. У тој средини најзначајнији је био Никон Јерусалимац, Јеленин духовник.

О Никону Јерусалимцу мало се зна, као и о сваком смерном подвижнику. Познаје се само понеко његово сачувано дело. У манастиру

[34] *Ист. Ц. Г, II/2,* 483-486 (В. Ђурић)

Савини чува се *Шестодневник*, који је 1439/40. преписао "смерни Никон Јерусалимац". У томе Зборнику, осим *Шестодневника*, налази се више византијских списа, углавном исихастичке садржине, у српском преводу, као и неки текстови на грчком језику.[35] Још је значајнији *Горички зборник* који је Никон писао 1441/42. у Јелениниој задужбини Свете Богородице на Горици. Најпре садржи преписку Јелене и Никона, у којој он излаже учење цркве о разним догматским и уопште теолошким питањима. При томе се показује као добар зналац библијских текстова и патристичког предања.[36] Даље пише о Јелени и њеним прецима, као примеру светости, користећи грађу српских родослова и летописа, житије Светог Симеона од Стефана Првовенчаног и Житије Светог Саве од Теодосија. После тога долази устав за монахе, написан по налогу Јелене, за њену задужбину Свете Богородице Горичке, а онда *Повест о јерусалимских црквама и местима у пустињи*, намењен такође књегињи. Следи исповедање вере, молба за опроштај ако се при писању грешило и поздрав. Крај чини писмо "смерне Јелене", у коме потврђује да је примила дело свог духовника Никона, као "богонадахнути" дар, који прилаже "храму пресвете Владичици нашој Богородици" у Горици.

Никонови и Јеленини састави посвећени су теолошкој проблематици. Јелену је, на пример,

[35] Ђ. Радојичић, *Извештај о раду на проучавању старих српских рукописних и штампаних књига, као и других старина,* Историјски часопис, 2 (1949-1950), Београд 1951, 332-333

[36] Đ. Radojičić, O smernoj Jeleni i njenom otpisaniju bogoljubnom, Дело 5 (1958) 594

занимало зашто се клањамо иконама и крсту, који су "дело руку људских", на што се надовезује Никонов догматски трактат о поштовању светих који су представљени на иконама. Правила "скитска" написана су у духу монашке исихастичке литературе, коју је Никон одлично познавао. Читав *Зборник* је посвећен спасу душе, кроз врлину и добра дела, која доводе до светости и обожења. Кроз теорију и праксу, изложена је византијска аскетска етика. Задивљује Јеленино велико теолошко знање. Она је дубоко преживљавала однос према религиозном идеалу живота, јавља се као мистик, заокупљена "светошћу чистог и нетелесног пребивања". Незадовољна овоземаљским животом, истиче да је он "жељења богатства и сујетна слава, а уједно и сласти", што онемогућава уздизање ка божанској светлости. Код ње се јавља један од основних проблема византијске аксиологије живљења.

Никон је далеко ученији. Мистик–исихаст, он је одлично познавао патристику, исихастичку књижевност али и природне науке свога доба. Као и други византијски мислиоци, одан је хришћанској вековној традицији. Он тражи потврду својих мисли у ауторитету познатих светаца, црквених отаца. Вредност мисли је у древности, да се оне потврде у вековима. Његова одлика је у чувању континуитета духовне културе, која разбија оквир временског и просторног и осваја вечност. За разумевање његове *Повести о јерусалимским црквама* потребно је добро познавање библијске историје и географије.

Његов текст је течан поетски састав, мисаона лирика, пун стилских фигура и реторских обрта.[37]

*Горички зборник* је сведочанство присуства византијског исихазма у средњовековној Зети. У Србији кнеза Лазара и његових наследника исихазам је био опште признати идеал духовности.[38] Никон Јерусалимац, старац и духовник Јеленине задужбине, није био ни први ни једини исихаст у Зети крајем средњег века. Али, био је један од најученијих. Духовно је обликовао књегињу Јелену, изузетно образовану особу. Као што су биле отмене њене ствари, хаљине од племените материје, драгоцености од злата, бисера и драгог камења, тако су била отмена и танана њена писма упућена духовнику Никону.

Никон Јерусалимац потписао се на *Горичком зборнику* једном грчки, и то тајнописом, а други пут српски. У његовој *Повести о јерусалимским црквама* има велики број грчких речи или грцизама, а упадљиви су елементи грчког писама у његовом ћириличком дуктусу. Осим тога, у целом *Горичком зборнику* има грчких палеографских, и то минускулних и курзивних елемената. Уосталом, у *Шестодневнику* из Савине има грчких текстова. Све то сведочи о грчком пореклу

---

37 Ђ. Sp. Radojičić, *Antologija stare srpske književnosti XI-XVIII veka,* Београд 1960, 184-187, 341-343; исти, *Творци и дела старе српске књижевности,* Титоград 1963, 248-250; М. Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку,* Београд 1975, 438-443; *Ист. Ц. Г.* II/2 18-190 (И. Божић); Исто 372-380 (Д. Богдановић); Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности,* Београд 1980, 222-224; Ђ. Трифуновић, *Две посланице Јелене Балшић и Никонова "Повест о јерусалимским црквама и пустињским местима"*, Књижевна историја, V/18 (1972) 289-327

38 Јеромонах Амфилохије, *Синаити и њихов значај у XIV и XV веку, Манастир Раваница, 1381-1981, Споменица о шестој стогодишњици,* Београд 1981, 101-134

Никона Јерусалимца. Он је боравио у Јерусалиму, на Синају и у Египту, а могао би бити старац српског манастира Светих Арханђела у Јерусалиму. Није случајно дошао у Зету, јер је метох тога манастира био манастир Светог Николе на Врањини. Изгледа да је Никон узео строже монашке облике живота, јер је Јеленин тестамент, писан 25. новембра 1442. "руком духовњаго оца старца Никандра Јерусалимца". Проблем другог имена решава се претпоставком да је Никон у међувремену узео велику схиму, када калуђер поново мења име. Никон–Никандар јавља се 1454. у манастиру Светог Николе на Врањини, и последњи пут 23. новембра 1468. као проигуман тога манастира. Ако је у питању једна личност, Никон–Никандар доживео је дубоку старост. Био је један од многих Грка–монаха, избеглица, који је нашао уточиште у Србији. Баш у његово време било је образованих и учених грчких избеглица, који су постали српски писци.

Никон, монах–исихаста, нашао се у Зети у непосредном суседству Латина. Они су одбацивали целокупан исихазам, чак су га сматрали заблудом и лудошћу. За источнохришћански свет, притешњен између ислама и римокатолицизма, он је био питање духовног опстанка. Чињеница да је Јелена Балшић, крај самих Латина, створила средиште православне духовности ипак сведочи да су два хришћанска погледа на свет егзистирала један крај другог.

Било је то управо време када је Јелена Балшић бројала своје последње дане. По њеном

диктату, као што је поменуто, написао је њен тестамент духовник Никандар у Горичанима, не много удаљеним од Скадарског језера. Оставила је војводи Стефану Вукчићу новац и вредне ствари, његовој жени, а својој унуци, Јелени, скупоцен накит, као и поклоне њиховој деци: синовима Владиславу и Влатку и кћерима Катарини и Теодори. Узгред буди речено, њена праунука Катарина, удајом за Стефана Томаша, постала је босанска краљица. Последње године живота провела је у Риму као ватрена католкиња, док су јој заробљена деца, син и кћер, преведени у ислам, заувек остали у Турској.[39] Госпођа Јелена је оставила златну икону сестри Оливери, коју су звали Деспина, бившој харемској робињи султана Бајазита I. Посебну суму новца наменила је трошковима за покривање задужбине Свете Богородице, у којој је одредила да буде сахрањена. Хиљаду дуката наменила је да се поделе "за моју душу", како је рекла, с тим што се ће 200 дуката, преко сестре Деспине, утрошити "да ми се пољу летургије и да се раздели милостиња", а других 200 дуката наменила је цркви у којој ће бити њен гроб, такође за појање литургије и за милостињу. Цркви Светог Ђорђа у Горици оставила је 90 дуката: 60 за куповину олова да се покрије, а 30 дуката мајсторима. Своме духовнику, старцу Никандру оставила је 50 дуката, калуђеру Јовану 40, а попу Теодосију 20. Осим тога, даровала је више световних особа, као што је властелинка Ружа,

[39] Ђ. Тошић, *Босанска краљица Катарина (1425-1478),* Зборник за историју Босне и Херцеговине, 2, Београд 1997, 73-111, где је наведена и остала литература.

очигледно своје дворане, посебно оне који се десе у време њене смрти. Девојкама, које буду на самртном часу, даће се мираз, колико буде могуће, а, према могућностима, и осталој чељади. Свој поклад од 600 дуката код Баранина Ловра Шиговића завештала је Богородичиној цркви на Горици, као и винограде, њиве и маслињаке у Бару и солане. Као ктиторе и старатеље те цркве одредила је унуку војводкињу Јелену и њеног сина кнеза Владислава. Ако би се после њене смрти нашао какав сребрни суд, њих двоје су били дужни да приложе тој цркви, као и обема Горичким црквама да принесу књиге и друге ствари, које буду биле потребне. На крају, заклела је војводу Стефана и војводкињу Јелену да изврше све што је тестаментом одредила.[40]

Јелена Балшић је умрла почетком 1443. године, у дубокој старости, већ зашла у осму деценију живота. Првог мужа је надживела четрдесет година, а другог скоро деценију. Сахрањена у својој задужбини на Горици, отишла је у једном горком тренутку, када уопште није постојала српска држава. Отишла је, међутим, као што је и живела: богато и отмено. Њен тестамент сведочи о њеним отменим стварима, али и о господском односу према родбини и околини; он је права панорама властеоског живота и обичаја. Тадашње српско племство није било само богато и отмено већ и високо образовано, а Јелена је његов најбољи представник. Стекла је световно образовање на двору свога оца кнеза Лазара, проширила га у

[40] *Повеље и писма,* I, 394-397

Зети и Босни, и уврстила се у врхове српског просвећеног друштва. Истовремено, била је дубоко побожна, стално окружена духовницима. С њима се дописивала, тражећи одговоре на питање како долази до спасења душе, кроз врлину, која доводи до светости. Припадала је тананом свету коме је било предодређено да нестане.

Док су књегињу Јелену мучили проблеми живота, груба стварност писала је неумитне странице историје. На Зетској обали Млечани су наставили своје ширење. Пошто им се 1. августа 1442. предала Будва, 5. августа предао се и Дриваст. Војвода Стефан Вукчић и Венеција отимали су се о Бар. Све моћнијим Млечанима пришао је и православни "поп Ђинак", који је стајао на челу једног дела ратничке дружине Мркојевића. Баш у току тих метежа, Јелена је заувек склопила очи, а 1. априла 1443. војвода Стефан Вукчић потврдио је да су његова жена Јелена и син Владислав примили из дубровачког поклада њене ствари и новац.[41] Већ у јуну те године Млечани су заузели Бар, посевши тако цело Приморје од Котора до Бојане. Венеција, велика привредна сила, посебно снажан трговински центар, град од сто хиљада становника, који је, како се тада веровало, имао најсавршеније уређење и највећу флоту у Средоземљу, био је узор и снага под чију су власт многи желели да дођу. Па и градови на обали Зете, који су у XV. веку имали између 800 и 4000 становника. Наравно, млетачко освајање Зете одразило се и на црквене прилике.

41 Исто, II, 57-58

Већ 1443. историјски извори изричито сведоче да је метохија манастира Светог Михаила на Превлаци била растурена. Наведено је да су њени поседи некада *били* метохија.[42] Сада су припадали млетачком Котору. Поп Богиша Радаковић из Горњег Грбља служио је и даље у црквицама Светог Николе и Свете Марије на Превлаци, али је био у оскудици. Уз помоћ Црнојевића, 1443. добио је право на шест млетачких стара пшенице годишње. Баш 1443. Будвани су тражили подручје метохије, с образложењем да су у томе крају солане, а со се продаје у Будви. Млечани су их одбили, загарантовавши Которанима да ће та места остати у саставу њиховог дистрикта.[43]

Пошто је 1444. обновио државу, деспот Ђурађ Бранковић затражио је од Млечана да му врате зетска места, која им је уступио у привремену заштиту. Како су га одбили, увидео је да је насео на њихова слаткоречива обећања. У међувремену, почетком 1444, Млечанима је пришао и Стефаница Црнојевић. Прилике по православну цркву нису биле нимало лаке, али и даље није било јединства ни на римокатоличкој страни. Настављен је сукоб између которског бискупа и барског надбискупа. У томе спору, Марин Контарини није успео ништа да постигне до Флорентинског сабора. Ако не пре, а оно сигурно по обнови српске државе, барски надбискуп везао се за српску страну. Ђорђе Пелиновић,

42 "Lustiza cum territoriis suis, videlicet Passiglava, Bogdasichi, Lescevichi, Tombe cum territoriis, que *fuerunt* de Metochia" G. Čremošnik, *Kotorski dukali i druge listine,* Glasnik zemaljskog muzeja, 33-34 (1922) 153
43 *Listine,* IX,177; G. Čremošnik, n. d. 152-155

опат Свете Марије Ратачке код Бара, који је иначе потицао из римокатоличке породице Новог Брда и био одани поданик српског деспота, али је у међувремену пришао Венецији, писао је марта 1445. Сенату у Венецији да је "Архиепископ Бара, екскомуницирaн од Римске курије", протеклих месеци ишао у Горњу Зету и "три дана провео с деспотовим војводом, како се верује, да би нешто извели против ваше државе".[44] Очигледно, Марин Контарини је, током боравка на сабору у Италији, постигао да Курија екскомуницира барског надбискупа. Иначе, за тај положај борио се и амбициозни опат Ђорђе Пелиновић, молећи млетачки Сенат да га протежира у Риму.[45] Али, ни тамо није ишло лако, јер је, две године касније, умро папа Евгеније IV. За новог поглавара Римске цркве изабран је Никола V. (1447–1455), познати хуманист Томазо Парентуцели (Tommaso Parentucelli), човек широких видика, коме је била страна свака искључивост.

Ипак, у Зети су настављена трвења. Као што је поменуто, после млетачког преузимања Будве православни митрополит повукао се у Пречисту Крајинску, изгубивши приходе са Светомихољске метохије, које је убирао млетачки кнез у Котору. Митрополит је покушавао да накнади приходе на другој страни. Петар Калуђеровић, римокатолички парох Свете Марије на Горици, у дијецези Свача, жалио се 1446. Млечанима да је

[44] М. Спремић, *Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба,* 744
[45] О Ђорђу Пелиновићу: М. Динић, *За историју рударства у средњовековној Србији и Босни,* II, Београд 1962, 81-82; М. Спремић, *Ратачка опатија код Бара,* Зборник Филозофског факултета, VIII/1, Београд 1964, 210-213

"крајински митрополит, српски архиепископ, насилно заузео неке поседе те цркве.[46] Изгледа да је наследник митрополита Јефтимија био Теодосије, који се помиње пре 1446. године. Иначе, српски патријарх, који је постављао зетског митрополита, био је после 15. јуна 1445. Никодим, верни сарадник деспота Ђурђа.[47] Деспотов латински канцелар Никола де Архилупис, мада је живео у Смедереву, тих дана се сећао которских римокатоличких цркава и давао им прилоге.[48] Сами Которани тражили су 1446. дозволу од Млечана да православне свештенике, који, наводно, само убиру приходе с црквених имања а не старају се о душама, замене римокатоличким. Млетачке власти нису се томе супростављале, само су саветовале да све чине "мало по мало и на вешт начин", да се не изроди нека незгода "због мноштва тих шизматика". Тактични и опрезни, сенатори нису дозволили да управљање имовином православних цркава преузму двојица которских римокатоличких свештеника. Наложили су которском кнезу да испуњава обавезе према православном свештенику Богиши Радаковићу, коме су потврдили повељу деспота Ђурђа.[49] Дакле, власти у Венецији, вичне тананој дипломатији, заустављале су пренагљене потезе Которана.

---

46 И. Божић, *О пропасти манастира Св. Михаила,* 89
47 М. Пурковић, *Српски патријарси средњега века,* Диселдорф 1976, 150-152
48 О Николи Архилупусу: Д. Ковачевић-Којић, *О библиотеци Николе из Котора, канцелара на двору српских деспота,* Zbornik radova Filozofskog fakulteta u Sarajevu (Spomenica Salka Nazečića), Sarajevo, 1972, 415-419
49 D. Farlati, *Illyricum sacrum,* VI, 465. Уп. И. Божић, *Село Богдашићи у средњем веку,* 81; Исти, *О пропасти манастира Св. Михаила на Превлаци,* 90; М. Спремић, *Односи између православних и римокатолика,* 249

Верске прилике у Зети нашле су се на посебном искушењу 1448, када је стигла војска деспота Ђурђа Бранковића, који је желео да поврати своја места. Пришли су му сељаци из Грбља и са територије некадашње Светомихољске метохије. Которани су привремено изгубили контролу над тим крајевима и заустављен је њихов рад на смени православних с римокатоличким свештеницима. Деспоту је пришао и Стефаница Црнојевић, па се крио после разбијања српске војске под Баром. Храну му је дотурао неки калуђер Исаија, коме су Млечани, због тога, одузели виноград.

У тим временима у Зети су деловали и попови глагољаши. Одани Римској курији, били су вешти поборници ширења римокатолицизма, јер су нудили народну службу и проповед на народном језику.[50] Глагољаше је доводио и бискуп Марин Контарини, рачунајући да ће употребном народног језика у цркви приближити становништву которске околине латинске обреде и неосетно их везати за римокатолицизам. Већ тридесетих година XV. века у Котору је деловао Матеј Ђурилица, тј. глагољаш, доведен из Сења. У току 1444. један Италијан, которски канцелар, тестаментом је одредио да се једна трећина добити од имовине, која се распрода после његове смрти, употреби за издржавање једног свештеника који ће служити у цркви "in slavonica lingua secundumritum Latinorum". Такав је свештеник касни-

50 М. Динић, *Chiuriliza словенских попова дубровачке грађе,* Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књ. XXVI, св. 3-4 (1960) 274-279; Исти, *Словенска служба на територији Дубровачке републике у средњем веку,* Исто, књ. XIV, в. 1-2 (1934) 63-65

је служио и у селу Богдашићима, који су пружали јак отпор преверавању.[51]

За разлику од осталих делова Српске деспотовине, у Зети су се и даље осећали и унијатски ветрови. Познати српски канцелар у Котору Стефан Калуђеровић подигао је 1451. цркву у Столиву, посвећену Богородици. Њен живопис на коме су представљени Свети Фрања Асишки и Свети Трипун, показује да је била намењена унијатском обреду.[52] Пред ширењем римокатолицизма, православни јерарси нису се могли одржати ни у Пречистој Крајинској. У њој вероватно није боравио митрополит "кир Јосиф", забележен уз 1453. годину у Копоринском летопису.[53] У томе манастиру већ су резидирали унијатски прелати: од 1452. Сава, Грк по пореклу, ранији епископ Термопила. Држећи се источног обреда, припремао је паству за прихватање римокатолицизма.

Главни, међутим, проблем у Зети тога времена био је угушење Грбаљске буне. Становници Грбља и сељаци са некадашње Светомихољске метохије држали су чак Котор под опсадом. Њихови противници су увидјели да се побуна може скршити једино ако се Стефаница Црнојевић одвоји од деспота и веже за Млечане. На тај посао бацио се которски бискуп Марин Контарини. У јулу 1451, са два представника которске општине, излагао је у Венецији, на сед-

[51] И. Божић, *Село Богдашићи у средњем веку,* 81
[52] В. Ђурић, *Готичко сликарство у Византији и код Срба уочи турских освајања,* Зограф, 18 (1987) 52
[53] М. Пурковић, *Српски епископи и митрополити средњега века,* Хришћанско дело III/4-6, Скопље 1937, 42; М. Šufflay, *Srbi i Arbanasi,* Београд 1925, 99-100; И. Јастребов, *Јепископија зетска,* Гласник српског ученог друштва, 48 (1880) 402-403

ници Колеђа, услове под којима би Стефаница признао млетачку власт. Сенатори су прихватили његове услове, међу којима су најважнији били да га признају за "врховног војводу Зете" и да добија годишњу плату од 600 дуката на которској благајни. Заузврат, његова прва обавеза је била да покори Грбаљ.

Почетком 1452. Стефаница Црнојевић је у крви угушио Грбаљску буну. Одмазда је била страшна. У Котору је обешено тридесет Грбљана, а преко две стотине осуђено је на трајно прогонство из Грбља и са которске територије.[54] Мада су се устаници дигли да би, пре свега, остварили своје привредне и друштвене захтеве, тј. да живе од рада својих руку и да буду слободни људи, у њиховој побуни било је и верских разлога. Пада у очи да је међу протеранима било неколико "попова", што показује да су играли неку улогу у побуни. Према предању, које је сачувао Стефан Митров Љубиша у приповеци *Проклети кам*, после угушења Грбаљске буне, Которанин Друшко убацио је отров у храну која је изнета на сто православним калуђерима у манастиру Светог Михаила на Превлаци. Док су они били за столом, топ с млетачког брода порушио је манастир. Под рушевинама, у животу су остала само два калуђера, а било их је седамдесет. Историјски извори не потврђују ово предање, поготово не млетачко бомбардовање. Као што је поменуто, манастир Светог Михаила био је од раније у рушевинама.[55]

[54] М. Динић, *Један прилог за историју Грбља,* Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књ. XII, св. 1 (1937) 107-112
[55] И. Божић, *О пропасти манастира Св. Михаила* 83-91

После угушења Грбаљске буне појачана је римокатоличка офанзива. Међу протераним становницима Горњег Грбља били су и Брајко и Братота, браћа већ помињаног попа Богише Радаковића, који је служио у превалчким црквицама Свете Марије и Светог Николе. То, међутим, више није могао да чини. Папа је поверио те црквице которском свештенику Антону Друшку, за чије је презиме народна традиција везала рушење манастира Светог Михаила на Превлаци.[56] Већ 1453. у Љешевићима, некадашњем поседу Светог Михаила, служио је римокатолички свештеник Иван Болица из Котора. Исте године отишао је, међутим, бискуп Марин Контарини, без сумње најзначајнији римокатолички прелат у Зети XV. века. Имовински је ојачао своју бискупију, а у Котору је завео узорну верску дисциплину. Био је наручилац раскошних златарских предмета за сакралну употребу; иза њега је остао тзв. "Крст Марина Контарини", који на готичким завршецима има попрсне рељефе светитеља, док је Христово тело у пуној пластици.[57]

На которској бискупској столици Марина Контарини наследио је 1453. Бернард, из млетачког градића Пјеве ди Сако. Како изричито сведоче извори, он је прево у римокатолицизам "многе стотине", нарочито у селу Богдашићима, где је поставио свештеника, под чију су верску јурисдикцију потпадали сељаци из

[56] И. Стјепчевић, *Превлака,* Загреб 1930, 39-40
[57] С. Fisković, *Dubrovački zlatari od 13 do 17 stoljeća,* Starohrvatska prosvjeta, III/1 (1949) 145-147; B. Radojković, *Remek dela kotorskog zlatarstva u katedrali svetoga Tripuna,* Kotor 1966, 81-90.

Богдашића и Кавча. Међутим, ту је живео један "шизматички калуђер" који је настојао да врати у православље оне који су већ примили римокатолицизам. Жесток у борби, напао је не само римокатоличког свештеника већ и бискупа Бернарда, када је, осмог дана по Васкрсу, кренуо у визитацију и поделу кризме новим верницима. После тога, дужд је 1455. наредио да се калуђер протера с которске територије, а да "шизматици" напусте поседе који су припадали цркви. Црква Светог Петра у Богдашићима, и остале православне цркве, морале су се предати бискупу у Котору. Мада је бискуп Бернард, после поменутог инцидента, заувек напустио Котор и вратио се у своје родно место у Италију, одредбе о одузимању земље "шизматицима" принудиле су становнике Богдашића да се приклоне римокатолицизму.[58]

Опирање православног живља римокатоличкој офанзиви није било карактеристично само за Доњу Зету. У уговору, закљученим 6. септембра 1455. на Врањини којим су катуни Горње Зете прихватили млетачку власт, предвиђено је да ниједан латински "свештеник или епископ или архиепископ" не може имати надлежност над православним црквама, укључујући и "латинског архиепископа у Крајини". Ту надлежност може имати само митрополит српске вере, "јер се митрополит Крајине назива митрополит Зете". "Без тога не можемо бити" завршили су представници Горње Зете.[59] Али,

[58] D. Farlati, *Illyricum sacrum,* VI, 466-467
[59] *Listine,* X, 67-68

одредбе о цркви из Врањинског уговора остале су мртво слово на хартији. Унијатски прелати столовали су и даље у Пречистој Крајинској. Од 1454. на тој столици био је Арбанас Павле Душман, ранији парох у Тревизу и епископ у Свачу и Дривасту. Био је не само крајински надбискуп већ и папски нунције у Србији и Албанији, с правом проповедања крсташког рата против Турака. Вешто је лавирао у православној средини, што је представљено папи као издаја римокатоличке вере. Према оптужбама, наводно је тврдио да је грчка црква права и да је треба више ценити од римске. Забрањивао је да се против његових поступака подносе апелације у Риму, а сам се понашао као папа. Оптужбе против њега подносио је барски надбискуп, испод чије јурисдикције је Рим 1456. изузео бискупа у Дривасту и самог крајинског надбискупа. Истрага против Павла започела је 1457, и није довршена, јер је он исте године умро. Следеће године за крајинског надбискупа доведен је Јован са Крита, грчки унијат, који је отворено иступао као римокатолички прелат и поборник млетачке политике.[60]

У таквим црквеним и политичким приликама православни митрополити морали су се повлачити. Кроз цео XV. век су се селили. И то према брдима: најпре у манастир Светог Николе на Врањини, затим у Ком, па у Обод и, на крају, на Цетиње, где је Иван Црнојевић 1485. завршио

[60] D. Farlati, *Illyricum sacrum,* VII, 242, 277; M. Šufflay, *Srbi i Arbanasi,* 99-101; *Историја српског народа, II* Београд 1982, 286 (И. Божић)
[61] М. Јанковић, *Епископије и митрополије,* 133-139; Р. Ковијанић, *О зетском митрополиту у Пречистој Крајинској,* Гласник Цетињских музеја, 1 (1968) 89-

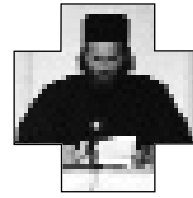
цркву посвећену Рођењу Богородице.[61] У међувремену, опустела је Богородица Горичка, задужбина Јелене Балшић. Њу је Иван, заједно са поседима и приходима, приложио својој задужбини на Цетињу. Тако је кроз XV. век српска православна црква у Зети изгубила део верника, али је, ипак, само делимично узмакла пред римокатолицима.

У таквим црквеним приликама деловао је у Зету умни подвижник, мистик и исихаста "Никон Јерусалимац".

Манастир
Врањина,
црква коју
је подигао
Краљ Никола

*Јерођакон Никодим (Богосављевић)*

*Превлака*



## *Зетска Света Гора*
## *Духовни смисао и садржај*

*САЖЕТАК: Темељ државности, културе и духовности Зете поставила су три света монаха: Симеон Мироточиви, Сава и Симон. Сав окренут Гробу Господњем и истоку као источнику монаштва, Свети Сава је у том правцу окренуо и лађу спасења Зетске епископије. Исто тако, светогорство Светог Саве и његових наследника расло је тако да је с временом оснажило до те мере да је имало снаге да од Свете Горе привуче део себи у наручје. Зато је у њеном зениту у Зети дошло до стварања једне монашке културе и духовности. То ће се догодити у средишњој области средњевековне Зете, у доба Балшића, на обалама Скадарског језера, рађањем Зетске Свете Горе, која ће у личности и књижевном и богословском делу Никона Јерусалимљанина имати свој најрасцветанији и најуспелији духовни цвет и плод.*

Када говоримо о средњевековној историји Зете стално морамо имати на уму да су темељи њене државности, културе и духовности поставила три света монаха: Симеон Мироточиви, Сава и Симон, и да је даљње украшавање и улепшавање тог здања дело, труд и умеће њихових ученика, наследника и следбеника, њихове духовне деце – монаха. Симеон Мироточиви је као Стефан Немања под своју управу ставио Котор и Приморје; Свети Сава је као први архиепископ српски у саставу Жичке архиепископије основао њену Зетску епископију; Свети Симон јој је као краљ Стефан Првовенчани у Манастиру Светих

Архангела Михаила на Превлаци подигао и поставио седиште. Двојица од њих су светогорци: Свети Сава је близу тридесетак година провео на Светој Гори, Свети Симеон се чак посветио и осветио точењем мира у свом гробу укопаном у тло ове монашке градине и, према томе, темељи духовности средњевековне Зете, односно њене епископије, исти су као и они Ватопеда и Хиландара, чији су други, оносно, први ктитори били телесни и духовни отац и син, тј. син и отац, светогорци. Ходочашћем Светог Саве и поклоњењем светињама на сунчаном и духовном истоку ојачаване су јој и утврђиване основе постојаношћу Синајских, Јерусалимских, Палестинских монашких столећа. Сав окренут ка Гробу Господњем и истоку као источнику монаштва, Свети Сава је разумљиво у правцу ове хришћанске и монашке, окренуо и нашу колевку, лађу спасења Зетске епископије, односно, целокупне Зете. Зато не чуди што је после овако постављеног почетка у њеном зениту дошло до стварања једне монашке културе и духовности на тлу Зете; њиме је, таквим почетком, заправо, започело спремање Зете за сусрет и дочек истока и Свете Горе, за њихово, не упознавање, већ препознавање, за осветогоравање Зете, за њено свето горење. То ће се догодити у средишњој области средњевековне Зете, у доба Балшића, на обалама Скадарског језера, стварањем или, боље речено, рађањем Зетске Свете Горе, која ће у личности и књижевном и богословском делу Никона Јерусалимљанина имати свој најрасцветанији и најуспелији духовни цвет и плод.

Наследници Светог Саве, зетски епископи и монаси трудили су се да његово започето дело наставе и да га у духовном животу подражавају непрекидно одражавајући везе са монашким матицама, одлазећи на поклоњење светињама и дуже или краће време боравећи на Светој Гори, Светој Земљи и Синају, подвизавајући се и усавршавајући се у животу испосничком и молитвеном. Они су од новозаветног српског Ноја добијену лађу спасења зетске епископије, касније митрополије, чували и управљали у пловидби према упутствима, које им је овај духовни бродар сабрао у *Иловичкој крмчији*. Према извору Православља управљена крма била је у рукама крманоша, Савиних сапловаца, од којих већ први Зетски епископ Иларион, подизањем манастира Врањина, одређује обале Скадарског језера као један од њених циљева и лука. Од ових бројних лађара довољно је навести пример Светог Јевстатија Превлачког: као монах и потом јеромонах превлачки посећује Свету Земљу и Свету Гору, где три године борави као игуман Хиландарски. Искуство, дакле, у суштини истоветно искуству Светог Саве. Као епископ Зетски и архиепископ Српски, могао је Свети Јевстатије, а сигурно је то и чинио, да лађу и морнаре светосавце чува, увећава и обучава својом духовношћу сакупљеном на истоку. Таквим духовним стремљењем Зетска митрополија је од свог оснивања неприметно и невидљиво кренула на пут и пловидбу који ће је довести до обала Скадарског језера, као, на неки начин, остварење те силне почетне жеље и тока.

Међутим, иако од Језера удаљенија него Зетска митрополија, Света Гора ће пре од ње упловити у његове луке.

Највероватније да су два државна Сабора сазвана од стране кнеза Лазара и Ђурђа Балшића, 1374. и 1375. године, поред два главна питања: избора пустињака Јефрема за патријарха и измирења наше Цркве са Цариградском Патријаршијом, размишљала и одлучивала о прихватању синајских и светогорских монаха, који су због немира на широком појасу од Синаја до Балкана, после Маричке битке, куцали на врата наших страна. На то упућује оснивање великих задужбина кнеза Лазара у моравској Србији у које прима монахе тиховатеље, ученике Григорија Синаите, и, у мањем броју, њихова појава у срцу Зете. Језгро њиховог окупљања у Зети је манастир на Горици, касније, по старцу Макарију, свом првом тиховатељу и преписвачу, добио назив Старчева Горица. Подигнут је између 1376. и 1378. године. За њим следе цркве, односно, манастири Светог Ђорђа, и Богородичина на Брезовици, Горици, данашњој Бешки, затим Морачник, Ком, Доњи Брчели, Топхана, којима прибрајамо старије Пречисту Крајинску и Врањину и млађе Горњи Брчели и Ораховац.

И поред непостојања изричитих писаних података, на основу наведених историјских околности, типичних светогорских тролисних основа цркава, чињеници да је пет манастира посвећено Богородици, заштитиници светогорског врта, више је него очигледно да су се у ову природну луку и затон, од мача незнабожачког, склонили,

молитви, преписивању и рукодељи предали синајски, палестински и светогорски монаси, пустињаци, анахорете и молчалници. Иако су, поновимо још једном, имали пређи дужи пут од Зетске митрополије, светогорци су пре ње стигли на обале Скадарског језера, ту основали малу Свету Гору, тзв. Зетску Свету Гору и у заветрини њене тишине и мира сачекали је, када је она у Пречисту Крајинску стигла почетком петнаестог столећа, да би потом прешавши на другу обалу, у манастир Врањину, и даље, заједно са Црнојевићима, преко Кома и Обода успела се у своје вишевековно тиховање, ненарушавано готово све до наших дана.

Као што смо већ на почетку рекли, светогорство Светог Саве и његових ученика и наследника расло је из деценије у деценију да би након сто шездесет година нарасло и оснажило до те мере да је имало снаге да од Свете Горе одвоји део и привуче га себи и наручје. Речи Господње: "Тамо где је ваше благо, тамо је и ваше срце," испуниле су се на овом месту. Жеље ума и срца зетског монаштва, усмерење ка монашкој градини, издвојиле су и пренеле мали један скит у своје срце, у срце Зете, у басен Скадарског језера. Њихова срца и срце Зете послужили су да се у њима савије гнездо слично атонском, у коме је дух Свете Горе могао опет да свија мања гнезда тролисних цркава, и у њих скраси и збрине своја протерана чада. Обале, острвца и горице, заливи и затони, долови, луке и лимани Скадарског језера наликовали су оним напуштеним на Атону.

Пада у очи неуобичајено мали број сачуваних споменика и извора. Све што нам је од монашке творевине Зетске Свете Горе остало и преживело до наших дана јесте архитектура њених цркава и два рукописа: *Горички зборник* и Савински *Шестоднев*, оба Никона Јерусалимљанина. На светогорским тролисним основама подизани су неразуђени зидови од тесаника по узору на зетско клесарско наслеђе и у духу монашке једноставности. Не знамо каквим су живописима оживљаване цркве, нису остале сачуване иконе, ништа не знамо о могућем украшавању рукописа. У односу на велику атонску Свету Гору са богатим царским лаврама, наша Зетска Света Гора је њен мали скит, скромно сведочанство духа отшелничког, тиховатељног монашког света, тихог и ненаметљивог, издвојеног и склоњеног, загледаној ка унутрашњости лепоти таворске светлости просветљеног ума и очишћеног срца. Као да је малобројност сачуваних трагова незаписано завештање и последња жеља њених смирених ствараоца и градитеља, намерних да привременом својом безименошћу и неостављањем трагова за собом, себи и своме имену изборе трајно место пред Господом. Уједно, као да су одсуством белега желели да после њихове и нашу пажњу одврате од пролазног и пропадљивог света од кога ни камен на камену неће остати, од привремене лепоте ка трајној, од временог ка вечном, ка невидљивим, унутрашњим, духовним грађевинама и световима, од сјаја и величине на једноставност и

смирење. Зато фреске цркава замењују живописи унутрашњих храмова монаха и властеле; несачуване иконе замењују ликови личности Никона Јерусалимљанина и Јелене Балшић; уместо минијатура средњевековних рукописа, остављене су нам виђете и фине нити и минијатуре рукописа душа.

У средњевековном историјском ходу Зетске митрополије, доба Балшића и област Зетске Свете Горе заузимају средишње место и положај, између почетка са Светим Савом, Немањићима и Превлаком и краја са Црнојевићима и Цетињем. Свака од ове три фазе имала је своју особену духовност, које су рађале и претапале се једна у другу. Остаци манастира Превлаке указују да је ово епископско седиште било узорне архитектуре. Стварана у време добијања краљевске круне и подизања и учвршћивања стубова државности Срба на широком простору, њена духовност је усредсређена на стварање и обликовање хришћанског лика читавог једног народа. У темеље оваквог широког почетка узидане су, осим духовничких и државничке способности Светог Саве и Симеона Мироточивог. Као плод те сложене климе, књижевност тог доба оставља за собом, сасвим разумљиво, правно дело, зборник грађанско–црквених закона и правила. За разлику од оваквог почетка крај средњег века у Зети Митрополија дочекује тако што заједно са господаром Иваном Црнојевићем и народом креће у збег у горске крајеве, где ће сазидати манастир–тврђаву, у коме ће се штампати

погубљене и уништене богослужбене књиге, што све скупа, у преносном смислу, представља повратак на време пре Немањића, потврђен још и доцнијим повратком народа на заједницу племена. Између ова два краја, 1219. и 1484. у временско и географско средиште средњевековне Зете постављени су Зетска Света Гора и Балшићи. Ако смо почетак одредили као рађање народа, а крају приписали повратак на племе, онда у средини стоји личност, стварна и највиша вредност хришћанског живота и културе – њихов циљ, сачуван и представљен у старцу духовнику Никону Јерусалимљанину и његовој духовној кћери Јелени Балшић. На почетку правни зборник, на крају богослужбене књиге, а између њих духовни дневник, недоумице и питања, савети и поуке, одговори, зборник духовне поетике запуљености ка лепшем, чистијем, светлијем и светијем животу, али све у традицији смирене светоотачке књижевности. Поновимо још једном: ако је почетак морао бити снажен и чуван *Законоправилом*, и пошто је крај морао водити повратку у епику, назад у мит и легенду, средина припада острву–горици духовне лирике. Између громког бруја певница седамдесет монаха царске лавре на Превлаци и гороломног лелека гусала у збегу, ћути безмолвије духовне истанчаности египатских, синајских, јерусалимско–палестинских, сиријских, малоазијских и светогорских монаха, сабраног и сабраних, безмолвија и монаха, у клети срца *Горичког зборника* и Зетске Свете Горе. Острва–горице

Скадарског језера били су у то доба највиши и најсветији врхови Зете, њени Атоси и Ловћени истовремено.

Попис невидљивих и тешко уочљивих, али за духовност Зетске Свете Горе неизбрисивих и незаменљивих трагова, закључујемо навођењем најблиставије победе коју је њено монаштво заједно са сабрањом Моравске Србије извојевало, а која је истовремено најубедљивији доказ да монашко одрицање од света није понтијевско прање руку од стварности или самозаљубљена самодовољност, већ састрадавајућа молитва за његово укрепљење и избављење. Наиме, само је дубина, висина и даљина монашке усредсређености и сабраности ка Вечном могла код нашег народа, у кратком временском року, да породи и избруси чист и јасан поглед ка оностраном, будућем, последњем, ка Царству небеском. Ови ратници врлина су заједно са, од њих оснаженим и обученим Светим ратницима и Светим кнезом Лазаром, постигли највишу победу, не само нашем српском, већ свеукупном хришћанском роду. Семе безмолвија посејано у пештерама и келијама у клетима у срца монашких, увећано по тридесет, по шездесет, по сто и по хиљаду, нарасло је и дало свој плод, најлепшу бербу, најбогатији род, најплеменитију жетву пшенице и грожђа, умесило и истекло литургијски хлеб и вино, принесених Богу на освећивање на Пољу Косова. Та је жртва било плод следовања и праћења монашког пута као најодлучнијег хришћанског подвига искорака ка напред, ка будућем, ка царству небеском. После ове победе

над победама, обавивши оно што је историја од њих очекивала монаси су се вратили у приправљене им станове вечности, а народ, поучен њиховим примером, такође је изашао из историје, овог пута не напред, у будућност као у косовској победи, већ уназад, у прошлост, повратком у Стари Завет: Срби Зећани у тумарање кроз пустињу Синајске горе, Рашани и Моравци у вавилонско ропство и прављење опека за Мисирце–Агарене, сви скупа чекајући новог Мојсија.

Тако се велика сеоба монаха од Синајске, преко Свете до Зетске Свете Горе, њихов излазак из мрака пештери и келија на светлост историјске позорнице, тачније, из светлости молитвеног тиховања у мрак пустоши, разарања и убијања, привела крају и починку. Њима, умрлим и васкрслим пре смрти, житељима неба на земљи, слободним од свијета и вијека, све то није значило нешто велико и значајно. Уосталом, њихов улазак у историју њима није ни био потребан, већ се он одиграо нас и наше поуке ради, нас у њихово време и нас данас. Стално сећање на смрт, непрекидно изговарање Исусове молитве, постојано стајање пред Господом, лекције су нама јуче и нама данас о потреби размишљања о сусрету времена и вечности, о смрти која само што није закуцала на врата наших живота, о нашем неумитном изласку пред Лице Божије. Мир и покој зетске Свете Горе остављени су нам као сведочанство те науке и као простор за поновно умножавање полазника ове школе духовне мудрости. Зетска Света Гора нас, као и у

време Никона Јерусалимљанина и Јелене Балшић, својим огледањем у огледалу неба и воде, око и изнад ње, подсећа и спрема на оно што следи, за оно што ће поуздано доћи – за сусрет лицем у Лице.

***Литература:***

*Историја Црне Горе*, књ. 2, том 1 и 2, Титоград 1970.

Јеромонах Амфилохије, *Синаити и њихов значај у животу Србије XIV и XV вијека, Раваница 1381–1981*, Београд 1981, стр. 101–134.

Сава, Еп. Шумадијски, *Српски Јерарси*, Београд –Подгорица–Крагујевац, 1996.

Врањина,
8. септембар
2000.

*Тања Суботин–Голубовић*

*Београд*

## *Диоптра Филипа Монотропа у средњевековној Србији*

*САЖЕТАК: Средином XIV. века, у кругу монаха–синаита (у Пароријии) преведена је* ***Диоптра*** *Филипа Монотропа. Ово дело, написано крајем XI. века, веома брзо је било прихваћено и у српској средини, о чему сведочи рукопис бр. 72 (из треће четвртине XIV. века) пљеваљског манастира Свете Тројице.* ***Диоптра*** *је у Византији била популарно монашко штиво. Аутор* ***Диоптре*** *сматра се једним од претеча исихазма, те је то један од разлога што је његово дело било преведено на словенски језик управо у средини монаха–исихаста, као прикладно штиво које помаже у разумевању и прихватању идеја исихастичког покрета. С обзиром на обиље штата из црквених отаца, Филипово дело може се посматрати као нека врста антологије – избора текстова у којима је могуће наћи одговоре на многа питања која интересују средњовековног човека. Сразмерно велики број словенских преписа (око 170, колико их је до сада познато) сведочи о великој популарности* ***Диоптре*** *у словенској средини.* ***Диоптра*** *је, несумњиво, стигла у Србију заједно са избеглицама из Бугарске, а тек предстоје озбиљна истраживања, која ће показати у којој је она мери утицала на развој српске књижевности краја XIV. и прве половине XV. века.*

Исихазам је у Србију стигао највероватније посредством монашке колоније Григорија Синаита у Пароријии (Бугарска). Он се у српским земљама укорењо у другој половини XIV. века, мада су неке њему сродне идеје биле већ од раније присутне кроз класично дело исихастичке литературе – *Лествицу* Јована Синајског. Још

једно дело припада овоме кругу, то је *Диоптра* Филипа Пустињака (Монотропа). Филолози који су започели истраживање словенске традиције *Диоптре* претпоставили су, да је превод могао настати или у неком од словенских манастира на Светој Гори или у Пароријии, у исихастичком кругу Григорија Синаита.[1] Х. Миклас сматра да је потпуни превод *Диоптре* настао, највероватније, шездесетих година XIV. века, у Пароријии. У новијим прегледима византијске књижевности, Филип Монотроп се, заједно са читавим низом других аутора, убраја међу претече исихастичког покрета.[2] Димитрије Богдановић се приклонио овом ставу; у његовим радовима посвећеним рецепцији исихастичких идеја у средњовековној Србији, *Диоптра* се увек спомиње као један од незаобилазних чинилаца.[3] На жалост, до сада се ово значајно дело, у оквирима изучавања историје старе српске књижевности, није проучавало у значајнијој мери, нити му се посвећивала пажња као извору одређених идеја које би могле битно утицати на формирање једног специфичног начина размишљања.

---

[1] А. И. Яцимирский, *Мелкие тексты и заметки по стариной южнославянской и русской литературам,* мъ Извести ОРЯС т. XXI/2 (1916) 68-83; Хр. Кодов, *Византийско-славянски литературно-исторически и Текстологически проблеми,* Cyrillomethodianum II (1972-1973) 68-83; H. Miklas, *Die Dioptra des Philippos Monotropos im Slawischen Allgemeine Untersuchung und Text des ersten Buches. Inauguraldissertation,* Graz 1975. (Захваљујем се колегиници Јагоди Јурић-Капел из Беча, која ми је обезбедила фотокопију ове дисертације.); исти, *Към въпроса за славянския превод на Филиповата "Диоптра",* Старобългарска литература 2 (1977) 169-181; исти, *Поглед върху Филиповата "Диоптра",* Старобългарска литература 3 (1978) 56 - 61.

[2] V.Grumel, *Remarques sur la Dioptra de Philippe le Solitaire,* Byzantinische Zeitschrift 44 (1951) 198-211; H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur der byzantinischen Reich,* München 1959, 363, 642; W. Hörander, *Notizien zu Philippos Monotropos,* Byzantina 13.2 (1985/6) 817-831.

[3] Д. Богдановић, *Претече исхаизма у српским зборницима XIV века,* Cyrillomethodianum 5 (Thessaloniki 1981) 202-207;

Но, да видимо прво када је *Диоптра* настала и шта уопште знамо о њеном аутору? Биографски подаци о Филипу су веома оскудни; претпоставља се да је рођен око 1050. године. Његово једино познато дело *Диоптра* састоји се од две засебне целине: прва је настала око 1095. године и то управо под називом *Диоптра*. У овом се делу, чији је обим око 370 стихова, у форми монолога разматра питање предсмртног покајања у тренутку одвајање душе од тела. Други део написао је Филип око 1097. године на подстицај свога пријатеља монаха Калиника. Овај наставак има форму дијалога, а у византијским преписима управо је тако и насловљен, као διάλεξις или συλλογή. Први део, временом, почиње да се посматра као нека врста предговора и добија свој посебан наслов – κλαυθμοὶ καὶ θρηνοι (у словенском преводу *плачеве и риданија*). Други део, обима око 1000 стихова, садржи разговор (дијалог) између Душе–господарице и Тела–слуге. *Диоптра* је у оригиналу написана "политичким стихом" (грађанским, популарним стихом) тј. јампским стихом од 15 слогова, а на словенски је језик преведена ритмичком прозом. Завршна белешка на крају *Диоптре* може се посматрати као ауторов поговор, у коме нас обавештава да је дело написао по наговору и на подстицај свога духовног оца Калиника "од смоленске земље". Овај податак изазвао је велике недоумице код истраживача, наиме, једни су сматрали да је у питању руска смоленска земља, док су други заступали тезу да је то део Македоније у коме су се

населили припадници руског племена Смољана. Данас је, углавном, прихваћено мишљење да је Филип, као и његов духовни отац, живео у неком од, у то време, многобројних грчких манастира на територији данашње Македоније.

О великој популарности коју је овај састав уживао у Византији, сведочи и чињеница да му је и учени Михајло Псел саставио кратак предговор, који се среће већ у најстаријим грчким преписима.[4]

У словенском преводу ово дело се називало *зрцало*, о чему сведоче бројни рукописи, нпр. у рукопису Пљевља 72 стоји "**пѣдисловиѥ книзѣ глаголюмѣи Діоптѳа, нашим же ѩзыкомь надицаѥть се зрѣцалѡ**", а нешто даље "**стиси кѵрь Кѡнстандіна нѣкоѥго о книзѣ глаголюмѣи Діѡптѳа, сиѳѣчь зрѣцалѡ**".[5] У Филипово време жанр зрцала (огледала) био је добро познат у византијским књижевним круговима. Он се у теорији византијске књижевности дефинише као нека врста уџбеника–приручника са израженим белетристичким одликама. Као најбољи узор могло је да му послужи управо преведено дело *Стефанит и Ихнилат*, византијска прерада персијске повести *Калила и Димна* која је, пак, настала као извод и прерада делова из индијске збирке приповедака *Панчатантра*. Међутим, док је *Стефанит и Ихнилат* – царско зрцало, приручник о врлинама које треба да поседује идеални владар, дотле је *Диоптра* – душевно зрцало чији је циљ и задатак да помогне

[4] Издања грчког текста: Migne, *Patrologia Graeca*, 127, 703-878; Ὁ Ἄθως. Ἁγιορετικὸν περιοδικὸν ἐκδ. ὑπὸ Σπυρίδωνος Λαυριώτου. Ἔτος Α΄. Τε υχος Α΄: Βίβλος καλουμένη ἡ Διόπτρα. Ἐν Ἀθήναις
[5] Наслов дела према рукопису Пљевља 72.

човеку да спозна самога себе. Скоро да нема средњовековног списа, било оригиналног било преведеног, у православном словенском свету који би се по суми саопштених знања могао мерити са *Диоптром* осим, можда, *Шестоднева*. У прилог енциклопедијском карактеру које је *Диоптра* имала сведочио је и рукопис бр. 314 из старе збирке Народне библиотеке у Београду – конволут у коме су заједно били повезани један препис *Диоптре* и *Шестоднев* Јована Златоустог.[6]

Досадашња истраживања словенске традиције овога дела, показала су његову несумњиву популарност и распрострањеност у средњем веку. До данас је установљено постојање преко 160 словенских преписа Филипове *Диоптре*, од којих већина припада руском књижевном наслеђу.[7] Познато је и око педесет грчких преписа овога дела, али се може претпоставити да је тај број далеко већи, јер нису све збирке грчких рукописа у потпуности проучене. Најстарији српски препис, бар колико је за сада познато, је рукопис бр. 72 из треће четвртине 14. века, који се чува у Светој Тројици Пљеваљској.[8] Овако рани српски препис *Диоптре*, настао убрзо по превођењу са грчког језика, сведочи о интересовању које је постојало у српској средини за дела оваквог садржаја. Прихватање *Диоптре* у српским културним круговима скоро непосредно по превођењу овога дела било је, врло вероватно,

[6] Љ. Стојановић, *Каталог Народне библиотеке у Београду,* Београд 1903, 211-215 (бр. описа 444). Рукопис је изгорео априла 1941. године.
[7] H. Miklas, *Die Dioptra des Phillipos Monotropos,* XIX. Миклас даје податак да је 19 рукописа јужнословенског порекла, од чега је 13 српских.
[8] В. Мошин, *Ћирилски рукописи манастира св. Тројице код Пљеваља,* Историјски записи 14 (1958) 235-260 (бр. описа 95).

условљено новонасталим приликама. Наиме, по измирењу српске и византијске цркве (1374/75), а нарочито после пада Трнова (1393), у српске земље, понајпре у државу кнеза Лазара, почиње да пристиже све већи број грчких и бугарских монаха, а исто тако и лаика који су, према речима Д. Богдановића, са собом донели обновљене традиције светогорске духовности.[9] У том таласу избеглица посебно место заузимају тзв. синаити – следбеници пароријског Григорија Синаита, који заснивају нову монашку колонију на обронцима Кучајне и Хомољских планина, а њихов се утицај осећа у скоро свим деловима српског културног простора.[10] Хиландарски зборник из последње четвртине 14. века (рукопис бр. 457) такође садржи *Диоптру*.[11] Одломак из *Диоптре* налази се и у хиландарском псалтиру с последовањем из 1408. (рукопис бр. 87);[12] ту је и рукопис бр. 14 из Копитарове збирке (из друге четвртине 15. века), из истог времена је и рукопис бр. 44 из Универзитетске библиотеке у Београду, па нешто познији – из средине истога столећа рукопис Пећ 101, и најзад цетињски препис *Диоптре* с почетка 17. века (бр. 65) итд.[13] Број српских преписа *Диоптре* није велики, али

[9] *Историја старе српске књижевности,* Београд 1980, 201.
[10] Јеромонах Амфилохије, *Синаити, и њихов значај у животу Србије XIV и XV века, Манастир Раваница. Споменица о шестој стогодишњици*, Београд 1981, 101-134.
[11] Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара,* Београд 1978, 175.
[12] Д. Богдановић, *Каталог,* 76-77. Састав овог рукописа је веома разноврстан и богат: у поседовању он, осим одломака из *Диоптре*, садржи и неколико састава Григорија Синаита, у првом реду његове каноне (више канона Богородици, светим оцима), а исто тако и покајни канон Јована Лествичника.
[13] V. Mošin, *Ćirilski rukopisi Povijesnog muzeja Hrvatske i Kopitareve zbirke, Beograd* 1971, 162 - 163 (бр. описа 21); О Београдском рукопису: Д. Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI-XVII век),* Београд 1982, бр.216; О Пећком препису: В. Мошин, *Рукописи Пећке патријаршије,* Старине Косова и Метохије 4-5 (1968-1971), бр. описа 114; О цетињској *Диоптри*: П. Момировић, Љ. Васиљев, *Ћириличне рукописне књиге Цетињског манастира (XIV-XVIII вијек),* Цетиње 1991, 231-233.

временски распон писања рукописа сведочи о константном интересовању за овај текст. (Треба имати у виду, да ови сачувани рукописи представљају остатке, по неким истраживачима, свега десетину некад постојећих рукописних фондова.)

Већ смо, у најопштијим цртама, одредили садржај *Диоптре*. Међутим, тек пажљиво ишчитавање овога дела може да објасни помало, можда, неуобичајену популарност једног текста и велики број сачуваних преписа. Сам Филип у своме Предговору наговештава коме је његово дело намењено: **ненаоученыи кь ненаоученыимь w̃ ниихже могоу глаголю · и накажоую и пооучаю еже по силѣ моеи · и миѳскыимь и инокыимь въспоминае вьсѣмь · и невѣждамь ꙗко же аꙁь, словом же и ꙗꙁоумомь · а не ѳ̑бо къꙗꙁоумныимь кь словеснымь · ни кь вѣтіамь пꙋѣмоудрыимь, ниже кь оучителемь · ниже бою се никакоже w̃ оукоѳиꙁьнь блѣди · ихже блѣдословетѣ · мнwꙁи мѫ̑дрьствоующи паче мѣры · въ истинѫ̑ бо еже есмь, и славлю.**[14] Значи, он се обраћа не високо образованој публици, а што је још важније, његова циљна група су и лаици – мирјани којима жели да приближи и растумачи многа питања на која би желели да добију одговор. Дело има чврсту структуру, која најбоље сведочи о томе, да је писац озбиљно и промишљено приступио своме послу. Филипово тврђење да није довољно образован може се посматрати као израз скромности, пошто је он својим делом доказао управо супрот-

[14] Одломак из Филиповог *Предговора* наведен је према рукопису Пећ 101.

но. Своја темељна теолошка знања показао је избором литературе којом се користио приликом рада. Ту су заступљени и старозаветни текстови (нарочито пророк Исаија), примери из јеванђеља, апостолске посланице (понајвише Павлове), затим црквени ауторитети какви су Григорије Богослов, Јован Лествичник, Антоније Велики, Макарије Велики. Помало је необичан однос изражен кроз дијалог Душе и Тела; Душа поставља питања, а Тело одговара, мада јој се увек обраћа као господарици. Питања која душа поставља телу била су и питања на која је обичан човек желео желео да добије разумљив одговор. Тако, душа пита "Где бораве душе покојника; ако ми кажеш – у аду, где се ад налази?" Тело јој одговара: "Када би више обраћала пажњу на оно што читаш и што појеш свакога дана – сазнала би много тога, и не би имала потребе да запиткујеш учитеље, нити да тражиш тумачење."Душа на то каже: "Ако ме ти не поучиш, ко ће? У Светом Писму стоји, да је корисно постављати питања", а затим даље пита: "Одакле потичем, ко је мој творац, и зашто ме је он, пошто ме је уздигао изнад свега постојећег на свету, сместио у тебе, смрадно и пропадљиво, и куда ћу доспети када се будем растала од тебе?"

Треће слово *Диоптре* се сматра "најнаучнијим" у смислу савремених егзактних наука. Ту постоји и један одељак који бисмо, служећи се савременом терминологијом, могли сматрати трактатом о менталном здрављу људског бића. "Кад се човек роди, он ништа не може, ни да стоји, ни да хода, ни да говори, нити да размишља. То су

све способности које се развијају временом, и то како људско биће одраста и сазрева. У том процесу важну улогу има мозак, ако је он здрав – све је у реду, али оног тренутка када се у њему нешто поремети, човек губи своје способности; тело посматра очима, а душа – умом. У овом одељку цитирани су и Аристотел, и Хипократ и Гален (чије се мишљење разликује од ставова прве двојице), а насупрот свима њима стоји Григорије Ниски са својим размишљањима. Када тумачи стварање света, Филип показује познавање античких учења, јер каже да је Бог свет створио не из хаоса, него од четири елемента – воде, ватре, земље и ваздуха.[15]

Димитрије Богдановић је у више својих радова посвећених исихазму указао на чињеницу, да се Филип убраја у претече овог покрета. И Хајнц Миклас је утврдио да је превођење *Диоптре* било иницирано у кругу монаха–синаита. У стручној литератури се о *Диоптри* говори као о поучном штиву антологијског карактера. Ово дело захтева пажљиво читање и подробно истраживање о томе да ли је, и у којој је мери, ово дело могло утицати на развој мисли у српским земљама у позном 14. веку и током прве половине 15. века. Намеће нам се мисао да би се *Диоптра* могла (жанровски) одредити и као нека врста флорилегија (антологије – изабраних текстова) о разним питањима, али првенствено оним теолошке и догматске природе. По спољној форми и структурним одликама, ово дело би се

[15] Филип је овом тврдњом показао да познаје учење античких философа, а управо Емпедокла са Сицилије (око 494-434 пре наше ере) који је учио да су корени природе земља, ваздух, ватра и вода.

могло одредити и као жанр "питања и одговора" (ἐρωτοαποκρίσεις).[16]

Популарност оваквог једног дела указује на културну оријентацију и афинитет средине у којој се оно преписивало и читало. Већ смо наговестили да је улога "синаита" била пресудна у преношењу *Диоптре* у српску средину. После Маричке (1371) и Косовске битке (1389) културни центри померају се даље на север; оснива се читав низ нових манастира у којима се, осим преписивања књига, подстиче и негује и самостално књижевно стваралаштво. На двору кнегиње Милице живи Јефимија, мирским именом Јелена, прва српска књижевница. Претпоставља се, да је Јефимија утицала на образовање својих даљних рођака – деспота Стефана Лазаревића и његове сестре Јелене Лазаревић (треће кћери кнеза Лазара), удате (око 1386 / 7. године) за Ђурђа Страцимировића Балшића. Деспот Стефан је представник тзв. дворске књижевности; он је велики књигољубац и мецена (у оном западноевропском, скоро ренесансном смислу).[17] Духовна култура Моравске Србије била је на завидном нивоу. У таквој средини одрасла је и била васпитана и Јелена Балшић. Када је опасност запретила и српској Деспотовини, културни центри су се повукли даље на периферију, овога пута у Зету, где се формирало још једно културно средиште. Живе везе су и даље постојале између Свете Горе, старих манастира на Косову, и новонасталих

[16] Упор.: *Лексикон српског средњег века.* Припредили С. Ћирковић и Р. Михаљчић, Београд 1999, 516-517.
[17] М. Пурковић, *Кнез и деспот Стефан Лазаревић,* Београд 1978; Деспот Стефан Лазаревић, *Књижевни радови.* Приредио Ђ. Трифуновић, Београд 1979.

културних центара у Моравској Србији. Њима се придружује и Зета, са низом новооснованих манастира на Скадарском језеру.

Тежак је и пун искушења био животни пут Јелене Балшић. После Ђурђеве смрти (1403. године) она је више година провела супротстављајући се Млетачкој републици да би се на крају, из политичких разлога, 1411. године удала за свог некадашњег непријатеља Сандаља Хранића. После његове смрти, Јелена се повукла у своју задужбину, манастирић посвећен Богородици на скадарском острвцету Горици, где је и проживела последње године свог живота (1435–1443). У том периоду, највероватније око 1440. године, Јелена је водила преписку са својим духовником Никоном Јерусалимцем. Ова је преписка делимично сачувана у Никоновом рукопису из 1441/42. године, познатом као *Горички зборник*.[18] Никон несумњиво припада оним интелектуалним круговима, у којима су се неговале исихастичке традиције, па се може претпоставити да је и Јелена била под њиховим утицајем. У Јеленином тестаменту спомињу се и њене књиге, које оставља својој задужбини. Интересантно би било знати, шта је све садржала њена лична библиотека. С обзиром на питања која је постављала Никону и одговоре које је од њега добијала, нема сумње да су се ту могли налазити и зборници типа наше *Диоптре*. Не би требало сумњати да је *Диоптра*, уз *Лествицу* Јована Синајског, одиграла знатну улогу у формирању српских књижевника иси-

[18] Ову преписку је, заједно са студијом, објавио Ђ. Трифуновић: *Две посланице Јелене Балшић и Никонова "Повест о Јерусалимским црквама и пустињским местима"* Књижевна историја V/18 (1972)289-327.

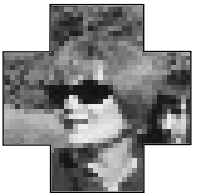
хастичке оријентације.

Пријемчивост коју су новоформирани монашки центри показали према *Диоптри*, условљена је општим духом овога дела. Вратићемо се почетку нашега излагања и обратићемо овом приликом још пажњу на први део (плачеве и риданија), нарочито на друго слово – оно које говори о оскушењима и искушавању. Филип, на основу старијих ауторитета дефинише неколико врста искушења: 1. она која се догађају на нашу корист или добробит; 2. она која настају да би се завршило или прекинуло нешто лоше, 3. она која те спречавају да нешто урадиш. Овде се Филип позива на апостола Павла (посланицу Римљанима), говори о искушењима која је поднео праведни Јов, и најзад, позива се на ауторитет Григорија Богослова који каже да све што се човеку догађа треба примити са благодарношћу и прихватити као да му је на корист. Исто тако, без искушења нема уласка у царство Божије. Оваква размишљања наишла су на погодно тле у средини која се суочава са великим искушењима – опасно и непријатељско окружење, постепени губитак државне самосталности, угроженост националног опстанка, надирање Турака. У таквим приликама, читање једног смиреног и на старим ауторитетима утемељеног текста, може да пружи извесну утеху и олакшање.

Нама тек предстоји да утврдимо на које је све начине и у којој мери Филипова *Диоптра* утицала на српску књижевност током друге половине XIV. века, и у време српске Деспотовине и владавине обласних господара после Косовске битке.

*Ирена Шпадијер*

*Београд*



## *Дијак Андреја - савременик Никона Јерусалимца*

*САЖЕТАК: У првој половини XV. века, пред коначни пад српских земаља под налетима Османлија, књижевност и уметност доживљавају свој последњи велики процват. У држави Балшића Никон Јерусалимац и Јелена Балшић нису само актери једне необичне преписке него и представници високе духовности тога доба. У држави Лазаревића и Бранковића таоље делује низ књижевних посленика. Овога пута скренућемо пажњу на једнога од њих – дијака Андреја, писара* ***Зборника*** *из 1425. године који се чува у Црквеноисторијском и археолошком институту у Софији (Бугарска) под бројем 182. Недовољно познат у домаћој науци, овај писар и кодекс који је исписао представљају важно сведочанство о духовним интересовањима и књижевном укусу времена и могу послужити за комплексније сагледавање културне ситуације на ширем подручју српских земаља прве половине XV. века.*

Прву половину XV. века на просторима Балкана карактеришу, са нашег данашњег становишта, највећма два чиниоца: политичка ситуација у условима вазалног односа преосталих српских државица према Турцима, и културна односно духовна клима коју слутимо у ликовној уметности и писаној речи тога времена.

Што се политичке збиље тиче изгледа да у деценијама после Косовског боја, људи тога доба још нису осећали све последице османлијског надирања. У државама наследника кнеза Лазара, земљама Лазаревића и потом Бранковића као-

год и у држави Балшића прилике су се стабилизовале, а култура и уметност доживљавају прави процват. Било је то доба без будућности, али не и без наде. Иако ће смрт деспота Стефана обојити литературу тоновима искреног очајања, тек ће, заправо, у другој половини XV. столећа, после пада Смедерева (1459.) и турских покоља православног становништва попут онога у Новом Брду (1477.) наћи у уметности израза осећање краја света и "последњих времена". Уосталом, 1492. године навршавало се по цариградском рачунању времена 7000 година од стварења света, што је по ондашњим схватањима представљало крај времена.

Друга важна карактеристика тога доба – духовна клима епохе, била је, међутим, недвосмислена. Исихастичко учење, које се у XIV. веку са Свете Горе раширило у последњим деценијама столећа по целом Балкану, у првој половини наредног, XV. века и даље је налазило одјека како у појединим личностима тако и у рукописним књигама које су оне остављале за собом, као што је то био случај са Никоном Јерусалимцем. О једноме таквом зборнику биће речи у овоме раду.

Два су правца којима је исихазам стизао у српске земље. Један је, ако тако можемо рећи, био непосредан, доласком грчких и српских монаха исихаста–подвижника у моравску Србију кнеза Лазара (Григорије Синаит Млађи, нпр.), у ресавску Србију његовога сина или у приморске земље Балшића. За овај период карактеристичан је, пре свега – одлазак познатих атонских писара

у Србију и појава нових превода византијских дела почетком столећа. Најбољи хиландарски преписивачи одлазе, на позив српских деспота, у Српску земљу и тамо раде. Тако је, почетком века, на захтев Стефана Лазаревића, дошао Инок из Далше (како је касније назван, а данас већ, вероватно, идентификован као Теодор)[1] и у подужем запису на *Радослављевом јеванђељу* из 1428/9. године оставио, између осталог, и податке о свом преписивачком раду и о књигама које је требало да препише за деспота. На позив Ђурђа Бранковића са Свете Горе су дошли учени монаси и зналци грчког да, према разним српским и византијским предлошцима са Атоса и из Цариграда, редигују српски превод *Лествице*, једног од темељних извора исихазма. Међу њима се нашао и Давид, који је 1434. исписао ту нову, *Браничевску Лествицу*.[2]

О Никону Јерусалимцу знамо мало.[3] Да је у ове крајеве дошао из грчког културног и језичког окружења сасвим је очито, мада је само по себи недовољно за одређивање области његовог порекла. Та средина, изгледа, није била грчка или није била у оној мери у којој је то био Јерусалим у којем је он провео, бар у квалита-

[1] Љ. Васиљев, *Ко је инок из Далше, хиландарски писар прве половине XV века, у: Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура,* САНУ, Научни скупови, књ. XCV, Одељење историјских наука, књ. 27, Београд 2000, 399-402

[2] С. Петковић, *Опис рукописа манастира Крушедола,* С. Карловци 1914, бр. 68/Ђ. В. 16; С. Душанић, *Браничевски превод Лествице Јована Синаита,* Браничево, св. 4, Пожаревац 1965.

[3] Д. Богдановић, *Горички Зборник, Историја Црне Горе* 2/2, Титоград 1970, 372-380; Ђ. Трифуновић, *Две посланице Јелене Балшић и Никонова "Повест о Јерусалимским црквама и пустињским местима"*, Књижевна историја, 18, В, 1972, 289-327 (издање са студијом и преводом); Д. Богдановић, *Историја старе српске књижевности,* Београд 1980, 222-224

тивном погледу, значајан део свог живота, што се види колико по атрибуту који носи толико и по његовој *Повести о јерусалимским црквама*.

Други је правац ширења исихазма ишао преко бугарских крајева и манастира Пароријe у којем је своје овоземаљско битисање окончао знаменити исихаста Григорије Синајит, створивши претходно значајан духовни центар у коме су се преводила и преписивала исихастичка дела и стасавали многи потоњи духовници. Ова, бугарска грана исихазма свој зенит ће доживети у личности и делу патријарха Јевтимија који ће за собом оставити чувену трновску књижевну школу и чији ће се многи следбеници "расути" такође по српским земљама. Међу њима ће се наћи и Григорије Цамблак и Константин Филозоф, да поменемо само неке.

* * *

У црквено–историјском и археолошком институту у Софији под бројем 182 чува се један зборник српске редакције из 1425. године.[4] На првом сачуваном листу (претходни је само одерак са неколико проба пера) налази се садржај по главама и са насловом *Књига панагирик*, а на следећем листу стоји подробније: "Богу всемогушту начинает се панагирик, сиреч саборник, имеје словеса душеполазна..."[5] То је обимна књига која данас има 424 листа и један

[4] Б. Христова, Д. Караджова, А. Икономова, *Български ръкописи от XI от до VIII век запазени в България,* Своден каталог, Том I, София 1982, бр. 127
[5] Наводе из рукописа доносимо савременим писмом, у фонетској транскрипцији.

неозначени одерак. Рукопис је, углавном, потпун, од првобитног стања недостаје неколико листова, али је зато садашњих последњих шест листова накнадно додато. Водени знаци, међутим, указују на то да су и основни део и додатак из истог времена.[6]

На овај споменик је први скренуо пажњу јавности Иван Снегаров 1918. године у чланку у којем описује рукописе који су се у то време налазили у Скопској митрополији.[7] Протојерej Иван Гошев 1927. наводи да је рукопис доспео у Музеј (Црквени) 1919. године из јужне Бугарске и успева да пажљиво одлепи два последња листа (сада л. 417 и још један) и ту пронађе неколико изузетно важних записа који говоре о времену писања књиге, самом писару и наручиоцу.[8] Од тог времена овај рукопис улази у литературу као зборник дијака Андреје, а у каснијој бугарској литератури акценат ће углавном бити на личности писара и његовој идентификацији.[9] У нашој науци овај важан зборник готово уопште није изучаван, са изузетком Ђорђа Сп. Радојичића који се у једном свом чланку

[6] Водене знаке датирао је филигранолог Радоман Станковић, сарадник Археографског одељења Народне библиотеке Србије, на чему му најтоплије захваљујемо.
[7] Ив. Снегаров, *Из скопскитѣ книгохранилишта, Общъ подем,* кн. IX-X, 15-30. май, II, 1918, 442-444.
[8] Ив. Гошевъ, *Стари записки и надписи,* Годишникъ на Софийския университетъ VI, Богословски факултетъ, IV, 1927, 348-350; И. Гошев објављује записе и дешифрује тајнопис којим се потписао писар.
[9] В. Сл. Киселковъ, *Евтимиевиятъ ученикъ Андрей,* Училищенъ прегледъ, год XXX, кн. 2, (София) 1931, 246-254; В. Сл. Киселков, *Проуки и очерти но старобългарска литература,* БАН, София 1956, 261-265 (Дяк Андрей); В. Пандурски, *Панегирикът на дяк Андрей от 1425 г., Трновска книжовна школа.* 1371-1971, София 1974, 225-241; Бавећи се *Зографским Зборником,* бугарским рукописом с краја XIV века, Климентина Иванова је његов садржај детаљно проучила и упоредила са низом сличних зборника, међу којима и са *Панагириком* дијака Андреје - К. Иванова, *Зографският сборник, паметник от края на XIV век,* Известия на Института за български език, кн. XVII (1969), 105-147.

такође бави личношћу писара и приликама у деспотовини и Београду тога времена.[10]

Рукопис има више записа, из времена писања, као и оних каснијих. Овде ћемо скренути пажњу на оне најважније, откривене на слепљеном листу. Дакле, на л. 417б налазе се један испод другог четири записа:

1. Ва дни благочастиваго и христољубиваго господина Србљем деспота Стефана и тогда владичаствујушту васесветејшему патријарху кир Никону и повељенијем јего написа се сија божаственаја књига рекоми панагирик, ва лето 6933 (1425), индиктион трећи.

2. Милостију Божијеју смерени патријарх кир Никон. (киноварно)

3. Повељенијем господина патријарха кир Никона писа многогрешни дијак Андреја, Бог да га прости, амин. (тајнопис)

4. Христос зачело и конац, тому слава ва веки веком, амин. (киноварно)

Као што се види, из ових записа сазнајемо изузетно важне податке. Из првог – време писања књиге, обележено не само годином већ и уобичајеним подацима за чије владавине, што посредно означава и место, односно окружење; то се појачава подацима о наручиоцу зборника, патријарху Никону, који се истиче нарочито у следећем, киноварном запису. У трећем се поново наглашава Никоново "повељеније" са именом писара, који се тек ту тајнописом осмелио да се "потпише". У четвртом, опет истакнуто кино-

[10] Ђ. Сп. Радојчић, *Дијак Андреја, београдски писац из времена деспота Стефана,* у: *Творци и дела старе српске књижевности,* Титоград 1963, 221-231.

варом, налази се уобичајен завршетак са кратком доксологијом.

Рукопис је по садржини календарски зборник, тј. такозвани "минејни панагирик" јер садржи, како се то на самом његовом почетку каже, слова и саставе (њих 33 на броју) посвећене "нарочитим светим за целу годину", а ово је очигледно прва књига од четири – у њој су по хронолошком редоследу заступљени месеци септембар, октобар и новембар, само је додати текст на крају, 34. састав – *Повест о преносу моштију Јована Златоустог* од Козме Веститора, празник који "пада" 27. јануара. Како се календарски смењују празници (они већи, наравно) тако се нижу и дела њима посвећена. Појединим значајнијим посвећено је и по неколико састава, као на пример Рођењу Богородице, Крстовдану или Ваведењу. Ту су се нашла слова Јована Златоустог, Андрије Критског, Јована Дамаскина, Климента Охридског, Теофилакта Охридског и нарочито важни састави бугарског патријарха Јевтимија – *Житије свете Петке и пренос њених моштију у Трново, Житије Јована Рилског, Житије Илариона Мегленског, као и пренос његових моштију у Трново* – који спадају у најстарије преписе Јевтимијевих дела уопште.

Два су момента на која бисмо овде још само скренули пажњу. Један је састав *Зборника* односно његова исихастичка оријентација, а други – личност дијака Андреје.

Садржај овог кодекса, овакав какав је, у мањој мери је резултат задатог календарског распореда, а у већој свакако његовог наручиоца,

мада се ни удео самог писара који често (као у случају Владислава Граматика, на пример) може бити и редактор, не може занемарити. Никон, дакле, који је у доба деспота Стефана седео на патријаршијском трону, а вероватно и дијак Андреја, уврстили су у овај панагирик, осим византијских и представника најстарије словенске књижевности (Климента Охридског), највише саставе патријарха Јевтимија. Дела Јевтимијева, црквеног поглавара који је своја исихастичка стремљења настојао и успевао да повеже са својом пастирском делатношћу била су веома значајан пут ширења овога учења у српске земље. Био је то другачији и посреднији, на неки начин, пут од оног чији је представник Никон Јерусалимац, али нимало мање важан.

Личност дијака Андреје други је битан моменат који је интригирао готово све проучаваоце овога споменика. Иако се и у бугарској науци наводи да је у питању споменик српске редакције (Васил Пандурски, Климентина Иванова), бугарски научници су готово без изузетка покушавали да га повежу са патријархом Јевтимијем и Константином Филозофом – па је Васил Киселков, рецимо, једно време у њему налазио ученика првог и можда учитеља овог другог.[11] Тако би Андреја, уз Константина Филозофа и Григорија Цамблака, мисле они, био трећи знаменити Бугарин у српској писмености тога доба. У прилог томе наводи се (осим постојања личности истога или сличнога имена) и заступљеност бугарских аутора (Јевтимија, Климента

[11] В. Сл. Киселковъ, *Евтимиевиятъ ученикъ Андрей...*

Охридског, па и Теофилакта Охридског за кога се у тексту наводи његова титула архиепископа бугарског), насупрот потпуном одсуству српских. Требало би, међутим, имати у виду да је избор текстова можда био превасходно патријарха Никона, по чијој се жељи књига и саставља и преписују састави у њој, као и то да је садржина *Зборника* слична садржини неколико рукописа које наводи К. Иванова, а који су већином српске редакције.[12] Осим тога, у ове месеце не "падају" најзначајнији српски свеци (попут светог Саве и светог Симеона), без којих се рукопис овога типа не би могао ни замислити. А они који "падају" у то време и иначе нису много заступљени у рукописној традицији (нпр. житија из *Даниловог зборника*, Стефан Дечански и сл.)

И остала евентуална преписивачка делатност Андрејина тема је која подстиче на размишљање. И, заиста, особа којој је једна тако истакнута личност као што је српски патријарх поверио преписивање оваквог кодекса неће бити човек без искуства и резултата у томе послу. Чини нам се сасвим вероватним да је, можда, дијак Андреја исписао и преостала три панагирика годишњег циклуса јер овај о коме је реч представља онај с почетка црквене године (септембар, октобар и новембар). Томе у прилог можемо навести мишљење Ђорђа Сп. Радојичића. Он Андреју сматра преписивачем једног апостола из збирке предратне Народне Библиотеке у Београду, који је, заједно са осталим књигама уништен у немачком бомбардовању Београда 6. априла

[12] К. Иванова, *Зографският сборник, наметник от края на XIV век.*

1941.[13] На том рукопису постојала су два записа, први о томе да је писан 1433/34. године и други где је име преписивачево дато и тајнописом и обично. Тајнопис Радојичић разрешава тако да име писарево чита као Андр... (даље је нечитко). Тај запис се завршава речима "Бог да прости Андрејy, брата вашего" дакле исто као што налазимо и у *Панаѓирику* из 1425, а уместо "скопскије" Радојичић чита да је Андреја био "параеклесијарх белградскије митрополије" и тако га сматра београдским књижевником. Тако је дијак Андреја највероватније био активан и у четвртој деценији XV. века, а можда и нешто касније.

У сваком случају и овај једини сада познати рукопис исписан руком дијака Андреје, својом садржином, временом и околностима свога настанка, не само да заслужује да забележимо његово постојање него и у нашој научној средини изискује једно озбиљно и темељно истраживање на плану композиције, садржине, језика и теолошке основе на којој почива.

* * *

Никон Јерусалимац исписао је *Шестодневник* из Савине 1439/40. године, а *Горички зборник* нешто касније, 1441/42. Духовник Јелене Балшић, као човек великог и духовног и животног искуства, сигурно је тада већ био у познијим годинама. Сасвим је извесно да су он и

[13] Ђ. Сп. Радојчић, *Дијак Андреја, београдски писац из времена деспота Стефана,* 229-231.

дијак Андреја били савременици, а могуће је и да узрастом нису били много удаљени. То, наравно, не значи да су се они уопште познавали. Напротив, њихово је порекло било вероватно различито, потицали су из разних крајева, стасавали су и деловали потом у различитим и међусобно удаљеним срединама. Један је био монах светски путник, а други дијак који је евентуално преваљивао балканске раздаљине. Па ипак, обојица су били представници истога погледа на свет и изданци исте специфичне духовности која је, распростирући се по српским земљама прве половине XV. столећа, својим исихастичким искуством снажно обојила православни свет Балкана одредивши му тако и будућност у вековима који су следили.

# *КРУГ НИКОНА И ЈЕЛЕНЕ*

Томислав
Јовановић
чита тестамент
Јелене Балшић
пред њеном
гробном црквом
на Бешки

*Душан И. Синдик*
*Београд*

## *Тестамент Јелене Балшић*

*САЖЕТАК: Тестамент Јелене Балшић, од 1411. удате Хранић, умрле 1442, сачуван је у препису у Историјском архиву у Дубровнику, а објављен је више пута. Овом приликом уз текст је дат коментар са објашњењем о његовом постанку и месту настанка. Истакнута је првобитна жеља Јеленина (позната из других докумената) да последње године свога живота проведе на територији Дубровачке Републике и да буде сахрањена у православној цркви, коју је требало сазидати ван градских зидина. Будући да дубровачки Сенат градњу није одобрио, она се вратила у Зету, на територију свога првог супруга Ђурђа II. Страшимировића Балшића. Уз тестамент, објављују се документи који са њим чине логичну цјелину.*

О личности и значају Јелене Лазаревић, удате Балшић, касније Хранић, говори више повеља сачуваних у Архиву Дубровачке Републике. Оне се могу разврстати у три групе. 1. Писма која су од стране Дубровачке општине (од 1415: републике) упућена госпођи Јели и њеном сину Балши, 2. Писма која се односе на везе њеног другог супруга великог војводе Сандаља Хранића и ње саме са Дубровником, и 3. Акта која су потекла од госпође Јеле или се односе само на њу.[1]

Нас овом приликом занимају само два акта: А. тестамент госпође Јеле из 1442. године и Б. једно писмо дубровачке владе својим посланицима на двору деспота Ђурђа Бранковића у јесен 1435.

А. Тестамент Јелене Балшић–Косаче одавно је привлачио пажњу историчара. Он није сачуван

[1] Љ. Стојановић, *Старе српске повеље и писма,* I Београд, 1929, бр. 388-392, 394, 395, 396-400.

у оригиналу, него у поузданом препису Никше Звездића, познатог канцелара дубровачке српске канцеларије. Из уводне белешке, писане ћирилицом као и тестамент, сазнајемо да су пред дубровачког кнеза Никшу Пуцића и Мало вијеће позвани старац јерусалимски и духовник Никандар, калуђер Јован и Добрко Марнић. Сваки од њих је заклет над тестаментом Јелениним. Они су том приликом изјавили да је тестамент састављен по налогу саме Јелене, док је била у добром физичком и духовном здрављу.[2]

Писан у првом лицу множине, тестамент почиње вербалним инвокацијом: У име Оца и Сина и Светога Духа у Светој Тројици, а затим одмах прелази на интитулацију и нарацију. Занимљиво је да о свом пореклу она говори само да је кћи светопочившег кнеза Лазара, док своја два супруга не спомиње. Из нарације сазнајемо да се госпођа Јела, пре него што је саставила тестамент, састала у Горичанима (Горчанима) са војводом Степаном (потоњим херцегом) и да је том приликом добила војводину реч да ће тестамент бити извршен без икаквих сметњи од стране војводе и његове деце. Зато она при доброј свести и снази одређује како треба поступити у часу смрти. Имовина се дели овако:

1. Војвода Степан добија две свите које су тренутно код Никше Тамарића, огртач (кунтуш) украшен златом, велики пехар (кругла?) и 500 дуката који су код Лукше Полутиновића (= Лука Паутинов? из Котора) под интересом.

[2] Исто, бр. 400. М. Пуцић, *Споменици српски II Београд* 1862, бр. 37, први је објавио тестамент Јелене Балшић. У додатку је споменуо и веома занимљива акта, сва у вези са тестаментом, која се овде објављују у прилогу.

2. Плашт са бисером, ако је господин војвода сагласан, припада госпођи Јелени војводиној, и "моје" оглавље (нека врста капе или круне) са камењем и бисером и велики обојци.

3. Владислав добија сребрну позлаћену роменчу (суд за воду), прстен са окцем и змајевим и свете мошти које су код Јелене.

4. Госпођици Кателени: обојци мали и златна дугмад.

5. Теодори, својој унуци: појас на плавој тканини и прстен на којем је камен сафир, један "билчужац".

6. Кнезу Влатку: остали прстенчићи и кругла (чаша) мала.

7. Издвајају се: сребрни судови који су у комуну (тј. у Дубровнику), зделе, пехари и све што припада цркви Светог Георгија и новој цркви Пресвете Богородице. Остало (шта се под тим подразумева?) узима господин војвода с тим да плати колико је право, а тим новцем да се покрију трошкови покривања цркве коју је изградила себи за гроб.

8. Златна икона која је у комуну припада њеној сестри госпоши деспини (Оливери), а после њене смрти госпођи Јели војводиној супрузи.

9. 1000 дуката у комуну поделиће госпођа Јела војводина и духовник (=Никандар) за душу Јелене Балшић на следећи начин: 200 дуката сестри деспини (Оливери) за службе задушнице и за милостињу; цркви у којој ће бити сахрањена 200 дуката да се службе задушнице певају стално и да се дели милостиња; за кров цркве у Горици

већ је дато 60 дуката, мајсторима да се да још 30 дуката. Чељад која је окружује, а нађе се у близини у часу смрти добиће: старац јеруслимски Никандар 50 дуката, калуђер Јован 40 дуката, Вукосав Тамарић 40 дуката, поп Теодосије 30 дуката, дуци (?) 12 дуката, и владици (госпођи) Ружи и сину 30 дуката, Каталени кћери Николиној 30 дуката, Дубрку (Дубрушку) ако буде присутан самртном часу 30 дуката, девојкама које буду служиле до краја да се по договору да прћија колико се може да би се удомиле, а осталој чељади да се да милостиња колико се узмогне, а по договору.

10. У трговину (трговачку радњу) Лавре(нтија) Шиговића у Бару уложено је 600 дуката. Приход (добитак – камата) од тог новца припада новој цркви у Горици сграђеној Јелени за гроб, да би се одржавали виногради у Бесима (Бесех) купљени за цркву св. Георгија, па су виногради замењени за маслињаке у Бару и солила. Све то има да потврди господин војвода, а после Јеленине смрти ктитор и старатељ те имовине биће унука оставитеља, госпођа Јела војводина и њихов (син) кнез Владислав. Од сребрног посуђа које се буде нашло после смрти госпођа Јелена и Владислав могу узети и предати цркви по свом нахођењу где што недостаје. Исто могу учинити са покућством и књигама и приложити обема црквама (Богородичиној у Горици и Св. Георгија), где што припада.

Пре више од двадесет година, приликом прославе 700 година оснивања Дубровачког архива и архивске службе у Југославији, речено

је да источно од Котора и Дубровника све до обала Црног мора, настаје у архивском смислу брисани простор.[3] Посматран са дипломатичко–архивистичке тачке гледишта тестамент је значајан зато што нам показује да су и у тим крајевима била позната правила о састављању нотарских аката. Чак се може рећи да су неке формуле преведене. Веома мали број сачуваних повеља показује да су у унутрашњости Балкана ипак постојале и функционисале нотарске канцеларије.

Тестамент показује пре свега бригу Јелене Балшић о цркви у којој ће бити сахрањена. Она се побринула да црква буде обезбеђена неопходним потрепштинама за свакодневни живот, али исто тако да и чланови породице добију одговарајуће поклоне да би је задржали у доброј успомени и да би се постарали да опорука буде извршена. Види се да је Јелена Балшић имала и пословне и трговачке везе (давање новца на добит) које су јој за живота омогућавале да лакше преживи.

Упркос томе што је, из нама недовољно познатих разлога, желела да напусти земљу свога другог супруга, остала је до краја привржена његовој породици и тражила од свих чланова породице да изврше тестамент, а посебно од главног Сандаљевог наследника, војводе Степана Вукчића.

Једно од основних правила историјске методологије јесте да се не праве хипотезе о ономе што би било да је ток историјских догађаја био друкчији од познатог. У овом

[3] М. Милошевић, *Развој архивске службе Југославије,* Архивист XXIX Београд 1979, 17-22.

случају, ваљда зато да би изузетак потврдио правило, можемо са сигурношћу рећи да би тестамент наше јунакиње у свом главном делу био друкчије и на другом месту састављен, да је њеној молби било удовољено.

Б. Да је то заиста тако сазнајемо посредно из писма Дубровачке владе упућеног својим посланицима на двору деспота Ђурђа, неколико година пре настанка опоруке о којој је до сада говорено. Писмо је веома значајно, јер баца више светла на личност једне наше истакнуте жене феудалног доба и то на њену делатност као православне хришћанке. Наиме, још крајем 1434. године, велики војвода Сандаљ Хранић, затражио је дозволу Дубровачке владе да ван дубровачких градских зидина сагради цркву у убожиште.[4] За убожиште је одговорено да се може градити, а за цркву је речено да треба имати дозволу црквених власти и увек је налажена исприка. Без обзира на тесне пријатељске везе са Сандаљем, и што су га оценили као човека "живог духа, здравог расуђивања, веома деликатног, који је схватао ствари са лакоћом", дубровачки хроничари су сматрали "да би његов помен био вечан да његов живот није био упрљан и замрачен грешкама схизме и патаренским обредом у којем је рођен и умро". Дубровачка влада није дозвољавала изградњу црквених објеката других религија, па није учињен изузетак ни Сандаљу, иако су од њега петнаестак година раније купили јужни део

[4] Ј. Тадић, *Промет путника у старом Дубровнику,* Дубровник 1939, 117-118, нап. 11.

Конавала са жупом Витаљином и данас светски познатим ртом Оштро са Превлаком. Сандаљ је умро 15. марта 1435, а већ у септембру исте године написано је писмо деспоту Ђурђу. Не види се поуздано из тога писма да ли је Јелена Сандаљевица после смрти свога супруга лично обновила захтев Дубровачкој влади за изградњу цркве или је само молила свога сестрића деспота Ђурђа Бранковића да он у њено име обнови захтев. Тек Дубровчани ни Јелениној молби нису изашли у сусрет. Из наведеног писма посредно сазнајемо да је Јелена желела да сагради ван градских зидина једну малу цркву у којој би се служба Божја одвијала all greca, јер јој је намера била да своје последње дане проведе у Дубровнику, и да буде сахрањена у тој црви. Одбијајући молбу, Дубровчани су рекли да изградња цркве спада у духовни ауторитет папе, а они не желе да се у тај ауторитет мешају, "сем ако не желимо екскомуникацију". "Чак и ако бисмо хтели да градимо цркву у нашој римској вери, не бисмо је могли градити, ако нам папа то не би свечано одобрио и дао дозволу и поклон, да би у тако украшеној цркви могла да се слави Божја служба".[5]

[5] О Сандаљу Хранићу и захтеву госпође Јелене дубровачки хроничар Растић пише: (r. 263) Ma intanto alli 15 del mese marzo, mori Sandagl Hranich, il quale nella sua gioventu, in tempo della guerra del re ostoja, niente fevorevole alla repubblica, avanzato in eta ed ammaestato dagli accidenti, sempre (le) si tenne unito, deferando molto alli consigli del senato, con she mosto d intender la vera massima che si deve tener tra i principi deboli, confinati con uno prepotente, come a (p. 264) ragguaglo de Ragusei e Sandagl era Turco, gia intruso nella Sclavonia. Del resto fui un principe di spirio vivo, di ragionamento forte, di molta delicatezza, che penetrava le cose con facilita, ed avrebe immortalata la sua memoria, se non avesse machiato la sua vita ed oscurato la fama con li erori dello scisma e rito patareno, nel quale nasque e mori… Ma il despota presa occasione ad instanza d Elena, moglie del morto Sandagl Hranich,

Одбијена од Дубровчана, госпођа Јелена Балшић–Сандаљевица, кћи кнеза Лазара, одлучила је да своје последње године проведе у постојбини свога првог супруга и да у Зети, на острву Бешки (Брезовица) у Скадарском језеру, сагради цркву Свете Богородице и у њој себи гроб.

Оба документа настала су у тешким временима за хришћане на Балканском полуострву. То је било прво столеће продирања ислама на тле Византијског Царства и словенских земаља на Балкану. За вишевековне историјске процесе то је био можда само трен, али тај историјски трен, за личност Јелене Балшић значио је цео људски живот.

---

ricercar la republica permeter ad essa Elena fabricar una shiesa fuori della citta, in cui si dovese celebrar alla greca, avendo in animo essa Elena ritirarsi ivi al resto della sua vita: il senato, sepre averso ad ogni altro rito che catolico nel suo stato, diede subito la negativa. Ma accio fosse meno amara, si scuso, per non mancare alcune ideate antecedenti convezioni, di non poter, senza dispensa pontifia, concorer a render sodisfatta essa Elena, la quale e si stimave s amava, come boglie di Sandagl, tanto benemerito della republica. *Chronica ragusina Junii Restii (ab origine urbi usque ad anum1451) item Joanis Gundulae (1451-1484),* ed. Speratus Nodiolo, Zagrabiae 1893. У писму упућеном деспоту Ђурђу Бранковићу, поред осталог, пише: Et per le pregiere et diamanda chel fa che per noi sia consentito a dona Jella che possa fare una pizola chiesa fora delle muri de Ragusi dove fara la sia sepultura, pero che pense venire et e morire a Ragusa... Et questa dimanda e et tocha al spirituale shie lo papa. Et del spritуale noi non posiamo impazare se excomunicacion non voliamo incorere che Idio ce guardi. Et che cusi sia se vede et dimostra pero che se noi intessi voressimo far edificare una cheisa segondo la nostra fede romana, non possiamo fare se per lo papa solemmamente non e conceduto et dato licencia at anche fatto dota a tal chiesa per la qual ablemente in essa se possa li idvini offici cellebrate. HAD, Lett. di Lev., f. 271, 23. IX 1435.. N. Jorga, *Notes et extraits pour l histoire des croisades II, Paris 1899, 331-332,* први је објавио краћи извод из овог писма. Шири извод, који се овде објављује уступио ми је проф. др. Ђуро Тошић, на чему му најтоплије захваљујем. О писму су још писали К. Јиричек, Poselstvi Republiku Dubrovnicke k cisarovne Katarine II v. L. 1771-1772, (наводим по Радонићу); J. Радонић, Der Grossvojvode von Bosnien Sandalj Hranic - Kosaca, Archiv für slavische Philologie XIX, 1-2, 465. J. Тадић, н. д. 118, саопштава више појединости о разним предлозима у току седница дубровачких већа.

## *Прилози*

*Тестаментъ Јелене Балшић*
*1443, a di 5 aprile.*
*Testamento de domina Jela de vo (oiuoda) Sandagli.*

Пѫедь гѡ(спо)д(и)на кнеза дѧвѳ(о)вачкога Никше Пѧцикꙗ своиѥм викемь на пѧоне пѣьзвань дѧховьникь Никандаѣь, стаѳаць ієѵѧзалим(ь)ски и Ивѣань калѧгеѣь и Добьѣко Маѣьникь, и свакога ниχ(ь) ѡсоба заклесмо вѣьχѧ тестамента почтенога споменѧтꙗ госпоге Єлле бившаго гѡ(спо)д(и)на воиеводе Сандалꙗ кои ѳекоше Б(ѡ)гѡмь и дѧшомь ниχь да ѡвꙗ тестамень ієсть ѧчинила госпогꙗ Єлла ѧ свом добѳѧ здравю пѧотю и ѧ свою добѳѧ свиесть и намь га пѫедала своиѡмь ѳѧком а подь свою печать а χоте да се избѣьши цо се ѧ немь ѧдѣьжи, кога тестамента ієсть почетакь ѡваи:

Ва име Ѻтца и Сина и Светаго Дѧχа ѧ Светѧю Тѫоици. Ѧминь. Ми гѡспога Єлена даци с(ве)топочившаго гѡ(спо)д(и)на кнеза Лазаѳа, да ѥ ва свидениие всакомѧ комѧ се подоба и пѳ(е)дь кога се сеи писаниие изьнесе ѡгледати како по милости Божиеи и сина ми гѡ(спо)д(и)на воиеводе Степана сатвоѳ(и) ми милость и да ми свою ѣьиечь кади се са мною стаꙗ ѧ Гѡѳ(и)чанеχ шо годе бихь бѧде ѡдлѧчила ѡд иманꙗ моиегѡ да м[и] ѥ твѣьдо и непоколибимо ѡдь ніега и ніегѡве дичице. Саде ꙗ ѳечена гѡспѡгꙗ Єл[е]на чиню ѳѣчь за живота моиеи добѳеи свиести ѧ моки ако би ми се пѳ(и)клѧчила самѳть да ѧзьме гѡ(оспо)д(и)нь воиево-да Степань ѡне две свите ѧ Никьше Тамаѳ(и)кꙗ и цо ѥ кѧнтѧшь златѡмь фигѧѳань и да ѥ гѡ(спо)д(и)нѧ

воєводи Степанѫ и кѫ(ѯ)гла велта и петцать дѫкать кои сѫ ѫ Л(ѯ)кше Полѫтиновикта такои з добитіем како гредѫ и плаць з бисеѯмъ ако ıє г(ѡ)спо)д(и)на воєводе да се да гѡспоге Єлене воєводине и ѡцıе ѡглавıе моıе с камиıемь и са бисеѯмь и ѡботци велици. И Владисављ да се да ѳоменча сѣьбѣьна позлакена и пѣьстень с очцемь змаевем и моци свете цıо сѫ пѣь мни. и гѡсподичне Каталене ѡботци мали и пѫтца злата. И Тодоре моıеи ѫнѫчице да се да посаць на плавѣноı тканице. | f. 152 И пѫ(ь)стень ѫ ком ıе ками сафинь и ıедан билчѫжаць и ѡстали пѣьсеньци и кѫѫгла мала кнезѫ Влаткѫ сѣьбѫ(ь)ни сѫди кои сѫ ѫ комѫнѫ зделе и пехаѳи и цıо ıе цѣьквe светагѡ Гевѫ(ь)гиıа и нове цѣьквe Пѫѣс(ве)тѣи Б(огоро)ди)ци да се ѡдлѫчи, а ино да ѫзме гѡ(спо)д(и)нь воєвода да м[и] ихь плати цıо бѫде право, да се покоıе цѣква кою самь чинила за мои гроб. И икона злата коıа ıе ѫ комѫнѫ како самь записала с властели, такои да бѫде сетѣь ми гѡспѡгıе деспине. Иако би се деспине самѣьть пѣилѫчила, да бѫде тази икона гѡспоге Єлле воєводине.

И цıо ıе тисѫща дѫкать ѫ комѫнѫ молю и заклинам гѡ(спо)д(и)на ми и сина воєводѫ да м[и] ихь даа гѡспѡгге Єл(ѥ)не да ѡна с моıем дѫховникѡм подели за мою дѫшѫ или пѣьво ѡдь нихь да се да госпоге деспине .С. дѫкать да ми се пою летѫѣьдиıе и да се ѳазьдели милостьина и моıемѫ гѣьбѫ дге ми се пѣьлѫчи леки да се да .С. дѫкать да ми се пою летѫѣьдиıе иностанно и да се диели милостиıа и цѣьквe Светагѡ Геоѯ(ь)гиıа ѫ Годице дадоѫ ѡлово кѫпивь за .З. дѫкать да се поко(и)ıе цѣьква и ѡцıе да имь се даа за маисторе .Л. дѫкат(ь). И ѡваи челıадь коıа ıе сада пѣь мни кои би се пѣьлчили на самѣьти моıе да се дасть дѫховникѫ моıе-

мѫ стаѫ(ь)цѫ ꙗерозолим(ь)скомѫ Никандѫ .N. дѫкать и калѫгеѫ Иѡванѫ .M. дѫкать и Бокосавѫ Тамаѫ(и)кю .M. дѫкать и попѫ Теодосию .K. дѫкать и дѫце .Вї. дѫкать и владикамь Рѫже и синѫ иои .Л. дѫкать и Каталени дацеѫ(и) Николене .Л. дѫкать. И Добѫ(ь)ко ако би се тадаи пѣьмеѣьль на самѫ(ь)ти моиеи да мѫ се да дѫкать .Л. И коіе се згое на самѣьти моеи девоике да им се да пѣьикиѳа колико се може згѡводѡм како да се ѫдоме а ѡстала челѳадь да се пѡмилѫіе з договѡѫо(мь) колико се ѫзьможе.

Я цо е посталено ѫ тѣьгь ѫ Лавда Шиговикѳа ѫ Баѫ шесать дѫкать тизи дѫкати да стоіе цѫ(ь)кви новои ѫ Гоѫ(и)ци цо самь ѫчинила ѳа Пѫ(ѣ)светои Богородице мои гѫ(ѣ)б и по мени да има цѫква добит(ь) ѡд тиехеи дѫкат(ь) чим се ке окѫ(ь)млѳати и виногѫади кои сѫ ѫ Бсѣхъ цо самь кѫпила и с цѫ(ь)квом Светагѡ Гѡѫ(ь)гиѳа заменила и ѫтакмила виногѫади и ниве и маслице ѫ Баѫ и солила, тои да и гѡ(спо)д(и)нь воіево-да потвѫ(ь)ди цѫ(ь)кви ѓеченои и по моіеи самѣьти да бѫде томѫи ктитоѣь и ѡкѫ(ь)митель моѳа ѫнука госпоѳа Ꙗлена воіеводина и ниχ(ь) кнез Владисавь или би ниχ госпосцтво или чиіе инѡ ѡни ѡ томе попчение да имѫть. И на моіе самѣьти ако се би кои сѫди ѡбѣьли сѣьбѣьни да ѫзме гѡспога Ꙗлена и Владисавь и цо им се свиди ѡд ниχ да поставе ѫ цѣьквѫ новѫ на ниχ ѓасѫждение да бѫде цо би кои недостатакь цѣькви а ѡни тием да напѓаве. Я цо би коіе покѫкіе било или книге или цо любо ино да се пѫ(и)ложи ѫ ѡбе цѫкве где цо ппѫ(и)стои. Я цо си ми ѓекаль Боиѡ по стаѣьцѫ Радинѫ ѫ Свето Тѣьице цѣькви коѫ(ь)чан(ь)ске цо кю господствѫ ви дати комѫ иномѫ да пишѫ и ѡбимено да ѡво цо ми самисао пѣьнесе Б(о)га молекіе и пѫ(ѣ)чистѫ

Б(ого)оди)цѣ зимениχ и списаχ са ѳѣком дѣховнїагѡ ми wтца стаѳца Никаньѳа Ієѳѣзалимца, цо ке бити господствѣ ви и инем твоиеи дѣше нашои а иеднако ие все Б(о)жые и твоие и твою кѣкю пѳ(и)χоди и на слѣжбѣ дѣше нашои да заклинамь тебе гѡ(спо)д(и)на и сина ми безь гѳьχа воиеводѣ Степана ва Светѣю Тѳоицѣ иединосѣщѣю и неѳазделимѣю и ва стѳашни сѣдь ватоѳагѡ пѳьшествиа с(и)на Б(о)ж(и)а, егда пѳидеть ваздати комѣждѡ по делѡмь егѡ. Такожде и мою ѕнѣкѣ го[с]погю Ѥл(ен)ѣ заклинамь како wвои моие писание не потѳьити ни ж[е] паки на мание пѳьнести, нь все да вѳьшите и испльните за живота нашегѡ и по самѳьти нашои. И wще аще би кои недостатци били цо били што би подобало понеки се w нас и w нашои дѣши да би своием благѡм поболете и испльните w нась и w нашои дѣше еѳь ми съмѳьт(ь) и животь ѕ ваше ѳѣке пѳьлагамо а пѳьдь Б(о)гомь.

Писа се сеи писание вь лѣто, .Ц.Н., ѳожства Х(ѳи)с(то)ва ,Л.ѳ.М.В. лѣто м(ѣ)с(е)ца ноембѳша .КЄ. д(а)нь ѕ Гоѳ(и)чанеχ.

Nota quod in Diversis notariae scripto die VIIII aprilis 1443. apparent restituti ducati auri mille alias depositati per dictam dominam Jelam in comune Ragusii et etiam vna inchoneta auri ornata cum perlis et margaritis alias depositata in comune Ragusii et dimissa per dictam dominam Jele domine despine sue sorori, in suprascripto testamento.

Хисторијски архив у Дубровнику, Testamenta Notariae XIII f. 151v–153.

**I** Die nono aprilis 1443.

Radiuoi Siglica, cancellarius vayoude Stipani, tanquam ambaxiator prefati vayuode nec vxoris et filii eiusdem vayuoude vt constat per literas credentiales dominio nostro scriptas que equidem litere cum expeditoria infrascripte confessionis receptionis remanserunt penes ser Nicolaum de Stella canccellarium in ydiomate sclauo comunis Ragusii, nomine et vice prafatorum domini vayuode Stipani, vxoris et filii ipsius confessus fuit habuisse et recepisse ac sibi datos et consignatos fuisse a nobili et sapienti viro ser Nicola Jo(hannis) de Poca rectore Ragusii vigore et virtute libertatis Consilii rogatorum de qua patet in libro ipsius Consilii rogatorum ducatos auri mille qui alias depositati fuerunt in comune Ragusii per olim dominam Jelam relictam vayuode Sandagl et che iuxta formam et tenorem ordinationis prefate domine Jele scriptam in cathastico notarie Ragusii faciens, proinde dictis nominibus finem remissionem, quietationem etc. Liberans etc. Remitens etc. Renunciando etc.

In margine: Pro comuni Ragusii pro ducatis .M. domine Yele qui erunt in comune Ragusii.

Die 28. junii 1443. Nichander monachus Yerosolimitanus et Dobrechus Merinich nec non domine despine sororis, olim domine Yele relicte vayuode Sandagli vt constat per per eius literas scriptas huic dominio existentes penes ser Nicolaum de Stella canzelarium, nomine prefate domine despine confessi fuerunt habuisse ac consignatam esse a domino rectore ser Georgio

de Goze et eius Minori consilio dantibus et consignantibus virtute unius extractus legati facti eidem domine despine per dictam dominam Jelam olim sororem suam in suo vltimo testamento vnam inchonetam auri ornatam perlis et margaritis sibi domine despine dimissam ut prefertur et que stabat in comune Ragusii depositata alias per ipsam dominam Jelam. Renuntiando. Judex ser Sigismondo de Georgio et Nicola de Stella, testis.

**II** Item prefatus Radiuoy tamquam ambaxiator prefati vayvode ut constat per literas credentiales scriptas et existentes prout supra nomine prefati vayuode Stipani, confessus fuit habuisse recepisse in auro numerato a prefato domino rectore et Minori consilio dantibus et soluentibus nomine et vice prefati comunis Ragusii vigore partis Consilii rogatorum capte pro prode ducatorum sex milium quos suprascriptus vayuoda Sandagl posuit et habet in comune Ragusii ad prode de quinque pro centenario in anno ducatos trecentos pro prode anni presentis 1443 infiniti in festo sancti Blaxii proxime decursi quod prode spectauit (прецртана три слова) domine Jele in vita eius et immo () per mortem domine ipsius domine Jele spectat ipsi vayuode Stipano. Et hoc in vna parte et in altera parte confessus fuit habuisse ab ipsis domino rectore et consilio dantibus virtute parti Consilii rogatorum capte die (остављен простор за број) presentibus mensiis pro tributo Canalis yperperos quingentis pro

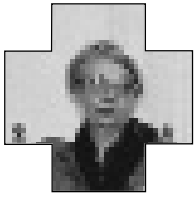
anno presenti quod finietur die III augusti proxime futuri. Faciens proinde finem et remissionem etc. Renuntiando etc.

Actum Ragusii. ante regimen presentibus religiosis caloieris Nichander et Iouan missis Ragusium per dictum vayuodam nec non nobilibus viris Iuan Vlatchovich et Vochassin Sanchoich ambaxiatoribus prefati vayuode ex alia de causa et Vocha diach, nec non Johane Expertico cancellario, magistro Xhristophoro de Padua, phisico et magistro Johane Maria, cyrogico de Feltro, et aiis testibus etc.

In margine: Pro ducati CCC prode et yperperis Vc tributi Canalis.

Хисторијски архив у Дубровнику, Diversa notariae XXVI, f. 177v–178.

*Нинослава Радошевић*
*Београд*



# *Никонов Шестодневник у рукопису манастира Савине 21*

## *Спис О стварању света Северијана епископа Гавале у српскословенском преводу*

*САЖЕТАК: Рукопис број 21 манастира Савине садржи Шестоднев који је преписао Никон Јерусалимац 1440. године. Ради се о преводу са грчког дела О стварању света Северијана из Гавале (IV/V. век). Овај српскословенски превод настао је највероватније у XIV. веку.*

**Παρακαλῶ δε τὰν ἀμετῖραν ἰγίπην, ταῦς ἶννοῷαις τᾷν λεγομἶνων προ σἶχειν. Молю же вашоу любов, мысли глаголѣмыѥ внимати.** "Молим да ваша благонаклоност обрати пажњу на садржај оног што ћу рећи." Усуђујем се да цитирам, обраћајући се цењеном скупу, речи којима се Северијан епископ Гавалски на самом почетку прве омилије посвећене стварању света обратио своме аудиторијуму (**In mundi creationem, PG 56,** col. 430 – Савина бр. 21, л. 2а).

Мало шта знамо о животу Северијана епископа Гавале.[1] Датум његовог рођења као ни датум његове смрти не може се са сигурношћу утврдити. Делао је као епископ малог града на северној сиријској обали и као омиљени гостујући проповедник у Цариграду у време кад је на

[1] J. Zellinger, *Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala,* Münster 1916, 2-7; А. Јевтић, јеромонах, *Патрологија 2,* Београд 1984, 202-203; *The Oxford Dictionary of Byzantium*, red. A. Kazhdan et alii, New York - Oxford 1991. s. v. Severianos.

епископском трону престонице био Јован Златоусти (398–404. године), дакле на преласку из IV. у V. век. За личност великог хришћанског светитеља везани су и они малобројни подаци о Северијановом животном путу и о његовом карактеру. Талентованог јереја из унутрашњости, жељног шире друштвене афирмације, престонички црквени кругови као и сам Хризостом су благонаклоно примили. Али, у тадашњим драматичним догађајима у цариградској цркви и на двору Северијан је стао уз моћнике овога света и активно је учествовао у сврговању и прогонству златоустог јерарха. Са крајем светитељевог овоземаљског живота нестаје са историјске сцене и сваки помен гавалског епископа, за чију смрт можемо само рећи да се десила пре 430. године. Међутим, оставимо ове злехуде догађаје и осуде вредне поступке у сеновитој тишини прошлости и погледајмо шта је учени теолог и надарени писац оставио потомству.

Оставио је за собом епископ гавалски поприличан беседнички опус.[2] Поред низа омилија на велике празнике, Северијанови радови указују да је његово интересовање било углавном усмерено егзегези. Тако је његово најпознатије дело било посвећено тумачењу првих стихова прве Мојсијеве књиге, самоме постању.[3] Северијан је дао свој значајан обол егзегетско–омилитском жанру *шестоднева*, списа који су разматрали библијски опис Божијег стварања

[2] M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum, II,* Brepols - Turnhout 1974, 468-477 (n. 4185-4295).
[3] *In cosmogoniam homiliae* 1-6, PG 56, 429-500. Cf. Zellinger, *Genesishomilien*; Clavis patrum Graecorum, n. 4194.

света за шест дана.[4] Поред неколико данас изгубљених дела овог жанра преникејског периода, до Северијановог времена су настали и чувени *Шестоднев* Василија Великог (око 329–379. године) и два хексаемерална дела његовог брата Григорија из Нисе (између 335. и 340–после 394. године): *Апологија* Василијевог Шестоднева и *О стварању човека*. За разлику од Василијевог капиталног хексаемералног дела и занимљивих богословских доприноса његовог брата у којима се јасно уочава настојање да се Мојсијево излагање уклопи, колико је то било могуће, у козмолошки систем античке филозофије, Северијанових шест омилија *О стварању света* јасно показују да је њихов писац припадао такозваној антиохијској егзегетској школи која је тексту Библије прилазила ***ad litteram***, буквално, остављајући достигнућа паганских мислилица сасвим по страни. Не треба пак сметнути с ума да такав став не искључује познавање античке филозофије ни утицај класичног образовања на процес писања. Научници у Северијановој козмогонији распознају пре свега утицај Јефрема Сирског и самог Хризостома.[5]

Словенска писменост је врло рано укључила у своје окриље Северијанове омилије **О сътвореніи міра**. На прелазу из IX. у X. век Јован Егзарх, можемо слободно рећи генијални књижевник културног круга бугарског цара Симеона, своју хексаемералну компилацију је засновао, како се

[4] F. E. Robbins, *The Hexaemeral Literature,* Chicago 1912; J. C. M. van Winden, *Hexaemeron, Reallexikon f. Antike u. Christentum, XIV,* Stuttgart 1988, coll. 1250-1269.
[5] Zellinger, *Genesishomilien*, 67, 69 et passim.

види из самог наслова, на делима Василија Великог, Северијана из Гавале, Аристотела **и инних**.[6] Наш егзегета се нашао заиста у изванредном друштву. На српским културним просторима, Северијаново име и дело су поуздано присутни од 1263. године кад се завршило често прекидано и одлагано писарско подвизање Доментијановог ученика Теодора Граматика који је под веома тешким условима сачинио или преписао српскословенску рецензију Егзарховог *Шестоднева*.

Судбина је хтела да су плодови Северијанових интелектуалних напора често губили свој ауторски идентитет и појављивали се као дела Јована Златоустог. Тако се и у једном кодексу српске редакције из осамдесетих и деведесетих година XIV. века који се вековима чувао у манастиру Њамец, а данас је међу рукописима Румунске академије наука (бр. 148), под именом Хризостомовим нашао и *Шестоднев* Северијана из Гавале, у седам слова.[7] Овај за нас битан превод који препознајемо у Никоновом *Шестодневнику* био је преписан и у уништеном рукопису 444 (314) Народне библиотеке у Београду из XV. века[8] као и у рукопису 203 (367) Московске Синодалне библиотеке са краја истог века.[9]

Одломци Северијановог дела били су интерполирани и у српски превод *Шестоднева* Василија

---

[6] R. Aitzetmüller, *Das Hexaemeron des Exarchen Johannes I-VI*, Graz 1958-1971. Уп. и превод Н. Кочева на савремени бугарски језик овог знаменитог дела, София 1981.

[7] P. P. Panaitescu, *Manuscrisele slave din biblioteca Academiei RPR, I,* Bucuresti 1959, 188 sq.

[8] Љ. Стојановић, *Каталог народне библиотеке у Београду,* Београд 1903 - 1982, 211.

[9] А. Горский, К. Невоструев, *Описане славянских рукописей Московской Синодалъной библиотекы, II,2,* Москва 1859, 628-632.

Великог настао највероватније у другој половини XIV. века и преписиван у читавој једној породици рукописа од којих је најстарији зборник манастира Хиландара бр. 405 датиран негде око 1400. године.[10]

Током XV. века појавио се и превод скраћене верзије шест Северијанових беседа познате већ у грчкој рукописној традицији. Овај српски превод забележен је у једном зборнику XV. века манастира Крушедола (бр. 71) који се данас чува у Музеју Српске Православне Цркве,[11] у кодексу САНУ 24 из XVI. века,[12] као и у три нестала рукописа Народне библиотеке у Београду (НББ 477, XV. век, Матић, 200, XV/XVI. век и НББ 472, XVII. век).[13]

Још на један начин је Северијанов *Шестоднев* био познат нашем читаоцу. За своју чудну конструкцију васељене Козма Индикоплов је користио и Северијанов текст.[14] Српскословенску редакцију овог производа антиохијске егзегетске школе имамо сачувану у познатом *Врхобрезничком*

[10] Н. Радошевић, *О Словенским преводима шестоднева у манастиру Хиландару и о рукопису Хил.* 405, Хиландарски зборник, 10 (1998) 183.
[11] С. Петковић, *Опис рукописа манастира Крушедола,* Сремски Карловци 1914, 174
[12] Љ. Стојановић, *Каталог рукописа и старих штампаних књига. Збирка Српске краљевске академије,* Београд 1901, 174
[13] Ст. Новаковић, *Српско-Словенски зборник из времена деспота Лазаревића,* Старине 9 (1877) 3; Стојановић, *Каталог народне библиотеке у Београду,* 312 и 325; С. Матић, *Опис рукописа Народне библиотеке,* САН, Београд 1952, 151.
Уп. *Разглаголник*, зборник који је у XVIII. веку саставио Гаврил Стефановић Венцловић, где се у наслову овог текста поред Северијановог спомиње и име Василија Великог (САНУ 135, л. 512а - 518б). У једном другом Венцловићем рукопису, такође из збирке САНУ (бр. 137) овај текст је донет на народном језику (изд. Г. Витковић, Гласник СУД, 67 (1887) 390-396. Б. Стојановић, Збирка СКА, 109 и 156; Д. Драгојловић, *Развој филозофске мисли код Срба у доба феудализма,* Нови Сад 1998, 198 сл.
[14] W. Wolska, *La Topographie Chrétienne de Cosmas Indicopleustès*, Paris 1962, 26 et passim.

*рукопису* из 1649. године (Пљевља 79).[15]

Вратимо се сад рукопису који нас занима, зборнику манастира Савине бр. 21, који је 1439/40. године саставио духовник Јелене Балшић и врсни књижевни посленик Никон Јерусалимљанин.[16] Већи део овог кодекса чини један *Шестоднев*, који, мада недостаје први лист, можемо лако идентификовати као препис интегралног превода Северијановог хексаемералног дела, превода који је највероватније настао у XIV. веку и чији најстарији примерак имамо у рукопису Румунске академије наука бр. 148, где се, већ смо напоменули, Северијанов текст појављује под именом Јована Хризостома. Северијан је, према обичају тога времена, читао својих шест беседа за време великог поста шест вечери за редом, али је у једној грани грчке рукописне традиције између 5. и 6. беседе била укључена једна његова засебна омилија *Како је Адам добио душу и о Христовој пашњи*.[17] Такав један предложак је имао пред собом и словенски преводилац.

Како је изгледала Северијанова слика света? Пратећи излагање *Књиге постања* Северијан стварање дели у две етапе. Прво је ни из чега "**отъ несѫщиихъ**" створена праматерија – "**вещи тваѳемь**" (л. 2б – PG 56, col. 433), а затим је Бог по своме нахођењу обликовао ту материју, побринуо се за

[15] V. Jagić, *Kozma Indikoplov po srpskom rukopisu g. 1649-e,* Spomenik 44 (1922) 1-37; A. Jacobs *Kosmas Indicopleustes, Die christliche Topographie in slavischer Übersetzung,* Byzantinoslavica 40 (1979) 183-198.

[16] Д. Богдановић, *Инвентар рукописа манастира Савине,* у књизи: Д. Медаковић, *Манастир Савина. Велика црква, ризница рукописи,* Београд 1978, 93. Поред Северијановог *Шестоднева* овај кодекс садржи неколико састава исихастичке садржине.

[17] Zellinger, *Genesishomilien*, 40 sq.

њено формирање и украшавање – **вьѡбраженїе и красотѫ тваремь… Сътвори оубо небо небывшее, и землю небывшоую, бездны небывшїих, вѣтры, въздоухъ, wгнь, водоу. Въсакые ражданые вещи въ пръвы дьнь сътвори** (л. 3а). Тада су настала и четири основна елемента (**стихые** – л. 4а – col. 435). Светлост насталу првог дана, по саставу сличну анђелима и људској души, Северијан приближава човеку створеном последњег дана. Заправо, људски ум (**разоум**) је тај који даље унапређује оно што се захваљујући светлости на земљи указало. Пшеницу, грозд, вуну (**плодъ**)... светлост разума је претворила у хлеб, вино, ризу... (л. 6а – col. 436).

За разлику од неба створеног првог дана, "горњег неба" (υπερω ον), тек је другог дана сачињен небески свод – στερέωμα, **твердь**. Северијан га пореди са згуснутим и кондензованим димом који се пење навише (**и вънегда въстечеть къ высотѣ, въ дебелиноу облакоу въмѣнлаеть**). Његов настанак се објашњава претварањем небеских вода у чврсто тело налик кристалу (**гоустина кристаловидна**) по коме се крећу небеска светила. Тако је водена маса подељена на доње и горње воде. Северијан детаљно објашњава сврсисходност горњих вода. Прво, чувале су свод да га велика небеска светила не запале и не истопе (л. 14а) а друго, спречавале су да светлост прође кроз иначе провидан свод, заустављале је и враћале на земљу (**воды пѣвыше небесь… пламень слньцоу и лоунѣ ниспосилают**). Када дође дан Страшног суда, горње воде ће се разићи, небо ће

се расточити а звезде ће пасти јер неће више имати подлогу по којој би се кретале (**не имуще пѫти, ни шьствїа** л. 14б – col. 442). Као што је већ рекао на самом почетку свог шестоднева, Северијан је видљиво небо замишљао као средњу таваницу која дели простор двоспратне зграде – **тако же вь домѫ двоекровнѣ посрѣд вьнидет дѫгыи кровь** (I 4, л. 3 а – 433).

Настављајући своје излагање Северијан каже да треба **дивити же се сьбывшимсе и покланѧти се зыждителѧ** (III 1, л. 20а – col. 447). Бог је као **мирскыи художникь** украсио небо сунцем, месецом и звездама, земљу је овенчао цвећем и биљем, **всѧ тварь различно оупьстыи.**

Трећег дана је Бог сакупио воде и **раздѣли вь мори, вь рѣкы, вь источникы, вь езера, вь стоуденце** (л. 22б – col. 449). Слично је било и са светлошћу. Антиципирајући дела следећег дана Северијан прича о томе како је од светлости створене првог дана Творац обликовао различита светила по сопственом нахођењу, "тамо светлост, овде звезде". Као што би ко грумен (**оукроухъ**) злата разделио на **малы пенезе** тако је Творац (τεχνίτης, **хытрьць**) расподелио светлост јединствене суштине на сунце, месец и звезде. Приликом сакупљања вода појавило се копно, **соуша**. Тада Бог нареди да израсту биљке и појаве се животиње по својим врстама, **по родоу и по подобию**. Категорија подобија (**ομοιοτης**) подстакла је Северијана да иступи против јереси аномејаца који су тврдили да Син није подобан, **ομοιος** Оцу (III 1, л. 20б–21б – col. 447–448).

Северијан уочава као проблем чињеницу да небеска светила осветљавају земљу одозго, док је природа светлости и ватре да шаље свој пламен и зраке навише. Решење проблема је у Божијој одлуци. Бог је природи елемента наметнуо своју узду. Небеска светила зраче на земљу не према својој природи него по Божанској наредби (**ꙗко да не по естествѹ сїѥть, нь по повелѣнью** – л. 23б). Божанска бесмртна и невидљива рука одређује такође колико ће се воде у облику кише излити из облака. Претходно сакупљену из мора, "слану будући", претвара у питку воду и њом напаја земљу.

Северијан сматра за неопходно да, као и Василије Велики, помен небеских светила искористи за оповргавање астрологије (**звѣздословесїѥ**) категорички тврдећи да небо не даје никакав знак о људском животу (**ѡ животѣ чловѣчьсцѣм никаково знамєнє подаваєть нєбо**, III 3, л. 24б – col. 450). Божанско човекољубље се зато побринуло да се захваљујући звездама, између осталог, човек обавести о метеоролошким појавама, да морепловац избегне опасност као и да земљорадник сазна за погодно време орања .

Међутим, сасвим супротно Василију Великом, Северијан не прихвата античку геоцентричну теорију о сферичном небу. Бог није створио сферу која се окреће (**коло валꙗющєє сє** – л. 27а). Кретање сунца се не објашњава залажењем под земљу него хоризонталним кретањем ка северу где се оно сакрије за време ноћи иза велике водене масе (л. 27б). Теорије којима нас уче "хеленска деца" губе сваку вредност пред Светим Писмом, "нашим учитељем".

Месечеве мене сликовит су пример за Северијана људског живота од рођења до смрти и његове судбине која га чека захваљујући Христовом спасењу (л. 28б. – col. 453).

О биљном и животињском свету Северијан не говори предуго. Нарочито инсистира на разлици између глагола ἐξαγαγέτω, **да изведетъ земля четвѣроногыи звѣри** и βλαστησατω, **да прозебнетъ земля была травнаа**?(III 1, л. 21б–col. 448). Разлика је била у томе да биље сваке године из земље ниче, док у животињском свету је само први примерак настао из земље а даље се свака врста за себе репродукује.

Када је сва земља била украшена, време је било да се појави човек, њен господар. "Све је било спремно, само човека није било" (**и вьса готова бѣхоу, и человѣка не бѣше** – IV 5, л. 40б, col. 462).[18] Прво је морала кућа да се среди и украси, каже Северијан, пре него што се њен газда (**домоу владыка**) усели. И тако је Бог створио људско биће по своме обличју.

Помен стварања човека по обличју Божијем била је прилика за Северијана да експлицитно искључи сваку могућност божанског антропоморфизма. "Чак и данас," каже Северијан, "постоји јерес оних који тврде да је Божанство **человѣкообразно**." Сваку сличност човекову са божанством треба схватити у етичком смислу (**по добродѣтели** – κατ΄ αρετήν) а никако у односу

[18] Врло слично говори и Григорије Ниски у свом спису *О стварању човека:* "и све богатство твари и на земљи и на мору **готово бѣ**, оног ко би у томе уживао још није било" (Хил.405, 108б - PG 44, col. 132 C). В. Н. Радошевић, *Григорија Ниског посланица епископу Петру "О лику човечијем", Осам векова Хиландара. Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура,* Београд, 2000, 374.

на физички лик (**елико къ телесномѹ лицѹ** – 57а, col. 474 – 475). Обличје Божије се исказивало и у власти коју је човек добио над животињским светом. Редослед стварања (**чинь съдѣлованьа**) указивао је у обрнутом смеру на редослед власти (**чинь владычьствоу**). Створен последњи, добио је прво место међу живим бићима. Као потврду свог господарења на земљи човек је добио од Бога задатак а уједно и привилегију да именује животињске врсте.[19] Свакој животињској врсти име положи Адам, а Бог се није противио него се сложио (В 7, л. 64б – col. 481).

Формирајући човека Бог се побринуо не само о сврсисходности (**ноужда**) његовог организма него и о естетском моменту (**благолѣпїе**), о симетричности и хармоничности делова његовог тела (л. 57б, 58а – col. 476).

Господару земаљског раја Бог је желео да створи жену. Од ребра Адамовог створио је Еву и узевши на себе, у свом човекољубљу, улогу оца и мајке довео је човеку невесту (л. 66б, col. 483).

Сам Рај је Северијан замишљао врло конкретно, као реални, додуше идиличан, предео негде на Истоку. Он се љути на алегоријске интерпретације неких својих претходника који су у Рају видели духовна, небеска пространства. Поборник антиохијског, реалистичног тумачења библијског текста, он се чуди откуд би у једном духовном простору могла да расте смоква или да тече река која ће се касније поделити на четири видљиве, познате реке: Тигар, Еуфрат, Геон (Нил) и Фисон (Дунав).[20] У својој пророчанској

[19] Zellinger, *Genesishomilien*, 94 sq.
[20] Ове рајске реке су биле познате и Константину Филозофу, биографу

мудрости Бог је Рај направио пространим припремајући га за будуће праведнике (B 6, л. 60б, 61а – col. 478).

Последња, шеста беседа оригиналног Северијановог дела (у Никоновом *Шестодневнику* седма), посвећена је првородном греху. У човековом "царском и господарском боравишту" (**цаѕское и властельское ѕготованіе**), у богатим водама натапаном врту, расле су три врсте дрвета. Једна је пружала човеку физичку храну, омогућавала му да живи (**бѣхоу дѹѣвеса питати его**). Друго је било дрво сазнања добра и зла (**бѣше дѹѣво искоушающе его**). Треће, дрво живота, требало је да осигура човеку бесмртност (**бѣше дѹѣво вь еже емоу выноу жити** – л. 76). Рај је био окружење блаженог живота Адама и Еве, њиховог дружења са змијом, и њиховог пада. У једном сценски замишљеном тексту драматичног набоја одвија се прича **гѹѣхопаденіа**. Ту су сви актери: змија, иначе једна од најинтелигентнијих животиња (**змїи моудрѣишїи паче вьсѣх звѣрии**), Ева која је подлегла наговору полакомивши се да заједно са Адамом постану такмаци Божији, **сьтьчници Богоу**, и сам Адам који се приклања Евиној накани само из слабости према њој. Сматрајући да је човек, створен по обличју Божијем, обдарен толиким умним особинама, морао бити упознат са категоријом добра и пре него што је кушао забрањени плод, Северијан констатује да је тек после преступа човек схватио да добро и зло проистичу из различитог односа

деспота Стефана Лазаревића. В. П. Поповић, *Четири рајске реке (Једно место из Константина Философа),* Глас СКА 171, Други разред 88 (1937) 161-176.

према Божијој наредби (**добро бѣше послоушати Бога, а зло еже пѹслоушати его**, л. 82б col. 489). На крају се појављује сам Бог, сваком понаособ директно изриче казне и одређује непосредну будућност. Ипак, у своме човекољубљу, оставља отшкринута врата нади на васкрсење из мртвих (**надеждоу въскресенью,** л. 93а).

У редоследу стварања Бог је водио рачуна о потенцијалним слабостима будућег људског рода. Небеска светила су створена тек трећег дана не толико због тога што раније није било небеског свода на коме би била смештена нити због тога што није још било плодова које би требало загревати већ понајвише зато да се не би створила људска заблуда у приписивању сунцу (**естествомь слньчнымь**) улоге првог покретача. Светила је Бог сачинио изван неба и онда их учврстио за свод (**сътвориль свѣтила извьнѹ неба и тогда вьдроузы их горѣ, іако хоудожникь** – л. 22б). У тренутку када је створен, месец је био пун. Не би било наиме добро да се Божије дело одмах покаже крње (**пороѣзовати се дѣлоу** – л. 23а).

Северијан даје своје одговоре многим егзегетским дилемама. Дух Божији који се дизао над водама заправо је **вьздоушное естество**, односно кретање ваздуха (**вьздѹшное шьствїе**) а никако нестворени Свети Дух (л. 3б и 5б). Тама над безданом не представља некаково осенчење неба (**wбсѣнѥнье небесное**) већ је стварају облаци. Гностичку интерпретацију којом се тама изједначава са ђаволом, Северијан одбацује с индигнацијом као **нечестіе**

које су се неки јеретици дрзнули да предложе (л. 5а).[21] За разлику од својих претходника, егзегета, Северијан схвата библијски термин "невидљива" земља, као "неукрашена". **Никако же бѣше ѕкѳашена цвѣты, ниже посадовїемь и плоды вѣнчана, ниже ѳѣками и источникы пѳѣпоѩсннa, ниже инымъ благокѳасїем ѕкѳашенна** – л. 13а.

Често су се егзегете, и хришћанске и јеврејске, питале коме се Бог обратио кад је рекао у множини "да начинимо човека по своме обличју". Уз Василија и Хризостома Северијан категорички искључује могућност да су у питању били анђели и овај плурал повезује са тринитарном доктрином.[22] Плурал "да начинимо" указује на број (**множьство**) ипостаси а једнина "по своме обличју" објашњава једносушност Свете Тројице (**да единосоущие wповѣсть** – л. 44а). Анђели такође представљају део твари. Подређени положај који човек има у односу на бестелесну анђеоску природу, последица је његовог пада и привремено је стање. Кад поново досегнемо до врлине (**вьнегда бо зѣло стигнемь вь вѣѳѕ добродѣтелнѕю**), нећемо превазићи анђеле али ћемо се са њима изједначити (IV 5,6, л. 42а–б – col. 463–4). Северијан сматра неопходним да истакне приликом постања присуство Светог Духа, равноправног и активног учесника (**ѳѷмвоулос, сьвѣтникь**) процеса стварања (B 2, л. 53а – col. 472). Улога Свете Тројице, обавезна у чину крштења, незаобилазна је и приликом стварања (л. 53б). "Без Оца и Сина и Светог Духа нема ни

[21] Zellinger, *Genesishomilien,* 67, 73.
[22] Zellinger, *Genesishomilien,* 91 sqq

постања (**не пѫьва тваѧь**), ни крштења (**не вторѡе рождение**), ни васкрсења (**не коньчное вьскѹѣщение** л. 54б)".

Да би објаснио оно што се десило приликом стварања света Северијан користи различита тумачења и различите примере. Понекад доноси логичка и наоко реалистична објашњења, понекад препознаје алузије у поетски сведеном тексту псалама или у симболично сликовитом језику пророка.

Уобичајено је у богословљу да се Стари Завет тумачи као наговештај свега онога што се десило после Христовог оваплоћења. Северијан пак у формалном погледу као да понекад користи обрнути проседе: тумачећи појаве при стварању света он као објашњење даје пример догађаја из Новог Завета. Рецимо, на почетку трећег слова да би својим слушаоцима објаснио настанак небеског свода, створеног другог дана од опште материје, као потврду доноси пример Христа који је паганско многобожачки еклектицизам и плурализам сабрао у једну веру, апостолом Павлом названу тврду – **твѫдь** – **στερε῀ωμα** (л. 20б – col. 447).

Северијан је и иначе био познат као љути противник сваколиких јереси свога времена. Тако у омилијама на шестоднев оптужује, на пример, аномејце због претераних и неумесних питања: **како сьбѫда се вода и где сьбѫда се**?... **и сьбѫавши се где сьместит се**?… итд. Немајући праве вере јеретици се не задовољавају речима Светог Писма, него им је својствено да радозна-

ло истражују узроке, **искати вещи**. Неспособни да схвате оно што им је пред очима, не стиде се да завирују у божански бездан, у оно што је људском уму недостижно (**непостыжимое** – л. 20б).

Видели смо већ да су паганski филозофи по Северијану празнослови (**моудрословствоуютъ сотетословци**, III 4, л. 27а – **φιλοσοφοῦσιν οὗ ματαιολόγοι**, col. 452), да су јеретици највећи непријатељи истине, а повремено наилазимо и на, наравно много блажу, полемику са претходницима, ортодоксним светим оцима. Деси се да њихова мишљења буду благочестива али не и истинита. Изложени су критици и заступници алегоријског тумачења у егзегези. "До тог закључка нисмо дошли бавећи се алегорезом (**αλληγοροῦντες**) него контемплацијом и истраживањем (**ἰθεωρώσαμευ τᾶ ὡστορῶα**)." Преводилац се на овом месту није сасвим снашао, али је занимљиво да је реч **ѳеѡ** етимолошки повезао са **θεὰς** и превео као боговидение (IV л. 36).

Врсни проповедник Северијан се труди да одржава сталну напетост и да не губи контакт са својим слушаоцима. Завршавајући своју прву омилију каже верницима да је већ касно, јер је, као и на крају првог дана стварања, настало вече (л. 6б). Следећих дана он их подсећа на оно шта су чули у претходим проповедима, обраћа им се питањима и подстиче њихову пажњу: **вънимаи, ибо мысл глъбока**, пази, јер мисао је дубока!

Пажљиви преводилац прати грчки текст углавном се не одвајајући од њега, реч по реч. Веома је занимљиво погледати како је пренео

Северијанове етимолошке комбинације које имају неког смисла искључиво на језику оригинала. Неки примери етимологизирања, коме је Северијан склон, губе свој смисао у процесу превођења, као што су на пример **ἅμῖρα** (дан) и **ἅμερον ἄμεροτν** (питомост, благост, у преводу **кѫотко, кѫотость** – л. 6б) Међутим, у неким случајевима је и српски језик давао могућност да се етимолошка објашњења пренесу. Зашто се небески свод назива *тврд*? Зато што га је Бог од згуснутих вода *утврдио* – л. 13б). Екстазу, **ἵκστασις** Северијан објашњава стањем у коме човек изгледа као да је изван самог себе, буквално "стоји изван себе", **ἅξω ἱαντοῦ στἄκει**. У превод су унете неке измене и словенска реченица задржава смисао (B 8, л. 65б – col. 482). Понегде, неки нарочити грчки израз словенски преводилац као да није разумео. Тако хришћански назив за пагане **οῷ ἶξω**, они споља, који су изван Богом даног учења, као да није познат преводиоцу Северијановог списа (III 5, л. 27а – col. 452). Често цитирано тумачење Адамовог имена по почетним словима страна света **᾽Ανατολἄ, Δἅσις, ᾧΑρατοτς, Μεσημβρῷα**, чиме се истицао екуменски значај првог човека?– чини се да преводилац интерпретира са разумевањем: **азь вьстокь, добѫо западь, азь полоѵночь, мыслите пладьне** (л. 55а – col. 474).?

Не заборавимо да споменемо занимљиви цртеж на маргини листа 13а (шематски приказ земље и симболи сунца и месеца), највероватније преузет из грчког предлошка.

Мада не чини првобитно део *Шестоднева*,

омилија о Адамовој души се садржајно и стилски сасвим лепо уклапа у целину дела. "Пошто Бог сатвори васељену и украси небо сунцем и месецем и звездама, такође и земљу нашара, рекама и изворима опасану и цвећем и садницама овенчану, и море огради свакојаким благолепијем...." долази на ред и **сьзданіе божествьнаго образа** (л. 68б). Низом кратких реченица повезаних анафором Северијан се диви разноврсном склопу људског тела: "Како сагради кости, ребра, како очи створене беху, како жиле, како непца, како се преобрати у цревну разноврсност, како постави језик, како се истањише усне, како се извајаше ноздрве, како се посадише уши, како израстоше власи" (л. 72а). Сачинивши му прво тело Бог је затим човеку удахнуо душу. Томе га је бескрајно одликовао али и изложио опасности да је изгуби. Стварање Еве од Адамовог ребра Северијан повезује са Христовим патњама којима је искупио прворођни грех.

"Благодаримо Бога што смо, изгубивши рај због сагрешења, у Царство Небесно позвани" – **Благодарствуемь Бога іако ради ради пѣстоуплєнїа изгоубивше, вь Цароство небесное звани быхомь** (л. 75а).

*Надежда Р. Синдик*

*Београд*

## *Кодикологија Горичког Зборника*

*САЖЕТАК: У раду је дат кодиколошки опис* ***Горичког зборника*** *из 1441/42. године који се чува у Архиву Српске академије наука и уметности. Дато је стање свешчица (тетрада), датиран садашњи повез, изнета нова мишљења везана за крај треће Никонове посланице и Јелениног записа о поклону књиге манастиру у Горици, као и каснијег записа на унутрашњој страни задњих корица. На основу садржаја прецизиране су типолошке одлике* ***Зборника*** *који је окарактерисан као приручна књига, лична енциклопедија једне племкиње, која поред интересовања за ондашње егзактне науке, теологију и црквену проблематику, има за циљ и утврђивање источне, православне, оријентације у граничним подручјима са латинским Западом.*

*Горички зборник* није кодиколошки обрађен у целини, што би помогло бољем сагледавању духовних кретања у српским земљама прве половине XV. века. Кодикологија[1] проучава све особине средњовековног рукописа, како би одредила његово "историјско биће" у одређеном историјском окружењу, са сопственом индивидуалном егзистенцијом. Кодиколошки опис обухвата како спољне, материјалне одлике (физички изглед, стање свешчица, повез, припрему листова, технологију израде) од којих зависи облик кодекса, као и техничко уређење текста, тако и

[1] О кодикологији уп.: Д. Богдановић, *Ћирилска палеографија и кодикологија у Југославији,* Археографски прилози 1, Београд. 1979, 39-44; Н. Р. Синдик, *Кодиколошке белешке о неким дечанским рукописима,* Археографски прилози 19, Београд, 1997, 93-105+2 прил.: А. Цурова, *Въведение в славянската кодикология. Византийският кодекс и рецепцията му сред славяните,* София 1997.

унутрашње духовне, (садржај, писмо, језик, записе, украсе) које носе изражене хронолошке одреднице) са свим насталим променама у току прошлости. То историјско биће је социолошки показатељ одређене, хронолошки омеђене средине.[2] Она користи резултате више наука и дисциплина, као што су археографија, библиотекарство, библистика, социологија књиге. Назива се још и *археологија књиге*, јер интердисциплинарним приступом повезује манускрипт са временом када је настао, како (и да ли) је утицао на развој науке, уметности, друштвене свести. Отуда је важно да се *Горички зборник* кодиколошки опише. Овај опис је потребан и код израде издања споменика, и представља његову својеврсну заштиту. Он помаже одређивање структуре зборника.

*Зборник* се чува у Архиву Српске академије наука и уметности под бр. 446. Набавио га је Светозар Томић у Скопљу, где је био професор. Прво, кратко, обавештење дао је 1911, а нешто више података о набавци, самом рукопису, наручиоцу Јелени Балшић, писцу и писару Никону Јерусалимцу и свим "чланцима" садржаја дао је тек 1949.[3] Говорећи о Архиву Српске академије наука, управник Божидар Ковачевић, 1957, још га не спомиње. Он ће га ставити у кратак попис принова старе збирке тек 1962.[4]

---

[2] О кодексу као историјском бићу уп.: J. Stiennon, *Paleographie du Moyen Age,* Paris 1973.

[3] Свет. Т(омић), *Хиландарска завеса деспотице Еуфимије, Нова искра X* 5, Београд 1911. 148; исти, *О Горичком рукописном зборнику из 1442. године,* где је приказан рад института за проучавање књижевности.

[4] Б. Ковачевић, Архив Српске академије наука у Београду, Архивист, бр.

О њему су писали: Ђорђе Сп. Радојичић,[5] Димитрије Богдановић,[6] Ђорђе Трифуновић,[7] Сима Ћирковић,[8] Нинослава Радошевић,[9] Марија Иконому,[10] Љиљана Јухас,[11] Бошко Бојовић[12] и Милорад Лазић.[13] Њихова истраживања односи-

3-4 за 1957. годину. Додатак, IX, CXCV-CXCVIII, где се не спомиње, што значи да до тог времена није инвентарисан. *У Каталогу старих рукописа, ретких штампаних књига и историјских и књижевних споменика* (главни инвентар Архива САН) нема података о датуму увођења, али се из напомене види да се чува у депозиту од 20. X. 1949. када га је предао Академији Светозар Томић, професор у пензији. Тада је снимљен, сем л. 35. Тек у Гласнику САНУ књ. XIV, св. 1 за јануар-јуни 1962., Београд 1963 Б. Ковачевић даје на страни 83б кратак инвентар Збирке рукописа и старих штампаних књига, у коме под бројем 446 стоји кратко: Никонов *Горички зборник*.

[5] Ђ, Сп. Радојчић, *Избор патријарха Данила III и канонизација кнеза Лазара,* Гласник Скопског научног друштва XXI, 1940, 63-64, исти, Српски књижевни гласник, 1941 прештампано у: *Стари српски књижевници* (XI-XVII века), Београд 1942, 34-36). Исти *Otpisanije bogoljubno. O smernoj Jeleni i njenom otpisaniju bogoljubnom* Дело 1958. књ. 5, св. 1, год. IV, бр. 4, 587-594 (издање текста Јелениног *Отписанија богољубног*); исти, *Drei Byzantiner, altserbischen Schriftsteller des 15. Jahrhunderts,* Akten des XI. Internationalen Byzantinischen-Kongresses 1958, München 1960, 505-506; исти, *Антологија старе српске књижевности XI-XVII века. Избор, превод и објашњење Ђорђа Сп. Радојчића,* Београд, 1960, 184-189, 341-343 (Издање текста Јелениног *Отписанија богољубног* и Никонове *Повести о Јерусалимским црквама*).

[6] *Историја Црне Горе. Књ. Друга. Од краја XII до краја XV вијека. Том други. Црна Гора у доба обласних господара,* Титоград, 1970, 372-380 (Д. Богдановић, *Горички зборник* у одељку *Књижевност*); исти, *Историја старе српске књижевности,* Београд, 1980, 222-224; исти, *Историја српског народа. Друга књига. Доба борби за очување и обнову државе* (1371-1537), Београд, 1982, 335-336.

[7] Ђ. Трифуновић, *Две посланице Јелене Балшић и Никонова "Повест о Јерусалимским црквама и пустињским местима",* Књижевна историја V 18, 1972, 289-327 (издање текстова и фотографије).

[8] С. Ћирковић, *Метролошки одломак Горичког зборника,* Зборник радова Византолошког института 16, 183-189 (издање текста одломка).

[9] Н. Радошевић, *Космографски и географски одломци Горичког зборника,* Зборник радова Византолошког института 1981, 172-184 (издање текста и фотографије); иста, *Космографски списи, Лексикон српског средњег века.* Приредили Сима Ћирковић и Раде Михаљчић, 305-309..

[10] М. Иконому, *Горички зборник - порекло, садржај о космографији,* Cyrillomethodianum V, Thessalonique, 1981, 161-165

[11] Љ. Јухас, *Прилог тумачењу једног места у Стефановом житију Светог Симеона,* Археографски прилози 3, 1981, 123-136; иста, *Zbornici sa životom Stefana Nemanje od Stefana prvovenčanog,* Cyrillomethodianum V, Thessalonique, 1981, 187-196

[12] Б. Бојовић, *Ideologie monarhique dans les hagio-biographies dynastique du moyen age serb,* Orientalia christiana analecta 248, Roma 1995, 221-300 (критичко издање текста *Житија светог Симеона Мироточца* Никона Јерусалимца, са преводом на француски језик, 239-300).

[13] М. Лазић, *Исихазам српске књиге,* Ниш, 229. *О Зборнику* говори на више места: 62, 68, 120, 131, 138-141, 223-225, 228-229.

ла су се на највише на садржај у целини, или на његове поједине делове, преводе и компилације са грчког, и посебно на оригинална дела Никона Јерусалимца.

*Зборник* није проучен у целини, није издат, нити има потпун археографски опис. Издати су: записи, оригинални састави Јелене Балшићи и Никона Јерусалимца, а од преведених метролошки и козмолошки одломци.[14] Постојеће студије прате археографски описи неједнаког квалитета и обима. Сви покушаји власника рукописа Светозара Томића да изда споменик, завршили су се неуспело. О томе постоји документација у Архиву Академије, из које се види да је борба за његово издавање трајала од 1907. до 1958, када је Ђорђе Сп. Радојичић дао последње обавештење о томе.[15]

*Зборник* формално припада епистоларном жанру, преузетом из византијске књижевности, са одређеним поетско–реторским правилима.[16] Састављен је из питања и одговора у облику посланица–писама. Чине га две посланице–питања Јелене Балшић, кћери кнеза Лазара Хребељановића и три посланице–одговора њеног духовника Никона Јерусалимца. Тематски представља варијанту зборника мешовитог

[14] Н. Р. Синдик, *Издавачи, Штампари, преписивачи, Књижевност Црне Горе од XII до XIX вијека,* Цетиње, 1996, 151. Завршетке текста са улогом колофона није издао Љ. Стојановић у своме делу *Стари српски записи и натписи,* књ. 1-6, Београд-Ср. карловци, 1902-1926. О издању записа и текстова уп. нап. бр 5, 7, 8, 9 и 12.

[15] Đ. Sp. Radojičić, O *smernoj Jeleni i njenom Otpisaniju bogoljubnom, Дело*, 1958, 594.

[16] Ђ. Трифуновић, *Азбучник српских средњевековних књижевних појмова.* Друго допуњено издање, Београд, 1990, 264-272; Б. Јовановић-Стипчевић, *Епистоле, Лексикон српског средњег века,* приредили С. Ћирковић, Р. Михаљчић, Београд, 184-185.

садржаја, тзв. енциклопедијских зборника који се јављају у свим словенско–византијским књижевностима врло рано, али свој пуни развој доживљавају у позном средњем веку, (XV–XVIII.). Називају се још и народним енциклопедијама, јер их је стварало ниже свештенство и били су намењени ширим слојевима друштва.[17] Компилација и интерпретација преузетих текстова који су искључиво "читачки" приближава *Горички зборник* овим зборницима, али га избор тема донекле раздваја. Намењен је читатељки из елитних, повлашћених кругова која је хтела да своја одређена знања употпуни и прошири. Наручила га је једна племкиња, књижевно образована у дворској средини свога оца, отуда је друкчији избор текстова. Различита интересовања могао је да оствари њен духовник, који је по ономе што је написао представник високог клира, широког образовања и различитих интелектуланих интереса. *Зборник* садржи хагиографске, црквено–правне текстове, природословне, теолошке, молитвене, апокрифне. Комбинујући традицију монашких апологетских зборника светих отаца, патристике, хеленске и хришћанске филозофије, хагиографско–историјских, црквено–правних, космолошких, географских, астрономско–астролошких, метролошких

[17] Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 92-97; А. Милтенова, *Към литернатурната история и минология на сборниците със смесено съдръжание в старите южнославянски литератури,* Studia slavica mediaevalia et humanistica Riccardo Picchio dicata, II, estrato, Roma 1986, 517-526. Зборницима су посвећена два међународна симпозијума: 1. Конференция за Симеоновите сборници, одржана октобра 1976. у Софији, штампано у Старобългарска литература, кн. 5. София 1979; 2. Litterature moyenne grecque et litterature slaves. Correlations dans les recueils manuscrits, tenu a Thessalonique 21-24 mai 1979, ed. Cyrillomethodianum V, Thessalonique 1981.

текстова, Зборник слика не само духовна интересовања жене из виших друштвених слојева, њену образованост и радозналост, већ показује општи ниво знања и духовних интересовања ондашње српске интелигенције, коју су чинили чланови владајуће династије, племства, и највише школованог монаштва. Заступљени исихастички текстови потврђују владајућу духовну и књижевну норму Моравске Србије коју је Јелена познавала и желела у својој књизи. Према мишљењу Димитрија Богдановића, Јелена Балшић је желела да у Зети, изложеној млетачком притиску, учврсти византијски исихазам у циљу одбране православне духовне оријентације.[18] *Зборник* се може окарактерисати као лична енциклопедија једне племкиње, приручна књига са претежно црквеном проблематиком, исихастичком духовном оријентацијом, али и егзактним знањем.

Рукопис је писан на папиру, грубље израде. Мишљење да се ради о бомбицини не може се прихватити, јер постоје водени знаци.[19] Има 273 листа, дим. 210 x 135 мм; дим. текста 150 x 85 мм; 22 реда на страни. Волантни листови: 1, 8, 75, 233–240, 258–265, 272–273. Л. 7 одерак. Првих осам листова су са знатним оштећењима, недостаје око једне трећине текста по вертикали, л. 187 прецепљен преко четвртог реда одозго. Видне су мрље од влаге. Сачувани су трагови старе конзервације и рестаурације у виду заштитних трака

[18] О исихазму уп.: *Историја Црне Горе,* Књ. Друга, 378-379; А. Радовић, *Исихазам као освајање унутарњих простора,* Теолошки погледи 3, 1976, 145-152; М. Лазић, *Исихазам ресавских рукописа,* Археографски прилози 8, Београд, 1986, 63-95

[19] Бојовић, нав. дело, 224

по маргинама и у корену књиге. Многе од њих су делимично одлепљене. Повез је такође оштећен. Сачуване су 32 већином кватернионске свешчице које су сигниране у доњем десном углу првог ректо и у доњем левом углу осмог листа версо. Постоје 2 графичке варијанте сигнатура. Стање свешчица: св. 2 (ѣ) има 1 лист, недостаје од првог до седмог; св. 11(а) има 3 листа, недостаје од трећег до седмог; св. 13 (г) има 12 л., тако формирана, нема прекида текста; св. 17 (з) има 7 л., недостаје седми л.: св. 20 (к) има 9 л., тако формирана приликом конзервације, када су рестаурирани оштећени листови; св. 31 (ла) има 4 л., недостају други, трећи, седми и осми л.: св. 32 (лѣ) има 5 л., недостају први, други и трећи л.: св. 35 (–) има 6+2 додатна приликом рестаурације; св. 36(–) има 7 л., недостаје осми л., остала трака у корену књиге. Постоје још 3 траке, све остале после накнадног исецања. То би значило да је последња свешчица имала 3+1 лист, залепљен на доњу корицу (бинион). Остале свешчице имају по 8. Прекиди текста су на л. 233в. и 236в. Стање свешчица описао је Светозар Томић у своме предговору рукописа за штампу.[20] Његов опис табака с слаже са нашим уз мале разлике. Укупан број листова у последње две свешчице је, по Томићу, 17, а по нама 15, с тим што сматрамо да је постојала још једна, последња, бинионска свешчица, па би са њом укупан број листова у све три био 19. Томић, очигледно није рачунао остатак трака од исечених листова, који су

[20] Предговор није објављен. Чува се у архиву Српске академије наука и уметности у документацији уз *Зборник*. Предговор има 26 страна, малог формата. Опис је на страни 12.

тешко уочљиви. Његов закључак је: "Према овоме има читавих листова 267, упола поцепаних 6, нема листова 21, свега листова 294 листа. Има 36. таб. по 8 л. = 288 више 6 листа." Тако је Томићева реконструкција првобитног стања кодекса, без мало исправна.

Писар рукописа је Никон Јерусалимац. Препис је урађен за цркву Благовештења св. Богородице, задужбину Јелене Балшић на острву Горици (Брезовици – Бешки) у Скадарском језеру 1441/42. године. Филигранолошко датирање одговара години из записа. Идентични и врло слични водени знаци се крећу између 1425. и 1450. године (коњ у галопу, три брда у кругу са крстом, три брда са мотком, у две варијанте, а на крпљеним деловима залепеним тракама, фрагментарно је сачувана дупла котва у кругу са звездом и контрамарком МР из 1569, око 1570. и 1565/1575. г.) На касније убаченим листовима 264–265 нису нађени водени знаци.[21] Подаци о писару, месту и времену настанка преписа постоје у записима и завршецима текста, који имају вредност колофона. На листу 271. налази се потпис тајнописом: Никон Јерусалимац; на л. 272: ...паче же и начртах рукоју мојеју…вам оставих благолепне...по лепоте подобија и здравуј...; на л. 272': ...и тако вменивше и принесохом дар храму пресветије владичици наше Богородици Благовештенију иже ва Горици јако да будет јеј…; л. 273': .. кто крзнет отети сију књигу от храма твојего реченаго ва Горици (будет) јему

[21] Филигранолошко датирање *Зборника* урадио је колега Радоман Станковић на чему му срдачно захваљујем.

мстница Владичица. Савршu се ва лето 6950=1442 смерени Никон. Додате листове писала је непозната рука у време рестаурације рукописа између 1565 и 1575.

Повезан је у дашчице (215/200 x 128мм) пресвучене кожом са утиснутим слепим отиском. Украс на кожи је скроман, и састоји се из три правоугаоника који су паралелни са ивицама корица, и мањи су смештени у веће. Доња дашчица је оштећена при дну, више у десном углу; на предњој су сачувани остаци металних копчи. Жлебови на рубовима се прекидају на неусеченим угловима и при хрпту. Хрбат је без украса и ребара, одвојен од корица и грубо пришивен за корпус књиге. Капитална врпца је црвено–плава, избледела и оштећена. Уз корице нису сачувани листови чији би водени знаци омогућили његово датирање, али се на залепљеним тракама налази водени знак који, иако фрагментарно сачуван садашњи повез датира између 1565. и 1575. г.

За овај *Зборник* интересантан је један документ из Которског архива (нот. књ. VII, 183) који се можда може довести у везу са његовим повезивањем.[22] Из њега сазнајемо да је Јелена 1441. године покушала да код которског златара уради позлаћене корице са ликом Спаситеља за једну своју књигу, према угледу на корице једне друге књиге која му је донета као узор. Време ове наруџбине хронолошки би одговарало коричењу *Горичкоī зборника*, али није искључено

[22] И. Стјепчевић - Р. Ковијенић, *Хранићи Косаче у которским споменицима,* Историски часопис V, Београд, 1995, 316.

да се радило о некој другој Јелениној књизи, до које јој је веома стало. Књиге се помињу у њеном тестаменту. За овај посао Јеленин канцелар Добрек Маринић дао је 18. маја 1441. которском златару Андрији Исату 2 либре, 6 унча и 5 асагија, што је износило "скоро 1 кг" финог сребра. Уговор о изради корица је судски оверен, у присуству сведока, али и доцније поништен. Зашто је овај покушај пропао није нам познато.

Орнаментика овога рукописа је скромна. На листу 1 налази се заставица (око 90 x 30 мм) сачињена од необојеног преплета, оштећена, сачувана око једне половине. На листу 265' је уска преплетна заставица (90 x 25 мм), необојена. Обе заставице су цртане црвеним мастилом. Украсних иницијала нема. Почетна слова налазе се ван текстовног блока, на маргинама, величине око 1 см и цртана су црвеним мастилом. Наслови, помоћни маргинални наслови, поднаслови, поглавља, завршеци и бројне округле и бадемасте тачке, такође су исписани црвеним мастилом.

Веза текста и његове орнаментике, евентуално и утиснутих украса на повезу коже је позната у науци. Колико ова веза може да се уклопи у оквире постојеће политичке филозофије која се приписује исихастичким зборницима остаје да се види. По нашем мишљењу за повез и орнаментику *Горичкоī зборника* то не може да се каже, макар да и не знамо да ли је коришћен стари калуп за утискивање украса на кожу, јер и нови преповез би требало, по том мишљењу да задовољи овај критеријум паралелизма поли-

тичке идеје унутрашњих и спољашњих елемената књиге.[23]

Никоново писмо је полууставно, специфичног диктуса, са морфолошким облицима слова карактеристичним за време настанка преписа. Присутни су бројни брзописни, као и грчки минускулни и курзивни елементи. Индивидуални потез се види у варијанти слова **а** које исписује са другим косо положеним стаблом, које најчешће пробија горњу линију и нагнуто је доста у лево изнад ситне, обле, петље, тако да изгледа као да је покрива. Други облик је са савијеном петљом на доњој линији, и трећи облик са уобичајеном, мало искошеном петљом, углавном у дволинијском простору. Од осталих слова издвајамо следећа: слово **д** има дуже паралелне ножице, а у надредној позицији се јавља у брзописном облику. Слово **з** пробија дволинијски систем и има облик двојке чија је хоризонтална равна црта на доњој линији косо преломљена удесно. Слово **т** је уобичајено троного. Други облик је једноного високо чије стабло пробија горњу линију. Оно има благо заталасану горњу леву пречку, и често се јавља лигатурно са **ѕ**, **в**, и **и**. Овај морфолошки облик јавља се и надредно, (најчешће у **ѿ** ) само што му је тада стабло јако редуцирано. Слово **ѣ** стаблом пробија горњу линију, високо је, са округлом, малом петљом и благо таласастом пречком чији је десни део најчешће редуциран, или га нема. Други морфолошки облик овога слова је са краћим стаблом, пречком на горњој линији, левим краком који се спушта на

[23] М. Лазић, нав. дело, 156.

доњу линију и без десног крака. У лигатури се најчешће јавља са надредним ҁ које има уобичајени облик издуженог крста. ҀѺ је најчешће са плитком, скоро равном спојницом. Рукопис је писан српскословенским језиком, ресавском једнојеровном ортографијом.

Садржај се може поделити у три дела. У првом делу налази се прва Јеленина посланица, доста оштећена, и Никонов одговор на њу (л. 1–15). У другом делу је друга Јеленина посланица – *Отписаније богољубно* (л. 16–18) и Никонов одговор – *Ответ втораго посланија* (л 18–48). Трећи, највећи, део (л. 49–272) носи наслов *Епистолија третија*. Овај део нема Јеленину посланицу, али нас Никон упознаје са неким њеним деловима, (нпр. о подизању своје гробне цркве). Ту су одговори на више питања: о клањању иконама, о постанку света, о догађајима после Христа, о Јеленином племену под насловом Архи диигисис, (урађен према српским родословима, *Житију Симеона Немање* Стефана Првовенчаног и *Житију св. Саве* Теодосија), о скитском правилу, чланци из метрологије и космологије, Никонова *Повест о јерусалимским црквама* и на крају његово *Исповедање вере*. После трећег дела следи Јеленин запис о поклањању *Зборника* својој цркви на Горици. Ђ. Трифуновић овај текст сматра трећом Јеленином посланицом.[24]

Запис на унутрашњој страни доњих корица захтева коментар јер смо га ишчитали друкчије. Он гласи: **Вѣ лѣто ҁиѲѦҁ** (7137=1629) **м(ѣ)с(ѣ)ца**

[24] Ђ. Трифуновић, *Две посланице Јелене Балшић*, 295.

**юна въ гѹаде**. Последњу реч Светозар Томић прочитао је: **Бѣгѹаде**.[25] Ово мишљење преузима Бошко Бојовић, тврдећи да се књига налазила 1729. године у Београду.[26] О коме је граду реч, не види се из записа. Могуће је да се ради о Београду, али то није речено у запису, па се то не може тврдити са сигурношћу. Можда се ради о неком другом граду, или било којој тврђави, јер су се "градом" у средњем веку називала првенствено утврђења, тврђаве. Тај назив за утврде задржао се до данас, па народ и сада каже "Маглич град" за познату тврђаву у долини реке Ибра. Познато је више градова (урбаних центара) у средњевековној Србији о којима постоји обимна литература.

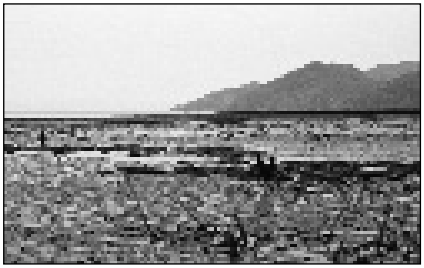
*Зборник* је настао у тешка и "прискрбна" времена по целокупан српски народ. Он је доказ опстанка српске књиге, која је чувала и преносила интелектуалне, духовне и националне поруке, у оквиру византијско словенске хришћанске цивилизације. Зборници, различитих врста, а посебно они енцикопедијског састава, какав је *Горички* значајни су за историју рукописне књиге као дела културно – историјског процеса који је водио ка новом добу. Он није интересантан само за историју књижевности, филологију и историју, већ и за историју наука, филозофију, естетику, социологију словенских православних народа, чија је књига у средњем веку имала опште, заједничке одлике византијске цивилизације. Он је усамњена појава у развоју српских зборника мешовитог састава, на

[25] Св. Томић у нештампаном *Предговору*, стр. 13.
[26] Б. Бојовић, нав. дело, 224.

чији развој, колико је за сада у науци познато, није утицао. Мишљење да је "најоригиналније стваралачко дело на плану развоја зборника уопште, током прве половине XV. века" није прихватљиво.[27] *Зборник* јесте оригиналан по својој структури, али не и по заступљеним текстовима. Поред оригиналних састава, ту су и компилаторски текстови узети из других дела, тзв. "књижевност поглавља" која се у Зборнику налази по личном избору наручиоца. Отуда његову оригиналност треба везати и за његову персоналност, која је овде примарна. Зато бисмо га квалификовали као личну, приручну књигу, малу енциклопедију, "збир знања" који се могао наћи у словенско–византијским књижевностима, пре свега српској онога времена. Светозар Томић је 1941. године записао да "зборник није неки верски спис, нити он садржи искључиво житија, било наших, било страних светаца, владалаца и других великих људи – но то је књига, збир свега знања једнога нашега ученога калуђера из XV. века, једнога нашега доброга учитеља и педагога из тога времена. Он је као једна добра читанка, пуна разноврсног материјала, удешена за свакога писменога ондашњега човека, што се најбоље види из садржаја самога зборника".[28] Ово мишљење је прихватљиво и данас, али треба нагласити, да иако је "збир свега знања", његово језгро ипак чине теолошки, црквени састави.

---

[27] М. Лазић, нав. дело, 229.
[28] Писмо Св. Томића Краљевско-Српској академији наука - Београд, од 30. септембра 1941. године



*Нина Гаѓова*

*Софија*

## *Горичкият Сборник в контекста на южнославянските владателски сборници от 14 и 15 в.*

*САЖЕТАК: Међу јужнословенским владарским зборницима XIV. и XV. вијека* ***Горички зборник*** *представља јединствен случај рукописа насталог у вези са устројавањем манастира и вјероватно са монашењем његовог ктитора. Извори потврђују да су бугарски, а нарочито српски владари, много полагали на духовно руковођење, али ни из једног таквог односа немамо сачуван документ налик овом* ***Зборнику****.* ***Трећа Никонова посланица Јелени*** *и особито његов први дио најинтересантнији су за проучавање састављачеве концепције и извора, као и учешћа наручитељке у настанку зборника. Текстови које је укључио Никон су типични за саставе који су у византијској традицији везани за царске наруџбе и књижевнике блиске двору. Дијелови сличних текстова се налазе и у зборницима везаним за друге припаднике јужнословенске елите; у том смислу, он је драгоцјено свједочанство тежње јужнословенске аристократије да подражава византијску, тачније цариградску. Из* ***Зборника*** *није видљиво да ли је Јелена примила монаштво – његова структура наиме није као код уобичајених књига за читање у женским манастирима. У јужнословенској књижевности сличан му је* ***Бдински зборник****, састављен 1360. по поруџбини видинске царице Ане, а у византијској традицији је један такав зборник био припремљен за монашење кћери цара Исаака II. Анђела, Теодоре. Коначно, он је у вези са књигом на коју је недавно обраћена пажња,* ***Богородичником*** *писаним од јеромонаха Арсенија у првој четвртини XV. вијека по наруџби Маре Црнојевића, вјероватно намијењен за такође скадарски манастир Ком. Будућа проучавања вјероватно ће да идентификују још свједочанстава богатства духовног живота у Зетској Светој Гори XV. вијека.*

*Горичкиѧ сборник* (САНУ 446)[1] е извънредно ценен паметник на средновековната южнославянска книжовна традиция, от който можем да почерпим уникални данни относно *възникванѣто на книѧи за аристократиѧта* и по – специално, на сборниците за четене, които имат дълга традиция в православно–славянската книжнина още от прочутите сборници на цар Симеон.

Както е известно, той е бил съставен в 1442. г. за Зетската владателка Елена Балшич (дщъеря на княз Лазар и вдовица на Георги II Балшич и Сандал Хранич) от нейния духовен наставник Никон Ерусалимец във врязка с построяването на Еленината гробна църква на един от островите на Скадарското езеро (о–в Горица/Бешка) и вероятно, с нейното замонашване. Поръчителката Елена е взела активно участие при съставянето на сборника, като е поставяла конкретни въпроси, духовни и практически, към Никон, на които той е отговарял. Сборникът всъщност съдържа кореспонденцията между Елена и Никон – или поне е оформен като поредица от послания.

Паметникът е издаван само частично, няма подробно аналитично описание и не е проучван цялостно, въпреки ценните приноси на Д. Богданович, Х. Трифунович, Н. Радошевич, С. Чиркович, Б. Бойович и други.[2]

---

[1] Богдановић Д. *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији* (XI-XVII века). Београд, 1982, № 282, с. 34

[2] Богдановић Д. *Историја Црне Горе. II. 2.* Титоград, 1970, 372-380; Трифуновић Ђ. *Две посланице Јелене Балшић и Никонова Повест о јерусалимским црквама и пустињским местима.* - Књижевна историја, V, 18 (1972), 289-327; Ћирковић С. *Метролошки одломак Горичког Зборника.* - Зборник радова Византолошког института, 20 (1981), 171-184; Бошко И. Бојовић, *L' Ideologie Monarchique Dans Les Hagio-Biographies Dynastiques du Moyen Age Serbe,* Roma 1995, 209-300

По общо мнение на изследователите, основното съдържание на сборника може да се разпредели *в три големи дяла,* съответстващи на Никоновите отговори на три Еленини писма (от които е запазено като отделен текст само второто – в началото на втория дял). Към тях са прибавени *Заключително послание на Елена* (частично повредено), с което ръкописът е дарен на нейната църква "Св. Богородица" на о–в Горица (Бешка), и Никонов запис, представящ молитвено обръщение–похвала към Богородица и традиционните проклятия за онези, които биха се осмелили да откраднат книгата.

Тук ще анализираме *функцията и съдържанието на Горичкия сборник* в контекста на няколко сборника од 14 и 15 в., поръчани от южнославянски владетелки и по–общо, в контекста на южнославянските владетелски ръкописи от същия период. При този анализ сме използвали описанията на Богданович и Трифунович,[3] микрофилм на *Горичкия сборник,* както и фотокопие на част от него. По–подробно ще представим съдържанието само на една част от сборника – *Третото послание* на Никон до Елена и особено неговия *първи дял,* тъй като то, според нас, представлява най–голям интерес от гледна точка на концепцията и източниците на съставителя, както и на участието на поръчителката на сборника в неговото създаване.

[3] Богдановић Д. *Историја Црне Горе...;* Трифуновић Ђ. Цит. съч.

Сред ръкописите, принадлежали на южнославянски владетели през 14 и 15 в. *Горичкият сборник* представя засега *единственият случай* на ръкопис, съставен във връзка с построяването на гробна църква с келии към нея и вероятно, със замонашването на нейния ктитор.

От изворите е известно, че след второто си овдовяване и вече в преклонна възраст Елена Балшич решава да построи такава църква и да се оттегли от света в близост до нея. Първоначално тя избира Дубровник като подходящо за целта място, но градската управа й отказва, тъй като построяването на православен храм в града или неговите околности изисква нарочно папско позволение.[4] Тогава Елена се спира на о–в Горица/Бешка, който и преди е бил монашеско средище, и на който е построен храм на св. Георги. И досега на острова, в непосредствена близост до двата храма – Еленината Богородична църква и църквата "Св. Георги" – личат останките от голяма двуетажна постройка, която по всяка вероятност е била обитавана от самата владетелка.

Бидейки високообразована и със силен характер, Елена желае да си изясни лично и от авторитетен източник всички въпроси, свързани с оттеглянето й от света и уреждането на статута на църквата и келиите, построени от нея. За целта тъ се обръща към Никон Ерусалимец, образован и авторитетен монах–исихаст, посочен в завещанието й като нейн духовен отец.

---

[4] Спремић М. *Деспот Ђурађ Бранковић и његово доба.* Београд 1999[2], 218.

В южнославянската владетелска традиция духовното наставничество над владетели от страна на прочути отшелници е засвидетелствано със сравнително ограничен брой конкретни примери. В България това е отношението между Йоан–Асен II и монах Йоаким, бъдещият български патриарх, за което се споменава в *Житието на Йоаким I*.[5] От житията на известните исихасти Григорий Синаит, Теодосий Търновски и Ромил Видински[6] научаваме за близките отношения на цар Йоан Александър с монасите–исихасти (особено с Теодосий) и грижите, които полагал за тях – но сведения за неговия духовен наставник липсват.

За Сърбия разполагаме с много повече данни (от многобройните жития на сръбските владетели и архиереи), които ясно говорят за една установена практика, включваща и размяната на духовни послания, която започва от св. Симеон и св. Сава и заслужава специално проучване. Обикновено функцията на духовен наставник на владетеля се изпълнява от бъдещия или настоящия духовен глава на сръбската църква, някои от случаите той е настоящ или бивш. В *Житието на крал Драгутин* от Даниловия сборник *Животи кралева и архиепископа српских* за първи път намираме указания, че тази функция е била изпълнявана и от монаси от Светите места – духовни отци на крал Драгутин (след неговото оттегляне от престола) били двама Йерусалимски старци. Това обстоятелство

[5] *Стара българска литература. 4. Житиеписни творби.* София, 1986, 87-88.
[6] Пак там, с. 443-467; 468-491.

изглежда логично, като имаме предвид засиления интерес към Йерусалим по времето на неговия брат, крал Милутин и построяването там на сръбски манастир, посветен на архангел Михаил. В нито един от цитираните случаи обаче не разполагаме с автентични писмени свидетелства, документиращи размяната на послания между владетеля и неговия духовен наставник. *И в това отношение Горичкият сборник представлява уникален случай,* който може да ни помогне да анализираме типологически сходни явления.

Функцията и специфичният начин на възникване на *Горичкия сборник* са се отразили в неговото съдържание, което ще представим накратко.

**I. Първи дял, л. 1–15б:** *Първо послание на Никон до Елена;* край на л. 15б, обозначен "конъцъ пръваго посланиа"

Първите 8 л. на това послание са повредени (наполовина откъснати по дължина), така че половината от текста е невъзстановим в цялост; липсва и една цяла тетрада от него. Доколкото може да се съди по частично запазения текст, първото послание на Никон до Елена съдържа една обобщена концепция за праведния живот, указания за неговото постигане и примери от живота на благочестиви владетели и други високопоставени личности. Смисълът и адресатът на този дял могат да бъдат представени посредством началото на първия такъв

пример (очевидно патеричен ексцерпт) – "*Некогда же княз некии приде къ авва Сисою Тивейскому. и въпроси его глаголе: како обряъем Бога*" (л. 9б).

Текстът на посланието е организиран около три ключови метафори – духовното напътствие като сладка духовна храна ("*мед*"), праведният живот като постъпателно постигане на все по – значими добродетели ("*лествица*"), посвещаването на Бога като гаранция за избягването на греха и наказанието и постигането на вечните блага ("*завет*" с Бога).

Съдържат се конкретни указания: как да се справяме със скръбта и отчаянието, как да се молим, как да избягваме греха и лукавството, за необходимостта да се боим от Бога и да помним винаги Божия съд, относно наказанието за неправедните и наградата, която получават праведниците. По отделните теми се привеждат отпратки към *Светото писание* и кратки илюстративни наративи.

**II. Втори дял, л. 16–48б:** *Второ Еленино послание* /"*Отписание боголюбно*" – л. 16–18б; *Второ послание–отговор на Никон* /"*Ответ втораго посланиа*" – л. 18б–48б; край – ?

В своето второ послание Елена моли за изясняването на въпроси, засягащи предимствата на преподобническия живот (иноческое житие) в общежитие и усамотение, и възможностите за спасение "в света", като обръща особено внимание на даването на милостиня.

Първата част на Никоновия отговор е по–обща и въвеждаща в темата – съставителят започва своето поучение "отначало", "от корена към плода", за да бъде сърцето на Елена подтикнато към подвиг от спомена за нейните предци. Той припомня, че бог е създал човека свободен, така че сам да избира между доброто и злото, и подчертава необходимостта от подхлодъщ духовен пастир, който да подпомогне правилния избор (л. 19б–39).

Втората част е ориентирана по–определено към очертания от поръчителката кръг от въпроси, като отговорите отново са придружени от кратки наративи във функцията на илюстриращи и поясняващи примери. Ще посочим само някои репрезентативни въпроси и отговори.

На конкретния въпрос "Може ли милостинята да очисти всякакъв грях?" (л. 42б) Никон отговоря с думите на св. Атанасий "Има грях и грях, и милостиня и милостиня". На въпроса как можеш да се спасиш по–лесно, в уединение или сред хората, Никон отговаря "Илия се спаси в уединение, а Моъсей – сред хората" (в полето долу приписка "между Илие и Мойсеом няст разсудити").

Примерите отново са от живота на знатните и богатите (цитирана е популярната случка с бедната вдовица и император Зинон, който бил опростен за големите си грехове, понеже раздавал много милостиня, л. 45; за константинополския богаташ, който бил наказан със смърт, понеже съжалил, че е дал милостиня и си я взел обратно, л. 47б–48б и др.).

**III. Трети дял, л. 49–272:** *Трето послание на Никон до Елена* "*Епистолиа третиа*"; край?

Това послание на Никон е най–дълго (ок. 220 л.), на пръв поглед е с доста неясна структура и, както изглежда, *една голяма част от него не представлява отговор на конкретни въпроси на Елена.* Именно поради това, третото послание предоставя най–добрата възможност за сравнение между образованието и интересите на поръчителката и изпълнителя на ръкописа, както и за изследване на ъставителската стратегия на Никон и неговата представа за подобаващо владетелско съдържание, противопоставена на Елениите по–прагматично ориентирани изисквания.

Доколкото може да се съди от Никоновото трето послание, липсващото *Трето послание* на Елена е съдържало информацията за построяването на нейната църква–гробница на о–в Горица, с келии към нея (срв. л. 165 загл. "църквата и келиите, построени от теб"), и е изисквало съставянето на подходящ устав във връзка с уреждането на тяхното функциониране, както и някои съвети относно ежедневния живот на блгочестивия лаик (спазването на църковните празници с всички ритуали към тях, периодите на поста и др.). Специален интерес поръчителката е проявила към въпросите на иконопочитането – вероятно във връзка с практическите правила на отношението към иконите и участието им в църковния ритуал – и може би, към историята на собствения си род (по линия на

Неманичите) – вероятно във връзка с ктиторските им прояви. Във всеки случай, Никон подхвърля, че "й е обеал да разкаже" за нейния род, но не посочва конкретно тя да е питала за това (яко же въпрашаеши), както в другите случаи на конкретен интерес към темата от нейна страна.

Никоновото трето послание изглежда съставено от три части, като първата от тях (А) е историческо въведение към темата за църковните правила, втората част (Б) съдържа самите правила, а третата (В) представлява допълнение, както изглежда, изцяло по негов избор.

***(А). "Въведението"*** е най–сложната като идеен замисъл и конструкция част на *Третото послание.* Тя е структурирана от *споменаванията на Еленината църква* (четири на брой), които очевидно трябва да поддържат връзката с основния предмет на диалога между съставителя и поръчителката в началото на частта, л. 49б, на две места в средата, л. 85б–87б и 152б–153, и в края, л. 165–176.

Ще се опитаме да изясним *смисъла на това Въведение* (първата част на *Третото Никоново послание*) като проследим логиката на изложението според самия съставител.

1. Първият дял на въведението разглежда въпроса за *произхода на свещенството и християнския храм и проследява различните му старозаветни прообрази.* Той е разгледан в исторически план, от Сътворението през цялата Старозаветна история – от л. 49 до л. 77.

Главният източник за тази част от текста – доколкото може да се съди по отделни акценти в старозаветния преразказ – по всяка вероятност е *Тълковната Палея* – един текст, който според най–новите проучвания е бил преведен още в най–ранната епоха заедно с други "исторически" текстове от книжовния кръг около българския цар Симеон.

Към това въведение от близо 30 л., Никон е поместил отговара на конкретния въпрос на Елена за произхода на иконопочитанието (л. 77–85б) – също много подробно, като е разгледал произхода, видовете и историята на различните "образи" на божественото (включително, "идолите" и "кумирите") според Стария и Новия завет и тяхната съдба по времето на Константин Велики и Юлиян Отстъпник. Като особено важна, *Повеста за иконопочитането* е маркирана в началото и края – тя започва с въпрос на Елена ("како изобрази се, глаголеши, иконное поклонение нам христианом…") и завършава с ремарка "се же о иконном поклонении до зде". Текстът ѝ напомня компилациите по този въпрос, поместени в състава на полемични сборници – типа, популярен 14 и 15 в., чието възникване е свързано с разпространението на исихазма.

На л. 85б–87б Никон се връща на въпроса за Еленината църква, като този път коментира *мястото,* където тя е построена – "безмълвно, и при това на остров" – което му дава повод да интерпретира темата за "пустинята" като място за отворяне към Бога, отново в исторически

план – от пустинята, през която Моисей извежда евреите от Египет, до пустинята, в която се подвизава Йоан Кръстител.

2. Следващата част от Въведението разглежда *възникването на православните манастири и правилата и тяхното функциониране, както и отношението на православните владетели и аристокрацията към този процес.* Тази част е с маркирано начело ("Пакъи приведоу иние повести еже слъшахомъ…"), и е разположена в *два отделни разказа:* "световна история" и "родова история". И двата разказа са маркирани с "начало повести" (като към повествованието за първите Неманичи това е направено на гръцки език с кирилица – "архи диигисис") и "конец повести" – към повествованието за първите Неманичи, само със знак за край (амин с вяз, три точки и точка, пресечена с вълнообразна черта).

*Първият разказ,* л. 88–101, проследява *Константиновата легенда,* като обръща специално внимание на папа Силвестър, Първия вселенски събор, откриването на Св. кръст от императрица Елена, построяването на Константинопол и пренасянето на християнски реликви в новата столица – и завършава с историята на египетските отци – пустинници, началото на манастирското строителство на изток и участието на византийската аристокрация в него. В тази част Никон е използвал основно *Хрониката на Зонара и Житието на папа Силвестър.* Интересно е да се отбележи, че според него, манастирските правила се пишат в Константинопол и се разпространяват от там –

обстоятелство чиято правилност той подкрепя с авторитета на такива архиепископи като Василий Велики и Йоан Златоуст.

*Вторият разказ,* л. 102–152, продължава темата за ктиторството върху примера на първите Неманичи – св. Симеон и св. Сава. Основното съдържание – кртък преразказ на историята на *Варлаам и Йоасаф* (л. 108–109 б), ексцерптите от *сръбския родослов* и житията на двамата светци (съотв., от Стефан Първовенчани и от Теодосий) – са рамкирани от текст, разбработващ темата за Св. Дух и неговото значение в човешката история (използвано е *Словото за Петдесетница на Григорий Богослов*). Смисълът на тази "рамка" очевидно е да подчертае "освещаването на племето" (рода) на поръчителката Елена Балшич (потомка на страничен клон на династията, посредством своята майка, княгиня Милица) – срв. л. 152б – чрез благодатта на Св. Дух, която се е изляла върху неговите основатели.

На л. 152б – 153 Никон за трети път се връа на въпроса за Еленината църква, като този път коментира нейното име – тя е посветена на *Благовещение* на Св. Богородица. Никон цитира Епифаний Кипърски, според когото Бог е сътворил 7 дела в този ден (с акта на Благовещението) и обяснява, че когато Пасхата съвпадне с Благовещение се казва "кириакон Пасха".

**(Б) Втората част на *Третото послание* на Никон** започва с обяснение на смисъла на св. олтар като жертвеник и подчертаването, че от царете Христос изисква същото, което и от оби-

кновените хора (праведен живот) и ги оценява не по "красота на лицето" или "величие на тялото", а по "благия нрав" (л. 153б–158).

В следващите страници се съдържат отговори на конкретни въпроси на поръчителката, л. 158–257б. В началото намираме три въпроса, засягащи *поведението на благочестивия мирянин* – по каква причина правим памети на умрелите (на 3, 9 и 40 ден), защо християнския род страда от нечестивите и защо християните се покланя на изток. Текстът изглежда ексцерпиран от въпросо–отговорно съчинение (вероятно, на Анастасий Синаит – може някои от примерите да са добавени).

Основното пространство на втората част е заета от различни *Правила и устави относно устройството на скитски живот,* илюстрирани с патерични ексцерпти, а също правила за поста и за поведението в празнични и обикновени дни. И тук съставителят е надхвърлил изискването на поръчителката, като й е предоставил възможността да избере от поне два скитски устава, а също да ползва няколко компилации от типа на "правилата", с помощта на които могат да се правят справки по свякакви въпроси от този род – за миряни и монаси, за мъжки и женски манастири, за общежитиен и скитски живот.

Голяма част от източниците са посочени от самия съставител – *Тълкуването на Йоан Златоуст към евангелието от Матей, Пандектите на Никон Черногореи, Житието на Пахомий Велики, Лавсаика, Правилата на*

*Василий Велики* и на Петър Александрийски, популярната компилация *Заповеди и устави на светите 318 отци и от светите съборни и от учителите на църквата* и др. Този дрял на третото послание завършва със заключение за нуждата от точни правила и тяхното спазване. В южнославянските владетелски сборници такива текстове като *Правилата* липсват засега, но затова пък се срещат някои от посочените източници на Никон като отделни ръкописи. Това са *Тълкуването на Йоан Златоуст към евангелието от Матей* – в ръкопис от библиотеката на Румънската академия на науките (РАН 97), принадлежал на деспот Стефан Лазаревич, и в ръкопис от Берлинската библиотека (Слав. 8), съдържащ копие от 16. в. на сборник, съставен за царица Елена, съпругата на цар Душан; *Пандектите на Никон* се съдържат в български ръкопис от 3/4 на 14 в., притежаван от Максим Бранкович (МСПЦ 48).

**(В). Третата част на Третото послание на Никон** съдържа космографско–географските и метрологически откъси, *Повествованието за Ерусалимските църкви* и един текст на *Символа на вярата.* Както изглежда, тази част е допълнение на самия съставител – във всеки случай липсват указания, че поместените тук текстове съответстват на някакви въпроси или желание на поръчителката Елена Балшич.

Текстовете, които Никон е добавил, могат да се определят като типични за определени състави, чието възникване във византийската традиция е свързано с императорски поръчки и с дейността

на книжовници, близки до императорския двор. В своя анализ на космографско–географските откъси в *Горичкия сборник* Н. Радошевич посочва, че те представляват превод на компилация, извършена на византийска почва, чиито основни източници са текстове на Михаил Псел, Симеон Сит и Евстатий Никейски, *написани за императрица Мария Аланска,* съпруга на Михаил VII Дука.[7] Части от подобни византийски състави, засвидетелствани *в Горичкия сборник,* се срещат в сборници, принадлежали на други лица от южнословянския светски елит – българския цар Йоан Александър (1331–1371),[8] неговата снаха, Видинската царица Ана, съпруга на цар Йоан Срацимир,[9] братът на самата Елена Балшич – деспот Стефан Лазаревич.[10] Интересно е да добавим тук, че една друга сръбска владетелка – царица Елена, съпругата на цар Стефан Душан – си е поръчала цяла книга "*както някога благочестивата царица Мария*" (Аланска). Това е превод на *Тълкуването на*

---

[7] Радошевић Н. *Космографски и географски одломци* 172-173.

[8] *Лаврентиевият сборник* от 1348 г., за който изглежда вероятно да е бил съставен в исихастките книжовни кръгове за да бъде подарен на цар Иван Александър, също съдържа Симбол на вярата в края на ръкописа - текст в: Куев К. *Иван Александровият сборник от 1348 г.* С., 1981, с

[9] Това е *Бдинският сборник,* за който ще стане дума по-долу; той съдържа *Слово за Светите места в Йерусалим* - текст, много близък, но не идентичен с този в Горички сборника (за него вж. бел 10)

[10] Една космографско-географска компилация, заедно с друг, трети текст на слово за Светите места, вероятно е била преведена за Деспот Стефан от неговия придворен философ Константин Костенечки. Тя се намира в прочутия *Богишичев Сборник,* в сега изгубения *Ловчански* сборник от 16 в. (компилацията и фрагмент от *Слобото*) и в ръкопис №49 от манастира Николяц, от 1556 г. (компилацията и единствени засега пълен текст на *Словто*) - вж. Радошевић Н. *Космографски и географски одломци* б 174-178 (сравнение между различните славянски текстове на космографско-географската компилация); Petrova M. *An unknown copy of the Description of Jerusalem by Constantine of Kostenec.*- Byzantinoslavica LIX, 1998, 255-270, където са сравнени различните текстове на слово за светите места (в. Николяц 49, *Бдинския* и *Горичкия сборници)* и е публикуван текстът от Ник. 49.

*евангелието от Матей,* написано по поръчка на византийската императрица от Теофилакт Охридски, запазено в копие от 16 в.[11] В този смисъл *Горичкият сборник е едно от ценните свидетелства* за стремежа на южнославянската аристокрация да подражава на византийската, или по точно, да следва най – авторитетните интелектуални и духовни образци за православни? регион – Константинополските.

Както се вижда от текста на първия и втория дял на *Горичкия сборник,* от него не става ясно дали самата Елена е приела монашество или само е размишлявала върху това, прилагайки като основно средство за спасение на душата си раздаването на милостиня. Погледнат в сравнителен план, *Горичкият сборник* и по своето цялостно съдържание *не представлява обичайният състав, предназначен за четене в женските манастири* – тъй като не съдържа женски жития или матерични ексцерпти, които да служат на монахините като пример за подражание.

В южнословянската владетелска книжнина е известен един друг ръкопис, който според повечето негови изследователи представя подобен пример – това е *Бдинският сборник,* изготвен в 1360 г. по поръка на царица Ана, съпруга на Видинския цар

[11] Книга *Рай или Сад,* от 1347 г. (съд. *Тълкувание на енвангелито от Матей* от Иоан Златоуст и Теофилакт Охридски и др. текстове), поръчана от царица Елена на стареца Иоаникий в св. гора: част от ръкописа, заедно с предисловието-посвещение на царица Елена, е запазена в ръкопис от 16. в., съхранван в Лайпцигската градска библиотека, Slave 8 (Яцимирский А. И. *Описание южнославянских и русских рукописей заграничных библиотек.* Т. 1. (Вена, Берлин, Дрезден, Лаипцйг, Мюнхен, Прага, Любляна). Спб., 1921 (=СОРЯС, т. 98), № 6, с. 535-543). В предговора към книгата се казва: "Бл҃говѣрнаа и х҃ристолюбивааа и ст҃аа цр҃ца елена сръбьскаа. много оусръдїе, и любовь изѣ́ ниѣю, о искани ст҃ѣ́ писанїи имѣщи. елико дрѣ́вѣ́никтоже въ то вр҃ѣ́мѣ…и моли оусръдь҃ сї. положити еи на свои ѣзыкъ прост҃ыкъ ст҃аго ев҃ґе́лїе. еже исписа иногда блаженъıи ѳеѡфїлактъ, архїепи́кпъ бльгарскѣ́ıи. оумолень бъıвь блже́ною ц҃рцею маріею иногда…" (Пак там, С. 538)

Йоан Срацимир.[12] Сборникът съдържа само жития на жени–светици (12 пространни и 4 кратки) и едно *Слово за Светите места в Йерусалим,* каквото се съдържа и в *Горичкия сборник* (но в друг текст.) Ръкописът представя женската святост посредством едно забележително богатство на типове и варианти; изглежда той е бил предназначен за знатна особа от женски пол, която е приела монашество,[13] или за подарък на някой женски манастир близо до Видин, покровителстван от царица Ана.[14] Изследователите посочват подобни примери във византийската традиция: един такъв сборник, съдържащ женски жития и ексцерпти от материка, е бил приготвен за замонашената дщеря на византийския император Исак II Ангел (1185–1195, 1204–1205), Теодора.[15] В предговора към ръкописа неговият съставител авва Исай, *духовен наставник на Теодора* е посочил предназначението му – да служи на неговата духовна дъщеря като сбор

---

12 Изд.: *Bdinski Sbornik,* Ghent Slavonic MS 408, A. D. 1360. Facsimile edition with representation by Ivan Dujcev, London, 1972; *Bdinski Zbornik. An Old Slavonic Menologium of Women Saints* (Ghent University Library Ms. 408, A.D. 1360). Edited and annotated by J. L. Scharpe and F. Vyncke. With an introduction by E. Voordeckers. Bruges, 1973. Вж. също: Birnbaum H. *A Calendar of Women Saints.* - Byzantine Studies /Etudes Byzantines II, 1, 1975; M. Petrova. *The Bdinski Sbornik in the Context of the Female-saints Lives Collections in the Byzantine and Latin Tradition.* M. A. Thesis, typewriten, defended in the Cental Eruropean University, Department of Medieval Studies, Budapest, 1994; Petrova M. *A Picture of Female Religious Experience: Late-Byzantine Anthologies of Women Saints. - In: Kobieta w kulturze sredniowiecznej Europy.* Poznan, 1995., p. 195-200; M. Petrova. *The Bdinski Sbornik: A Fourtèen-Century Anthology of Women Saints. A Case Study.* под печат в Otium, Zagreb, 1996.; Petrova M., A. Angusheva. *The Description of the Holy Places in the Bdinski Zbornik.* - In: - Annual of Medieval Studies at the CEU, 1993-1994. Budapest, 1995 , p. 163-1979; Angusheva-Tihanova A. *On the Question of Womens Collections in the Medival and Post-Medieval Literature.* - В: *Медиевистика и културна антропология* Сборник в чест на 40-годишната творчествка дейност на проф. д-р Донка Петканова С., 1998, 282-290; Н. Георгиjева-Гагова. *Съставителската конценция на Бдинския сборник, въпросът за образованите владетелски съпруги и мехните книги.* - Пак там, 258-281.

13 Изказани са предположения, че става дума за първата съпруга на цар Йоан Александър и свекрва на Ана - Теодора - която е била принудена да се оттегли от света и да приеме монашество - срв. *Bdinski sbornik, Ghent Slavonic MS 408,* А. Д. 1360. Fascimile edition..., p. VI-VII.

14 Petrova M. *A Picture...*

15 Petrova. M. *The Bdinski Sbornik...*

от подходящи и разноообразни примери, на които да подражава в собствения си живот.

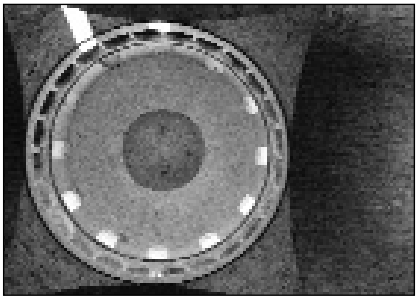
В контекста на женските аристократски сборници *Горичкиятъ сборник* стои по – близо до един друг ръкопис, наскоро въведен в научно обръщение, който е възникнал почти по същото време, на същото място и до голяма степен, със същото предназначение. Става дума за един *Богородичник*, който се съхранява в Москва, ГИМ, Муз. 3483, и е писан от йеромонах Арсений в 1425. г. за госпожа Мара Лешева, дъщеря? (или съпруга) на черногорския благородник Леша (Алекса) Църноевич.[16] Ръкописът съдържа слова за Богородичните празници и чудеса на Св. Богородица и изглежда е бил предназначен за подарък на Богородична църква (манастира "Успение Богородично" на о–в Ком на Скадарското езеро?), на която госпожа Мара е била ктитор.[17] Ако приемем предпо-

[16] Н. Георгијев Гагова. *Съставителската концепция на Бдински сборник...,* и бел. 32. Идентификацията на поръчителката е отчасти затруднена поради факта, че в приписката тя е наречена само госпожа, а употребата на приталжителната форма Лешева е доста нетипично за този период и не се среща в познатите ми приписки към подобни ръкописи. Сред известните ъжнославянски благороднически фамили имюто Леша се среща само в рода на Црноевичите (умалително од Алекса) - липсват данни обаче да ли той е бил женен и да ли е имал дъщер (Спасић Д., Палавестра А., Мрђеновић Д. *Родословне таблице и грбови српских династија и властеле.* Београд 1991[2], - книгата е разширено и допълнено издание на едноименния труд на Александар Ивић от 1919 г., 1923[2] , 1928[3]). По хронологически данни изглежда напълно възможно Мара Лешева да е била съпруга или дъщеря на Леша Църноевич. Измежду надписите върху надгробни камъни, публикувани от Љуба Стоянович, се намират следните два, поместени върху надгробя от една и съща църква на о-в Ком: №232 Сиа плоча деспота Степана воеводе му Леша Црноевића, №233 Сиа плоча госпоге Маре - Стојановић Љ. *Стари српски записи и натписи.* Кнь. 1. Београд, 1982, с. 74.

[17] Ръкописът е изследван от Климентина Иванова, която е работила непосредствено с него и притежава микрофилм от него - Иванова Кл. *Сборникът на Мара Лешева - неизвестен паметник на сръбскама книжнина от XV век. - В: Сборник в чест на 65-годишнината на проф. Дж. Трифунович.* Белград (под печат). Данните за съдържанието на сборника са излечени от работата на Кл. Иванова, любезно предоставена от самата нея в машинопис, за което сърдечно й благодая. Много логично изглежда и предположинението на Кл. Иванова, исказано в същата статия, че сборникът е бил съставен в самия манастир Успение Богородично на остров Ком, който бил задужбина на Цъноевичите и където се намират гробовете на Леша Църрноевич и на самата госпожа Мара.

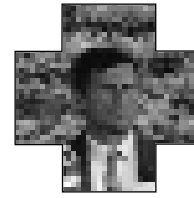
ложението на Кл. Иванова, че Мара Лешева е починала в 1425 г., това би означавало, че подобно на Елена Балшич и госпожа Мара е поръчала сборника скоро преди смъртта си, за да го подари на семейната задужбина (или друга Богородична църква, подпомагана от нея) – вероятно, във връзка с оттеглянето и замонашването й там на преклонна възраст. Подобно на *Горичкия сборник, Богородичникъ̀* на Мара Лешева е още едно свидетелство за богатството на духовния живот в Зетската Света гора през XV в.[18] Бъдещите проучвания вероятно ще идентифицират още такива примери.

[18] Един стишен пролог от Берлинската библиотека (Вук 29) е писан в Старчева Горица между 1367 и 1379 г. (Богдановић Д. *Историја Црне Горе,* 112). Според изследователите, той съдържа уникален сръбски превод на стишния пролог, извършен вероятно на самия остров от местни книжовници - срв. Стойкова А. *Чудеста на св. Горги в балканската кирилска традиция. Археографско - текстологично изследване. София*, 1998, с. 9 (хабилитационен труд, неиздаден).



*Томислав Јовановић*

*Београд*



## *Апокриф о Мелхиседеку у препису Горичког Зборника*

*САЖЕТАК:* ***Слово о Мелхиседеку*** *стара у реље сачуване преписе апокрифа из циклуса о Аврааму. За разлику од једне друге варијанте овог апокрифа, препис у* ***Горичком зборнику*** *носи посебну врсту лиризма. На жалост, препис из* ***Горичког зборника*** *није сачуван у целини, јер недостаје један део при крају.*

Као старозаветна личност која се ретко спомиње у Библији, Мелхиседек је својим двоструким знацима достојанства привлачио пажњу тумача *Старог Завета* од најранијих времена па до данас. Он је споменут само у три библијске књиге, две старозаветне и једној новозаветној. Најпре се у *Књизи Постања* у 18. стиху 14. главе за њега каже да је "цар салимски" и "свештеник Бога вишњег". Такво његово одређење утицало је да се он у свим потоњим појављивањима у Библији схвата неодвојиво као владар и као свештеник, с тим што се његово друго достојанство много више наглашавало. Тако се у 4. стиху 109. главе *Псалама* истиче свештенство "по реду Мелхиседековом". Новозаветни приступ Мелхиседеку сагледава се преко извесних места у Павловој *Посланици Јеврејима*. Тумачећи порекло Христове високе свештеничке части, апостол Павле пореди то достојанство и начин његовог добијања од Бога са истим поступком као и код Мелхиседека.

Тиме је по апостолу Павлу Бог назвао Христа "поглаварем свештеничким по реду Мелхиседековом" (*Посланица Јеврејима* 5, 10). Донекле измењена, ова мисао понавља се и у 20. стиху следеће главе. Нарочито у седмој глави ове *Посланице* преноси се већина делова о Мелхиседеку из *Књиге Постања* са допунама у којима се објашњава шта његово име значи. Најпре се каже да његово име значи "цар правде", а затим да је "цар салемски", то јест "цар мира" (*Посланица Јеврејима* 7, 2). У трећем стиху наставља се да је он "без оца, без матере, без рода, не имајући ни почетка данима ни свршетка животу, а испоређен са Сином Божијим, и остаје свештеник до вијека".

У настојању да се схвати Мелхиседеково истовремено свештеничко и владарско достојанство понекад се ишло и у таква тумачења у којима се желело да покаже како је он заправо Христов старији брат који се појавио на земљи као старозаветни претеча.[1] Па ипак, преовлађујуће поимање његовог јављања у *Старом завету* своди се на то да му се придаје место алегорије самог Христа. Таква префигурација Мелхиседека у Христа присутна је како код источних тако и западних црквених отаца. За овог цара предјеврејског Јерусалима, чије постојање је смештено у Авраамово време, није сасвим поуздано нити да ли је био историјска личност. Загонетност његове двојаке титуларности утолико је већа што он и као другоразредна библиј-

[1] G. Dagron, *Empereur et prêtre. Études sur le "cezaropapisme" byzantin,* Gallimard, Paris 1996, 184-190.

ска личност није ни мало једноставна појава. Управо таква недореченост дала је довољно повода да се у неким неканонским делима о њему проговори на много легендарнији, маштовитији и далеко потпунији начин.

Наспрам штурих и тек у наговештајима датих података о Мелхиседеку у Библији, у апокрифној књижевности постоје састави који са више појединости износе неке епизоде из његовог живота и стварају јаснију литерарну представу о њему.[2] То је и иначе чест случај да апокрифи обимом превазилазе библијске књиге о не малом броју старозаветних и новозаветних личности. Овај апокриф био је познат византијској књижевности, у којој је и могао настати незнано када.[3] Дело је преведено на словенски језик и то не само у једној варијанти и једном наврату. До данас је очувано преко стотинак словенских преписа са неколико различитих варијаната овог апокрифа.[4] Иако ово дело није забележено у старијим словенским списковима забрањених књига,[5] оно је могло доста рано да

[2] О. В. Творогов, *Апокрифы о Мелхиседеке Словаръ книжников и книжности Древней Руси, вып. I (XI первая половина XIV в.),* АН СССР, Институт Русской литературы (Пушкинский дом), Наука, Ленинград 1987, 62-63; S. E. Robinson, *The Apocryphal Story of Melkizedek,* Journal for the Study of the Pseudepigrapha (and Related Literature), 18, Sheffield 1987, 26-39.

[3] *Patrologiae cursus completus,* Ed. J. P. Migne, Series graeca, t. 28, col. 525-530; *Bibliotheca hagiographica graeca,* Bruxelles 1957 t. 3, 48-49.

[4] А. И. Яцимирский, *Библиографический обзоръ апокрифовъ въ южнославянской и русской писъмености, (Списки памяшниковъ), Выпускъ* I. *Апокрифы ветхозавётные,* Петроградъ 1921, 100-111.

[5] А. Н. Пыпин, *Для объяснения статьи о ложных книгах,* Летописъ занятий Археографической комиссии, вып. 1, Санктпетербург 1861, 1-55; В. Jagić, *Slovenski tekstovi kanona o knjigama staroga i novoga zavjeta podjedno s indeksom lažnih knjiga,* Starine Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, IX, Zagreb 1877, 91-116; М. Н. Сперанский, *Сербские списки книг истиных и ложных*, Чтения в Обществе истории и древностей российских, 3, Москва 1908, 41-45; А. И. Яцимирский, *Южнославянские и восходящие к ним списки индекса отреченных книг*, Известя Отделения русского языка и словесности, XIV, 2, Петербургъ 1909, 181-187; Исти, *Библиографический обзоръ апокрифовъ въ южнославянской и русской писъменности*, *(Списки*

буде преведено, највероватније у јужнословенској средини у бар једној варијанти. Поуздано се зна да се руски писац грчког порекла Максим Грек у свом широком преводилачком раду заинтересовао и за овај апокриф и превео га са грчког на руски језик негде између треће и пете деценије XVI. века.[6]

Варијанте *Слова о Мелхиседеку* у словенској традицији захватају живот ове старозаветне личности из више углова. Најчешће се у већини њих говори о његовој спознаји величине Бога, створитеља неба и земље и свега што је на њима, и о његовом сукобу са оцем, који је веровао у паганске богове. Сасвим другачија је једна необична и књижевно развијена варијанта овог апокрифа која говори о Мелхиседековом рођењу и његовом узношењу на небо за време потопа како би се спасао. Позната је како у глагољској[7] тако и ћириличној словенској традицији.[8] Међу српским преписима она, колико нам

*намятниковъ)*, Выпускъ I. Апокрифы ветхозавётные, Петроградъ 1921, 32-75; Б. Ангелов, *Списъкът на забранените книги в старобългарската литература*, Известия на Института за българска литература, 1, София 1952, 107-159; И. Дуйчев, *Най-старият славянски списък на забранени книги*, Годишник на Български библиографски институт Елин Пелин, III (1953-1954), София 1955, 50-60; Н. А. Кобяк, *Индексы ложных и запрещенных книг и славянские апокрифические евангелия*. Из истории культуры и общественной мысли народов СССР, Московский государственний университет, Москва 1984, 19-30.; *Индексы отреченных и запрещенных книг в русской писъмености, Древнерусская литература. Источниковедение.* Сборник научных трудов, Ленинград 1984, 45-54; *Списки отреченных книг, Словаъ книжников и книжности Древней Руси, вып. I (XI - первая половина XIV в.)*, АН СССР, Институт Русской литературы (Пушкинский дом), Наука, Ленинград 1987, 441-447; Б. А. Семеновкер, *Греческие списки истинных книг и их рецепция на Руси,* Труды Отдела древнерусской литературы, XL, Ленинград 1985, 206-228.

[6] Д. М. Буланин, *Переводы и послания Максима Грека*, Ленинград 1984, 142-143, 168-170.

[7] S. Ivšić, *Hrvatski glagoljski apokrif o Melhiqedekovu rođenju i spasenju za općega potopa,* Nastavni vjesnik, XXXIX, Zagreb 1930-31, 101-108.

[8] Н. С. Тихонравовъ, Памятники отреченной русской литературы, томъ I, Санктпетербургъ 1863, 26-31; I. Я. Порфиръев, Апокрифическія сказанія о ветхозавётныхъ лицахъ и событіяхъ по рукописямъ Соловецкой библиотеки, Сборникъ Отдёленія русского языка и словесности Императорской академіи наукъ, томъ XVII, 1, Санктпетербургъ 1877; I. А. Франко, *Апокрифи і легенди в українських рукописів.* Памятники українъско-русъкоі мови і литературі, т. I, Лъвів 1896, 92-101.

је познато, није сачувана. Српски преписи познају једну од варијаната у којој је пажња посвећена Мелхиседековом сукобу са својим оцем који верује у паганске богове, његовом бежању од очеве намере да га жртвује, потом четрдесетогодишњем самовању у Таворској Гори, тамошњем сусрету са Авраамом, као и њиховом узајамном благосиљању. То је истовремено алегорија на преобраћање и приклањање Богу Створитељу и удаљавање од паганства. Ова варијанта има две своје редакције у српским преписима. Једна се јавља у апокрифним зборницима, који, између осталог, доносе и саставе из Авраамовог циклуса или као дело издвојено засебно. Са доста различитим епизодама и са другачијим дијалозима овај тип апокрифа појављује се у историјској палеји као и изводима из ње. Управо такав тип апокрифа о Мелхиседеку постоји у *Горичком зборнику* на странама 72а–75б. Нажалост, овај препис има прекид при крају.

Најблискији српски препис *Слова о Мелхиседеку* са овим у *Горичком зборнику* налази се у историјској палеји прве половине XVI. века, такође у Архиву САНУ у Београду са сигнатуром 24, на странама 8б–11б. И овај препис није комплетан, јер има прекид у средини. Ако би се ова два преписа допунила на местима која им недостају, онда би могла да се успостави њихова целовитост. Наравно, не може се говорити о њиховој потпуној подударности, али то су два најсроднија преписа. Оно што их посебно обележава по блискости јесте једно од најлирскијих места у читавом апокрифу, а тиче

се Мелхиседековог доживљаја ноћи у којој је гледао звездано небо и дивио се лепоти Створитељевих творевина. Присуство месеца на ноћном небу и његово обасјавање исказано је језички веома ретким придевом *прелун*, што би у данашњим изражајним могућностима нашло најприближније значење у синтагми *испуњен месечином*. Целина наведене слике најбоље се сагледава у сагледавању потпуне реченице у којој се ова реч јавља: "А та ноћ беше прелуна и светла веома, и звезде веома светљаху." Ово ретко поетско виђење природе, а нарочито ноћи, има своју варијантност у другим преписима, али нигде не достиже тако успело решење какво се среће у два споменута преписа управо због ретког придева *прелун*.

Сличан тип преписа *Слова о Мелхиседеку* у оквиру палеје налази се још у два српска преписа. Један потиче из XV. века и чува се у збирци Музеја Српске православне цркве у Београду, број 42, на странама 64б–68а. Ово је, иначе, потпун препис. Нешто ужа верзија овог апокрифа смештена је у палеји преписаној око 1550. године, сада у Музеју Српске православне цркве у Београду, у Збирци Радослава Грујића, број 219, на странама 19б–21а.

Поред овде наведене варијанте *Слова о Мелхиседеку*, каква се налази и у *Горичком зборнику*, постоји у српским преписима једна слична њој, али са нечим другачијим решењима у скоро свим епизодама. Тако, малопређашње сцене са Мелхиседеком који се диви прелуној ноћи нема у овој варијанти, али уместо ње среће

се једна друга у којој му се јавља анђео и саопштава следећу поруку: "Творац неба и земље упокојава те занавек. И првим пророком назваће те Господ." То је иначе само део загонетке која је у Библији изречена на сажет начин о Мелхиседековом двоструком достојанству. Преписи са овом варијантом налазе се или су постојали у следећим рукописима. Један потиче из XIV. века у зборнику манастира Савине број 29, на странама 17б–21б и 196а–196б. Други је из XVI-XVII. века, данас у збирци ХАЗУ у Загребу, број III а 43 (Кукуљевић бр. 707), на странама 240б–243б. За трећи се зна да је до 6. априла 1941. године постојао у настрадалој збирци Народне библиотеке у Београду број 738, на странама 117б–119б. Препис је био из XVII. века.

Својом лепотом овај апокриф привукао је пажњу и састављача минеја тако да је ушао и у храмове, говорећи о загонетном Мелхиседеку на потпунији и литерарно привлачан начин.

Намеће се питање зашто се Никон Јерусалимац одлучио за уношење *Слова о Мелхиседеку у Горички зборник*. На то се свакако не може поуздано одговорити, али смисао самог дела указује на јасне алузије да се Јелени Балшић предожи једна прастара тема у којој личност, као што је Мелхиседек, у свом озарењу пред лепотама Божијег дела налази прави пут у вери. Необично дуг период Мелхиседекове осаме од четрдесет година такође је снажна метафора у којој је исказана спремност према патњи и трпљењу, којих у Јеленином животу није било мало.

У прилогу се доноси текст *Слова о Мелхиседеку* према *Горичком зборнику*.

*Горички зборник*, Београд, Архив САНУ, број 446, 72а–75б.

[72а] **Ꙗ мел'хиседе [коу]**

**Сь мел'хис[е]декь начет се без(ь)шт(ь)чьнь т(ь) и безм(а)теѳ'нь и безьѳод'нь п[о]доб[ь]нь с(ы)нѹ б(о)жїю. м(а)ти же его наѳицает' се салима по имени гѳада ею. шт(ь)ць его наѳицает се ос[е]декь. Роди же с(ы)на два. Єдиного наѳече с[е]декь. а дѳоугаго мел'хи. Бѣхоу бо ѥавьстьвни ти и гѳад их[ь]. Пѣквноук' же невѳодовь ос[е]декь ц(а)ѳь тѣмь вь полатѣ в(е)селѧше с(е). шь[ь] евѳода пѣбывающа в(е)се||лѧхѹ [72б] се ц(а)ѳ(ь)ствѹюще. ц(а)ѳ(ь)ствоу вавӱлоновоу владоущѹ.**

**В един' же шт[ь] дни, ѳ(е)че шс[е]декь ц(а)ѳь мел'хїю с(ы)ноу своемоу, чедо, он' же ѳ(е)че что ес(ть) ш(ть)че. ѳ(е)че емоу, иди вь воли наше вь галилею и пѳиведи , ◌͡о, юньць, ѥако да пожѳоу великомѹ б(ог)оу кѳоноу, и пѳочимь. ибо мысль имамь на бѳань поити.**

**Сїа слышавь мел'хи, и бдѣ вь ноць оноу, хоте испльнити заповѣдь ш(ть)ца своего, быс(ть) же та ноць, пѳѣлѹн'на и свѣтла ѕѣло, и ѕвѣзды зѣло свѣтлѣише. и видѣвь мел'хи и ѕѣло подиви се. и ѳ(е)че вь себе мысле , ѥако твоѳ'ць н(е)боу на сих[ь] вещех[ь] почивает[ь]. и вьзвѣцоу ѕбо ш(ть)цѹ моемоу, и томоу пѳинесемь жѳьтвоу, юже хощемь пѳинести безь||дѹшним' богѡм'.**

**И вьш[ь]дь ѳ(е)че ш(ть)цѹ своемоу. ш(ть)че**

слыши мене, жѹтвоу юже хощемь пѹинести, пѹинесемь б(ог)оу н(е)б(е)с(ь)номоу. и ѕазгнѣва се wт(ь)ць его, и ѕ(е)че емоу сь клетвою. тако ми великыхъ[ь] богъ, да некако ѕазгнѣвавше с(е) сътѕѕт ме. н(ы)нѣ готово пѹинесоу те жѹтвоу богомь, такоже ты на богы и на ме лоукавнова. и мел'хи идѣше вь галилею. wт(ь)ць же вш[ь]дь кь ц(а)ѕ(и)ци салими, г(лаго)ла. Се азь помыслихъ[ь] един(о)го wт[ь] с(ы)новь нашихъ[ь], дати жѹтвѹ великымь богомь. люблѣше бо ц(а)ѕ(и)ца мелхїа, паче седека. и ѕыдающи ѕече, в[ѣ]дѣ ко вьзлюблен'наго ми с(ы)на хощеши жѹѣти. ц(а)ѕь же ѕ(е)че кь нѣи не тако боудет(ь), нь метнѣмь ждѹѣби на мелхїа, || [73б] мьн'шаго с(ы)на ее. ~

Єгда же оув[ѣ]дѣ ц(а)ѕ(и)ца, тако гѹ[е]деть мел'хи wт[ь] галилее, ѕ(е)че кь с(ы)нѹ своемоу с[е]декоу. сь бѹать твои оумѹѣти хощеть wт[ь] о(ть)ца твоего, быти емоу жѹтвѣ. нь вьставь сѹѣщи его, и повѣждь емоу дѣло, тако да избѣжит(ь) вь инѹ странѹ. да ѹбѣжить помысла w(ть)ца своего. и вьставь с[е]дець, изиде сѹѣсти мел'хїа·:

Ц(а)ѕь же кь силнымь своимь ѕ(е)че. тако азь сьчетахъ(ь) жѹѣти с(ы)на своег(о) мел'хїа. слышавше сил'ны его w жѹѣти ц(а)ѕевѣ. сьчьташе ити чеда своа жѹѣти богом[ь]. тако г(лаго)ль ц(а)ѕевь пѹѣможе. с[е]дек' же тако сѹѣте бѹата своего мел'хїа. повѣда емѹ вѣд[е]ѭе, и вынезапоу сьседѣ сь конѣ своего. и сьвлѣче одеждоу юже бѣ одеань и вь||зложи [74а]на конь. и ѕ(е)че бѹ(а)тоу своемѹ, вьзми конь и одеждоу и скоти и чл(овѣ)кы наше и иди кь ѕодителіема наю. аз бо вь единои одежди

поидоу вь иноу страноу, идеже бо никоже вѣст' ме. и тамо боудѫ просе и тьк'мо и да оубѣжоу гоукые смѫ(ь)ти. и вьзьмь вьса с[е]декь иже бѣхѫ брата его, и штиде вь градь.

Мел'хи же стое слыше бываемое ꙗыдание вь градѣ за чеда хотещих[ь] се жѣти. и бѣ мльва многа всѣмь людем(ь) сьбрахоу же вса чеда своа числом(ь) ,ѳ. и стоахоу чающе цара, дати жѫтвоу с(ы)на своего. потом' же и тїи да жѫоуть чеда своа. мел'хїю же стоещоу пѣмо градоу на горѣ, нарицаемые елеwн(ь). тои бо горѣ положи мел'хи име елеонь. зане || [74б] тамо wбрѣте милость. о сметени же града вьздахнѫвь, и и вьзрѣвь на н(е)бо, и сь сльзами омочивь землю. и сице вьздахнѫвь вел'ми взоупи очи на н(е)бо имѣе.

Ты еси б(ог)ь сътвориви н(е)бо и сл(ь)н(ь)це, и лоунѫ и звѣзды. мнещоу ми іако боаша тебе вьсѣх(ь) боговь. іако дѣла твоа іавлаютъ силоу твою. аще б(ог)ь еси и почиваеши выше тѣх[ь]. и хощеши ме твоего ꙗаба быти. не пѣзри прошенье мое, нь оуслыши ме вь си час(ь). и да погыбнет(ь) град[ь] сь сь богы и сь вѣрующими их[ь].

Бывшоу словоу, быс(ть) вь градѣ салимѣ трояусь, и скроуши се в(ь)сь градь салим', вьнезапоу вьсѣх[ь] земла живыхъ[ь] пожрѣть.

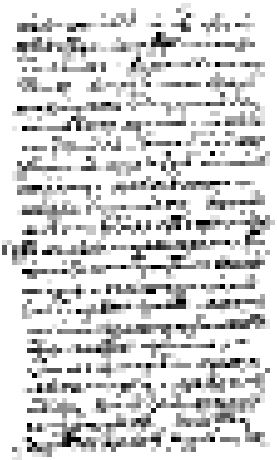
Видѣв' же мел'хи, страшное оно видѣние,и диви се. и оубоа се б(ог)а творца || [75а] н(е)боу. и въставь иде на дамиѫ'скоу гороу. и вьш[ь]дь wт[ь] северные горы, и быс(ть) тамо ,м. лѣт(ь) и не бесѣдовавь сь чл(овѣ)ком(ь). То ни изити wт[ь] т[оу]доу, нь бѣ гади биье дивїе, и воды пие. дон'деже посла се кь нем авраам' коже ꙗ(е)че емоу г(оспод)ь б(ог)ь. вьзет бо

авраамь, осле свое и риз многоцѣнны. хлѣбь и вино и бритвоу.

Сице р(е)че емоу аг(ь)г(е)ль г(осподь)нь. ш[ь]дь на горроу. и стани на камицѣ, и гласи ,г҃. ци(и). чл(овѣ)че б(о)жїи, чл(овѣ)че б(о)жїи, чл(овѣ)че б(о)жїи. и изидеть к тебѣ чл(овѣ)кь диви. и власи глави его, и бради іавлєньє его до ногоу его, нокти его по лактоу. и да не оубоиши е его. нь вьставь оурежи нокти и власи, и облѣци его вь ризи. и даждь емоу іасти и пити, || [75б] и б(лаго)сл(о)виши се wт[ь] него, и боудеши б(лаго)сл(о)вень. іако ес(ть) іеѳеи б(ог)а вышніаго, име же моужоу мел'хиседекь.

И си сьтвори авраамь, изиде кь немоу чл(овѣ)кь б(о)жїи и диви. и р(е)че мел'хис[е]декь, кто еси ты. авраамь wт[ь]вѣщавь р(е)че, чл(овѣ)кь есьмь wт[ь] б(ог)а послань, іако да постригоу власи твое и нокти оурежоу. он' же р(е)че кыи б(ог)ь посла те. wт[ь]вѣщав' же авраам(ь), б(ог)ь творць н(е)боу и земли. сл(ь)н(ь)ц8 же. и лоунѣ и ѕвѣздамь, ть мнѣ заповѣда искати те. и падь авраамь на земли поклони се г(оспод)оу рекь.

Г(оспод)и б(ож)е творче н(е)боу и земли, м(и)л(о)стив' ми боуди, іако видѣх[ь] дивнаа на моужи семь. Тогда мел'хис[е]декь пр҃їиде кь авраамоу. и прием...



# *КРУГ НИКОНОВОГ БОГОСЛОВЉА*

*Ђакон Милорад Лазић*

*Београд*

## *Богословска структура зборника Шестоднева Никона Јерусалимца Манастира Савине из 1439/40. године*

*САЖЕТАК: Богословска структура зборника непостојаног састава, какав је **Шестоднев** Никона Јерусалимца, није произвољно компонована. У овом антологијском зборнику, аскетско и светоотачко богословско учење о молитви представљали су општу тенденцију ромејског исихазма да се основни ортодоксни принципи налазе у мистичко–аскетском искуству. Према идејној и тематској способности компоновања монашко – подвижничких зборника Никон Јерусалимац је у српском богословљу прве половине XV. века био изузетна стваралачка личност. У нашим разматрањима богословске структуре зборника, занима нас покушај сагледавања органске структуре овог исихастичког зборника, и то његове мисаоне духовне композиције, дидактичког плана и његове методичности као и ритмизације текстова који се смењују редоследом, чинећи неку врсту кружног кретања духовног живота на оси молитве, односно безмолвија, уз употребу и поимање свих аспеката подвижничке теорије и праксе.*

У првој половини XV. века, као што је случај и у другој половини XIV. века, на основу наших глобалнијих увида и истраживања српских исихастичких кодекса, највише има зборника структурно непостојаног састава. Ову врсту богословских православно–словенских зборника чине кодекси мешовитог и разноврсног састава. Наши као и бугарски зборници овог типа представљали су динамични развојни лук ромејског (византијског) исихазма прве половине XIV. века.

Богословска структура зборника непостојаног састава, какав је *Шестоднев* Никона Јерусалимца, није произвољно компонована. Наиме, текстови ове врсте српских и бугарских зборника сабирани су и компоновани као логичне тематске целине, јединствене осе исихастичке духовности богословске рецепције старијих предањских светоотачких аутора и њихових списа, као год стваралачких могућности и истицања нових редакцијских приступа појединим богословским пунктовима које је наглашавао ромејски исихазам.

Никон Јерусалимац је језички редактор, селектор садржине и делимично писар овог зборника збирке манастира Савине. Зборник има укупно 399 листа, а поред око петорице писара који су радили на кодексу, Никон је према резултатима описа Димитрија Богдановића исписао следеће сегменте: л. 94r–101v, 160v–161v, 213r, 218r–249v, 258r–382v. Никоново писмо је особен полуустав брзописног карактера с елементима грчког писма.[1]

Од листа 1r налази се превод списа *Шестоднева* Северијана Гавалског, који тече до листа 94r. Иначе, Северијан Гавалски (+ после 408.) био је епископ Гавале у Сирији, и познат је као егзегета антиохијске школе. Поред његових познатих шест беседа о стварању света и човека, од листа 75r иде посебна беседа на *Прву књигу Мојсијеву* или *Постање* у коју су инкорпорисане познате две беседе Северијанове *О змији* и *Како је Адам*

[1] О писму и језику *Шестоднева* Никона Јерусалимца, податке смо добили из необјављеног рукописа описа збирке манастира Савине коју је извршио Димитрије Богдановић 1977. године (Савина 21, стр. 3)

*добио душу*. Од листа 94r налази се беседа *О Христу* пастиру под насловом *Питање о хришћанину и јудеју који Христа исповедају* у виду дијалектичких питања и одговора. У овај састав у форми питања и одговора инкорпорисан је и део његове *Беседе на појединe псалме*. Заправо, наслов је *Истога беседа у седми дан по стварању света, и о првозданима, и о змији, и о дрвету разумном, и о рају, и о беседи Божијој с Адамом*... Овде је у питању интервенција Никона Јерусалимца, јер је у патрологији позната беседа *О Христу пастиру* прекомпонована у полемички дидактички састав у виду питања и одговора. Наравно, не знамо да ли је реч о Никоновој преради беседе Северијана Гавалског или је по среди превод с грчког изворника тако прекомпонованог састава.[2]

Превод *Шестоднева* Северијана Гавалског и његових беседа или њихових прерађених делова прилагођених у последњој беседи дијалектичкој едукацији у виду питања и одговора, у фонду српских преводних богословских списа, попуњава тему егзегетских састава на књигу *Постања*, односно познатих шестоднева, јер су много фреквентнији преписи превода ових списа аутора светог Василија Великог, светог Григорија Нисијског и светог Јована Златоустог. У самом кодексу исихастичке духовне тенденције шестоднев је добар увод за мистичко–подвижничке саставе. Наиме, имајући у виду да се према богослужбеном типику тумачење шестоднева

[2] Атанасије Јевтић, *Патрологија, Источни оци и писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона 325-451,* друга свеска, Београд 1984, 202-203

вршило у време Великог поста, и да је богослужбени програм *Посноѓ т҃риода* прегнантни израз свеукупног смисла хришћанства и богословља Васкрсења, уношење космогонијске теме у исихастички зборник представља врсту увода у исихастичку мисао, композиционо формирану као идеју стварања света и човека ради испуњења основног смисла и назначења живота у Христу, светости и преображења ради Васкрсења и вечног живота у човековој довршености. Такође, фреквенција што већег броја аутора који су писали шестодневе, обогаћивала је постојећи фонд преводних списа ромејских аутора, а зашто се Никон Јерусалимац определио за Северијана Гавалског можемо само претпостављати. Аутори и ауторитети, као што су Василије Велики, Григорије Нисијски и Јован Златоусти, што су патролози утврдили и што потврђује и степен ауторитетства њихових шестоднева у старословенским преводима, били су Никону Јерусалимцу, врсном богослову, свакако познати. Његови разлози да у зборник селективно угради спис Северијана Гавалског могу бити двојаки: или из практичних разлога јер му при руци није био бољи предложак или пак да постигне акривију разноврсности, тј. да зборник обогати присуством овог аутора у српском богословљу.

Тематски после шестоднева следе састави преисихастичких аутора које су исихасти сматрали својим духовним и богословским претечама.

Најфреквентнија тема поменутих састава је православно подвижничко учење о молитви.

Наиме, у тематској предметизацији овог кодекса учење о безмолвију (непрестаној молитви) је тачка ослонца теоријско–богословске идеје овог редакторског дела Никона Јерусалимца. Срећемо око двадесет и четири састава који се непосредно односе на ову тему. Са три састава на тему молитве, свети Григорије Синаит (1255–1346.) као вођа опитног подвижничког исихазма, иначе у православно–словенској традицији популарнији и заступљенији од светог Григорија Паламе, представља аутора динамичке стране књиге и савремених исихастичких токова који су дали основни печат покретању књиге зборника овог типа. Од листа 222v до листа 224r налази се текст који се односи на аспекте безмолвија и молитве, знацима благодатног врлинског живота и прелести. Заправо, реч је о избору из списа под насловом *Поуке безмолствујућим*.[3] Из истог списа од листа 224r до листа 234r налази се део превода светог Григорија Синаита, али његове проширеније варијанте, где се третирају следећи аспекти исихастичке мистике и подвижништва: о обрасцима молитве, тј. о умно–срдачној молитви као синтези древне евагријанске, макаријевске и доцније средњовековне праксе и поимања, затим о вршењу молитве, о дисању, о томе како треба појати, о различитим појцима, о ономе што се томе противи, о прелести, о прочитавању, како треба држати ум итд. Као што се види, овде свети Григорије говори о исихастичком учењу о личној и колективној литургијској молитви

[3] *Добротолюбие в русском переводе, дополненое,* том пятый, New York 1966, 156-170.

истоветне теоријске провенијенције. Истом кругу списа о молитви припада и састав који почиње од листа 318v, а такође кругу динамичких ауторских списа припада и састав патријарха Калиста Ксантопула (+ око 1397.) од л. 316r до л. 318r под насловом *Калиста патријарха, о тајни умног делања* и од л. 317v Истога о молитви укратко. Реч је о деловима из списа Калиста Ксантопула *Главе о молитви.*[4] И овде се излаже поука и учење о исихастичкој умно–срдачној молитви коју су посебно заступали и афирмисали аскетски практичари и теоретичари мистике ромејског исихазма XIV. века.

Учење светих Григорија Сината и патријарха Калиста подупрта су и теоријски разрађена у овом зборнику преводом адекватних састава преисихастичких аутора највишег ауторитета у мистичко–подвижничкој пракси средњовековне ромејске православне традиције. О молитви у зборнику *Шестоднев* Никона Јерусалимца, овај селектор, преводилац и коаутор појединих састава Никон Јерусалимац даје нам богату текстуалну антологију учења. Од л. 234r до л. 245r налазе се ексцерпти из дела светог Симеона Новог Богослова (949–1022.), затим од л. 245r у виду питања и одговора светог Максима Исповедника (580–662.) о непрестаној молитви, светог Антонија Великог (251–356.) о молитви, од л. 315r светог Макарија Великог (300–390.), од л. 318v Амона (IV. век) и светог Јована Лествичника (око 579–после 645.), од л. 331r светог Нила Анкирског или Синајског (друга половина IV. и прва поло-

[4] Исто, 302-304.

вина V. века), прилично загонетног аутора иза којег се јављају ауторска дела Евагрија Понтијског, светог Василија Великог и светог Максима Исповедника.[5] Такође, истог аутора налазимо и од листа 360r.

Значајнију редакцијску интервенцију Никона Јерусалимца запажамо од листа 248r где следи слово о Исусовој молитви где се Никон позива на оце и даје скраћену варијанту ове молитве: "Господе Исусе Христе Сине Божији помилуј ме", као за ум згоднију и ритмичнију. Свакако да је редакција овог састава Никона Јерусалимца, а открива и редакторову верзију Исусове молитве коју је практиковао као учени богослов и подвижник исихастичке оријентације.

Тематски, зборник *Шестоднев* Никона Јерусалимца представља шири богословски програм исихазма у његовој свеукупној заокружености, изузимајући антихуманизам и антилатинизам као историјске рефлексије настанка специфично исихастичке рецепције предања Цркве. Не мислимо на све оне аспекте које је покренуо и инспирисао ромејски исихазам, као на пример антилатинизам или паламистичка полемика с противницима ромејског исихазма, односно хуманистичким тенденцијама,[6] него на основно језгро мистичко–аскетског учења где је исихазам базирао своју духовну снагу. Поменути богословски круг мистичко–аскетског исихазма

[5] Погледати: А. И. Сидоров, *Евагрий Понтийский: жизнъ, литературная деятелъностъ и место в истории христианского богословия, в: Творения аввы Евагрия, Аскетические и богословские трактатъ*, Москва 1994, 14-15 - превод с грчког.

[6] О карактеру ромејског хуманизма: И. П. Медведев, *Византийский гуманизам XIV-XV вв.,* Санкт Петербург 1999, 13-14

могао би се рашчланити на још неколико битних елемената: учење о страстима и врлинама, антрополошка схватања у светлости подвижничког богословља, синтетизована теорија подвижничког учења и праксе, о смислу монаштва, шира богословска схватања типично монашке провенијенције и егзегетска места која појачавају исихастички традиционални богословски духовни смер.

Зборник *Шестоднев* Никона Јерусалимца аспекте патологије зла и аретолошке феномене, односно учење о страстима и врлинама, третира на глобалном и микро плану. Састави које је Никон Јерусалимац уклопио као неку врсту посебне тематске целине, што прецизније дефинишу древно подвижничко и актуелизовано исихастичко теоријско–практично схватање су ексцерпти из списа исихасте Григорија Синаита, као год и аутора на које се у свом чувеном делу *Тријаде у заштиту свештенобезмолвника* ослањао и свети Григорије Палама.[7] Од листа 106r налази се састав светог Григорија Синаита који с обзиром да је реч о практичару ромејског исихазма представља динамичку и савремену стваралачку мисао о искуству и веровању исихаста, под насловом *Тумачење светог Григорија Синаита, како наше упориште и заштита није крв и плот, и да је упориште онај ко је војник и свеоружник Божији*. Ради се о фрагменту из *Поука безмолствујућима* светог Григорија Синаита. Тачније, то је превод поуке 4 под

[7] Погледати. Св. Григорий Палама, *Триады в защиту священнобезмолствующих,* Москва 1995 - превод с грчког

насловом *Како одагнати помисли*.[8] Од л. 151r до л. 171r налазимо преводе појединих слова, и то од почетка, списа светог Дијадоха Фотикијског (поч. V. века до 468.) под називом *Блаженог Дијадоха, епископа Фотике у древном Епиру Илирском, Подвижничка слова подељена на сто делатних глава*...[9] Затим, од листа 244v следи састав преподобног Макарија Великог (300 – 390.) *О онима који су леньиви, немужествени душом и слаби*. Када је у питању овај аутор, тешко је рећи да ли се ради о аутору или псеудониму ауторитативног имена, односно псеудоепиграфу, и то вероватно један од његових ученика. Но било како било, ауторитативно име светог Макарија Великог стоји иза педесет беседа,[10] где се развија аскетска пракса срдачне молитве, за разлику од Евагријеве умне. Традиција исихазма оживеће једну врсту синтезе умно–срдачне молитве, што најконзистентније одражава антрополошки карактер ромејског средњовековног поимања молитве и духовног живота уопште. На листу 245r почиње превод врло кратког одломка из дела светог Исаака Сирина (VII. век) *Подвижничка слова*. Не треба истицати колико је инкорпорисање фрагмента из дела светог Исаака Сирина, заправо у функцији увођења ауторитативног имена који антологијском зборнику даје огромну вредност и предањску тежину. Наиме, после *Лествице* светог Јована Синајског (Лествичника), не само у

[8] Св. Григорий Синаит, *Наставления безмолствующим, в: Добротолюбие*, том пятый, 157
[9] *Добротолюбие*, том третий, New York 1965, 8-56
[10] О светом Макарију Великом: Иоан Мейендорф, *Введение в святоотеческое богословие,* New York 1982, 205-207

зборницима непостојаног састава, него у зборницима постојаног састава (монографског типа) *Подвижничка слова* су најфреквентније дело у српској подвижничком преводном богословљу. На крају о врлинама и страстима у посебним одељцима срећемо преводе састава на листу 256r Стефана Тивејског, аве Таласија (VII. век), од л. 359r врло кратак одломак из четири стослова *О љубави, уздржању и духовном животу*, иначе прилично заступљеног аутора у српским преводним зборницима. На самом крају наше предметне одреднице о страстима и врлинама на л. 364r налазимо Никиту Ститата (+ после 1054.), познатог хагиографа, антилатинског полемичара и аутора подвижничких центурија. Поменути фрагмент је из центурија *Делатне ѓлаве* (укупно 300).

Вршећи својеврсну монтажу сегмената састава *Шестоднева* Никона Јерусалимца тако да их учинимо прикладним одређеним аналитичким методама и моделима нашег савременог научног угла посматрања и интересовања, то није целина и значењски оквир целине оваквог исихастичког кодекса. Реч је о духу диференцираног научног метода и приступа проучавања, рационализованом на основу философије савремене науке, као год и приступа људи једног времена и епохе која са средњовековним архаизмом или прогресивним нивоом квалитета богословске вредности мистичког аскетизма садржине овог зборника тешко кореспондирају. Такав приступ је могућ само ако подразумевамо, знамо, осећамо и синестетички повезујемо општу садржину с диференцираним предметним одређењима проучавања

појединих могућих приступа истраживања. У том смислу и духу, вредно је истаћи и друге, већ поменуте, тематске одсеке за које је заинтересована савремена научна идеја и мисао.

Антропологија исихазма ове књиге односи се на глобални план учења о подвижном човеку у стрему ка Богу лествицом усавршавања у светим православним хришћанским врлинама. Од листа 106v налази се састав светог Григорија Синаита о три дела душе: словесном, јаросном и похотљивом, затим од листа 152r блаженог Дијадоха Фотикијског, делатне главе о разуму и духовном расуђивању, преподобног Касијана Римљанина о злим помислима (њих укупно осам), затим о прелашћењу светог Илариона Мегленског, светог Максима о деловању ствари на ум итд.

О тематском оквиру монаштва и његовом специфичном монадолошком полном одређењу и односу према профаном говоре од листа 171v питања и одговори Никите Ститата, на листу 234v преподобног Јефрема Сирина о подражавању житија светих као својеврсном образном лику светости живота у монаштву, од листа 250r ауторитативно слово светог Василија Великог о монаштву и др. Такође, издвојили смо утицаје теорије монашко–подвижничког или ширег богословског схватања исихазма на свето предање монашких отаца. На пример, од листа 172v Никите Ститата о светотројичном карактеру подвига, о тајни онога који достиже богословље, бестрашћу као предуслову

богопознања, на листу 363r Марка Пустињака састав о духовном учитељству, од листа 366r светог Генадија Цариградског о вери, као и састави о вери на листу 376v светог Атанасија Александријског и светог Кирила Александријског из његовог петог списа, под насловом *Поучења*.[11]

Могла би се тематски извести и област под називом синтеза подвижништва, где се свеобухватније и прегнантније дају оквири исихастичког аскетског богословља. Ту су фрагменти и састави круга већ поменутих исихастичких и преисихастичких аутора: светог Григорија Синаита, аве Варсануфија, аве Филимона, аве Агатона, аве Памва, светог Макарија Великог. Ови аутори нас упућују на укључивање списа ране монашко–аскетске провенијенције које исихазам поставља као базу свог учења.

У нашим разматрањима богословске структуре зборника, занима нас покушај сагледавања органске структуре овог исихастичког зборника, и то његове мисаоне духовне композиције, дидактичког плана и његове методичности као и ритмизације текстова који се смењују редоследом, чинећи неку врсту кружног кретања духовног живота на оси молитве, односно безмолвија, уз употребу и поимање свих аспеката подвижничке теорије и праксе. Већ на почетку сугеришемо да се ради о зборнику који има изванредно селектоване саставе, у садржаном редоследу који не настаје произвољно. Ово

[11] Св. Кирил архиепископ Иерусалимский, *Поучения огласительные и тайноводственные,* Москва 1991, 42-62 - превод с грчког.

треба посебно истаћи јер се у науци често сумња и напамет претпоставља да су селектори и редактори ове врсте зборника узимали и распоређивали и просто ређали саставе прилично произвољно, тј. с намером да испуне књигу многим ауторима и одломцима из њихових дела, да укључе ауторитативна имена, или што је најгоре да су то можда чинили просто неселективно и укључивали без неког дубинског смисла оно што им је било при руци и слично.

Када је у питању *Шестоднев* Никона Јерусалимца, онда нема дилеме да добри или изванредни исихастички зборници српске провенијенције имају за циљ да испуне основни задатак светопредањске књиге. Наиме, ради се о промишљеном богословском захвату, који подражава Творца у Његовом промисаоном плану о човеку и створеном свету. Сотириолошки аспект монашко–подвижничког учења је наравно увек подразумевајући, а добра методичност овог својеврсног приручника плод је богословског образовања Никона Јерусалимца на темељу аутора за које се углавном и опредељује, као и осећаја и искуства за подвижништво, те синтетичке способности сагледавања, мудрости разликовања важног од неважног, добре ритмизације квалитета и квантитета текстова који линеарно и кружно, односно спиралном путањом воде анагошким путем усавршавања до обожења, преображења и светости. За овај последњи аспект доброг осећаја за текстолошку ритмизацију садржине зборника, увек је у православљу најбољу школу васпитања и развијања овог та-

лента представљала литургија и литургијски ритам смењивања најбитнијег у православној вери, учењу и свеукупном духовном плану живота. Никон Јерусалимац је искусни духовник свештеног осећаја целине своје живе вере и предања Цркве.

Тематски квалитативно и квантитативно композиција зборника представља синтетичку целину исихастичке надахнутости и схватања која тече овако:

л. 1r – уводни *Шестоднев* Северијана Гавалског укључен пре свега с намером да се представи аутор и дело о космогонији и назначењу живота уопште;

л. 106v – потреба да се духовно уздигне над плотским;

л. 106r – душевност и здрав душевни живот посебно битан за добар почетак духовности;

л. 107r – о помислима да би се схватила дубинска патологија греха;

л. 108v – такође о помислима али да би се схватио однос врлине и страсти;

л. 151v – почетак вере и духовног живота страх Божији и бестрашће; разум и расуђивање, тј. трезвеноумље;

л. 171v – бекство од света (профаног) има за циљ преумљење;

л. 172v – добродетељи (свете врлине) као пут преумљења и светотројични карактер усавршавања у њима; циљ добродетељи је бестрашће душе;

л. 222v – средство стицања добродетељи је молитва; о добру и прелести;

л. 224r – савршени вид молитве је безмолвије и

како се усавршавати у молитви до достизања безмолвија;
л. 234r – о молитви;
л. 236v – о молитви;
л. 243r – о потпуном остављању света да би се задобила умно–срдачна молитва;
л. 244v – о лењивима у подвигу, тј. да се не посустане у постигнутом почетничком труду;
л. 245r – човекољубље као прва мисао и да се тако опроба дејство благодати, врлина и молитва;
л. 246r – о условима за вршење молитве где она просто није условљена искушењем, временом и простором;
л. 247r – о трезвеноумној молитви да би се разумела духовност;
л. 248r – о техници вршења молитве (нпр. како седети) да би се дошло до безмолвија;
л. 248r – како изговарати молитву;
л. 250r – о саборном подвигу у општежићу и какав треба да буде монах;
л. 256v – имати свагда на уму искушење и држати се монашких правила;
л. 258r – о злим помислима које раслабљују, дају искушење и разоружавају човека;
л. 257r – о непрестаној молитви и рукодељу, односно практичном раду да би се синхронизовала психофизичка активност и личност синхроно социјализовала, да конкретно буде модел за поимање апстрактног и да би се тако ова два плана хармонизовала што се чини стваралачким животним покретом и делатношћу; читање Светог Писма и појање псалама као духовни цемент поменутих планова синхронизације;

л. 258r – упозорење на осам злих помисли да се не скрене с пута безмолвија и рукоделља;
л. 279r – даље продубљивање поуке о молитви;
л. 298r – о подражавању живота светих као најбоља провера свог духовног живота;
л. 298v – свети Максим Исповедник о прелести али где се даје продубљена мисао која увек дубински проверава и однос према онима које подражавамо;
л. 307r – разум и вера и њихови плодови милостиња и правда као провера за безмолвије, да молитва без дела не би постала беживотна прелест;
л. 315r – новозаветни примери Христовог живота ради провере разума и вере;
л. 316r – о умном делању;
л. 317в–318в – опет о молитви;
л. 319r – у духу апофтегмате корисно слово из монашког живота;
л. 324r – о томе да се не преревнује, исцрпи, замори и ослаби воља;
л. 332r – укратко рекапитулација свега реченог јер је потребно да се човек методично учи на основу пређеног искуства; речено се рекапитулише и учвршћује ауторитетом, мишљу и многобројношћу добрих поука и примера успешног духовног живота;
л. 366r – догматске поуке због правилног вероисповедања, тј. православности;
л. 376v – даље догматске поуке;
л. 381r – претходне догматске поуке завршавају се егзегезом Светог Писма, најбољом методом теоријског вероучења.

У овом антологијском зборнику аскетско и

светоотачко богословско учење о молитви представљали су општу тенденцију ромејског исихазма да се основни ортодоксни принципи налазе у мистичко–аскетском искуству. Потврду ових схватања, исихаста Никон Јерусалимац компонујући овај српски зборник врло убедљивом методом антологизовања налази код ранијих светих, а све ово потврђује и свети Григорије Синаит, богослов безмолвија и аскетске мистике ромејског исихазма. Дакле, зборник *Шестоднев* Никона Јерусалимца представља типични кодекс, изванредно богословски компонован, карактеристичан за православно–словенску, пре свега бугарску и српску, рецепцију исихазма XIV и XV века. На основу наших истраживања српских исихастичких зборника друге половине XIV и прве половине XV века, као и увида у каталоге бугарских, руских, румунских и појединих светогорских збирки грчких зборника ове врсте, зборник *Шестоднев* Никона Јерусалимца спада у ред изузетних редакторских и богословских остварења. Наиме, можемо рећи да међу сачуваним српским рукописима прве половине XV, који су савршеније компоновани од оних из друге половине XIV века, овај кодекс редактора и богослова Никона Јерусалимца је најбоље компоновани исихастички српски зборник.[12] Према идејној и тематској способности компоновања монашко–подвижничких зборника Никон Јерусалимац је у српском богословљу прве половине XV века био изузетна стваралачка личност.

[12] Милорад Лазић, *Исихазам српске књиге,* Ниш 1999, 215-217

*Епископ бивши Захумско–херцеговачки*
*Атанасије (Јевтић)*
*Манастир Тврдош*

## *Исповедање вере Никона Јерусалимљанима*

*САЖЕТАК: На листовима* ***Горичког зборника*** *271б–272а налази се Никоново по свему судећи аутентично* ***Исповедање вере****. Зашто га је искусни старац и духовник унео у* ***зборник****? Иако је опасност православнима претила и од Латина, римокатолика, ипак сматрамо да ће пре бити да је Никон Јерусалимац имао пре свега у виду Ислам, јер излаже веру у Свету Тројицу а да се не дотиче питања о рађању Сина и исхођењу Светога Духа, него само наглашава веру у Свету Тројицу, што је изразито знак Хришћанства, те у том смислу истиче ту веру у Тројицу насрам ускога једнобоштва исламскога. Говори да је он крштен у Свету Тројицу, у Име Њихово – Оца и Сина и Светога Духа – и да само у Светој Тројици има савршенство, што индиректно значи да тога нема у Исламу. Мислимо да старац и духовник Никон Јерусалимац својој духовној кћери Јелени није имао шта боље и важније да остави на крају* ***Горичког зборника****, књиге иначе ретко богате и православном теологијом и православном исихастичком духовношћу, него што је кратко и сажето исповедање вере у Свету Тројицу, у Коју је и она крштена и Којој треба сав свој духовни, монашки живот да посвети: да Тројици Пресветој свагда благодари, песмопоје, прославља и поштује као Бога свога у векове.*

**Азь же, вѣрую и исповѣдую**
**единого б(ог)а о несьзданнаа,**
**трисьставнаа · и сьвезна**
**чельнаа w(т)ца и с(ы)на и с(ве)т(а)го**
**д(оу)ха о троицоу единосѫ**
**шноую и неразделимоую,**
**и единоес(т)астьвноу, и пѣ**
**ес(т)астьвноу о непѫложн'ноу**
**непремѣнноу и неразмѣ**
**ноу о единославноую**
**и единопѫстольноую о вь**
**нихьже име кѫ(е)шенїе пїех [ь]**
**азь· и сьвьршенїе имамь,**
**сию пѣс(ве)тоую и единосоу**
**шнѫ, и живоначельнѫ Трои**
**цоу, кѫпко вѣрую о и по**
**клнѭю се сь w(т)цемь с(ы)ноу**
**и д(оу)хѫ пѣс(ве)томѫ вь единомь**
**б(о)ж(ес)твѣ о троици едино**
**соущнѣи и единого б(ог)а Трї**
**сьст'авнаа бл(а)годаоу пѣс**
**ннославлю о прославлѭю**
**и почитаю гако Б(ог)а моего**
**вь вѣкы 'Аминь.**

[1]А ја верујем и исповедам
Једнога Бога нестворенога,
Триипостаснога и сабеспочетнога:

[1] Ово *Исповедање православне вере* у Свету Тројицу саставио је **у манастиру Горици** старац духовник **Никон Јерусалимац** око 1440. године и налази се у његовом познатом зборнику, рукопису званом *Горички зборник* (лист 271б - 272а) (чува се у САНУ - Београд), који је писан 1441/42. године за монахињу Јелену Балшић, кћер Светопочившега Кнеза Лазара и ктиторку Горичку. *Исповедање вере* овде доносимо према фотографији изворника али и према препису који је током немачке окупације својеручно урадио Светозар Томић (препис завршио

Оца и Сина и Светога Духа,
Тројицу једносуштну и нераздељиву,
И једноприродну и надприродну,
Непроменљиву и једнопрестолну.
У Њихово Име крштење примих ја,
И савршење (савршенство) имам
Ову Пресвету и једносуштну
И живоначалну Тројицу
Чврсто верујем, и поклањам се
Са Оцем Сину и Духу Пресветоме,
У једноме Божанству
Тројици једносуштној,
И Једнога Бога Триипостасног
Благодарим (и) песмопевам,
Прослављам и поштујем
Као Бога мојега у векове.
Амин.

**Никон Јерусалимљанин** или **Јерусалимац** је једна велика и светла личност из петнаестог века, доба заласка и нестанка српске народне и државне самосталности и почетка вишевековног исламско –турског ропства. Редак православни духовник–исихаста, мудрац и теолог, црквено–народни човек и дипломата, каквих је имало православно средњевековље у доба српских владара Немањића и Лазаревића и византијских царева Палеолога.

О њему ће опширније говорити овде други. А ми бисмо споменули само понешто.

1. септембра 1943. године) користећи у место неких словенских руска слова. Наш превод, боље рећи пренос на савремени српски, учињен је највернији могуће. (превод је објављен у "Видослову" Епархије Захумско-Херцеговачке и Приморске бр. 13/1998).

Никон је највероватније пореклом Јелин, судећи по добром знању грчког језика (мада има понегде ортографских грешака несвојствених добром зналцу грчког језика, као нпр. пише κυνοβιον уместо κοινοβιον) и по честој употреби грчких речи у своја два Зборника. Међутим, не мање је и не слабије његово знање словенско–српског језика, којим он пише као ретко који тадашњи учени Србин, па је могуће да је био и српског порекла (сетимо се његовог савременика Константина Философа, за кога један запис каже да је био "*Булгаро–Сербо–Греко–Влах*"!), а грчки је Никон могао добро научити на православном византијском Истоку, где је дуже времена живео и подвизавао се.

Никон треба да је рођен задњих деценија четрнаестог века (око 1380.), а прве деценије петнаестог века провео је у Јерусалиму и по другим местима Свете Земље (коју детаљније описује у *Горичком зборнику*), а такође на Синају и у Египту. Живећи у Јерусалиму, у време патријарха Јерусалимског Григорија IV. (1397–1412. г.) био је старац–игуман српског манастира Светих Арханђела у Јерусалиму (Миклошић, *Monumenta Serbica*, стр. 133–5, 415–417, 425, 463–4. О овоме манастиру писао је у прошлом веку наш Душки архимандрит Нићифор Дучић у "Годишњици Николе Чупића" 9/1887, 235–242 и недавно Видосава Недомачки у "Зборнику за ликовне уметности Матице српске" 16/1980, 25–70).

Око године 1440/41. Никона видимо као јеромонаха–духовника на острву Горици

(Брезавица, Бешка) на Скадарском језеру, у храму Пресвете Богородице који је подигла "*Благочестива Госпођа Јелена, кћер светопочившег кнеза Лазара, и подружије* (супруга од 1386. г.) *господина Ђурђа Страшимировића* (Балшића), у *лето* 1439/40". (Натпис на вратима цркве на Горици, *Записи и натписи* 1, 276). Између њих двоје, вероватно још пре тога, вођена је позната и већ објављивана преписка духовног садржаја. У своме другом писму Јелена назива Никона: "Свечасни отац учитељ Светог Јеванђеља, а нама у Господу духовни наставник" (*Друго писмо* садржано у *Горичком зборнику*), што показује колико га је ценила и поштовала.

Највероватније да је Никон ту на Горици саставио–преписао своја позната два словенско–српска зборника: *Шестоднев* и *Горички зборник*, који га показују као човека и велике и широке културе, дубоко православног теолога и подвижника исихасту, на делу и у речи.

Никонов *Шестоднев* је избор светотачких тумачења шест дана стварања и збирка других светоотачких, понајвише исихастичких текстова, од Светог Дијадоха Фотичког, Светог Касијана, Светог Јефрема и Исака Сиријских, Анастасија Синаита–Антиохијског и Максима Исповедника, до Светог Симеона Новог Богослова, Никите Ститата и Григорија Синаита. Овај зборник је настао 1439/40. г. (нешто касније, 1469. године, преписао га је познати Владислав Граматик), и на њему нам је остао Никонов потпис (на листу 382б): "Слава

**сьвѫшителю Богоу вь вѣкы вѣкѡмь, аминь. Вь лѣто "ѕ.ц.м.и. Смѣѳени Никѡн Іеѫѕалимъцъ"**. (Овај *Шестоднев* је потом доспео у својину нашег Требињског Манастира Тврдоша, а данас је у Манастиру Савини).

Други зборник који је Никон саставио–преписао, јесте *Горички зборник,* који је настао око 1441/42. године, када је, као што рекосмо, Никон био духовник Јелене Лазаревић–Балшић, Лазареве кћери и супруге најпре Ђурђа Страцимировића–Балшића, господара Зете (1385–1403. г.) са којим је имала деце, а потом супруге Сандаља Хранића Косаче, господара Херцеговине (1370–1435. године), за њим је од 1411. до његове смрти +1435. г. али без деце. За ово време код ње је, на двору у Кључу код Гацка, неко време живела сестра јој Оливера Лазаревић, бивша султанија, која је од 1402. године до смрти брата им Деспота Стефана +1427. године живела код њега у Београду, која ће са Јеленом прећи и на Горицу и 1441. године ићи ће у Бар ради неких послова Јеленине цркве на Горици.

Никон је Јелену замонашио у велику схиму на Горици, негде између 31. августа 1441. и 25. новембра 1442. г. када је писао њен тестамент у Горици, за који она сама каже да је писан "руком мога духовног оца Никандра Јерусалимца" из чега се види да је Никон тада већ био променио своје монашко име у Никандар, вероватно примивши тада и он велику схиму (Миклошић *MS*, 415–417; Љ. Стојановић, *Старе Српске Повеље и*

*Писма* 1, 1, 394–6, 508–9). Никон–Никандар је ишао у Дубровник (Миклошић *MS* 415–417), као извршилац Јелениног тестамента, пошто је она преминула почетком +1443. године. То се види по акту војводе Стефана Вукчића Косаче (за кога је Јелена удала своју унуку Јелену Балшић) изданом у Кључу код Гацка 1. априла 1443. г. којим се регулише наслеђе Јеленино у Дубровнику по њеном завештању које је (*ССПиП* 1, 2, 57). Име Никона–Никандра спомиње се још и 1454. г. на једном акту у Котору од 4. априла 1454. г. када се назива игуманом и представником манастира Светог Николе на Врањини крај Скадарског језара (Миклошић *MS* 463–4), и такође још једном (задњи пут) 23. новембра 1468. г. на тада датованој даровној повељи Матагужа, где се Никон–Никандар спомиње као игуман истог Манастира Светог Николе Врањинског (Божидар Шекуларац, *Врањинске повеље*, Титоград 1984, 123). (Иначе, у манастиру Светог Николе на Врањини одржан је "сабор" Зете 1445. г. када је призната номинална власт Венеције.) Изгледа да је Никон био ангажован и око примања познатог Стонског дохотка од Дубровника за српске манастире у Јерусалиму и на Светој Гори, где су српски јерусалимски монаси прешли, можда због агарјанског ислама.

У овом, дакле, *Горичком зборнику* Никоновом написаном за Јелену монахињу – о којем зборнику, надам се, говориће други опширније – њен духовник Јерусалимац оставио је сасвим при крају своје кратко *Исповедање вере*. Оно се налази после његове *Повести о Јерусалимским*

*црквама и местима у пустињама Еуф(р)ату, Јордану и свима ближњим тамо; што чусмо и видесмо тамо, то казујемо и христољубљу вашем* (листови 266а–271а), која се завршава његовим потписом криптограмом, који се криптограм наставља на листу 271б тајном буквицом, писаном у стиховима, у четири реда, српским словима а грчким речима: "Небо има ме, земља надилази ме, то је име моје Ф. Ко има искуство. К.Д. налази ме". Одмах испод тога долази поменуто *Исповедање вере* (17 реди на листу 271б и још 7 реди на листу 272а). После Исповедања вере следи до краја исте странице Никоново обраћење Јелени: "Трудољубива душо, благоразумно твоје прошеније прими с пребогатим помислом...", и онда на следећој целој страници и четврт (лист 272б–273а) Јеленино *Треће писмо*, после којег долази Никонова (и Јеленина) завршна *Молитва Пресветој Богородици* (лист 273а–б), и уобичајена у нашим старим рукописима клетва ктитора (и преписивача) књиге: "Ко се дрзне да узме ову књигу Храма Твога реченога у Горици, (буди) њему осветница, Владичице. Сврши се у лето 6950 (=1442.) Смирени Никон".

Зашто је искусни старац и духовник унео у *Горички зборник* и ово овакво *Исповедање вере*? Иако је опасност православнима претила и од Латина, римокатолика, ипак сматрамо да ће пре бити да је Никон Јерусалимац имао пре свега у виду Турке и њихову лажну и опаку и не мање експанзивну веру, Ислам.

Старац Никон је знао Турке и у Јерусалиму и

другде на Истоку, а онда наравно и код нас на Балкану и у Српским и суседним земљама. Тако, говорећи о својој посети Александрији, граду и цркви Светога Апостола и јеванђелиста Марка, где је видео "сасуд изабрани Свеосвештеног Григорија чуд(ес)нога, папу александријскога (већ поменути Григорије IV.), у временима најмрачнијим (престоницу?) султану" (лист 270а).

У нашим старим записима и натписима говори се јасно и недвосмислено о злу и насиљу безбожнога Ислама над Хришћанством и хришћанима. Већ у познатом поговору Старца Исаије Хиландарца свог превода дела Дионисија Ареопагита, Исаија је оставио познати запис о Маричкој битци 1371. г. где каже: "Сврших ову књигу у најгоре од свих злих времена, када гњевом (Својим посети) Бог хришћане западних (српских) крајева... када (најездом Турака) просуше се Исмаиљћани по читавој земљи као птице по ваздуху. И једне хришћане мачем клаху, друге у ропство одвођаху... И верујте ми, нико не би могао писањем представом представити невољу која постиже хришћане западних (српских) крајева". Запис из 1393. г. говори о томе да "допуштењем Божијим предани бисмо, грехова ради наших, у руке непријатеља безаконих и мрских, и цару неправедном и злом већма од све земље. И тада би запустјеније и жалост велика од безбожних Измаиљћана, која не беше нити ће бити". Одмах по смрти Деспота Стефана, већ 1428. г. један запис на Јеванђељу говори о "доласку у нашу земљу најазичника (незнабожаца) то јест Исмаићана" (*ЗиН* 1, 250). Нешто мало

касније, године 1476. у запису на Тетрајеванђељу, које се чува у Манастиру Свете Тројице код Пљеваља (манастир припадао Хумској Херцеговачкој Епархији), каже се да је писано "у дане злочестивога и злонаравнога и нестога Јуде Мехмед–бега цара, који се подигао до небеса и опет ће пасти до ада" (*ЗиН*, на *Петогласнику*, данас у Манастиру Савини) стајало за истог султана Базајита Другог: "У то време цароваше нечастиви у **Тројици хулни** и хришћанима досадитељи цар Исмаиљћански Бајазит" (*ЗиН* 1, 1404). Овакви записи, у којима се исламски владар–сутан назива "нечастиви (што је једнако по значењу: безбожни) и Тројицехулни", дакле: противник и хулитељ хришћанске вере у Свету Тројицу.

(Иако Турци у почетку нису дирали хришћанску веру у нападима у освојеним земљама, они су поједине великаше и моћнике, па и локалне владаре придобијали за себе на разне начине, сејући међу хришћанским владаоцима мржњу и заваду. О томе говори, између осталога, и писмо Дубровачко, које су његови посланици уручили Херцеговачком господару и војводи Босанског краљевства Сандаљу Хранићу (тада супругу Лазареве кћери Јелене), 2. свибња 1426. које описује: "И то је обичај у Турака, који су већ сто година, немајући испрва никакве власти у Романији (на Балкану) толико у својој злоћи сејали неслогу међу господом грчке, да су уништавајући једног по једног дошли до велике моћи и силе. Тако су чинили и међу царевима Бугарске и слично у држави Рашкој, тако су се увек напрезали и напрежу у Босни". (*Повијест о*

*Дубровнику*, 1, 195).)

Ово је по нама, један ако не и главни разлог што старац Никон Јерусалимац у своме *Исповедању вере* излаже првенствено **веру у Свету Тројицу**. Не чини нам се да је старац Никон написао ово *Исповедање* имајући у виду Латине, западне хришћане–римокатолике, јер излаже веру у Свету Тројицу а да се не дотиче питања о рађању Сина и исхођењу Светога Духа, него само наглашава веру у Свету Тројицу, што је изразито знак Хришћанства, те у том смислу истиче ту веру у Тројицу наспрам уског једнобоштва исламског. Говори да је он **крштен** у Свету Тројицу, **у Име Њихово** – Оца и Сина и Светога Духа – и да само у Светој Тројици има **савршенство**, што индиректно значи да тога нема у Исламу.

Православно Хришћанство, истинита Саборна Црква Христова, коју често наглашава Никон Јерусалимац, верује у Бога Свету Тројицу, Никон каже "Єдинаго Бога Тѹисьставнаа" то јест Бога који је КОИНОНИА–ЗАЈЕДНИЦА Трију Вечних Ипостасти (он каже Тѹисьставнаа) Трију Вечних Лица – Личности, са Којом Тројицом ми људи имамо вечну заједницу, улазимо у заједницу вечнога живота, што бива Светом Тајном Крштења. У Светој Тројици постоје вечни међулични односи, јер Откривени Живи и Истинити Бог није неки "монотеистички", есенцијалистички, неплодни и безживотни статички и неоткривенски Бог, него Бог ЉУБАВ, Бог ТРОЈИЦА. Само тај Живи и Лични Бог јесте Истинити Бог и Живот Вечни (Јован 17,2) и само

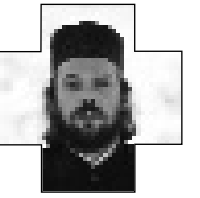
је Бог Тројица савршенство. Зато су и говорили Свети Оци (Атанасије, Василије, Григорије) да је у Богу ТРОЈИЦИ: τελειωσις (и τελειοτης) – Божанства.

Хришћанску веру у Бога као Свету Тројицу износили насупрот Исламу већ Свети Јован Дамаскин и његов ученик Теодор Абукара, православни епископ Арапин на Истоку, у крајевима већ под исламском влашћу; затим византијски полемичари са Исламом, и по доласку Турака у Цариград – Цариградски патријарх Генадије Схоларије, који је написао и једно посебно *Исповедање* Хришћанске вере, на тражење султана Мехмеда Освајача, које је преведено и на арапски. (У свом *Шестодневу* Никон наводи једно дело, монашко–аскетског садржаја: *Иже во свјатих Генадија Архиепископа Константина града, О вјерје глави 100*, али такво дело није познато међу досад познатим и изданим делима Генадија Схоларија, који се у заглављима његових дела не назива нигде "Архиепископ", него "Патријарх"; осим ако није у питању много ранији Цариградски Патријарх Генадије I. (458–471. г.), али се не зна за такво дело међу његовим иначе малобројним делима. Ради се вероватно о неком псевдоепиграфу, делу само приписаном "Светом Генадију Архиепископу Константинова града").

Мислимо да старац и духовник Никон Јерусалимац својој духовној кћери Јелени није имао шта боље и важније да остави на крају *Горичког зборника*, књиге иначе ретко богате и православном теологијом и православном иси-

хастичком духовношћу, него што је кратко и сажето исповедање вере у Свету Тројицу, у **Коју** је и она **крштена** и Којој треба сав свој духовни, монашки живот да посвети: да Тројици Пресветој свагда **благодари, песмопоје, прославља и поштује као Бога свога у векове**.

*Протосинђел Јован (Пурић)*
*Манастир Острог*



## *Тројичина терминологија исповедања вере Никона Јерусалимца*

*САЖЕТАК:* ***Исповедање вере*** *Никона Јерусалимца, кратак спис на крају* ***Горичког зборника****, има свој извор у литургичким списима Цркве. Као такво, Никоново стваралаштво има у ствари извор у доживљеној тајни Свете Тројице, која животом у Христу, првенствено крштењем и евхаристијом, али и цијелим богослужбеним кругом, постаје хришћанину ближа од сопственог дисања. Слично је вјеру исповиједао и Свети Сава Српски у својој* ***Жичкој бесједи****, а он је утемељио и српско–јерусалимску везу из којег је предања опита Никон потекао. Коначно, тројична терминологија богослужбених књига је дефинисана у богословским расправама, за шта највећу заслугу има Свети Василије Велики, који је Светој Тројици доживио и описао исто као Никон Јерусалимац – као заједницу, киноniу.*

Почео бих своје излагање речима научника Келија из његове књиге *Early Christian Creeds* који каже да је "наша вера нашла прави израз у литургичком светотајинском обреду и формулама. А Символ вере био је интерполирани део обреда, увођења у тајну. Тако су се ранохришћански символи вере и сва исповедања вере као тајноводствена благодарења развила управо из Свете Тајне Крштења – у име Оца и Сина и Светога Духа." Тако и *Исповедање вере* Никона Јерусалимљанина јесте благодарствено, доксологијско клицање Светој Тројици у Тајни Крштења сваког хришћанина. У овом раду укратко желим обратити пажњу на богослужбени

извор тројичних израза овог Никоновог *Испо̄ведања*.

Литургијско богословље тумачи догмат о Светој Тројици. Црквено–богослужбени канони, песме и молитве прожете су библијским исказима и одлукама Васељенских сабора. Први и Други Васељенски сабор су говорили о тајни Свете Тројице, непосредно изазвани јересима. Свети Оци су унели у богослужење сву сложену тројичну терминологију, тако да преводом на словенски богослужбени језик видимо преношење грчког изворника.

У амбијенту живога, црквеног предања, надахнут богослужбеним предањем, Никон ствара и богословствује у условима благодатног просветљења и озарења светлошћу Тројичног Бога. Верујући људи који су примили благодат крштења и миропомазања, добијају дар Свете Тројице. Сваки истински хришћанин, дакле верујући, који доживљава тајну, он вапије и ближа му је Света Тројица од самог дисања или од његове сопствене мисли, када смирено из дубине душе призива "Трисвето Име", Име које помиње управо Никон Јерусалимљанин. Зато Никон смело хвали и благодари Богу исповедајући Га јасним и кратким богодоличним речима.

Из *Испо̄ведања* се види истина о Тројичности, у којој пак видимо источник и извор надахнућа целокупног стваралаштва Никона. То блиставило представља извор светога живота и анђела и људи, за огњеност њихове љубави према Богу и једних према другима. Танано је душевно чуство оних који се кају, који из срца моле, који се сми-

равају, посте и који су милостиви према свима, и они достижу богоозарење за реке свих подвига који се предузимају Бога ради. На тај подвиг позива Никон, и упућује своје славословље Светој Тројици. Догмат о Светој Тројици поред све своје узвишености има сву своју недостижност за људски разум. Постиже се као непроменљива истина у животном искуству сваког истинског хришћанина. Литургијско доживљавање и богословље је хришћанину рођена мајка која га љуби и учитељица молитвеног обраћања Светој Тројици и истовремено тумач за начине заједничарења са Светом Тројицом. Видимо то у исповедању Никона Јерусалимљанина.

Дакле, у богослужбеним књигама уместо умовања о бићу Божјем сусрећемо се са одређењем његових својстава. Божје биће или Божанство, према речима богослова литургисте, је "нестворено, беспочетно, једноначално, вечнопостојеће, увек творачки делатно, свемогућно и непостижно". Неке од ових речи и богослужбених израза видимо и код Никона. О Божанству се може одређено рећи само то да је оно најчистији лични Дух, неописив и недоступан за телесне очи, или се још може рећи да је Бог Сведржитељ и Сунце славе. Он је невештаствено једноначална Светлост, нераздељна и сведржитељна, јер обитава у неприступној, невештаственој Светлости Бића које из њега исходи и просветљује свеколику твар. Ако Божје Биће јесте несложено, Личност Његовог Бића објављује се богооткривено у три Лица и три својства божанских Личности Бога Оца и Сина и

Духа или Бога Родитеља, Бога Рођеног и Бога Духа од Оца исходећег. Отац је беспочетан и нерођен, из њега је као из корена беспочетног рођењем и происхођењем израстао двојни надбитијног началија Син и Дух. Они су Оцу сабеспочетне светлости и чине три светлости Божанства. Предвечно од Божанствене светлости Оца, као Светлост од Светлости, просијава рађањем сабеспочетна светлост Сина, као Светлост од Светлости, као сопствено Очево блистање и неизрециво исходи саодговарајућа и са њим сједињена Светлост Духа. Ми славимо Сина као рођену од Сунца Светлост и Духа као лучу од Бога од Оца произлазећу. Отуда су Светлост Отац, Светлост Син и Светлост Дух Свети. Три и уједно једна Светлост, будући да Тројични Бог пребива у једном јестеству.

Сви богослови, и они који су непосредно учестововали у тријадолошким расправама, посебно литургијски богослови, када говоре о бестрасном рађању Сина од Оца и о исхођењу Духа Светога, понекад Лица Свете Тројице називају Умом, Логосом и Духом. Нерођени Отац је Надсветски Беспочетни Ум. Он предвечно и неизрециво рађа Сабеспочетно, Саобразно и Савечно постојеће лично Слово и исијава Божанственог Духа Сабеспочетног, Равног, Праведног и Равномоћног. Рађање Бога Сина и исхођење Бога Духа неизрециво је непролазно и боголепно. Бог Слово или Друго Сунце које се предвечно родило од Сунца Оца, равномоћно је са Божанственим Духом. Оваквим литургијским, богословским надахнућем, надахњује се Никон,

који у свом молитвеном личном правилу призива Свету Тројицу и учествује у свим заједничким богослужењима на којима се свакодневно, и на вечерњој и на јутарњој служби и на полуноћници, и уопште у целокупном богослужењу, поје и призива Света Тројица. Као што рекох на почетку, Никону, и сваком хришћанину, Света Тројица је толико блиска као дисање.

Једнако, дакле, поштујући у једној сили и власти ми нераздељно раздељујемо Биће Бога Оца и Сина и Пресветог Духа. Лица Божанства су подједнако света: Свет је Предвечни Бог Отац, Свет је Син, рођен од Оца, Свет је и Животворни Дух који од Оца исходи и кога јавља Син. Зато је пророк Исаија у свом пророчком усхићењу чуо како огњени серафими прослављају Бога Сведржитеља усклицима љубави: "Свет, Свет, Свет..." Тросунчано Богоначало, Света Тројица, или Бог у Трима Личностима, незамисливо је и неописиво – онако како у свом исповедању каже Никон: "Непроменљиву, неизменљиву, несмешану и нераздељиву Тројицу верујем". При раздељивости личних својстава, лица Свете Тројице су неразделна саобразно божанству светлости Слова, господству, безграничности и истоветности хтења или воље. Они равнославни, равнодејствени, сапрестолни и савечно јестествујући. На основу савечно јестествујућег битства на три Живоначална Лица, Отац, Син и Свети Дух су несливено срасли у једном несазданом Бићу и сијају једном нераздељивом светлошћу невечерњом у трима ликовима. Светозрачна блистања тројично–

сунчаног богоначала се раздељују нераздељно и бивају у сталном садејству један другоме. У унутрашњем животу Лица Божанства су неизменљива и незаменљива у личним својствима.

О Богу Тројици уопште, треба рећи да је Он Свемоћно богоначало, Бспочетно Господство, Преблаги Сведелатељ, увек постојећи Творац и Сведржитељ, онако како исповеда Никон. Блажена Преблага Љубав и Све виделац и Спаситељ, Надвремена Живоначална Светиња или како Никон каже "Живоначална Тројица" – три Божанска Лица, пребивају у једном Божанству, попут три просинуле муње које се виде у јединственом сараспињању светлости. Божанство, царствена сила и власт Оца и Сина и Светог Духа су јединствени. За људски ум је непостижно, али је у веке истинито то да се три Божанска Лица по нераздељености, неизменљивости свога бића поштују као један Бог.

Толико што се тиче самог литургијског богословља, које је као такво послужило Никону као надахнуће из кога он црпи животворне сокове свога богословља. Сада ми дозволите да само укратко вашој пажњи и љубави предочим, иако је доста тежак текст, поређење Слова или *Исповедања* Светог Оца нашег Саве, чије су првобитне везе биле јерусалимске, светогорске и наше овде Свете Горе Зетске, где он овој светињи, Врањини, упућује повељу.

Он у својој *Жичкој беседи* излаже исто тако богодоличним речима и изразима веру православну и каже: "*Верујем дакле у Оца и Сина и Светог Духа, певајући Тројицу божанску, Узрок и*

*Саздатеља свега проузрокованог и саздањега, идљивога и невидљивога, Тројицу која је од једне суштине тј. природе и у Три Лица тј. говоримо Ипостаси и Личности.*" Они који у преводили (као овде присутни др. Томислав Јовановић) осавили су првобитни старословенски израз (**състав** састав – **тѫисьставнаа**) – реч *Трисаставна Тројица*. Отац Атанасије, односно владика, преводи са "*Ипостасис*", остављајући верни изворник, не случајно, зато што се за овај израз и термин водила велика борба на Истоку, и Ипостас је означавала конкретно постојеће Божанско Лице, посебан лични начин постојања – "τροπος υπαρξεως" Божанских Личности Бога Оца и Бога Сина и Бога Духа Светога, три Трисвета имена. Дакле, ту видимо тројично–библијску перспективу за коју су се борили Свети Оци против монархијанизма и сви других јереси које су потицале из хеленске философије, односно које су биле подстакнуте философијом. Речник кападокијских Отаца је постао званични језик Цркве.

Исту реч срећемо код Светог Саве и код Никона, а исту реч видимо и код Светих Отаца IV. и V. века, као и код Јована Дамаскина у његовом *Изложењу вере*. Да наставимо речима Светог Саве који даље каже да су "*Три Трисвета Имена, чиме нећемо да подразумевамо обличјем или разликом три бога или три природе или суштине, него исповедамо једнога Бога и једну просту и бестелесну природу и суштину а разликом Лица различитост ипостаси означавамо*." Овде код Никона, као и код Светог Саве, видимо

веру у једнога Бога, али у живога и личнога Бога, Бога Оца који није као апсолут или Бог самац као код муслимана, што је врло важно за околности у којима пише *Исповедање*. Видимо веру у Свету Тројицу, и ту веру исповеда Никон Јерусалимац учењем о унутрашњим односима Свете Тројице, где се изоставља Икономија спасења.

Код Никона, пак, видимо веру у једнога Бога. Вера у једнога Бога Оца је вера изражена у свим, као што рекосмо, симболима вере, у свим литургијским анафорама древних апостолских Цркава. Овде треба нагласити, пошто је реч о тројичној терминологији, повезаност богословских израза *ипостасис* и *омоусиос* где се изражава тајна Тројединога Бога, божанског Бића и живота и заједнице или киноније како је Свети Василије назвао тајну једносуштне Тројице. И зато се још једанпут вратимо на почетак *Жичке беседе* Светог Саве где он каже: "*Клањајући се на тај начин Тројици у Јединици и Јединици у Тројици, Јединици Тријпостасној и Тројици Једносушној, Једномоћној и Сабесточетној*". Овде имамо два израза који се поклапају са Никоном. Тријадолошка формула кападокијског богословља "μια φυσις, τρεις Υποστασεις" јесте основа даљег христолошког исповедања Цркве.

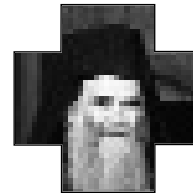
Најзаслужнији за овај израз је Свети Василије Велики. На његовом богословљу, као и осталих кападокијских Отаца, засновано је светоотачко богословље којим се надахњује Никон. Врло је важно наглашавање суштинског јединства Свете Тројице што видимо и у Никео–цариградском

символу. Притом треба имати у виду да је сваки израз људског језика немоћан да изрази тајну Живога Бога. Сетимо се само те жучне расправе око израза "ομουσιος". "Тројица је једносуштна" и код Никона, и код Светог Саве и код Светих Отаца. А видимо и реч "сабеспочетни" коју употребљавају и Свети Сава и Никон Јерусалимац. Ово што је рекао Никон потврђује речи из Атанасијевог *Символа* који каже: "*Вера васељенска ово је: да Једнога Бога у Тројици и Тројицу у Јединици поштујемо, не сливајући ипостаси ниши раздељујући суштину*."

При крају овог кратког излагања, да се подсетимо на богослужбене књиге из којих смо на почетку нашли извор богословствовања Никона Јерусалимца. У *Октоиху* то је канон Тројици првог гласа на полуноћници, други тропар шесте песме или први тропар пете песме; такође, трећа стихира трећег гласа на Господи возвах у суботу увече, као и канон Тројици на полуноћници осмог гласа, први тропар осме песме. Све ово што имамо у Никоновом *Исповедању вере*, те речи налазимо као литургијске изразе који су се из богословских расправа преточили у богослужбене књиге. Богослови се надахњују таквим начином говора о Богу, у Богу, ка Богу и од Бога. Изрази "*нестворено, једноначално, вечноостојеће, увек творачки делатно, свемогуће, непостижно*" јесу богослужбени изрази. Овде видимо и апофатички и катафатички начин изражавања. У суштини, литургијско богословље којим је надахнут Никон јесте слављење, како и он завршава своје *Исповедање*, "Једне и

Живоначалне Тројице, Бога Три–ипостасног". Он овим речима себе подсећа, када каже да је крштен у име Свете Тројице. Никон позива и Јелену да и њој као монахињи то постане живот свакодневни, у живом присуству Живога Бога и призивању Трисветога Имена, те да ако тиме себе надахне онда ће живети побожно. На крају завршава да треба "*благодарити, песмопојати, прослављати, почитовати Бога који нам се открио као Света Тројица, као Љубав, као Заједница*". То је оно што смо у другом делу рада покушали да протумачимо.

*Митрополит Црногорско–приморски*
*Амфилохије (Радовић)*
*Егзарх свештеног трона пећког*
*Цетиње*



# *Христоликост и Богородичност Човјека и Човјеково стање послије смрти по Никону Јерусалимцу*

*САЖЕТАК: Текст се заснива на тумачењу два одломка из **Горичког зборника** за која аутор претпоставља да су Никоново дјело, **Молитве Богородици** и **Одговора о стању душе послије смрти**. Библијска и светоотачка ријеч представљају унутрашњи ритам његове мисли и опита те је стога тешко разазнати шта је у његовим списима лично његово а шта библијско и светоотачко. Његова антропологија је утемељена на Откривењу, познавању природних наука свога времена и на пустињском експерименту подвижника православног Истока којега он преноси али и опитно доживљава. У **Молитви Мајци Божијој**, завршном и пјеснички надахнутом тексту **Горичког зборника**, човјек је сагледан у тајни Богочовјека – кроз Теотокологију, Никон нам указује на теантропологију као безмјерну мјеру антропологије. Други текст је његово, како изгледа аутентично, објашњење богослужбеног обичаја давања трећина, деветина и четрдесетина за упокојеног. Никон прво повезује тај обичај са разлагањем човјековог тијела по смрти а такође и са његовим настанком у материци, а потом, позивајући се на Светог Макарија и са путом душе послије смрти. Од Светог Макарија се узима и образлагање судбине душа некрштене дјеце. У оба текста, тајна Тијела Христовог, Евхаристије, нам открива и тајну тијела човјечијег и указује нам на устројство људске природе, њено стање на прелазу из смрти у бесмртност, из времена у начин постојања есхатона.*

Из *Шестоднева* и *Горичког зборника* Никона Јерусалимца даде се јасно закључити сљедеће: Старац Никон Јерусалимац је врстан зналац библијског Откривења. Он не ређа библијске текстове на спољашњи начин, у виду цитата: пророчка и апостолска библијска ријеч представља унутарњи ритам његове мисли и опита. Такав је и његов однос према светоотачкој ријечи и мисли. Зато је тешко разазнати шта је у његовим списима лично његово а шта је из библијске и светоотачке мисли уткано у његов лични опит и искуство. Очевидно, он живи оним о чему пише и шта пише.

Прошлост, садашњост и будућност су за њега јединствена стварност у тајни оваплоћеног, васкрслог и долазећег Бога Слова. У свјетлости Бога Слова и Свете Тројице, коју Логос јавља, он сагледава и доживљава тајну настанка свијета и човјека, драму људске историје и есхатона. Тајну настанка свијета и човјека Никон тумачи у свом *Шестодневу*. Историјску драму законитости историјских збивања и тајну есхатона он освјетљује у *Горичком зборнику*. Рећи ћемо кратко: иако Никон не превиђа дејство природних закона, утканих божанском стваралачком силом у творевину, ипак оно што по њему управља судбинама свијета и историје јесте морални или духовни закон. *Воља Божија* о свијету и човјеку њихова је мјера, њихова природа и циљност остваривана у времену и вјечности.

*Гријех*, као погрешна усмјереност човјека, његовог ума и његове воље; *страсти* као неприродни и противприродни начин живљења,

отуђују човјека, а преко њега и творевину, од воље Божије, а тиме и од сопствене природе и правог пута остваривања њеног смисла и постизања циља постања и постојања.

Антропологија Никона Јерусалимца утемељена је на Откривењу, на познавању природних наука до његовог времена али и на *пустињском експерименту* подвижника православног Истока, којега он не само мисли и преноси него и опитно лично живи и доживљава.

Овдје треба посебно истаћи његово *молитвено тиховатељско сазерцавање*, својствено свеукупном исихастичком покрету, како божанске светотројичне тајне, тако и људске тајне, у времену и есхатону. На томе је утемељено његово богословље, његова философија живота. Он се удаљава од свијета не да би га заборавио и одвојио се од њега него да би га у тишини изнутра доживио, сагледао а у њему и преко њега сагледао и ону дубљу тајну бића која је извор и увор свега постојећег. У тиховању он не само да сагледава унутарњу тајну свијета и збивања у историји тја до есхатона, него и још дубљу божанску Светајну.

Његово богословље и космологија, његова антропологија и историософија као и есхатологија тек треба да буду проучавани.

Ми ћемо овдје захватити из његове богате ризнице само прегршт злата и знања, на темељу преноса на савремени српски његове *Молитве Богородици* и *Одговора Јелени Балшић о стању душе послије смрти*. Покушаћу само да укажем на неке, по мом схватању, битне аспекте него-

вог учења о Богородици, човјеку уопште, његовој природи и смислу и посмртном стању.

Прво, пажњу привлачи његова *Молитва Мајци Божијој*. Не само тиме што нам указује на Старца Никона као даровитог пјесника, него првенствено њеним садржајем. Са мало ријечи Старац нам открива и указује на велику тајну Богородице. Она је, по њему, "од свих покољења изабрана," узвишенија од свих земаљских и небеских створења. И не само то: она је "од памтивјека скривена тајна." У чему се састоји та њена "тајна" од искони скривена?

То што је изабрана између свих створења, што је "сагласје" пророчких ријечи и анђела Претече, треба заблагодарити чињеници да је чедно родила, да је носила Примившега тијело човјечије, Онога који носи све и сва, родила Милостивога, вјечно Слово Божије. Она постаје, својим избрањем и својим рођењем Сина Божијег, "чистија од Сунца."

Ако је она не само "изабрана" од свих бића, него и "чистија од Сунца," то значи да је њена тајна дубља и савршенија од тајне саме творевине. То указује да се у њој људска природа сагледава не само у оквирима њене тварности него и тајантствене предвјечности и надвремености. То опет значи да је човјек, сагледаван у тајни Богородице, дубљи и шири од творевине, да није само условљен тварношћу, него да је биће благодатно отворено, предвремено и завремено, мјерено мјером "од памтивијека скривене тајне" и мјером "есхатона". "Тијело Човјечије" које она носи је тијело "Онога који носи све и сва."

Она носи не само тијело *човјечије* него и "Примившега" *то тијело*. Ту је човјек сагледан у страшној и неизрецивој тајни Богочовјека.

Кроз Теотокологију, Старац Никон нам указује на теантропологију као безмјерну мјеру антропологије. Кондензовано ово његово учење у молитви Мајци Божијој може бити и треба да буде детаљније образложено како његовим *Шестодневом* тако и *Горичким зборником*.

Док нам ова дивна молитва Мајци Божијој указује на тајну боголикости и богородичности човјечијег бића, други одломак из *Горичкоī зборника* који смо не случајно изабрали за кратко тумачење, одговор Јелени о стању човјечијем непосредно послије смрти, указује нам на саму људску природу, њено устројство и њено стање по смрти, на прелазу из смрти у бесмртност, из времена у начин постојања есхатона.

Старац Никон у овом сажетом одговору Јелени о разлогу вршења помена умрлих даје посредно објашњење и других питања везаних за човјека, његово устројство тјелесно и духовно – морално и његову судбину.

Прво што пада у очи јесте његово објашњење богослужбеног обичаја давања трећина, деветина и четрдесетина за упокојенога. Занимљиво је и колико нам је познато само њему својствено природно–биолошко тумачење овог црквеног чина а тиме и конкретно и стварно.

Човјек послије смрти, сагласно њему, у трећи дан мијења свој изглед (вид), у девети дан се распада његов организам, сем срца; у четрдесети дан се распада и срце као срж његове тјелесности. У

процесу распадања се догађа, по њему, обратни ток од онога који се догађао при човјековом обликовању. Наиме, при постанку код човјека се у трећи дан обликује срце, у девети дан се "згрснуло" сво тијело а у четрдесети дан човјек задобија свој савршени пуни изглед (вид). Било би веома занимљиво упоредити ово схватање са савременим научним сазнањима о обликовању односно декомпоновању људског тијела.

Молитвени помен значи спасоносно праћење човјечијег тијела пуно љубави у том његовом распаду који није нестајање, него предуслов новог обликовања и начина постојања. Да се ради не о коначном нестанку него о новом животу тијела потврђује и чињеница Никоновог повезивања тог процеса, као и помена, са Христовим тродневним васкрсењем, деветодневним јављањем и четрдесетодневним вазнесењем на небо. Онај који је од Дјеве примио човјечије тијело, човјечију природу, својим васкрсењем и вјечном присутношћу, као и тјелесним вазнесењем постаје и остаје квасац и чувар тијела сваког човјека и обновитељ.

Ово своје објашњење помена умрлих, обликовањем и декомпоновањем човјечијег тијела као и његовом христоликом потком, Старац Никон потврђује и свједочанством Великога Макарија, односно анђела Божијег који му објашњава трећине, деветине и четрдесетине за људске душе. Дирљиво је анђелско свједочење да душа умрлога прва три дана остаје, ради своје утјехе и ради сродника, у њиховој близини. Послије трећег дана крштена душа се узноси и поклања

Господу Богу својему, по угледу на Васкрслог Христа. Сљедећа три дана анђео јој показује добра праведника а онда муке грјешника, подсјећајући је да је на земљи принијета у девети дан жртва Богу за њу, како у трећи тако и у девети дан. Душа у страху и трепету сагледавајући своја дјела добра и зла, поново излази пред Бога, да би у четрдесети дан кад се за њу приноси молитвени и литургијски помен на земљи, примила припремљено мјесто, по дјелима својим.

Веома је значајно да се како за трећине тако и за деветине и четрдесетине за упокојеног служи Света Литургија, тајна приноса Тијела и Крви Христове у коме се пројављује како божанска милост и љубав према покојнику тако и утјеха и љубав према њему земаљске Цркве Божије, Тијела Христова, и покојникових сродника. Из овога се јасно види да се у тајни Тијела Сина Човјечијег скрива и открива тајна човјековог тијела и бића, у времену и есхатону.

Да је то тако, потврђује и анђелово свједочење Макарију слуги Божијем, о стању посмртном некрштене дјеце. Са обзиром на то да се та дјеца, кривицом родитеља, нијесу "обукла у Христа", крштењем водом и Духом, тј. нијесу постала у пуноћи заједничари Христовог Тијела, она се "не удостојавају ни Царства Божијег али ни мука". Овај став који Старац Никон прихвата као свој, показује само од каквог значаја је за њега постизање христоликости човјековог бића, као пуноће постојања, којој се и дарује Царство Небеско, односно савршенство самог човјека, у тајни пуне заједнице са Богом и људима.

И да завршимо овај летимичан увид у ова два исјечка из обимног и пребогатог, многосадржајног дјела Старца Никона, са констатацијом: ова кратка *Молитва Мајци Божијој* и сажети одговор Јелени о непосредном стању тијела човјечијег и душе послије смрти отварају нам хоризонте пребогате мисли и духовног опита Старца Никона, које тек треба откривати и у њих све више и дубље понирати. Овдје кратко речено има за циљ само да на то укаже и да уведе у пребогату ризницу Никона Јерусалимца љубитеље његове личности, дјела и опита.

### *Молитва Мајци Божијој из Горичког Зборника старца Никона Јерусалимца*
(лист 272r-273v)

Прими свеблагомоћна, Пречиста Владичице Богородитељко, часне дарове. И теби јединој прикладне, од нас недостојних слугу Твојих; од свих покољења изабрана, која си се од свих створења небеских узвишенија јавила, светија од херувима, и од серафима славнија, од памтивијека скривена тајна, и анђелима непозната, која си од анђела радост примила! Коју похвалу да ти принесемо, Пречиста? Како да те назовемо, Богородице? Јер пророчких ријечи сагласје слушали смо ми о теби, анђелско стајање пред Тобом [гледали] са страхом и трепетом, чедно [родивши (зачелом)], јер носиш тијело човјечје [примившега], и оног који носи све и сва, и који је проповиједи свих светих о теби испунио.

Владичице, не презри мало мољење моје, сагријешисмо, да не погинемо. Ти си заступница роду човјечијем, јер си родом милостива и као она која си милостивога родила. Пречисте усне отвори и милостивом молитвом умоли га за нас. Ти која си чистија од сунца и која си засијала да нас огријеш, нас који сједимо у тами, Твоје најмилостивије заступништво пред Њега стављамо, да нас пречистим Твојим молитвама избави оне грозне и страшне муке у Дан Његовог [другог] Доласка.

*Са српскословенског изворника*
*Митрополита Црногорско – приморски Амфилохије*
*Пећка Патријаршија, љето 1999. г. Г.*

***Никон Јерусалимљанин Јелени Балшић***
***Одговор о стању душе послије смрти***
(Лист 158v-160r)

О душама прије упокојеним (отишлим), ради чега вршимо њихов спомен? питаш нас, а ми као што смо навикли из [Светог] Писма Твојој преподобности одговор ћемо дати:

Трећине чинимо зато што у трећи дан човјек мијења свој изглед (вид). Деветине пак зато што се тада растаче сав састав (организам), остаје једино срце. Четрдесетину зато што се тада и само срце распада. Тако се и постанак [човјеков] збива: у трећи дан се образује срце, у девети се згушњава у тијело а у четрдесети [човјек] задобија савршени изглед (вид). Са тога разлога душама вршимо помен. Треба знати и ово: четрдесет тужних дана по Староме [Завјету] на

троје раздијелише Свети Апостоли: на трећине, на деветине и четрдесетине. Јер тако се јави и сам Господ послије тродневног васкрсења ученицима својим, при закључаним вратима, и дунувши на њих рече: "Примите Дух Свети"; и послије осам дана опет: "гле, по васкрсењу, осмог дана по други пут јави им се". То што евангелист каза "послије осам дана" – васкрсни дан није у њих убројао, а са њим броје се – девет. На тај начин вршимо од погребења до деветине други помен побожно усопшима, а такође [вршимо] и четрдесетине, пошто се у четрдесети дан вазнесе Господ наш Исус Христос на небеса и сједе с десне стране Оца. И то је разлог због кога вршимо помен душама.

Светога пак и великога Макарија чули смо овакву повијест која нам није непозната: Док је једном ходио велики Макарије кроз пустињу са својим ученицима, видје ангела Божјег како иде с њима. И запита га, говорећи: ко си ти? И рече: анђео сам Божји и послан сам од Бога теби на помоћ и чување. Тада му рече слуга Божји Макарије: Реци ми Господа ради, шта су трећине и деветине и четрдесетине које је примила Црква Божја да врши за упокојене. Одговори анђео, говорећи: Чуј, слуго Божји Макарије: ни једну бескорисну ствар није Бог заповиједио да се врши у Светој Цркви Његовој. Тако када неко од нас буде послан од Бога да узме душу некојега човјека по божанској заповијести, и пође душа са њим, сагласно заповијести Човјекољупца Бога, још се не односи та душа, него се приноси својима, ради њене утјехе, до трећега дана. И уколико

душа жели она иде и походи са анђелом сроднике. А од трећега дана већ се узноси свака душа хришћанска, која је крштена светим Крштењем Христовим, и иде и поклања се Господу Богу својему, по угледу на васкрслога из мртвих трећи дан Христа Бога нашега. И даље кад се одрже трећине за ту душу и саврши Света Литургија за њу, подсјећа је анђео и говори: данас је божанствена жртва принијета Богу за тебе. И излази, дакле, она отуда да би анђео показао души одговор за три дана – сва добра праведника. И за три следећа дана – муке грјешника, које гледајући, осуђивана својом савјешћу и своја дјела изобличавајући, боји се и страши, не знајући још увијек какав ће бити одговор Владике, и гдје ће она бити предана. И после тих дана поново је приводи анђео пред Бога, па пошто се опет изврши на земљи девето служење за њу, анђео јој то опет казује, и задобија неку утјеху због молби и молитава вршених у Цркви на земљи за њу. Потом опет чекајући та душа до четрдесет дана, тек тада прима припремљено себи мјесто по дјелима својим. Ради тога и тада врше опет за њу на земљи Свету Литургију. И тјеши је анђео казујући јој: данас опет на земљи врше за тебе помен и молитве. И тако од тога четрдесетога дана зауставља се коначно душа у ономе било шта да је што је стекла по својим дјелима. И ово се тако догађа са побожним хришћанима, а са нечестивим и грешницима не бива тако.

Упита опет старац анђела и рече: Кажи ми о дјеци хришћанској некрштеној – у каквом чину

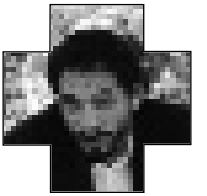
умрлих се она налазе? Одговори анђео и рече: Чуо си Господа у Светом Еванђељу, који говори: "Заиста, заиста вам кажем, ако се не крстите водом и Духом, нећете ући у Царство Небеско." А немогуће је да слаже Свето Писмо. Ради тога некрштена дјеца, која умиру, не удостојавају се ни Царства Божијег ни мука, а криви су родитељи њихови за такво лишење, због немарности своје кад неко учини тако нешто својој дјеци. А што се тиче нечастивих и безбожних народа, не бива тако, него како родитељи тако и дјеца из таме у таму најкрајњу и у последњу бездан адову се шаљу. О тој пак дјеци говори Давид: "отуђени бише грјешници од утробе".

*Са српскословенског изворника*
*Митрополита Црногорско–приморски Амфилохије*
*О Светом Козми Етолском*
*24. августа/6. септембра 2000. г. Г.*

Старчева Горица,
9. септембар

*Isztvan Perzel*

*Budapest*



## *Saint Symeon the New Theologian and the Theology of the Divine Substance*[1]

*САЖЕТАК: Неколико научника приметили су један изненађујући елемент у мистичком богословљу Светог Симеона Новог Богослова. Он говори о "битијном заједничарењу" са Богом или "причешћивању божанским бићем". Ово као да је у озбиљној супротности са традиционалним мишљењем које води порекло из средњег века и према коме је Свети Симеон био директни претеча исихастичког учења о божанским дејствима или енергијама. У моме раду покушаћу да дам врло опрезан одговор на ову збуњујућу појаву и да га изложим критици. Елементи овог опрезног одговора су следећи: 1. Свети Симеон је заиста говорио о битијном заједничарењу и учешћу у божанском бићу. Ово не може бити предмет расправе. 2. У исто време Свети Симеон је био потпуно свестан учења Кападокијаца о разлици између божанске суштине и божанских дејстава (енергија). Међутим, он то учење тумачи на сопствени начин, различит од исихастичког тумачења које ће превагнути касније, у четрнаестом веку. 3. Учење Светог Симеона је утемељено на његовим погледима на евхаристијско заједничарење, у којем је јединство Бога и човека остварено кроз Христово божанство и човештво. 4. Ово учење које је по свом изразу различито од исихастичког учења, па самим тим и од главних токова касније православне теологије, ипак изгледа да покрива исту духовну стварност. Према томе, иако је бескорисно приписивати Светоме Симеону концепте који никада нису били његови, ми сматрамо да имамо право да говоримо о унутрашњој ускладивости ова два учења.*

[1] Иако смо првобитно намјеравали да текст Иштвана Перзела преведемо на српски, дајемо га у енглеском изворнику.

## I. *Introduction*[2]

### (A) *Transcendence and mysticism in Byzantium and the Latin West*

In the present paper I propose to investigate the doctrine of Saint Symeon the New Theologian on the divine Substance and the vision of God, as well as the sources of this teaching. Symeon, frequently called "the greatest of Byzantine mystics," lived presumably between 949 and 1022 AD[3] and was the most influential monastic theoretician and spiritual leader of the late tenth and early eleventh centuries. The importance of the question that I want to examine here lies in the fact that the interpretation of divine transcendence and immanence constituted one of the main dividing lines between the Byzantine and Slavic East on the one hand, and the Latin West on the other, at least from the fourteenth century onwards. In the West, there prevailed the Scholastic doctrine, itself of Augustinian origin, of the unicity and indivisibility of the divine Substance, a teaching which considered it inconceivable that there could be any other distinction within God than that of the divine Persons.

2 It is my pleasant duty to mention here that I read a - much shortened - version of the present paper at the conference "Nikon of Jerusalem: His Times, Personality, and Work," held on September 7-9 in Podgorica, Virpazar, the Monastery of Vranjina, and the Monastery of Starčeva Gorica. I could participate in this conference upon the kind invitation of His Grace Amfilohije Radović, Metropolitan of Montenegro. I most warmly thank Metropolitan Amfilohije whose remarks were of great help for me to give to this study its final shape. I should also thank here my friend, Basile Markesinis, to have read the text of the present study before its publication. Without his careful reading a number of mistakes, which are not any more there, would have remained in it. However, for all those inaccuracies remaining I bear the unique responsibility. Finally, I thank Matthew Suff for having corrected my deficient English.

3 This, currently generally accepted chronology was established by I. Hausherr in the Introduction to his edition of Symeon's *Life*, written by Saint Nicetas Stethatos (*Hausherr 1928*, LXXX-XCI). Panaghiotes Chrestou has suggested analternative hypothesis (956-1036) in the Introduction to his re-edition of the *Life*, prepared on the basis of four Athonite manuscripts and Hausherr's text (*Chrestou 1983,* 12-27). However the scholarly community has rejected Chrestou's suggestion and accepted that of Hausherr.

This doctrine also had the simultaneously epistemological and eschatological corollary that the vision of God, being that of the divine Substance, is reserved for the afterlife. In the while, the Eastern Churches adopted the Hesychast doctrine, according to which in His Substance (οὐσία) God remains incomprehensible and invisible in this world, as well as in the world to come, but can be seen here, as well as in the afterlife, in His Operations (ἐνέργειαι[4]), which constitute the immanent aspect of God. The Operations reveal themselves to those purified in their heart as a kind of ungraspable, divine, uncreated light. This latter doctrine, as formulated by the great Hesychast theologian, Saint Gregory Palamas, beside the distinction of the divine Persons implied another real distinction within God, that between His Substance and His Operations, both constituting God and both being uncreated.

By a curious coincidence, both doctrines were promulgated as official dogmas, one of the Roman and the other of the Constantinopolitan Church, nearly at the same time. The Western doctrine about the substantial vision after death was officially proclaimed in the Papal Constitution of Benedict XII, *De visione dei beatifica et*

The most important criticism of Chrestou's hypothesis was that of V. Grumel (*Grumel*). Nevertheless, although Chrestou's alternative chronology certainly cannot be accepted, when accepting that of Hausherr, we have to face the following difficulty: while Hausherr's only source was the *Life of Symeon* by Nicetas Stethatos, at several points he had to reject the data provided by Nicetas and use conjectures. Now his selection criteria for distinguishing between the acceptable and unacceptable data in the same source seem far from being evident. Thus, without being able to suggest an alternative chronology for Saint Symeon's life, here I simply want to point to the hypothetical and speculative nature of the generally accepted theory.

[4] The Greek expression ἐνέργειαι is habitually translated by the modern term "energies." I find this misleading, given that the concept of energy, for which the name was coined in recent times from this very Greek word, did not exist in Antiquity and the Middle Ages. ) Ενέργεια means in fact "operation," "activity," even "realisation." Throughout this paper I shall use the term "divine Operations," given that *operationes* was the usual rendering of the Greek expression in Latin theological texts.

*de novissimis*,[5] issued in 1336, while the teaching of the Hesychasts was accepted at several local councils of Constantinople, held in 1341, 1347, and 1351, and was quickly adopted by all the Eastern Orthodox Churches.[6]

The two doctrines assigned quite a different role to mysticism. The Western dogma, proclaiming a radical incognoscibility of God for this life, but allowing for a not less radical cognoscibility of the Creator for the afterlife, pushed all kinds of mystical experience towards the margins of Christian life. As a result of the dogma, mystical experience became considered as a private affair of the soul and God, consisting of signs of favour given by God to the mystic, while God, as He is in Himself, remains hidden and invisible for all the time His lover spends in this world, until the latter becomes, having been purified in the life here below and having cast off at the moment of the death the heavy burden of the flesh, worthy to contemplate "intuitively" the divine Substance.[7]

---

[5] See *Denzinger-Rahner*, 229-230. The most recent monograph about the debate on the *visio beatifica* is *Trottmann*.

[6] In June 1341, a local council held in Constantinople condemned Barlaam of Calabria, by then the main enemy and accuser of the Hesychasts. It seems that at this meeting primarily questions related to the "Jesus prayer" were treated and the real doctrinal questions were avoided (*Chrestou 1966*, 13; *Nadal 1995*, xxi and n. 30). Henceforth Gregory Akindynos assumed the leadership of the anti-Hesychast opposition. In July, another council was held against Akindynos, the result of which is somewhat unclear (*Chrestou, 1966* 17-18; *Nadal1995*, xxiii-xxiv). In the same year a Tome was edited and signed by the patriarch, accepting the doctrines of the Hesychast leader, Saint Gregory Palamas (*Chrestou 1966*, 17-19; *Nadal 1995*, xxv). In 1343, another synod condemned Gregory Palamas and accepted the doctrines of Akindynos (*Nadal 1995,* xxvi). In February 1347, when, after a long civil war, the triumphant John Kantakouzenos was about to enter Constantinople, a new council confirmed the Tome of 1341 and condemned Akindynos. The decisions of this council were inserted in the Synodical Tome of 1347 (*Chrestou 1966,* 40-41; *Nadal 1995,* xxvii). In May-July 1351, another council was held against the new anti-Hesychast leader, Nikephoros Gregoras. In the next year (1352) six anathematisms against the anti-Hesychast tenets and six eulogies for those who have confessed the Hesychast teachings (with one for Emperor Andronikos Palaiologos, who convened the first Hesychast council in 1341) were introduced into the *Synodikon of Orthodoxy*, read on the Sunday of Orthodoxy; another, seventh, eulogy was introduced after the death of Saint Gregory Palamas (November 1359) on his name (*Chrestou 1988*, 17-18, 36-47).

[7] Cf. *Benedictus Deus*: "animae sanctorum omnium etc. […] mox post mortem

The Hesychast doctrine, quite on the contrary, promised to those who purify themselves a direct and real participation in God, and a vision of Him through the Operations, already in this life. However, according to this doctrine, this basic ontological situation will not be changed even after death. The blessed receive in eternal bliss precisely that, the first fruits of which they have already ewoyed in this life, just as the damned receive only punishment, the foretaste of which they had already to taste here below. But God remains forever, even in the eternal bliss, unreachable and transcendent, because He will never reveal the mystery of His Substance to any creature. In this theological teaching, not lacking in philosophical consequences, "Substance" or "Essence" stands for the divine transcendence, while "Operations" stand for the immanence. This doctrine, far from marginalising the mystical phenomenon, placed it at the very heart of Christian life. According to it, being a real Christian meant to partake in the divine Operations in a "perceptible" – meaning "conscious" in the terminology of the Septuagint – manner,[8] that is, in mystical experience.

These are more or less well known facts. It is, however, hardly known that before becoming widely accepted in their own circles, these doctrines had to compete with others in East and West as well. History is generally con-

suam et purgationem praefatam in illis qui purgatione huiusmodi indigebant […] viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente […]": "The souls of all the saints, etc. […] immediately after their death and after the aforementioned purification in the case of those who have needed such a purification […] will see and already see the divine Substance by an intuitive, and also face-to-face, vision, without the mediation of any creature in the role of the object seen, but the divine Substance showing itself to them nakedly, clearly and overtly […]" (*Denzinger-Rahner* 530, 230).

[8] Many times, but mainly in the Book of Proverbs, the Septuagint translates the

structed backwards and this statement holds *a fortiori* to the history of ideas. Few know for example, that the Western dogma of the *visio beatifica* was formulated in a controversy with, and a condemnation of, the views of a Pope, John XXII, who himself held eschatological views which were very similar to those of the East, and especially to those of Saint Symeon.[9] And it seems to me that the fact that Symeon formulated quite a different doctrine on the divine transcendence and immanence from that of Saint Gregory, remains almost completely unknown.

**(B)** ***Is Saint Symeon a Hesychast avant la lettre?***

Due to several coincidences, the name of Symeon has become inextricably linked with Hesychasm. In fact, tradition has attributed to him one of the basic Hesychast treatises, the "Method of the Holy Prayer," (Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς),[10] written, according to the probable hypothesis of I. Hausherr, by one of the teachers of Saint Gregory Palamas, the monk Nikephoros, at the beginning of the fourteenth century. By the irony of fate, this false attribution drew a flood of iwuries upon the head of Symeon from the enemies of Hesychasm, like Demetrios Kydones:

The matter of the heresy was not first invented by Palamas, but much earlier the so–called Hesychasts whis-

Hebrew words meaning "knowledge" and "wisdom" (da'cat'h and, more rarely, h'akhma) with the term αἴσθησις, "perception." See Ex. 28:3, Prov. 1:7, ibid. 12:23, ibid. 18:15, ibid. 24:13-14, etc. This Biblical origin of the term and, thus, of the doctrine of the spiritual senses, has been often ignored, which fact gave rise to the concept of a "sensual mysticism," whenever the expression occurs. Such is the case in *Hausherr* 1935.

[9] The Eastern parallels for John XXII's doctrines were highlighted by György Geréby (Geréby).

[10] Edited with accompanying study by Irénée Hausherr (*Hausherr* 1927).

pered its teachings in secret. This is clear from the fact that ... Symeon, the abbot of the monastery called Xerokerkou, who was labelled "Theologian" by the initiates and initiators of those mysteries, has written in his works many impure and blasphemous things, but particularly in his "On vigilance and attention" says the following:[11]

Kydones quotes then a passage of the "Method." His words show clearly that by the fourteenth century Symeon was already considered as one of the founders of the Hesychast movement. It seems that it was this same attribution which precluded the Bollandist fathers from inserting in the *Acta Sanctorum* the Life of Symeon by Niketas Stethatos.[12] For sure, the attribution of the "Method" to Symeon is no longer accepted by scholars; however, it is still firmly rooted in their *communis opinio*, that Symeon was one of the precursors of the Hesychast doctrine of the divine Operations, as it was later defined by Saint Gregory Palamas.[13] An exception to this rule is constituted by a very informative and honest study by the late Archbishop Basil Krivochéine, the man who perhaps understood Symeon more deeply than any other scholar who wrote about him.[14] Archbishop Basil, at the end of a minute analysis

11 Migne, *Patrologia Graeca,* 154, 840 A, quoted in Hausherr 1927, 16 (112).
12 *Hausherr* 1927, 112. Hausherr quotes Combefis who wrote about Symeon: "is fuerit fons omnis Palamici erroris."
13 Such is, for example, the view of Karl Holl: "… in ihren grossen Zügen ist die Theologie der Hesychasten eine Rekapitulation der Gedanken Symeons" (*Holl,* 215). Hausherr quotes this sentence with approval (*Hausherr 1927,* 112). Walter Völker claims that because Symeon always speaks about seeing a ray of the divine light, but not the source of the light itself, we must consider this vision as being that of the divine Operations and not of the divine Substance itself (*Völker*, 361). Similar is the argumentation of B. Fraigneau-Julien (*Fraigneau-Julien,* 83-84, 162-164, 190-191). These are just a few examples from a vast literature.
14 *Krivochéine* 1971. Archbishop Krivocheine further elaborated same study in his book on Symeon (*Krivochéine 1980,* 194-209).

of the term οὐσία, recognises the fact the statements of Symeon are many times contrary to those of Gregory Palamas and seem to teach a mystical participation in the very Substance of God. However, finally he comes to the conclusion that Symeon does not use "a rigorous and consistent terminology" and "does not develop his arguments in a logical manner."[15] Archbishop Basil attributes the apparent contradictions in Symeon's terminology partly to the "paradoxical and antinomical character of the Christian mystery" and partly to Symeon's "concrete and existential approach" to this mystery.[16] Hieromonk Alexander Golitzin, in his excellent recent study on Symeon, follows closely and expands upon Archbishop Basil's analysis.[17] He thinks the references to a "substantial participation" only indicate the "truth" and the "reality" of the experience, while Symeon prefers to use other terms, such as "glory, energies, power, might, grace and light."[18]

A different opinion has also been voiced, first by the Dominican F. Combefis and recently, following him, by Jean Darrouzès. Combefis, in his Introduction to the "On the Essence and the Operations" of Manuel Kalekas, analysed certain passages of Symeon's *Ethical Discourses*, which speak about a substantial presence of God in the mystical experience, and tried to give them

15 *Krivochéine 1971,* 168-169: "[I]l manque à Syméon une terminologie rigoureuse et conséquente, un développement logique des arguments. Plus encore, on peut trouver parmi ses affirmations sur l'Essence des contradictions et des divergences, apparentes au moins, qui vous déroutent de prime abord."
16 Ibid. 170: "[S]yméon n'est nullement un faible d'esprit incapable de penser conséquemment, mais […] la plupart de ses " contradictions " s'expliquent par le caractère paradoxal et antinomique du mystère chrétien qui rend si difficile, sinon impossible, son expression en language logique et conséquent, surtout si on approche ce mystère d'une manière concrète et existentielle, comme c'était le cas chez Syméon."
17 *Golitzin 1997*, chapter "Of Participation in the Life of the Trinity," 134-140.
18 Ibid. 138-139.

an interpretation in line with official Roman Catholic doctrine.[19] Following him Darrouzès, in his Introduction to Symeon's *Theological and Ethical Treatises*, affirmed that in Symeons's doctrine the object of the mystical vision is the divine Substance. Moreover, Darrouzès thought that the distinction between Substance and Attributes plays no role in this teaching.[20] He wondered whether Evagrios Pontikos – who had taught a doctrine of "substantial knowledge" – could have influenced Symeon either directly or indirectly.[21]

It seems to me that all these scholars have grasped one or another aspect of Symeon's doctrine. Thus, without claiming to have arrived at the whole truth, in what follows I shall try to give a broader and more encompassing analysis. I shall try to show that Symeon's teaching contains a clear and articulate doctrine of the divine Substance and Operations, which, although not identical with that of the Hesychasts, is not less coherent and logical. Then, in the second part of the present essay, I shall try to demonstrate that, far from being an individual doctrine of Symeon himself, it is derived from the ascetic and liturgical literature that constituted Symeon's sources for the elaboration of his doctrine. All this said, I find it very important to state beforehand that Symeon's doctrine, notwithstanding all its peculiarities, is very close to that of the Hesychasts, insofar as it describes very similar personal experiences and defends the same "cause": the possibility and indeed the necessi-

19 *PG* 152, 270 B-C, quoted by Jean Darrouzès, "Introduction" to *Traités théologiques et éthiques,* 26.

20 Jean Darrouzès, *ibid*., 27: "[S]'il fallait donner une définition dogmatique d'après les expériences et les affirmations de Syméon, il semble bien que non seulement la distinction essence-attributs n'entre pas en ligne de compte, mais que la vision est bien celle de l'essence de Dieu. Le mystique voit Dieu lui-même dans sa Trinité et son unité, et pas seulement " ce qui est autour de lui " τὰ περὶ Θεοῦ."

21 *Ibid*. 26, n. 2.

ty of acquiring a direct and immediate vision of the uncreated divine light already in this life.[22] However, the doctrinal interpretation of the experiences is different in the two cases.

## II. *The theology of the divine Substance*

### (A) *A substantial participation in God?*

To begin with, one cannot ignore the fact that Saint Symeon speaks in plain and unambiguous terms about a participation in the divine Substance. He draws his expression from a Scriptural source, the Second Epistle of Saint Peter (1:4), where the Apostle says

> ἵνα [...] γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς.
> *[T]hat […] ye might be partakers of the divine nature, having escaped the corruption that is in the world through lust.*[23]

It seems that Symeon understood this promise literally and interpreted it as a real participation in the divine Nature (φύσις), being identical with the divine Substance (οὐσία). It is this identification that he stresses in the following hymn, where he clearly refers to the Biblical verse cited above (S1):

---

22 In this, I fully agree with the final conclusion of Archbishop Krivochéine, who writes at the end of the aforementioned study (*Krivochéine 1971,* 170): "Néanmoins, avec toutes ces réserves, S. Syméon, avec son enseignement existentiel sur la ou)si/a cachée de Dieu et les rayons de Sa gloire qui nous illuminent, est bien plus près de S. Grégoire Palamas que de ses adversaires."

23 Unless otherwise stated, translations from the Bible are according to the King James Version.

*This [that is, the fact of seeing God] will show me similar to the Angels, or will make me even greater than them, o my Lord.*
*For even though You are invisible to them in Your Substance,*
*And inapproachable in Your Nature, You still definitely appear to me, and mingle Yourself with the substance of my nature.*
*For Your properties are not separated and cannot be divided at all,*
*but Your Nature is Your Substance and Your Substance Your Nature.*
*Thus, partaking in Your Flesh, in fact I partake in Your Nature*
*and I participate truly in Your Substance,*
*becoming a partaker in the Divinity and even*
*an heir to it and being in the body I become, as I suppose, greater than the incorporeal beings, a son of God, as You have told.*[24]

This passage also shows clearly that Symeon knows well the Cappadocian, but also the Chrysostomian, doctrine, according to which the Substance of God is incomprehensible and invisible even for the heavenly powers. However, he, who firmly believes in the real presence of Christ in the Eucharist, interprets this as a substantial presence of Christ's divinity in His Flesh and Blood, the bread and the wine; so that the fact that this Flesh and Blood mingles with Symeon's own flesh and blood means for him that the divine Substance mingles with his own human substance, common with the human substance of Christ. This is also a doctrine of a mystical *imitatio Christi*. In the same manner as Christ, being one divine Person, exists in two natures, the divine and the human, so will ourselves as unique created persons exist

24 *Hymn VII,* 23-34. *Hymns I,* 210.

in two natures and substances, one being ours and the other being that of God's Spirit (S2):

*O hear, all those who, just like myself, have sinned against God,*
*try and run to grasp and catch intensely*
*by your deeds the matter of the immaterial fire*
*– when speaking about matter, I represent to you the divine Substance –*
*and light up the intellectual light of your soul,*
*in order that you may become like gods possessing within yourselves*
*the entire Glory of God in two substances,*
*in two natures, in two operations*
*in two wills, as Paul proclaims it.*
*For different is the will of the changing body,*
*and different is that of the Spirit, and different that of my soul.*
*However, I am not triple, but double, as man […]*[25]

The last hint is obviously at the will of the flesh as opposing the will of the Spirit in Romans 7 and 8.[26] One may remark the Christological allusions of the text: the same terms which hold for Christ hold also for the divinised saints, or rather, for the divinised sinners, as Symeon puts it. Apparently, the union of the two substances, the divine and the human, in Christ is somehow prolonged through the eucharistic communion in all the faithful who partake in the Eucharistic communion. Finally, the passage also contains a very clear indication of how Symeon understands the term "Substance" in the case of God. He represents it as the matter of the Immaterial (or the "wood" [ὕλη] of the divine Fire[27]), that is to say, a sub-

25 *Hymn XIII.* 11-21. *Hymnes I,* 256-258.
26 This is indicated in the apparatus of Koder's and Paramelle's edition *(ibid.)*.

strate, something that can be grasped by the spiritual senses, just as sensible matter can be grasped by the corporeal senses. Whatever the closer theological and philosophical content of this surprising teaching may be, even from this passage alone it becomes quite clear that the term οὐσία, "Substance," represents for Symeon the immanent aspect of the Godhead, unlike in the Hesychast – and one might also say, the Cappadocian – doctrine, where it stands for transcendence.

Another Scriptural text that Symeon understands literally, drawing from it the conclusion that he has received in himself the divine Substance, is 1 John 4:8: "God is love," and ibid. 12: "if we love another, God dwelleth in us, and his love is perfected in us," together with another verse of the same letter (1:5–6): "God is light, and in Him is no darkness at all." Using these verses, Symeon writes in one of his *Thanksgivings* (S3):

> *As I went once to kiss the spotless icon of the One who gave birth to You and prostrated myself before it, Yourself, before I stood up, appeared to me within my wretched heart, having made it light and then I knew that I consciously have You within myself. From that moment it was not by remembering You and the things around You (τῶν περὶ σε) that I loved You, recalling You from the memories of these things, but I was convinced in all truth to have You in myself, You who are Love in Substance (τὴν ἐνυπόστατον ἀγάπην). For You are the true Love, o God.*[28]

[27] See Deut 4:24.
[28] Thank II, 265-272, *Catéchèses* III, 350-352.

Symeon uses here just another attribute (ἐνυπόστατος) to denote the substantial and real, not accidental, presence in him of God, whom he identifies to the love he experiences in his heart – the term "heart" denoting here the spiritual as well as the corporeal centre of the human being. And given that God is not only love, but also light, Symeon sees his own heart completely illuminated by the presence of the divine Light in it. Naturally, ἐνυπόστατος ἀγάπη could be translated in another way as well, as "love in person," and this translation would not be incorrect. However, as will be shown a little bit later, the expression is in fact a Pseudo–Macarian loan word and in the Macarian literature, where the term is used in the same context as here, it means clearly "substantial," "in substance," and the same seems to be its meaning in Symeon's usage.

In this passage, just as in the first text quoted, we find an allusion to the Cappadocian doctrine of divine transcendence, according to which we cannot grasp the τὰ περὶ αὐτόν of God and can only guess it through "what is around Him" (τὰ περὶ αὐτόν). As is well known, the Hesychasts interpreted this doctrine in the sense that "those around God," that is to say, the divine Operations, constitute the only aspect of God with which we can enter into touch even in the mystical experience, the very Being, or Essence, or Substance of God, His οὐσία, remaining hidden forever. For Symeon, however, the Cappadocian doctrine seems to hold only for rational knowledge concerning God, so that the mystic leaves the domain of "those around God" to enter into direct touch with Him in his Substance.

Thus, not only does Symeon stress again and again that in the mystical experience men partake in God's Substance and nothing else (S4):

*[W]hen we take the Spirit of our Lord and God, we become partakers of His Divinity and Substance […],*[29]

and not only does he affirm that the presence of God in the universe is substantial or hypostatic (taken indifferently in the sense of a real presence) (S5):

*He is everywhere and in everything*
*and He fills the universe completely*
*with His Substance, with His Nature,*
*and also with His Reality*
*(κατ' οὐσίαν, κατὰ φύσιν,*
*καθ' ὑπόστασιν ὡσαύτως […]*[30]

He also knows about, and formally rejects, another view, according to which Christ would be completely transcendent in His Substance, so that He would be present in the universe only by his Operation or Power (S6):

*This is why I call You and this is why I shout to You:*
*O You, who are above with the Father and are with us,*
*not as some think, by Your mere Operation,*
*not as many believe, by Your mere Will,*
*nor by Your mere Power, but also by Your Substance […]*[31]

29 *Eth*. I. 3, 82-86. *Traités théologiques et éthiques* I, 202.
30 Hymn XXIII, 191-194. *Hymnes* II, 200.
31 *Hymn* XLVII, 30-34. *Hymnes* III, 122.

Once again, one should note the Christological content of the passage. Christ is with us in His Substance because of the hypostatic union that unites Him to the creature. However, one should not pass without also noticing the fact that the view rejected here strangely resembles the one that was later to be adopted by the Hesychasts. A later reader of one of the manuscripts felt this contradiction and added to this passage a long *scholion* in eighteenth – century *katharevousa*.[32] According to the hypothesis of Johannes Koder, this scholiast might have been Saint Nikodimos the Hagiorite.[33] The scholiast tries to explain that Symeon's refutation does not concern in fact the Hesychast doctrine, but only some pagans and heretics, who thought of God as having a corporeal nature and imagined that He was sitting in the heavens and ruled by His mere order and will the universe, just like an earthly king. Thus, according to the scholiast, Symeon would say that God is everywhere present in His Substance, but we partake only in His Operation or Power, but never in His Substance or Nature, which is imparticipable, ἀμέθεκτος. Rather than giving a correct explanation of Symeon's words, this *scholion* shows how problematic its author found them and how he strove to harmonise them with the Hesychast doctrine, which, by then, had long since become the official dogma of the Orthodox Church.

[32] *Ibid*. See the *scholion's* French translation on p. 123, n. 4. The *scholion* is to be found in the edition of Dionysios Zagoraios (*Dionysios*, 122).
[33] *Hymnes* I "Introduction," 70.

### (B) *A confusion between* οὐσία *and* ὑπόστασις

We have already noted that sometimes Symeon uses the terms οὐσία, φύσις, and ὑπόστασις somewhat indifferently. At two instances I quoted texts (S3 and S5 above), where ὑπόστασις stands in a place where we would expect the term οὐσία. However, this identification seems to work also *vice versa*. The following is a striking example for Symeon's use of φύσις and οὐσία, where normally one would expect the word ὑπόστασις or another similar expression meaning person (S7):

*O immaculate Nature, hidden Substance,*
*Love–of–mankind unknowable to most men,*
*Mercy unseen by those who lead a heedless life,*
*unchangeable, indivisible Substance, thrice–holy,*
*simple and shapeless Light, without any composition,*
*incorporeal, incomprehensible, ungraspable to all nature,*
*how did you appear similar to me, how did you reveal Yourself*
*[to those in the darkness (Jes 9:1; Mat 4:16),]*
*how were You held in the hands of Your holy Mother,*
*how were You bound like a murderer, how did You suffer like a criminal,*
*in a body, o my King, because You wanted to save me*
*and to lead me back to the Paradise of Glory?*[34]

I think there can be no doubt that the "Substance" or "Nature," which is celebrated in this hymn and is hardly separable from the Substance in which the faithful partake in the Eucharist, or from the matter/wood of the divine Fire, is in a way to be identified with Christ. However, what place should be assigned to this Substance? We could suspect a monophysite teaching

[34] *Hymn* XIII, 37-47. *Hymnes* I, 258-260.

here, according to which the divine Nature in the Economy would be the same as the divine Hypostasis, so that Symeon would be teaching the incarnation of the only Nature of Christ, but this interpretation would be strictly excluded by the many clear dyophysite texts of Symeon, of which we have quoted one in S2. Or we could suspect a kind of Nestorianism, which would consider the two Substances of Christ as two hypostases; however, our text entirely contradicts such an interpretation, for, clearly, Symeon speaks about a divine, eternal, incorporeal Substance, preexistent to the Incarnation. Moreover, this Substance is called by the divine attributes "Love–of–mankind" (φιλανθρωπία) and Mercy (ἔλεος), which pertain to God's saving activity in the world and which were considered later by the Hesychasts as the names of separate Operations. And another puzzle: why does Symeon call this Substance or Light, which he somehow identifies with Christ, "thrice – holy (τρισαγία)," when normally, in Byzantium, this was an attribute of the Trinity?

*Certainly, I do not claim to be able to give any definitive answer to these difficult questions. However, perhaps the following verses of another hymn by Symeon can make us guess what the "thrice–holy Substance" might mean (S8):*

*[I]n the night itself and in the darkness itself*
*I see Christ as He fearfully opens for me the heavens,*
*He bends toward me and becomes visible to me*
*together with the Father and the Spirit in the thrice–holy Light,*
*being one in the three and the three being in one;*
*anyway, they are the Light, and the Light is the three*

*and it illuminates my soul more than the Sun*
*and irradiates my darkened mind.*[35]

Although here Symeon does not use the term "Substance," the "Light" and the "thrice–holy" attribute let us conclude that he speaks about the same reality as in the previously quoted hymn (S7). There the Light was somehow the Christ, but here Symeon teaches that the "thrice–holy Light" bears the presence of the three Persons of the Trinity, a logical development, given the general usage of this attribute. Thus, putting together all the information gathered up to now, we may say that the Substance, or Light, at hand is the immanent aspect of God, somehow bearing the presence of the three divine Persons together and thus identified with the presence of the Holy Trinity in the created world, primarily in the heart and the soul of the faithful; we may also draw the conclusion that according to Symeon this presence has somehow been incarnated in Christ, in the womb of the Mother of God. If this – *emphatically hypothetical* – interpretation is correct, we might note that, on the one hand, as constituting the immanent aspect of God, this Substance plays exactly the same role as the Operations in the Hesychast doctrine, but that, on the other hand, the Hesychasts would never say that it was this immanent aspect (that is, the Operations in their case), which became incarnate in Christ. Be it as it may, the role of this divine principle reminds us of a concept not very much attested in the Greek–speaking Christian world, but all the more prominent in the theological thought of Aramaic (Syrian) Christianity, that of the Shekhinta, the divine Indwelling or Presence.[36]

35 *Hymn* XI, 35-42. *Hymnes* I, 234.
36 On the history of the concept in the Aramaic-speaking world, see *Sed.*

**(C)** ***A counter – argument against the hypothesis of a substantial participation***

Thus, from all the passages quoted (and from others not quoted) here we can establish that Symeon taught a substantial presence of God in the world and also a real participation in the divine Substance in the mystical experience, connected primarily to the participation in the Eucharist. However, what does this mean more precisely? There are some passages which seem to be in plain contradiction with the theory of a substantial presence. In fact, in several places Symeon says that God transmits Himself to humankind not "in substance," (οὐσία) but "in participation" (μετουσία) [S9–10]:

*I think that the vision is seen as enveloped together, not in substance though, but in participation […]*[37]

*If it was in knowledge, deed, and contemplation that God became entirely man, it should certainly be thought, if we are to be Orthodox, that I become entirely God by communication with God, in awareness and consciousness, not in substance, but in participation […]*[38]

These passages have been quoted by both Archbishop Basil Krivochéine and Hieromonk Alexander Golitzin as proving that Symeon's thought has a contradictory and paradoxical character and that, per consequent, the expressions indicating a substantial participation are not to be taken at face value.[39] However, the contradiction

37 *Hymn* I, 28-29; Hymnes I, 158.
38 *Hymn* L, 198-202; *Hymnes* III, 170.

seems only apparent. In my interpretation, here Symeon does not say that the participation is not in the very Substance of God – this would be a plain denial of what he affirms elsewhere – but only that it is not in our own substance that we become divine, or become united to God, or see Him, but only in participation – evidently in His Substance.[40] What Symeon states here is only that the created nature never becomes God substantially, just as God has never become man according to His substance (but only in the Son's Person).The divinisation of man strictly follows the pattern of the inhumanation of God. The opposite view would lead to a pronounced monophysitism in Christology and to sheer Gnosticism in spirituality.

### (D) *Substance and Operations*

However, does the presence of a doctrine of substantial participation in the Divine in Symeon's writings mean that, as Darrouzès seems to indicate,[41] he did not know, or ignored, or rejected, any distinction between the divine Substance and Operations, so prominent in the Hesychast doctrine? As we have already seen above (concerning S3) he clearly knew about, and admitted, a distinction between the divine Substance and "those things around it," but he seemed to give a specific interpretation to this Cappadocian doctrine. Now let us see more closely how he understood this distinction.
In fact, he exposed in many places his doctrine on the

[39] *Krivochéine 1980,* 206-207 (quoting both texts); *Golitzin 1997,* 137-138 (quoting only S10).
[40] Darrouzès has clearly grasped this point: see his "Introduction" to *Traités théologiques et éthiques,* 26-27: "La déification reste une opération de la grâce, une communion personnelle qui n'aboutit pas à une confusion des natures. Cependant ... la vision est bien celle de l'essence de Dieu."
[41] See his notes quoted above, in n. 18.

divine Substance and Operations, but perhaps nowhere as clearly as in his Hymn XXII. Here, after having dwelt at length upon the incomprehensibility and ineffability of God, he – so to say – gives a warning to himself, in God's person, in the following way (S11):

*[It is better] not to scrutinise My Nature, o son of man,*
*nor My Operations, those of the Holy Spirit,*
*how it [that is, the Spirit] becomes a Sun, how it seems to be a star,*
*appearing from a distance and above the mountains,*
*and when it hides from your eyes,*
*how it causes you an inconsolable anguish and sorrow,*
*and when you think that it will not appear to you any more,*
*how you find it inside, somewhere in your heart,*
*and how it gives you unexpectedly stupefaction and joy.*
*When it shows itself to you as a flame, when it looks like splendour and fire,*
*do not wonder or scrutinise, it is not good for you!*
*Only believe that I am a Light, totally deprived of shape.*
*entirely simple, not composed of anything,*
*indivisible by nature,*
*inscrutable at the same time, approachable in an unapproachable manner.*
*Truly, I am seen and I show myself in My love for men,*
*transforming Myself according to the capacities of each human being; this is not something that I*

*undergo,*
*but those who see are deemed worthy to see Me in this way.*[42]

I think that these verses contain an unambiguous doctrine. They show that Symeon was fully aware of a distinction between the concepts of divine Substance and Operations. He was also perfectly aware of, and accepted, the Cappadocian doctrine, according to which the Substance of God is entirely hidden and incomprehensible and that it lets us guess itself only through its Operations in the universe and, most of all, in ourselves. Symeon states as well – and in this, he again follows the Cappadocian Fathers – that these Operations are multiple and variable according to our capacities, while the Substance is absolutely one, unique, and indivisible. He still closely follows the Cappadocian teaching when he affirms that the divine Substance remains unchangeable, while everybody perceives it in a different manner. But he adds to all this a peculiar interpretation, contained in the following lines of the poem (S12):

*The virtues of the soul constitute the substrate*
*(ὑπόκεινται) as a kind of matter,*
*in which the divine Light of the Spirit, which envelops them,*
*is also called according to the substrate of its matter*
*(κατὰ τὸ ὑποκείμενον τῆς ὕλης),*[43]
*since it has no proper name among men.*
*Thus, when man is seized by sorrow and weeps,*
*then the Spirit is also called "water," because it cleanses*

42 *Hymn* XXII, 148-165, *Hymnes* II, 182.
43 Father Joseph Paramelle translates these lines in the following way: "Les vertus

*and united to the tears, it washes away all dirt;*
*when compunction quenches the anger of the heart*
*with the assistance of the Spirit, this is called*
*"meekness";*
*and again, when man becomes enflamed against*
*impiety,*
*this happens through the Spirit and is called "zeal."*
*Again, it is called "peace," "joy," and "benignity,"*
*since it gives all three to the one who mourns,*
*and it makes joy gush forth like a fountain in the*
*heart.*[44]

I think that this is a very philosophical, and not only poetic, explanation of the inherent hidden unity and the apparent multiplicity of the Divine: in Himself, that is, in His Substance, God remains one, perfectly simple, and not composed of anything. However, out of His love for mankind He enters into composition with the many souls, personally different from each other, so that He is named after the composite mirror images that appear in them. In this manner, every virtue of a soul attracts the Spirit in the form of a different grace and it is this transfigured state of the soul, or, rather, the act of God by which He enters into composition with the soul, which Symeon calls the divine Operation. Nevertheless, even this Operation receives its name from the material element of the composition, that is, the soul's virtue, and thus is properly ineffable in itself.

This is certainly a doctrine of distinction of the divine Substance and its operations, but different, at least in its philosophical content, from that of the

de l'âme sont en dessous comme du bois/ et la lumière divine de l'Esprit qui les enveloppe/ tire son nom aussi du bois sur lequel il repose" (*ibid*. 185). Naturally, this translation is also correct, because of the ambivalence of the word ὕλη. However, given the obvious technical meaning of the couplet ὕλη-ὑποκείμενον, it is hardly possible to suppose that Symeon was unaware of the philosophical meaning of the expressions that he used.

[44] Ibid. 176-189, 184.

Hesychasts. Not only is the idea of a participation in God's Substance, a *priori* excluded by the teaching of the latter, preserved by it, but we cannot speak of a real distinction of the Substance and its Operations in the Hesychast sense either. For Symeon, this distinction is rather due to our perception only. According to his doctrine, God is, and remains forever, absolutely simple, but men can have their own substance united to God's through grace, on the reverse pattern of the Incarnation of the Word, so that God can be named in the resulting composition. If my interpretation is correct, this is a philosophically consistent, though extremely subtle, teaching about the divine presence in the world, the Eucharistic communion, and the mystical experience. To my understanding, it interprets and defends in another way the same phenomenon which is interpreted and defended by the Hesychasts: the ungraspable and ineffable, but entirely real presence of God in the universe and ourselves. Thus, the two doctrines can perhaps be considered as identical in their ultimate content, but very different in their form, and also in their philosophical connotations.

## III. *The sources of the doctrine*

### (A) *On Symeon's sources in general*

There arises, however, the question whether this is a very personal teaching, peculiar only to Symeon, or whether the New Theologian takes it from some preexistent tradition. I think that an inquiry into Symeon's sources permits us to answer this question. The sources of Symeon's writings, surprisingly enough, have not been very thoroughly studied.[45] The only patristic author whom Symeon names explicitly is Saint Gregory the Theologian.[46] Besides this most important source, it is generally accepted that Symeon used the Pseudo – Macarian homilies, and Archbishop Basil Krivochéine, in his edition of the *Catecheses* of Symeon, mentions a close literary parallel with a Macarian passage.[47] It is known from Nicetas' *Life of Symeon* that Symeon was acquainted with the writings of Mark the Hermit and John Climacus.[48] Some other references to John Chrysostom, Basil the Great, Maximus the Confessor, and diverse saints' *Lives* have also been found by various researchers. In addition, Louis Bouyer and Jean Darrouzès mention the name of Evagrius as a possible source of Symeon, without quoting any further evidence.[49] Although this has been many times denied, Alexander Golitzin has shown beyond any doubt that

---

45 For a by now ten year-old summary of the state of the research, see *Turner*, 45-51. Research since conducted by Hm. Alexander *Golitzin* has somewhat modified the picture presented by Turner. See Golitzin 1994, 131-179.
46 See *Turner*, 46-49.
47 The parallel can be found in the opening section of *Catechesis* XXXIV. There, Symeon paraphrases a text from the *Epistula Magna* (cf. *Catéchèses* III, 271 n. 2).
48 Nicetas Stethatos, *Life of Saint Symeon the New Theologian* 6. 28ff. Koutsas, 64. See the discussion of John's influence on Symeon in *Turner*, 45-46.
49 *Bouyer,* 673, for Darrouzès, see above, n. 18.

Symeon had read and used Pseudo–Dionysius.[50] I have also gathered together further evidence supporting this latter thesis.[51] To all this, one should add the several lives of the saints read in the monasteries,[52] as well as all the prayers of the liturgical cycle, which Symeon must have well known and which must have exerted a deep influence on him. Now let us take a look at those sources in order to determine whether Symeon could have taken his doctrine of the divine Substance and substantial participation from one or some of them.

### (B) *Substantial participation: Pseudo–Macarius*

As concerns Gregory the Theologian, the other Cappadocians, and John Chrysostom, they could be Symeon's sources for the distinction between divine Substance and Operations, but they could hardly be at the origin of the latter's doctrine of a substantial participation. Very different is, however, the case of Pseudo–Macarius. Even a glance at the language of this spiritual author can convince us that he must be the most important, or one of the most important, sources of the doctrine at hand. We have already mentioned Symeon's synonymous usage of οὐσία and ὑπόστασις, two basic terms that had originally meant the same thing in the philosophical language, but which were cautiously distinguished by the Cappadocians, and, following them, by the Second Ecumenical Council in 381. As is well known, from that period onwards, οὐσία meant in the theological language "Substance," and especially the common Substance of the divinity, while ὑπόστασις

50 *Golitzin* 1994.
51 *Perczel* 1997.
52 See notes 1-5 of B. Krivochéine in *Catéchèses* I, 424-425 and *Turner*, 51.

gradually acquired the meaning that we nowadays understand by Person, and meant especially the three divine Persons of the Trinity. However, in Pseudo – Macarius we find the earlier synonymous usage, which is no wonder in the case of a fourth–century author not influenced by the Cappadocian Fathers.[53] But the lack of distinction between οὐσία and ὑπόστασις is all the more surprising in the case of Symeon, who wrote in a period when this distinction was already consecrated by a multisecular usage. This fact shows only an overall characteristic of Symeon's thought: its faithfulness to the spiritual authors whose teachings have inspired it.

I have also mentioned that Symeon's concept of a substantial participation in God is based on a literal interpretation of a Scriptural verse, 2 Pt 1:4:

> *That [...] ye might be partakers of the divine nature, having escaped the corruption that is in the world through lust.*

I have also quoted Hymn VII (S1), where Symeon based his interpretation on an identification of the terms Nature and Substance. Now, we find the same interpretation of the same verse in Pseudo–Macarius (M1):

> *[T]hey should ask and receive a heavenly gift from the Substance (ὑπόστασις) of His Divinity, for it is written: "that [...] we might be partakers of the divine Nature.*[54]

53 As far as the controversial question of the relation between Pseudo-Macarius' *Great Letter* and Gregory of Nyssa's *De instituto christiano is concerned,* I am inclined to accept J. Gribomont's thesis of the latter's dependence from the former, rather than the opposite view proposed by W. Jaeger.
54 Pseudo-Macarius, Hom. 39, 9-11, *Die 50 geistlichen Homilien* 274.

And another passage referring to the same verse and the same doctrine (M2):

*Just as the glory of Christ, being inside, was poured out and shone forth to His body, in the same way the power of Christ, being inside in the saints, will on that day flow out upon their bodies. In fact, they are already partaking of His Substance (οὐσία) and Nature (φύσις) in their intellect [...].*[55]

Another Macarian passage says that the Divinity remained "substantially" in the human nature of Christ, this being the prototype of its substantial presence in the saints. This is in fact an exegesis of John 5:35:

*He [John the Baptist] was a burning and shining lamp.*[56]

Macarius' text reads as follows (M3):

*As many lights and burning lamps are lighted from the fire, but all the lamps and lights are lighted and shine from one nature, so also the Christians are lighted and shine from one Nature, from the divine Fire, the Son of God; they have their lamps burning in their hearts and they are shining before Him, being on the earth, just as He does (Zech 4:3,11,14; Rev 11:4) [...] Therefore, the Christians from one aspect are similar to lamps with oil in them, that is, the fruits of righteousness. But if [their lamp] is not lighted from that of the Divinity, they are nothing. The Lord "was the burning lamp" (John 5:35), by virtue of the Spirit of Divinity, who abided substantially (οὐσιωδῶς) in Him and was burning His heart according to His humanity.*

55 *Hom.* 15. 38, 539-547, *ibid*. 149-150.
56 In the King James Version: "he was a burning and a shining light."

In fact, this passage contains virtually all the elements observed earlier in Symeon's doctrine about God's substantial presence in men, and about Christ's two natures being a prototype of the saints who live also in two natures, because they have acquired in themselves the substantial presence of the Spirit. Another similarity consists in the fact that Pseudo–Macarius and Symeon alike constantly speak about a kind of "mingling" of the two natures. Thus Pseudo–Macarius says that when Christians partake in the Eucharist, their souls mingle with the Holy Spirit (M4):

> *The prophets did not know beforehand that those who partake in the visible bread eat spiritually the flesh of the Lord, that the Apostles and the Christians would receive the Paraclete [...] and be filled by the Divinity, and that their souls would be mingled with the Holy Spirit.*[57]

Symeon uses very similar terminology (S13):

> *O Christ, my God,*
> *how do you entirely mingle with the grass in Your divine Substance,*
> *entirely in Your unbearable Light, o my indwelling God?*
> *How is it that, remaining unchangeable and totally unapproachable,*
> *You preserve unburnable the substance of the grass and keeping it unchangeable you change it in its entirety […]?*[58]

57 *Hom.* 27, 245-250.
58 *Hymn XXVIII,* 159-164, *Hymnes* II, 306.

Of course, the terminology of mingling can be found elsewhere as well in the Greek patristic literature (as in Origen, Gregory of Nyssa, Pseudo–Dionysius, and so on) and is, as Columba Stewart has shown, even more prominent in the Syriac literature,[59] but the presence in the writings of both authors of an entire cluster of themes centred on that of a substantial participation leaves little doubt about the fact that Symeon elaborated his doctrine on the basis of his Pseudo–Macarian readings.

### (C) *Substantial participation: the hymns of the Byzantine Church*

It is important to note that none of the elements of this doctrine are to be found in Pseudo–Macarius only, so Symeon, when he consulted this author, could well have been convinced that he was reading there a general doctrine of the Church. Particularly important, but also particularly problematic, are the hymns of the Byzantine Church that seem to suggest a doctrine similar to that of Symeon. They are important, because there is nothing more natural than a monk elaborating themes that he has encountered in the church services, but also problematic, because often it is difficult to date these hymns, meaning that the question of anteriority is not easily decided. Moreover, the treatment of the hymns requires special expertise in liturgical studies, which I do not claim to possess. However, let me just mention a couple of interesting parallels from this hymnological material, without drawing far–reaching conclusions.

59 On the terminology of "mingling" in Pseudo-Macarius, see *Stewart*, chapter "Metaphors of Mixing and Blending," 170-203. See also Stewart's conclusions on p. 203: "[S]yriac writers use mixing language with a vividness and directness which sets them quite apart from their Greek-speaking contemporaries [...] So too does Ps.-Macarius."

A striking parallel is to be found in the morning service sung on the second day of Christmas, the Synaxis of the holy Mother of God. At the end of the service, during the Praises (αἶνοι), the following *troparion*, attributed by the liturgical books to Andrew of Jerusalem is sung:

> *Today, the invisible Nature is joined to mortal men, coming forth from the Virgin. Today, the infinite Substance is wrapped in swaddling clothes at Bethlehem. Today, God leads the Magi by a star to worship Him, and in gold and frankincense and myrrh they foretell His three–day burial. Therefore we sing: O Christ our God, made flesh of the Virgin, save our souls![60]*

In this text we find the same – presumably archaic – terminology, calling Christ a Nature and a Substance, that we have encountered in Symeon's S7 quoted above. If this *troparion* was indeed composed by Andrew of Jerusalem, that is, by Andrew of Crete (660–740),[61] then it largely antedates Symeon's times and could already have been a part of the Christmas service in the tenth and eleventh centuries.

Even more difficult is the dating of another text, a *theotokion* (that is, a praise of the Mother of God) sung at the end of the midnight service canon in the Seventh Tone. If Symeon could have read such a text, it could at least easily have justified his theory of a participation in the divine Substance, as well as his interpretation of 2 Pt 1:4:

Having assumed mind, soul, and the mass of the flesh

[60] *Menaion,* 405-406. English translation by Kallistos Ware and Mother Mary in *The Festal Menaion,* 293. In the translation I have changed "Essence" to "Substance," according to the terminology used in the present study.
[61] On Andrew of Crete, see *ODB* 92-93, *Eustratiades, BHG* 113-114c.

from your pure womb, God the Word appeared a man in reality and showed that man is a partaker of the divine Substance.[62]

The reading of such texts, combined with the Pseudo–Macarian spiritual teaching and other ecclesiastic testimonies could easily give rise to Saint Symeon's theories that above I tried to unfold from his writings.

### (D) *Substance and Operations: John Climacus*

Thus, the above are possible sources for the New Theologian's doctrine of a participation in the divine Substance. However, his peculiar interpretation of a distinction between the Substance and the Operations of God seems to have no roots in the Macarian literature and hitherto I could not discover its traces in the ecclesiastic hymns. In an earlier paper I tried to demonstrate that one of the sources that Symeon had used for the elaboration of this doctrine was Pseudo–Dionysius.[63] I shall not touch upon this source now, but will present another, even more important one, John Climacus.

*Treatise* 25 of John's *Ladder,* treating of "The destruction of the passions by the advent of the most high Humility" is a very curious one. It fully justifies the last statement of John's *Life,* put as a foreword before the *Ladder*:

> *This new seer of God has shown his tablets written by God, tablets containing practical [that is, moral and ascetic] teaching from the outside, but contemplative [that is, theological] teaching inside.*[64]

62 *Oktoekhos,* 327.
63 *Perczel* 1997, 354-357

Now, Treatise 25 begins with a definition of humility, and this definition constitutes the very core of Symeon's doctrine of the divine Operations in the soul (J1):

> *Humility is a nameless grace of the soul, which becomes named only to those who have received it by experience. An ineffable wealth, the very naming and transmission of God. For It [that is, Humility] says (φησίν): "learn it," not from an angel, nor from a man (cf. Is 63, 9), or a tablet, but "from me," that is, from my indwelling, illumination, and operation, "that I am meek and lowly in heart" (Mt 11:29).*[65]

From the grammatical point of view, the above translation corresponds to only one possible understanding of the text. In fact, in the first reading, the interjected verb φησίν does not necessarily refer to Humility as the subject, but can also refer to the Scripture, or simply to Christ. Such is in fact the solution of the standard English and French translations.[66] However, the syntax of the sentence does not exclude the above reading (and indeed, rather, suggests it) and it was definitely that of Symeon, who understood by it that what Saint John Climacus calls by the name "Humility," is in fact Christ Himself, whose indwelling, or whose operation in the soul, generates the state of humility in the latter. At least, this was the manner in which he paraphrased the self-same passage in his *Hymn XXIV* (S14):

---

64 *The Ladder,* 9.
65 *The Ladder* 25, 3, 117.
66 Transfiguration Monastery, 150: "for it is said"; Luibheid-Russel, 219: "He said"; Deseille, 218: "car il est dit."

*Let all of us strive to find humility*
*this nameless grace of our souls,*
*which has no name, but by experience*
*becomes named to those who have obtained it.*
*Christ is meek, lowly in heart*
*and whoever has obtained His indwelling, knows*
*that he possesses humility in virtue of Him,*
*or, rather, that He is himself the Humility.*[67]

Clearly, this is a paraphrase of John Climacus' definition of Humility, making explicit what was either implicit in John's words, or understood only by Symeon, namely, the identification of the "nameless grace" with Christ himself. However, did Symeon only read this meaning into the text, or was it originally meant by John? In other words, did the New Theologian understand John Climacus correctly? In fact, a comparison of the above chapter of the *Ladder* with some others from the same *Treatise* 25 perfectly justifies Symeon's interpretation. Perhaps the clearest among those is Chapter 29 [30] (J2):

*Humility is the "door" of the Kingdom, which leads in those who approach it. And I think that the Lord was speaking of this door when He said: whoever wants, "shall go in and out" from this life without fear "and find pasture" (Jn 10:9) and grass in Paradise. "All that ever came" through another door (Jn 10:1) in the monastic garb "are thieves and robbers" (Jn 10:8) of their own lives.*[68]

So, if Humility is the door, about which Christ said "I am the door," the identification of Humility to Christ

67 *Hymn XXIV,* 328-335, *Hymnes* II, 250.
68 *The Ladder,* 25. 29 [30], 120.

is rather plausible. John's definition of Humility (J1), as well as its paraphrase by Symeon (S14), also contains in a nutshell Symeon's doctrine of the nameless indwelling of the Divine in the soul, acquiring names from the substrate of its presence constituted by the virtues of the soul. But Symeon, in his texts S11–12, clearly speaks in this context about the indwelling of the divine Nature or Substance and about the latter's Operations. Where does he take this doctrine from? Does John define Humility as a Substance? Apparently he does. Interestingly enough, although the definition of Humility does not contain the term "Substance," a *scholion* interpreting the same text[69] already explains some enigmas contained in the definition, by an allusion to one of Aristotle's characterisations of the category of οὐσία: "a Substance cannot be more or less that what it is."[70] Thus, the *scholion* states that Humility is called a grace only indirectly, "because of the grace that through Humility is given to the soul." And the explanation follows: "for the names (αἱ προσηγορίαι) are not susceptible of being more or less"; finally the example adduced by the scholiast, "men cannot be more or less men," is also identical with the one that Aristotle used to illustrate his postulate. Moreover, in what follows the definition of Humility, Saint John Climacus does not fail to state that this "nameless grace" is in fact a Substance, and he states this in terms that clearly remind us of Symeon's expressions:

What the power and Substance of this Sun is, we cannot say. Nevertheless, we understand its inner Substance from its operations and properties.[71]

69 *The Ladder,* 117, n. 1.
70 Bekker 3b 35 ff.
71 *The Ladder* 25. 24, 119.

And the description of the properties follows soon:

> *You will know and you will not be deceived seeing in yourself the presence of this holy Substance*[72] *(οὐσία) in the abundance of an ineffable light and the inexpressible love for prayer. And before obtaining these two, a heart which does not blame the others if they fall. The precursor of all the aforementioned is a hatred towards any kind of vanity.*

It seems to me that these passages constitute something like the direct source of Symeon's doctrine on the divine presence understood as a Substance, and on its Operations in the soul. These texts also constitute a further, third testimony to a tradition in the Greek Orthodox Church, which spoke of Christ in terms of a Substance. However, it remains still quite obscure to me precisely how John understood this term "Substance" and how Symeon interpreted John's expressions.[73]

## IV. *Conclusions*

Finally, all this seems to show that the history of the Byzantine Orthodox spiritual doctrine before the great Hesychast synthesis was far from being simple and linear. There seems to have existed a spiritual tradition, which had its own terminology transmitted within the monastic circles. The Hesychasts, beyond doubt, deeply revered and used all the authors whom we have treated

[72] The English and French translations that I have consulted translate οὐσία otherwise. *Holy Transfiguration Monastery* 155: "possession," *Luibheid-Russell* 223: "gift," Deseille 223: "réalité." Of the three, only the third is correct.

[73] It seems appropriate to add here a note by Basile Markesinis. Upon reading the text of the present study he draw my attention to the traditional doctrine of Christ being "the Substance of the virtues." Unfortunately, this note came too late for incorporating it in the above reflections.

in this inquiry, but harmonised more thoroughly these spiritual traditions with the mainstream of Greek theological thought, represented by the Cappadocian Fathers and John Chrysostom. In so doing they could work out a lasting doctrinal synthesis, which prevails even now in the Orthodox spiritual tradition.

## BIBLIOGRAPHY AND ABBIREVIATIONS

### A) *Works by Saint Symeon the New Theologian*

**"The Hymns of Divine Love":** Edition of Dionysios Zagoraios:
Τοῦ ὁσίου Συμεὼν τοῦ νέου Θεολόγου τὰ εὑρισκόμενα ...
Τὸ δὲ δεύτερον μέρος περιέχει ἑτέρους λόγους αὐτοῦ διὰ στίχων πολιτικῶν πάνυ ὠφελίμους ... ἐκδοθέντα ζὑπὸ κυρίου Διονυσίου Ζαγοραίου, Venice 1790 (*Dionysios*).
Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes* I–III. Introduction, texte critique par Johannes Koder, traduction et notes par Johannes Koder, Louis Neyrand, s. j. et Joseph Paramelle, s. j. *SC* 156, 174, 196 (1969, 1971, 1973) (*Hymnes*).

**"Catecheses and Thanksgivings":** Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses* I–III. Introduction, texte critique et notes par Mgr. Basile Krivochéine, traduction par Joseph Paramelle, s. j. *SC* 96, 104, 113 (1963, 1964, 1965) (*Catéchèses*).

**"Theological and Ethical Treatises":** Syméon le Nouveau Théologien, *Traités théologiques et éthiques* I–II. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Darrouzès, A. A., SC 122, 129 (1966, 1967) (*Traités théologiques et éthiques*).

**B)** ***Editions of the Life of Saint Symeon:***

**First edition, from Irénée Hausherr:** *Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949–1022) par Nicétas Stéthatos, texte grec inédit avec introduction et notes critiques par le P. Irénée Hausherr S. I. et traduction française en collaboration avec le P. Gabriel Horn S. I.,* Orientalia Christiana vol. XII, 45, Rome 1928 *(Hausherr 1928).*

**Second edition, from Panaghiotes Chrestou:**
Συμεὼν ὁ Νέος Θεολόγος 19. Βίος τοῦ Συμεὼν ὑπὸ Νικήτα Στηθάτου, Κεφάλαια, Ευχαριστίαι, εἰσαγωγή-κείμενον-μετάφρασις-σχόλια ὑπὸ Παναγιότου Κ. Χρηστοῦ, καθηγητοῦ πανεπιστημίου. Thessalonike: Paterikai Ekdoseis "Gregorios o Palamas" 1983, 7–327. (*Chrestou 1983*).

**Third edition, with critical apparatus, from Archimandrite Symeon Koutsas:** Αρχιμ. Συμεών Π. Κούτσα, Νικήτα τοῦ Στηθάτου Βίος καὶ πολιτεῖα τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς
ἡμῶν Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου. Εἰσαγωγή, κείμενο, μετάφραση, σχόλια.
Nea Smyrne: Ekdoseis Akritas 1994 (reprint 1996) (*Koutsas*).

**C)** ***Other editions and translations***

*Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* 31th ed. by H. Denzinger, K. Rahner, Barcelone – Freiburg am Breisgau – Rome: Herder 1957 (*Denzinger–Rahner*).

*Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*. Ed. H. Dörries, E. Klostermann, M. Kröger. Patristische Texte und Studien 4. Berlin: De Gruyter, 1964 (*Die 50 geistlichen Homilien*).
Hausherr, I., *La méthode d'oraison hésychaste*, Orientalia Christiana 36 (IX/2), Roma 1927 (*Hausherr 1927*).

Κλίμαξ ᾽ Ιωάννου τοῦ Σιναΐτου, καθηγουμένου τοῦ ᾽Ορους Σινᾶ. Κείμενον ἐπὶ τῇ βάσει χειρογράφων τῆς ἐν ᾽Αθῳ ἱερᾶς μονῆς ᾽Αγίου Διονυσίο Ed. Sophronios the Hermit. First edition: Constantinople 1883, second edition: Athens: "Aster" 1979 (*The Ladder*).

*The Ladder of Divine Ascent*. Saint John Climacus. Revised Edition. Boston, MA: Holy Transfiguration Monastery 1991 (*Holy Transfiguration Monastery*).

John Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*. Translation by Colm Luibheid and Norman Russell. The Classics of Western Spirituality. New York – Ramsey – Toronto: Paulist Press 1982 (*Luibheid – Russell*).

Saint Jean Climaque, *L'échelle sainte*. Traduction française par le P. Placide Deseille. 2ème édition, revue

et corrigée. Bégrolles – en – Mauges: Abbaye de Bellefontaine 1987.

Μηναῖον τοῦ Δεκεμβρίου, περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν, μετὰ τῆς προσθήκης τοῦ τυπικοῦ.
Athens: Ekdoseis "Phos" 1996 (*Menaion*).

*The Festal Menaion*, translated from the original Greek by Mother Mary and Archimandrite (now Bishop) Kallistos Ware, with an introduction by Archpriest Georges Florovsky. London – Boston: Faber and Faber 1969, reprint 1984 (*The Festal Menaion*).

᾽Οκτώηχος· ᾽Ακολουθία τῶν κυριακῶν, περιέχουσα ἅπαντα τὰ ἀνήκοντα αὐτῇ κατὰ τὴν τάξιν τῆς ᾽Ανατολικῆς ᾽Ορθοδόξου ᾽Εκκλησίᾳ
Thessalonike: Ekdoseis Vas. Rigopoulou 1988 (*Oktoekhos*).

**D)** ***Secondary literature***

Bouyer, L., *Histoire de la spiritualité chrétienne* II, Paris 1961 (*Bouyer*).

Chrestou, Π. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. ᾽Εκδιδονται ἐπιμελείᾳ Παναγιότου Κ. Χρηστοῦ, Τόμος Β Thessalonike: P. K. Chrestou 1966 Introduction, 9 – 42 (*Chrestou 1966*).
Id.,
Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα. Τόμος Δ᾽. Δογματικαὶ πραγματείαι καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τὰ ἔτη 1348-1358. Προλογίζει Π. Κ. Χρηστοῦ, ἐκδιδοῦν Π. Κ. Χρηστοῦ, Β. Δ.

Φανουργάκης, Β. Σ. Ψευτόγκας, Thessalonike: P. K. Chrestou 1988, Introduction, 9 – 75 (*Chrestou 1988*).

Eustratiades, S., ᾽Ανδρέας ὁ Κρήτης ὁ Ἱεροσολύμιτης. Nea Sion 29 (1934), 673–688; 30 (1935) 3 – 20, 147 – 153, 209 – 217, 269 – 283, 462 – 477 (*Eustratiades*).

Fraigneau – Julien, B., *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien,* Paris: Beauchesne 1985 (*Fraigneau–Julien*).

Golitzin, A. G., "Hierarchy versus Anarchy? Dionysius Areopagita, Symeon the New Theologian, Nicetas Stethatos, and their common roots in ascetical tradition." *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38/2 (1994) (*Golitzin 1994*).

Id., *Symeon the New Theologian On the Mystical Life: The Ethical Discourses. Vol. 3. Life, Times and Theology.* Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press 1997 (*Golitzin 1997*).

Geréby, Gy., "A tudás fénye" (The Light of Knowledge), *Café Bábel* 26 (1997/3) 28 (*Geréby*).

Grumel, V., "Nicolas II Chrysobergès et la chronologie de la vie de Syméon le Nouveau Théologien," *Revue des Etudes Byzantines* 22 (1964), 253 – 254 (*Grumel*).

Hausherr, I., "Les grands courants de la spiritualité orientale," *Orientalia Christiana Periodica* 1 (1935) 114 – 138 (*Hausherr 1935*).

Holl, K., *Enthusiasmus und Bussgewalt beim Griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*. Leipzig 1898 (*Holl*).

Krivochéine, B., Archbp, *Dans la lumière du Christ. Saint Syméon le Nouveau Théologien, 949 – 1022, Vie – Spiritualité – Doctrine,* Chevetogne, 1980 (*Krivochéine 1980*).

Id., "'Essence créée' et 'Essence divine' dans la théologie spirituelle de S. Syméon le Nouveau Théologien," *Messager de l'Exarcat du Patriarche Russe en Europe Occidentale,* nos. 75 – 76 (19e année: 1971), 151 – 170 (*Krivochéine 1971*).

Meyendorff, J., *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas,* Patristica Sorbonnensia, 3, Paris 1959 (English version: *A Study of Gregory Palamas,* London 1964) (*Meyendorff*).

Nadal Cañellas, J., Gregorii Acindyni refutationes duae operis *Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter orthodoxum et baarlamitam nunc primum editae curante Juan Nadal Cañellas,* Corpus Christianorum Series Graeca 31, Turnhout: Brepols – Leuven: Leuven University Press 1995, "Introduction" (*Nadal 1995*).

Id., "Denys l'Aréopagite dans les traités de Grégoire Akindynos," *La postérité de Denys l'Aréopagite en*

*Orient et en Occident. Actes du colloque international, Paris, 21 – 24 septembre 1994,* ed. Y. de Andia. Paris: Institut d'Études Augustiniennes 1997, 535 – 564 (*Nadal 1997*).

*Oxford Dictionary of Byzantium*. Ed. A. Kazhdan, A. M. Talbot, T. F. Gregory, N. P. Ševčenko. New York – Oxford: Oxford University Press 1991 (*ODB*).

Perczel, I, "Denys l'Aréopagite et Syméon le Nouveau Théologien." *La postérité de Denys l'Aréopagite en Orient et en Occident. Actes du colloque international de Paris, 29 Septembre – 3 Octobre, 1994,* ed. Y. de Andia, Paris: Études Augustiniennes 1997, 341 – 357 (*Perczel 1997*).

Sed, N., "La Shekhinta et ses amis "araméens". *Mélanges Antoine Guillaumont : Contributions à l'étude des christianismes orientaux*. Geneva : Patrick Cramer Éditeur, 1988, 233 – 242 (*Sed*).

Stewart, C., '*Working the Earth of the Heart*' *The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to* AD 431. Oxford: Clarendon Press 1991 (*Stewart*).

Trottmann, C., *La vision béatifique. Des disputes scholastiques à sa définition par Benoît XII*. Rome: Ecole Française de Rome, Palais Farnaise 1995 (*Trottmann*).

Turner, H. J. M., *St. Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood*. Leiden – York – København –

Köln: E. J. Brill 1990 (*Turner*).

Völker, W., Praxis und Theoria bei Symeon den Neuen Theologen Wiesbaden 1974 (Völker).

*Јеромонах Јован (Ћулибрк)*

## *Библиоґрафија објављених ґјела и ѿревода Никона Јерусалимца и радова о Никону*

Са обзиром на то да Никону Јерусалимцу до сада није посвећена ниједна монографска публикација, да је број објављених његових дјела врло мали, као што је мали био и број радова њему посвећених, одлучили смо се да сву литературу везану за њега само хронолошки наведемо, без подјеле по врстама публикација.

Због тога смо се потрудили и да унесемо и случајеве у којима се Никон Јерусалимац иоле значајније помиње у синтетичким дјелима, у чему ће највјероватније бити пропуста, као што ће их бити и када су у питању записи или текстови уврштавани у антологије и новински текстови који су пропратили Симпосион.

Радови о Јелени Балшић навођени су само ако се изричито односе на њен књижевни рад сачуван у *Горичком зборнику*, јер се њена преписка са Никоном помиње у већини историјских радова везаних за њу, чиме би се ова библиографија сувише раширила.

Постоји неколико важних радова у рукопису који нису објављени, али које је важно поменути због будућег проучавања Никона Јерусалимца. Први је опис *Горичкоґ зборника* Светозара Томића, којег је он урадио скупа са преписом *Зборника*, спремајући га за издање 1940. године. Овај текст се чува заједно са *Зборником* и тим преписом у Архиву САНУ. Други је опис

*Шестодневника* из пера Димитрија Богдановића, који се налази у његовој заоставштини. Приликом припремања овог зборника, размишљали смо о томе да у њему објавимо и све до сада написано о Никону, укључујући и ове необјављене радове, али је то остало за посебну књигу и за будућност.

## Библиографија

1911.

[1.] С(ветозар) Томић
*Хиландарска завеса деспотице Еуфимије*, Нова искра X/5 (1911), стр. 148

1942.

[2.] Ђорђе Сп. Радојичић
*Стари српски књижевници* (XIV-XVII век), Издавачко и прометно А. Д. Југоисток, Београд, 1942, стр. 34–36

1949.

[3.] С(ветозар) Томић
*О Горичком рукописном зборнику из 1442 године*, Гласник САН, књига 1, свеска 1–2, Београд 1949, стр. 181

1951.

[4.] Ђ(орђе) Сп. Радојичић – Н(икола) Радојичић

*Извештај о раду на проучавању старих српских рукописних и штампаних књига као и других старина*, Историски часопис 2, Београд, 1951, стр. 338–348

1952.

[5.] Н(икола) Радојчић

*Две истоветне преписке из XV века, једна српска и једна византиска*, Гласник САН, књига IV, свеска 1, Београд, 1952, стр. 177–178

1958.

[6.] Jelena, kći kneza Lazara

*Otpisanije bogoljubno*, са српскословенског превео Ђорђе Сп. Радојичић, Delo 4, Београд 1958, стр. 587–589

[7.] Đorđe Sp. Radojičić

*O smernoj Jeleni i wenom Otpisaniju bogoqubnom,* Delo 4, Београд 1958, стр. 590–594

1960.

[8.] Ђ(орђе) Сп. Радојичић

*Drei Byzantiner, alt–serbiche Schriftsteller des 15. Jahrhunderts, Akten des XI. Internationalen Byzantinisten –Kongresses 1958*, München 1960, стр. 504–507

[9.] Никон Јерусалимац

*Povest o Jerusalimskim crkvama, i mestima u pustiwama, Efratu i Jordanu i svim obližnjim tamo, što slušasmo i videsmo to kazujem i hristoljubiju vašem*, у књизи *Antologija stare srpske književnosti*, избор, преводи и објашњења Ђорђа Сп. Радојичића, Нолит Београд, 1960, стр. 184–187. У садржају и биљешка *Nikon Jerusalimac*, стр. 341–342.

[10.] *Jelena, kćer kneza Lazara*

*Otpisanije bogoljubno*, у књизи *Antologija stare srpske književnosti*, избор, преводи и објашњења Ђорђа Сп. Радојичића, Нолит Београд, 1960, стр. 188–189. У садржају и биљешка *Jelena, kći kneza Lazara*, стр. 343.

1963.

[11.] Ђорђе Сп. Радојичић

*Три Византинца као стари српски књижевници XV века*, у књизи *Творци и дела старе српске књижевности*, Графички завод, Титоград, 1963, стр. 247–250

1970.

[12.] Димитрије Богдановић

*Горички зборник*, у књизи *Историја Црне Горе, књига друга*, *том други,* Редакција за Историју Црне Горе, Титоград, 1970, стр. 372–380

1972.

[13.] Ђорђе Трифуновић

*Две посланице Јелене Балшић и Никонова "Повест о јерусалимским црквама и светим местима"*, Књижевна историја V/18, Београд, 1972, стр. 289–326

1975.

[14.] Сима Ћирковић

*Метролошки одломак Горичког зборника*, Зборник радова Византолошког института 16, Београд, 1975, стр. 183–189

[15.] Милан Кашанин

*Српска књижевност у средњем веку*, Просвета, Београд, 1975, стр. 438–443 и другдје

1978.

[16.] Димитрије Богдановић

*Инвентар рукописа манастира Савине*, у књизи Дејана Медаковића, *Манастир Савина, Велика црква, ризница, рукописи*, Филозофски факултет у Београду – Институт за историју уметности, Београд, 1978, стр. 89–96, о *Шестодневнику* стр. 93

1980.

[17.] Димитрије Богдановић

*Историја старе српске књижевности*, Српска књижевна задруга, Београд, 1980, о Никону Јерусалимцу стр. 221–224 и другдје

1981.

[18.] Јеромонах (Митрополит Црногорско–приморски) Амфилохије (Радовић)

*Синаити и њихов значај у животу Србије XIV и XV века,* у књизи *Манастир Раваница – Споменица о шестој стогодишњици,* Манастир Раваница, Београд, 1981, стр. 101–134, о Никону Јерусалимцу стр. 104 и другдје

[19.] Нинослава Радошевић

*Космографски и географски одломци Горичког зборника*, Зборник радова Византолошког института 20, Београд, 1981, стр. 171–184+IV

[20.] Марија Иконому

*Горички зборник – порекло, садржај о космогонији*, Cyrillomethodianum V, Thessalonique, 1981, стр. 161–165

[21.] Ljiljana Juhas

*Zbornici sa Životom Stefana Nemanje od Stefana Prvovenčanog*, Cyrillomethodianum V, Thessalonique, 1981, стр. 187–196

[22.] Љиљана Јухас

*Прилог тумачењу једног места у Стефановом Житију Светог Симеона*, Археографски прилози 3, Београд, 1981, стр. 123–136

1982.

[23.] Јеромонах (Епископ бивши Захумско–херцеговачки) Атанасије (Јевтић)

*Развој богословља код Срба*, Теолошки погледи 3 – 4, Београд, 1982, стр. 81–104

1983.

[24.] Јован Деретић

*Историја српске књижевности*, Нолит, Београд, 1983, стр. 124

1984.

[25.] Димитрије Богдановић

*Нова средишта књижевне делатности,* у књизи *Историја српског народа, Друга књига*, Српска књижевна задруга, Београд, 1984, стр. 330–342, о Никону Јерусалимцу стр. 335–337

1987.

[26.] Бошко Бојовић

*Житије Светога Симеона Мироточивога од Никона Јерусалимца*, Богословље 1, Београд, 1987, стр. 37–46

1989.

[27.] Ненад Ђ. Јанковић

*Астрономија у старим српским рукописима*, САНУ, Београд, 1989, о Никону стр. 19–21

1992.

[28.] Будо Алексић

*Горички зборник*, Светигора 3, Цетиње, 1992, стр. 28–29

[29.] Јелене Балшић

*Оп̄исаније бо̄гољубно своме Учи̇тељу, Никону Јерусалимцу*, Светигора 3, Цетиње, 1992, стр. 30 (без имена преводиоца, не ради се ни о Радојичићевом ни о Трифуновићевом преводу)

1994.

[30.] Ђорђе Трифуновић

*Ст̄ара сп̄ска књижевност̄ – Основе,* Филип Вишњић, Београд, 1994, стр. 151 и другдје

1995.

[31.] Boško I. Bojović

*Nikon le Hiérosolymitain, Le Recueil de Gorica*, и *La Vie Abrégée de Saint Siméon Le Myroblyte par Nikon Le Hiérosolymitain*, у књизи *L' Idéologie monarchiqe dans les hagio-biographies dynastiques du moyen age Serbe*, Pontificio istituto orientale, Roma, 1995, стр. 209–220, 221–238 и 239–300)

[32.] Милица Грковић

*Посланице Јелене Балшић*, Научни састанак слависта у Вукове дане 23/2, Београд 1995, стр. 195–200

1996.

[33.] Од Јелене Страцимировић Балшић

*Отписаније богољубно*, у књизи *Писци словенског средњег века*, приредио, предговор и коментаре написао Војислав Д. Никчевић, текстове превели Димитрије Калезић, Татјана Суботин–Голубовић и Светозар Николић, Обод, Цетиње, 1996, стр. 230–232. Коментар на страни 293. Није назначен преводилац Јелениног текста. Едиција *Књижевност Црне Горе од XII до XIX вијека*, књига 2.

[34.] [*Никон Јерусалимац*]

(неколико записа из *Горичког зборника* и *Шестодневника*), у књизи *Издавачи, штампари, преписивачи*, приредила Надежда Р. Синдик, Обод, Цетиње, 1996, стр. 151–152. Едиција *Књижевност Црне Горе од XII до XIX вијека*, књига 4.

[35.] Госпођа Јелена, кћи кнеза Лазара

(*Из друге посланице духовнику Никону – Отписаније богољубно и Тестаменат*), у књизи *Писах и потписах – аутобиографске изјаве средњег века*, приредила Радмила Маринковић, Нолит, Београд, 1996, стр. 206–210 Превод *Отписанија богољубног* Р. Маринковић и транскрипција тестамента. У садржају и биљешка *Госпођа Јелена, кћи кнеза Лазара (око 1368–1444)*, стр. 300–301.

1997.

[36.] Никона Јерусалимљанина
*Исповедање вере*, са српскословенског изворника превео Епископ (бивши) Захумско–херцеговачки и Приморски Атанасије (Јевтић), Светигора 65–66, Цетиње 1997, стр. 5

1998.

[37.] E(leny) Economou
*Some Observations on the Hesychast Diaspora in the Fifteenth Century*, Studi sull'Oriente Cristiano, 2/2, Roma 1998, стр. 103–110

[38.] Никона Јерусалимљанина
*Исповедање вере*, пренос на савремени српски језик Епископ (бивши) Захумско–херцеговачки Атанасије (Јевтић), Видослов бр. 13, Божић 1998, стр. 4

1999.

[39.] (Ђакон) Милорад Лазић
*Исихазам српске књиге*, Просвета, Ниш, 1999, стр. 138–141, 215–217, 223–225 и другдје.

[40.] Никон Јерусалимљанин
*Никон Јелени Балшић одговара на питање зашто страдају хришћани од нечастивих*, са српскословенског Митрополит (Црногорско–приморски) Амфилохије (Радовић), Светигора 91–92–93, Цетиње, 1999, стр. 16

2000.

[41.] Р. Раичевић

*Вријеме, живот и дјело Никона Јерусалимљанина*, Дан, Подгорица, 6. септембар 2000, стр. 13

[42.] Љ(убица) Божановић

*Круг Зетске Свете Горе*, Дан, Подгорица, 9. септембар 2000, стр. 12

[43.] Никон Јерусалимац

*О стању душе после смрти*, са српскословенског Митрополит Црногорско–Амфилохије (Радовић), Светигора 99, Цетиње 2000, стр. 19

[44.] Јеромонах Јован (Ћулибрк)

*Никон Јерусалимац*, извјештај са симпосиона, Светигора 99, Цетиње 2000, стр. 57–58

2001.

[45.] Јеромонах Јован (Ћулибрк)

*Никон Јерусалимац и исихастичко предање*, у књизи *Свети Григорије Палама у историји и садашњости*, Духовна академија Светог Василија Острошког, Србиње 2001, стр. 151–160

2002.

[46.] Светлана Томин

*Отписаније богољубно Јелене Балшић. Прилог схватању ауторског начела у средњевековној књижевности*, Научни састанак слависта у Вукове дане 30/2, Београд, 2002, стр. 73–82

[47.] Епископ бивши Захумско–херцеговачки Атанасије (Јевтић)

*Исповедање вере Никона Јерусалимљанина*, Светигора 125–126, Цетиње, 2002, стр. 38–41

[48.] Игуман Јован Пурић

*Тројична терминологија Исповедања вере Никона Јерусалимца*, Хришћанска мисао 5–8, Београд–Ваљево–Србиње, 2002, стр. 12–14

[49.] Јеромонах Јован (Ћулибрк)

*Трагови Четвртог васељенског сабора код Никона Јерусалимца*, у књизи *Цетињска богословија* 1992–2002, Цетињска богословија, Цетиње, 2002, стр. 413–418

[50.] Иеромонах Иоанн (Чулибрк)

*Влияние догматов Четвертого Вселенского собора на Никона Иерусалимского*, у књизи *1550 лет Халкидонскому собору,* Минская духовная академия, Жировичи, 2002, стр. 7-12

# SUMMARIES

## I The Holy Mountain of Zeta Circle

### The Situation and Spiritual Condition of the Church of Jerusalem in XV$^{th}$ Century

***by Archimandrite Macarios Mavroyannakis***

*The life of Jerusalem Patriarchate was always based on keeping the sacred places and maintaining the liturgical life. In XV century, when the Serbian monk Nikon lived there, the Jerusalem Patriarchate was experiencing a very difficult period. At the end of XIII century the Holy Land was conquered by Mamelukes, the Egyptian sultans, who were hostile to Christians: at that time they tried to turn the Church of Resurrection into a mosque. After the fall of Constantinople, there were no longer pilgrims coming and the Church was in the extreme poverty. Under such conditions the patriarchs Dorotheos, Theophilos II, Joakimos and Theophanes II were active trying to protect the Church from a false union with Rome on the council in Florence. The patriarchate of Jerusalem was represented by Mark of Ephesus, who did not sign the union and in 1443, on a local synod held in Jerusalem, the council of Florence was condemned by the patriarchs of Alexandria, Antiochia, Jerusalem and the metropolitan of Cesarea of Cappadocia condemned the council of Florence. It was also condemned by the patriarchs of Jerusalem who took part in the synods in Constantinople held in 1450 and 1482/84. Mamelukes took advantage of the fall of Constantinople and the council of Florence to destroy many sacred places and Latins took advantage to expand their domination in the Holy Land where they had had only a monastery on Zion and the right to pray in the Church of Resurrection. At that time the learned monks Athanasios, Maximos and Joakimos lived on Sinai professing faith in the most difficult times. Sinai and the Patriarchate of Jerusalem keep many Slavonic manuscripts that confirm the presence of Serbs in the Holy Land and the oldest monastic centres. The spirit of resistance and struggle that inspired Nikon of Jerusalem to continue with his accomplishments and keep the orthodox dogmas and true faith was in fact the Spirit of the Church of Christ which has witnessed the eternal and liberating force of the faith for two thousand years.*

**The Foundations of the Nemanjić Dynasty in Holy Land**
***by Vidosava Nedomački***

*The significance of the Serbian foundations in the Holy Land far exceeds the frames of the State of Nemanjic dynasty as they largely contributed to the development of the orthodox countries' monasticism at the source of Christianity. Since Stevan Nemanja, the great donor of the orthodox monasteries and churches that had already existed in the Holy Land, through Rastko Nemanjic - Saint Sava, the founder of the Serbian endowment tradition in the Holy Land, up to the last members of Nemanjic dynasty, many testimonies, written and built, talk about this significance. The greatest attention in this paper was paid to the monastery of St Archangel Michael and Gabriel in Jerusalem, the foundation of King Milutin, which was the centre of Serbian monasticism for centuries.*

The Ecliastical Situation in Zeta in the Time of Nikon of Jerusalem
*by Momčilo Spremić*

*The church life circumstance in Zeta were always specific since the orthodox and roman-catholic monks lived together especially on the coast. In such environment, in the middle of XV century, Nikon of Jerusalem lived and worked: he was a monk- hesychast, an excellent expert in biblical texts, deeply devoted to the long Christian tradition, a learned priest who searched for the confirmation of his thoughts in the ancientness and authority of clergy. He composed the "Sestodnevnik" (Hexaemeron) kept in the monastery Savina, as well as the famous Goricki zbornik (Gorica Anthology) of 1441/42, wherein he proved himself as a good connoisseur of delicate theological problems, especially the patriarchal tradition. His appearance was a testimony of the presence of the Byzantine hesychastic movement in Zeta of the late Middle Ages. He was a spiritual father of Jelena Balsic, the daughter of Prince Lazar, who renewed the church of Saint George on Gorica, an island on the lake of Skadar (Brezovica or Beska) and raised a new church, dedicated to Theotokos. She turned these churches into an orthodox spiritual centre where the ecclesiastics connected with the Nemanjic dynasty tradition and Serbian church were active. As it seemed, Nikon took the great schyma and he was the same person, Nikandar of Jerusalem who composed the Jelena's will on 25th November 1442.*

*Nikon of Jerusalem lived and worked in the immediate vicinity of Latins. It was the time of the simultaneous expansion of Roman Catholicism and the Venetian power. Having occupied Kotor and Ulcinj, Venice also conquered Budva and Drivast , and then Bar in 1443. Thus Venice acquired the entire coast from Kotor to the river Bojana. The most significant Roman Catholic prelate was the Bishop of Kotor, Marin Kontarini of Venice (1429-1453). He argued about the jurisdiction over the Roman Catholic churches in Serbia with the Archbishop of Bar who was more inclined to the Serbian side and even cooperated with the dukes of the despot Djuradj Brankovic. As a follower of the Pope Eugene IV (1431-1447), Marin Kontarini attended the synod in Florence in 1439, after which the union winds were felt in Zeta. While the orthodox metropolitans were moving from one place to another, the union prelates of the Greek and Albanian origin came to Preciste of Krajina. The fiercest resistance to expansion of Roman Catholicism was offered by the inhabitants of Grbalj and the former territory of Metohija of St. Michael on Prevlaka. Their uprisings were crushed in blood and the Serbian Orthodox church lost a number of its believers but it withdrew before Roman Catholicism just to some degree. Even the case of Nikon of Jerusalem showed that the two Christian perspectives, the Eastern and Western ones, co-existed in Zeta.*

**Holy Mountain of Zeta: Spiritual Sense and Meaning**
***by Hierodeacon Nikodim (Bogosavljević)***

*The foundation of statehood, culture and spirituality of Zeta were laid down by three holy monks: Simeon The Myrhbearer, Sava and Simon. Oriented to the Christ's grave and the East as the source of monasticism, Saint Sava steered Zeta's ship of salvation to that direction. All the same, the spirit of Mount Athos cherished by Saint Sava and his followers grew and strengthened in time so as to magnetize a part of Sveta Gora (Mount Athos) to its side. Therefore in the zenith of Zeta, the monastic culture and spirituality were born. This happened in the central region of the medieval Zeta, during the rule of Balsic family, on the coasts of Skadar Lake, by establishment of Zeta's Sveta Gora, which will be embodied in the personality of Nikon of Jerusalem as a spiritual flower with the most opulent blossoms.*

**Dioptra by Phillip Monotrop in Mediaeval Serbia**
***by Tatjana Subotin - Golubović***

*In the middle of XV century, in the circle of monks - Sinaits (Paroria), Dioptra by Phillip Monotrop was translated. This work, written at the end of XI century, was accepted by Serbs, which is confirmed by the manuscript 72 (dating from the third fourth of XIV century, the monastery of Holy Trinity in Pljevlja). Dioptra was a popular monastic reading selection in Byzantium. The author of Dioptra is considered a precursor of hesychastic tradition and for that reason his works were translated into the Slav languages among monks - hesychasts as an appropriate reading selection that helped the understanding and accepting of the isihastic movement ideas. Considering numerous citations of spiritual fathers, Phillip's work may be considered a kind of anthology - selection of texts wherein it is possible to find answers to many questions of interest for the medieval man. Proportionally, a large number of Slav transcriptions (approx. 170 known by now) testify the great popularity of Dioptra among Slavs. Dioptra was undoubtedly brought to Serbia by refugees from Bulgaria and serious research is still to be undertaken to show to what extent it influenced the development of the Serbian literature of the end of XIV century and the first half of XV century.*

**Deak Andreja - Contemporary of Nikon of Jerusalem**
***by Irena Špadijer***

*In the first half of XV century, just before the final fall of the Serbian states in front of the attacks of Ottoman Turks, literature and art were in their last great bloom. In the Balsics state, Nikon of Jerusalem and Jelena Balsic were not only parties to one unusual correspondence, but also the representatives of the supreme spirituality of the time. Also in the states of Lazarevics and Brankovics there were several literary men. This time attention is paid to one them - Andrej, a writer of Zbornik (Anthology) kept in the Church-Historic and Archeological Institute of Sofia (Bulgaria) under number 182. Insufficiently known in the domestic science, this clerk and the codex he wrote represent a significant testimony on spiritual interests and literary tastes of the time and may serve for some more complex analysis of the cultural environment in the wider region of the Serbian countries in the first half of XV century.*

## II Nikon and Jelena Circle

### The Will of Jelena Balšić
***by Dušan Sindik***

*A transcript of the will of Jelena Balsic (Jelena Hranic after her second marriage in 1411) who died in 1442, is kept in the Historical Archives of Dubrovnik, and it was published several times. This time the text is presented with commentary including the explanation how and when it was written. There is Jelena's original wish (known from other documents) to spend her last years of her life on the territory of Dubrovnik and to be buried in an orthodox church to be built out of the town ramparts. Since the Senate of Dubrovnik did not approve construction of the church, Jelena returned to Zeta, the territory of her first husband Djurad Stracimirovic Balsic. Along with the will, the documents representing a logical whole are also published.*

### The Hexaemeron of Nikon in the Manuscript No 21 of the Monastery of Savina - the work "On the Creation of the World" by Severian of Gavalla in Serbian-slavionic Translation
***by Ninoslava Radošević***

*The manuscript No. 21 of the monastery Savina includes Sestodnev (Six Day Book) transcribed by Nikon of Jerusalem in 1440. It is a translation of the Greek work on world creation by Severian from Gavala (IV,V century). This Serbian-Slavic translation is most probably from XIV century.*

### The Codicology of Gorica Anthology
***by Nadežda Sindik***

*This paper presents a codicologic description of Goricki zbornik (Gorica Anthology) of 1441/42 kept in the Archives of the Serbian Academy of Sciences and Arts. Information include the condition of volumes (tetrads), dated present binding, new opinions related to the end of Nikon's third epistle and Jelena's record on the book donated to the monastery in Gorica, as well as the later record on the inner side of the back cover. According to the contents, presented are the typological characteristics of Zbornik (Anthology) which is characterized as a reference book, personal*

*encyclopedia of a noble woman, who besides interests in the then science, theology and church issues, wished to determine the Eastern, orthodox orientation in the border region with the Latin West.*

**The Gorica Anthology in the Context of XIV-XV Century South-Slavic Anthologies for Aristocracy**
***by Nina Gagova***

*Among the South-Slav rulers' anthologies of XIV and XV centuries, Goricki zbornik (Gorica Anthology) represents a unique case of a manuscript written in relation to the foundation of a monastery and probably in relation to the monasticism of its founder. The sources confirm that Bulgarian and especially Serbian rulers paid a great attention to spiritual guidance, but there is no document except Zbornik that confirm any such relationship. Nikon's third epistle to Jelena and especially its first part is the most interesting for studying the writer's concept and sources, as well as the patroness' participation in the creation of Zbornik (Anthology). The texts included by Nikon were typical for compositions ordered by emperors and for literary men close to the court in the Byzantine tradition. Parts of similar texts are also included in the anthologies related to other members of the South-Slav elite; to that effect, it is a precious testimony of the South-Slav aristocracy's efforts to imitate the Byzantine elite, or more precisely the elite of Constantinople. From Zbornik it is not possible to conclude whether Jelena was admitted to the monastic order - its structure is not like the structure of usual reading texts in the women's monasteries. In the South-Slav literature similar is Bdinski zbornik, composed in 1360 at the order of Anne, the queen of Vidin, and in the Byzantine tradition there was an anthology prepared for admitting the daughter of the emperor Isaac II, the Angel Teodora, to the monastic order. Finally, in relation to the book that has recently attracted attention, Bogorodicnik (The Book of Poems about the Virgin) written by the monk Arsenije in the first fourth of XV century, per order of Mara Crnojevic, probably intended for the monastery Kom on Skadar Lake. The future research will probably identify more testimonies of the rich spiritual life in Zeta's Sveta gora of XV century.*

**The Apocryphe on Melchizedek in the Manuscript of Gorica Anthology**
***by Tomislav Jovanović***

*A letter of Melhiosedek is one of the rare preserved transcriptions of apocrypha from the cycle on Abraham. Unlike another vari-*

*ant of the apocrypha, the transcriptions in Goricki zbornik (Gorica Anthology) have a special kind of lyricism. Unfortunately, the transcription from Goricki zbornik was not preserved in whole and there is one part missing at the end of the book.*

## III The Nikon's Theology Circle

### The Theological Structure of the Hexaemeron Anthology of Nikon of Jerusalem in the Monastery of Savina from 1439/40
***by Deacon Milorad Lazić***

*The theological structure of Zbornik with uneven composition, such as Sestodnev (Hexameron) by Nikon of Jerusalem, is not arbitrarily composed. In this anthology, ascetic and theological study on a prayer represents a general tendency of the hesychastic tradition that the orthodox principles are included in the mystical-ascetic experience. According to the conceptual and thematic ability of composing monastic-ascetic anthologies , Nikon of Jerusalem was an exceptional creative personality in the Serbian theology of the first half of XV century. In our study of the theological structure of this anthology, we are interested in contemplating the organic structure of this hesychastic anthology because of its spiritual composition, didactic plan and its methodicalness and rhytmicity of texts that come one after another by order, forming a kind of circular motion of the spiritual life on the axis of prayer or hesychia, with application and understanding of all aspects of ascetic theory and practice.*

### The Confession of Faith of Nikon of Jerusalem
***by The Former Bishop of Zahumlje and Herzegovina Atanasije Jevtić***

*On pages 271b-272a of Goricki zbornik (Gorica Anthology) there is most probably Nikon's authentic professing of faith. Why did this experienced old man and priest include it in the anthology? Although the danger to orthodox believers was coming from Latins, the Roman-Catholicism, we believe that Nikon of Jerusalem saw Islam as a threat since he presented the faith in Holy Trinity not mentioning the question of the Christ's birth and proceeding) of the Holy Ghost and emphasizing the faith in Holy Trinity, which is an exceptional sign of Christianity, and to that effect he emphasized the faith in Holy Trinity versus the confined Islamic*

*monotheism. He says that he was baptized in the name of the Holy Trinity, in the name of the Father, Son and the Holy Ghost and that perfection only existed in the Holy Trinity, which indirectly means that there is no such thing in Islam. We believe that staretz Nikon of Jerusalem could not leave anything better to his spiritual daughter Jelena at the end of Gorica Anthology, a book rich in orthodox theology and orthodox hesychastic spirituality than this brief and summarized confession of faith in the Holy Trinity, in the name of which she was baptized and to which she should dedicate her entire spiritual, monastic life: to thank, pray to, celebrate and respect the Holy Trinity as her God forever.*

**The Trinitarian Terminology in the Confession of Faith of Nikon of Jerusalem**
***by Protosingelos Jovan Purić***

*Confession of faith of Nikon of Jerusalem, a short document at the end of Goricki zbornik (Gorica Anthology), has its source in the liturgical documents of the Church. As such Nikon's creativity has a source in the experienced mistery of the Holy Trinity, which in the life of Christ, principally by baptism and Eucharist, but also by the entire liturgical circle, becomes closer to a Christian than his own breathing.*

*Similar faith was professed by the Serbian Saint Sava in his Zicka beseda (Sermon of Zica), and he also established the Serbian-Jerusalem connection from which Nikon originated. Finally, the trinity terminology of theological books was defined in theological discussions, for which Saint Basil the Great certainly had the greatest merit: he experienced and described the Holy Trinity in the same way as Nikon of Jerusalem - as a union, kinonia.*

**Christ's and Theothokos likeness of Man and the Human Condition after Death According to Nikon of Jerusalem**
***by Metropolitan of Montenegro and Litteral Amfilohije Radović***

*The text is based on the interpretation of two excerpts from Goricki zbornik (Gorica Anthology), for which the author presumes to be the works of Nikon - the Prayer to the Virgin Mary and Answer on the state of soul after the death. The biblical and theological word represents an internal rhythm of his thought and experiment and therefore it is difficult to understand what in his*

*scriptures is his own and what is biblical of theological. His anthropology is based on the Revelation, knowledge of natural sciences of that time and desert experiment of the orthodox east ascetics which he conferred but also experimentally experienced.*

*In the prayer to the Mother of God, the final and poetically inspired text of Goricki zbornik, the man was perceived through the mystery of the Son of God - through Theotokology, Nikon is indicating to theanthropology as an infinite measure of anthropology. The second text is his authentic explanation of the liturgical custom of giving thirds, ninths and fortieths for the deceased. First Nikon related this custom to the decomposition of the human body after the death and also to the human conceiving in the womb, and then referring to Saint Macarios, to the path of soul after the death. Since Saint Macarios, the explanation is given for the fate of unchristened children's souls.*

*In both texts, the mystery of Eucharist reveals the secret of the man's body and indicates to the organization of human nature, its state in its transition from death into immortality, from time into the eschatons' way of existence.*

**Saint Symeon the New Theologian and the Theology of the Divine Substance**
***by Istvan Perczel***

*Several scientists noticed one surprising element in the mystical theology of Saint Simeon, the new theologian. In fact he talks about "essential togetherness" with God or "taking divine being as a communion". This seems to be contradictory to the traditional opinion that originates from the medieval time and according to which Saint Simeon was the direct forerunner of the hesychastic learning on divine energies. In this paper I shall try to offer a cautious answer to this confusing phenomenon and expose it to criticism of the persons present. The elements of this cautious answer are the following:*

*1. Saint Simeon really talked on essential communion and participation in the divine being. This cannot be a matter of discussion. 2. At the same time Saint Simeon was utterly aware of the Cappadocians' learning on the difference between the divine essence and divine effects (energies) However, he interprets this learning in his own way, different from hesychastic interpretation that prevailed later in XIV century. 3. Learning of Saint Simeon was*

*based on his views on the Eucharistic communion wherein the unity of God and man was achieved through the Christ's divinity and being as a man. 4. This teaching, which is different from the hesychastic teaching by its expression and thus by the main streams of the later orthodox theology, seems to cover the same spiritual reality. Therefore, although it is useless to assign to Saint Simeon the concepts that had never been his, we believe that we are entitled to talk on the internal compatibility of these two teachings.*

# РЕЗЮМЕ

## I Окружение зетской Святой Горы

### Архимандрит Макарий (Мавройанакис) - Обстоятельства и духовная обстановка в жизни Иерусалимской церкви XV в.

Жизнь Иерусалимской Патриаршии всегда обосновывалась на охране священных мест и сохранении литургической жизни. В XV веке, во время, когда на ее пространстве пребывал сербский монах Никон, она проходила через очень тяжелый период. В конце тринадцатого века Святую Землю захватили Мамелюки, египетские султаны, которые по-вражески относились к христианам: сначала они попытаются превратить Храм Воскресения в мечеть. После поражения Цариьграда прекращаются приходы поклонников, и Церковь живет в крайней беде. В таких условиях работали патриархи Дорофей, Феофил II, Йоаким, Феофан II и Григорий, которые должны были защищать Церковь от ложного соединения с Римом на Фирентинском собору. Иерусалимскую Патриаршию представлаял Марко Ефеский, который не подписал объединение, а в 1443 году, на местном сабору в Иерусалиме, патриархи александрийский, антиохийский, иерусалимский и митрополит Кесарей Кападокийский осудили данный сабор. Патриархи иерусалимские участвовали в Цареградских собраниях в 1450 и 1482/84 годах, которые также их осудили. Поражением Царьграда и Фирентинским сабором воспользовамись Мамекюки для того, чтобы разрушить множество святынь, а Латини для того, чтобы расширить сбое влияние в Святой Земле, в которой до тех пор они имели только монастырь на Сионе и право поклониться в Храме Воскресения. В это время на Синае живут уважаемые монахи Афанасий, Максим и Йоаким, которые в труднейшие времена занимаются богословием. Синай и Иерусалимская Патриаршия хранят множество славянских рукописей, которые являются подтверждением, особенно сербского присуствия в Святой Земле и на старейших центрах жизни монахов. Дух сопротивления и борьбы, который вдохновлял Никона Иерусалимеца к продолжению под-

вигов и сохранению православных догматов и истинной веры, является на самом деле Духом Церкви Христовой, которая неизменяемо свидетельствует о бесконечности и освобождающей силы веры на протяжении уже двух тысяч лет.

**Видосава Недомачки - Завещание Неманичей в Святой Земле**

Значение, которое имеют сербские задужбины в Святой Земле, далеко превосходят пределы государства династии Неманич, так как они в большом размере помогли развитие монашества православных стран на источнике христианства. От Стефана Немани, великого покровителя уже существующих монастырей и церквей в Свяатой Земле в XII веке, Растка Неманича - Святого Савы, учредителя сербского задужбинства в ней, вплоть до последних Неманичей, имеются многочисленные свидетельцтва, написанные и построенные, об этом значении.

Больше всего внимания в настоящем отчете посвящено монастырю Святого Архангела Михаила и Гаврила в Иерусалиме, задужбине Короля Милутина, который на протяжении множества веков был центром сербского монашества.

**Момчило Спремич - Церковные обстоятельства в Зете при Никоне Иерусалимце**

Церковные обстоятельства в Зете всегда были специфическими, так как, особенно на побрежье, вместе жили православные и католики. В такой среде в середине XV века работал Никон Иерусалимец, монах-исихаст, хороший знакот библиейских текстов, глубоко преданный христианской вековой традиции, уважаемый духовник, который искал подтверждения своих мыслей в древности и авторитете церковых отцов. Он составил Шестодневник который хранится в монастыре Савина, а также и извест-

ный Горичкий сборник из 1441/42 года, в котором он высказался в качестве хорошего знакота тоначайших теологических проблем, особенно патриотического предания. Его личность является свидетельством присуствия византийского исихазма в Зете в позднем среднем веке. Он был духовником Елены Балшич, дочери князя Лазаря, которая возобновила церковь Святого Геогия на скадарском острове Горица (Брезовица или Бешка) и соорудила новую церковь, посвященную Богородице. Она их превратила в православный духовный центр, в котором работали духовники, связнаные с традицией Неманича, и с традицей сербской церкви. Как это по всему выглядит, Никон взял великую схиму, и он является лицом, одинаковым с Никандром Иерусалимецом, который 25 ноября 1442 года составил завещание Елены.

Никон Иерусалимец жил и работал в непосредственном окружении римлян. Это было время одновременного расширения католицизма и власти венецианцев. После завоевания городов Котор и Улцинь, Венеция в 1442 году покорила и города Будва и Дриваст, а в 1443 и Бар. Таким образом она контроливала совокупное побережье от Котора до пеки Бояна. Самым заначительным католическим прелатом был которский католический епископ венецианец Мартин Контарини (1429-1453). Он выдвинул споры по юрисдикции над католическими церквами в Сербии с католическим архиепископом барским, который был больше на сербской стороне, и даже сотрудничал с воеводами деспота Джураджа Бранкович. Будучи сторонником папы Евгения IV (1431-1447), Марин Контарини присуствовал на собрании в Фиренце в 1439 году, после которого униатские ветры можно вбыло ощутить и в Зете. Во время, когда православные Митрополиты переселялись из одного места в другое, в Пречистую Крайинску приходили униатские прелаты греческого и албанского происхождения. Самое большое сопротивление расширению католицизма оказали жители г. Грбаль и бывшей собственности Метохии Святого Михаила на полуострове Превлака. Их восстания подавлены коровю, а

Сербская православная церковь потеряла часть своих верующх, но все-таки она только частично отступила перед католицизмом. Случай Никона Иерусалимеца даже показывает, что два христианские мировоззрения, восточное и западное, существовали в Зете рядом друг с другом.

**Иеродякон Никодим (Богосавлевич) - Зетская Святая Гора - Духовный смысл и содержание**

Фундаменты государства, културы и духовности Зеты поставили три святые монаха: Симеон Мироточивый, Сава и Симон. Полностью ориентирован к Могиле Господней и к востоку, как к источнику монашества, Святой Сава туда же повернул и лодку спасения Зетской епархии. Также, жизнь Святого Савы и его наследников на Святой Горе возрастала, так что со временем она стала такой, что хватило сил взять к себе в объятия часть Святой Горы. Поэтому в ее зените в Зете произошло формирование монашеской культуры и духовности. Это случится в срединной области средновековой Зеты, во время Балшича, на берегах озера Скадар, рождением Зетской Святой Горы, которая в личности и литературном и богословском творчестве Никона Иерусалимеца будет иметь свой цветущий и самый успешный духовный цветок и плод.

**Татяна Суботин-Голубович - Диоптра Филипа Монотропа в средневековой Сербии**

В средине XIV века, в окружении монахов синаитов (в Парории) переведена Диоптра Филиппа Монотропа. Это произведение, написанное в конце XI века, очень быстро было воспинято в сербской среде, о чем свидетельстбует рукопись нюмр 72 (из третьей четверти XV века) монастыря Святой Троицы в г. Плевля. Диоптра в Византии была популярным монашеским текстом. Автор Диоптры считается одним из предшественников исихазма, так что это является одной из причин, по которым его произведение было переведено на славянский язык в среде монахов-

исихастов, в качестве соответствующего текста, помогающего в понимании и принятии идей движдения исихазма. Так как произведение содержит множество цитат святых отцов, произведение Филиппа можно рассматривать как своего рода антологию – выбор текстов, в которых можно найти ответы на множество вопросов, которых интерецуют средневековного человека. Соразмерно большой популярности Диоптры в славянских переписанных копий (около 170, как известно до сих пор) свидетельствует о большой популярности Диоптры в славянской среде. Диоптра, несоменно, попала в Сербию вместе с беженцами из Болгарии, а нам только предстоят исследования, которые покажут, в какой мере она влияла на развитие сербской литературыи конца XIV и первой половины XV веков.

**Ирена Шпадиер - Диак Андрей - современник Никона Иерусалимца**

В первой половине XV века, перед окончательным поражением сербских стран перед атаками Турков-османов, в литературе и искусстве приходит последнее крупное процветание. В государстве Балшича Никон Иерусалимец и Елена Балшич не являются только участниками необычайной переписики, но и представителями высокой духовности того времени. В государстве Лазаревичей и Бранковичей также работает ряд лиц, увлекающихся литературой. Мы обратим свое внимание на одного из них - дияка Андрея, написавшего Сборник из 1425 года, который хранится в Церковноисторическом и археологическом институте в Софии (Болгария) за нюмером 182. Недостаточно известный в отечественной науке, данный писец и кодекс, который он написал, представляют собой свидетельство о духовных увлечениях и литературном вкусе времени, и их можно использовать для комлекного обзора культурной обстановки в широкой области сербских государств в первой половине XV века.

## II Окружение Никона и Елены

### Душан И. Синдик - Завещание Елены Балшич

Завещание Елены Балшич от 1441 года, после выхода замуж Хранич, скончавшейся в 1442 году, сохранено в копии в Историческом архиве в г. Дубровник, а публиковано оно несколько раз. Мы здесь передали коментарий с объяснением его появления и месту появления. Подчеркуто первоначальное желание Елены (известное из других документов), о том, чтобы последние годы своей жизни она провела на территории Републики Дубровник, и чтобы она была похоронена в православной церкви, которая должна быть построена вне городских стен. Так как Сенат Дубровника не разрешил строительство, она вернулась в Зету, на территорию своего первого супруга Джурджа II Стратимировича Балшича. Вместе с завещанием публикуются документы, которые представляют собой логическое целое.

### Нинослава Радошевич - Сборник Шестоднева Никона в рукописи монастыря Саввина XXI - рукопись о “создании мира Севериана епископа Гавалы” в сербскославянском перводе

Рукопысь нюмер 21 монастыря Савине содержит Шестднев, который переписан Никоном Иерусалимецом в 1440 году. Здесь речь идет о переводе с греческого производения О створении мира Северияна из Гавалы (IV/V века). Данный сербо-славянский перевод появился вероятнноее всего в XIV веке.

### Надежда Синдик - Кодикология Сборника Горицы

В работе передано кодикологическое описание Горического сборника из 1441/42 годов, который хранится в Архиве Сербской академии наук и искуства. Здесь передано состояние тетрадок (тетрадей), приведена дата тепершеней обвязки, приведены новые мнения в связи с концом третьей

посланницы Никона и записей Елены о подарке – книге монастыре в Горице, а также и о записи, внесенной позже, на внутренней стороне задней обложки. На основании содержания, уточнены типологические свойства Сборника, который считается пособием, личной энциклопедией одной дворянки, которая, наряду с интересом к тогдашним наукам, теологии и церковной проблемаики, своей целью поставила и определение восточной, православной ориентировки в районах, соседну латискому Западу.

**Нина Гагова - Сборник Горицы въ контексте южнославянскыхъ Сборников правителей XIV и XV в.**

Среди югославских сборников правителей XIV и XV беков, Горички сборник представляет собой единственный случай рукописи, появившейся в связи с устройством монастыря и вероятно с монашеством его ктитора. Источники подтвержают, что болгарские, а особенно сербские правители, большое внимание обращали на духовное правление, но ни из одного такого отношения для на не осталось написанного документа, подобного данному Сборнику. Третья посланница Никона Елене, а особенно ее первая часть является интереснейшей для изучения концепции сочинения и источников, а также и участия заказавшей писание Сборника в его составлении. Тексты, которые включил Никон, являются типичными для сочиней, которые в византийской традиции связаны с заказами царей и с представителями литературы, близкими к престолу. Части подобных текстов находится и в византийской традиции связаны с заказами царей и с представителями литературы, близкими к престолу. Части подобных текстов находятся и в сборниках, связанных с другими представителями южнославянских дворян. В таком смысле, он является драгоценным свидетельством усилий южнославянской аристрократии уподобиться византийской, точноее цареградской. Из Сборника мы не можем сделать вывод о том, приняла ли Елена монашество, его структура не является подобной обычным книгам для чтения в

женских монастырях. В южнославянской литературе подобным ему является Бдински Сборник, составленный в 1360 году, по заказу видинской царицы Анны, а в византийской традиции один такой сборник был подготовлен для принятия монашества дочери царя Исаака II ангела, Феодоры. Наконец, он связан с книгой, на которую недавно обращено внимание, с Богородичником, написанным иеромонахом Арсением в первой чьтверти XV века по заказу Мары Црнойевича, вероятно предназначенным также для монастыря на Скадре Ком. Будущие изучения, наверное, определят еще больше свидетельств богатства духовной жизни в Зетской Святой Горе XV века.

**Томислав Йованович - Апокриф о Мельхиседеке в рукописи Сборника Горицы**

Слово о Мелихиседеке относится к редким сохранным переписанным памятникам апокрифам из цикла об Аврааме. В отличие от одного иного варианта данного апокрифа, переписанное в Горичком сборнике имеет особый вид лиризма. К сожалению, текст, переписанный из Горичкого сборника, не сохранен в целом, при конце не хватает одной части.

**III Окружение богословия Никона**

**Дякон Милорад Лазич - Богословская структура Сборника Шестоднева Никона Иерусалимца монастыря Саввины из 1439-1440 г.**

Богословская структура сборника непостоянного состава, такого же, как Шестиднев Никона Иерусалимеца, с непроизвольной композицией. В настоящем антологическом сборнике, аскетическое богословское учение о молитве, соответсвующее учению Святого Отца, представляли собой общую тенденцию исихазма, чтобы основные православные принципы находились в мистично-аскетическом опыте. По идейной и тематической способности композиции монашеских подвижинческих сборников,

Никон Иерусалимец в сербском богословии первой половины XV века был исключительной творческой личностью. В наших рассомтрениях богословской структуры сборника, нас интересует попытка рассмотрения органической структуры данного исихастического сборника, а именно его мысленной духовной композиции, дидактического плана и его методичности, а также и ритмизации текстов, которые располагаются по порядку, формирующему своего рода движение по окружности духовной жизни на оси молитвы, соответственно безмолвия, с использованием и пониманием всех аспектов подвижнической теории и практики.

**Епископ бывший Захумско-Герцеговинский Афанасий (Йевтич) - Вероисповедание Никона Иерасалимца**

На листах Горичкого Сборника 271б-272а находится судя по всему, аутентичное исповедание веры Никона. Почему опытный и духовник включил его в сборник? Хотя православным угрожала опасность от Римлян, католиков, мы все-таки считаем, что, скорее всего Никон Иерусалимец имел в виду Ислам, так как он веру излагает в Святую Троицу, а не дотрагивается вопроса рождения Сына и исхода Святого Духа, только выделяет веру в Святую Троицу, а это исключительно является знаком христианства. Он в этом смысле подчеркивает веру в Троицу, напротив узокго однобожества исламского. Он говорит о том, что он крещен в Святую Троицу, во Имя Их – Отца, Сына и Святого Духа – и что только в Святой Троице есть совершенство, а это особенно значит, что этого нет в Исламе. Мы считем, что и духовник Никон старец Иерусалимец своей духовной дочери Елене не мог оставить ничего лучшего в конце Горичкого сборника, книги, которая редко богатая и православной теологией и православной исихастической духовностью, чем это короткое исповедание веры в Святую Троицу, в Которую она крещена и Которой она должна совокупную свою духовную и монашескую жизнь посвятить: чтобы Троице Свяштейшей всегда благодарить, петь, справлять и уважать как Бога своего во веки.

**Протосингел Йован Пурич - Троичная терминология Вероисповедания Никона Иерусалимца**

Исповедание веры Никона Иерусалимеца, короткое сочинение в конце Горического сборника, имеет свой источник в литургических сочинениях Церкви. Как таково, творчество Никона имеет настоящий источник в дожившей тайне Святой Троицы, которая, жизнью во Христе, прежде всего крещениием и евхаристией, но и совокупым кругом богослужения, для христианина становится ближе собственного дыхания.
В своей жичкой беседе Святой Сава Сербский подобно исповедал веру, а он поставил фундаменты и сербскоиерусалимской связи, из передачи опыта которой Никон нашел свои источники. Наконец, терминология, связнная с Троицей в богослужащих книгах определена в богословских рассмотрениях. Большие заслуги в богослужащих книгах определена в богословских рассмотрениях. Большие заслуги в отношении к этому принадлежат Святому Василию Великому, который воспринял, и описал Святую Троицу также как и Никон Иерусалимец – в качестве объединения, кинонии.

**Митрополит Черногорско-Приморский Амфилохий (Радович) - Христообразие и Богородичнообразие и состояние человека после смерти по отцу Никону Иерусалимцу**

Текст обосновывается на толковани двух отрыков из Горического сборника, для которых автор предполагает, что они являются произведением Никона - Молитвы Богородице и Ответов о состоянии души после смерти. Библейская свято отчая речь представляют собой внутрений ритм его мысли и опыта, так что трудно определить, что в его произведении является лично его, а что библиейское и свято отчее. Его антропология обосновывается на Откровении, познании естесвенных наук своего времени, и на пустынном эксперименте подвижника православхого

Востока, которого он переностит, но и доживает опытом.
В Молитве Богоматери, в закончивающем и поэтическом тексте Горического сборника, человек рассмотрен в тайне Богочеловека - через Теотокологию. Никон нам показывает на теантропологию в качестве безмерной меры антропологии. Второй текст является, как нам кажется, аутентичным объяснением богослужбеного обычая проведения третьих, дебятых и сороковых покойнику. Никон сначала связывает данный обычай с разложением тела человека после смерти, а также и с его формированием в матке, а потом, ссылаясь на Святого Макария, и с путем души после смерти. От Святого Макария он берет обоснование судьбы душ некрещеных детей.
В обой х текстах, тайна тела Христова, Евхаристии, нам раскрывает и тайну тела человеческой натуры, ее состояние на переходе из смерти в бессмертие, из времени в способ существования есхатона.

**Иштван Перцел - Святой Симеон Новый Богословь и богословие существа Божия**

Несколько ученых заметило один удивительный элемент в мистическом богословии Святого Симеона Новога Богослова. На самом деле, он говорит о „бытйному совмещению" с Богом или о „причастии божьим существом". Это находится как будто в серьезном разногласии с традиционным мнением, которое происходит из середнего века и по которому Святой Симеон был прямым предшаственником исихастичекого ученья о божьих действиях или энергиях. В моей работе, я попробую предоставить очень внимательный ответ на эго к критике присуствующих. Элементы данного внимательного ответа следующие: 1. Святой Симеон в правду говорил про бытийное совмещение и участие в божьем существе. Это не может быть предметом спора. 2. В то же время, Святой Симеон был полностью ознакомлен с ученьем Кападокийцев о ризнице между божьем сутью и блжьих действий (энергия). Но, он данное участие толкует посвоему,

различно от исихастического толкования, которое станет основным позже, в четырнадцатом веке. 3. Ученье Святого Симеона обосновывается на его рассмотрение евхаристического совмещения, в котором единство Бога и человека осуществлено через божество и человечество Христово. 4. Данное ученье, которое по своему выражению различается от исихастического ученья, а тем самым и от главых направлений православной теологии позже, кажается одной и той же духовной реальности. Так что, хотя бесполезным является приписывание Святому Симеону концепты, которые никогда не были его, мы считаем, что у нас есть право говорить про внутреннее согласование данных двух учений.

## *ИМЕНСКИ ИНДЕКС*

***А***


Абел, Ф. М. (Abel, F. M.) 58, 59
Августин Блажени 295
Авраам праотац 17, 224, 227, 233, 361, 374
Агатон, Свети 248
Адам, 170, 177, 178, 183, 184, 238, 239
Ајцетмилер, Р. (Aitzetmüller, R.) 170
Акиндин, Григорије 296, 385
Александар (Голицин), јеромонах 300, 318, 334
Алексић, Будимир
Амун Свети, 242
Амфилохије (Радовић), Митрополит Црногорско-приморски 8, 11-13, 16, 18-20, 23, 26, 27, 34, 94, 121, 128, 190, 279, 294, 344, 348, 349, 363, 376
Ана, царица Видинска 216-218, 361, 373
Анастасије Синаит, Свети 259
Ангелов, Б. 226
Андиа И. Де (Andia, Y. de) 336
Андреја, дијак 7, 15, 25, 137, 142-147, 358, 371
Андреј Критски (=Јерусалимски), Свети 143, 324,
Андроник Палеолог, цар 296
Анђели 180, 303
Антим Грк, 62
Антоније, Васељенски Патријарх 37
Антоније Велики, Свети 130, 242
Апостоли, Свети 288, 322
Аристотел 131, 170, 328
Арсеније, јеромонах 16, 201, 218, 361, 373
Арсеније, Митрополит Кесарије Кападокијске 38
Архангели Свети, 24, 42, 48, 50-54, 56, 57, 59, 62-65, 68, 69, 95, 258
Архилупус, Никола де 101
Атанасије Велики, Свети 208, 248, 266, 277
Атанасије (Јевтић), Епископ бивши Захумско-Херцеговачки 8, 14, 16, 17, 24, 239, 255, 275, 345, 348, 350, 362, 375

Атанасије Синаит 14
Атанасије, јеромонах 42
Атанасије, монах 33, 361, 365
Атанасовски, В. 52
Ахмед I 61

***Б***

Бајазит I. 96, 264
Бајазит II. Мехмед-бег 264, 266
Балша III. 74-77, 85, 87, 88
Балшић, Ђурђе 51, 133
Балшић, Ђурђе II. Страцимировић 77, 85, 90, 132, 139, 151, 158, 202, 259, 260, 359, 372
Балшић (=Лазаревић), Јелена 7, 11, 14-18, 20, 24, 25, 28, 5, 54, 73, 75, 85-90, 92-95, 97, 108, 117, 118, 121, 132, 133, 137, 139, 146, 151-155, 157-164, 172, 186-188, 190, 192-194, 196, 201-204, 206-211, 213, 215-217, 229, 255, 256, 259-262, 264, 266, 281, 283, 286, 339, 341, 342, 346-349, 356, 359, 362, 369, 371, 372, 373, 375
Балшићи, 111, 112, 117, 118, 138
Бекер (Bekker) 328
Бек, Ханс Георг (Beck, Hans Georg) 124
Бернард, Бискуп 106
Бог 67, 157, 159, 162, 173, 175-179, 183, 184, 207, 211, 223, 224, 226, 227, 244, 247, 250, 256, 257, 260, 263, 265, 271, 274, 276, 277, 285, 288, 295-297, 300, 302, 303, 305-308, 310, 312-317, 320, 322, 365
- Дух Свети 38, 179, 180, 213, 255, 265, 288, 304, 314, 316, 322
- Исус Христос 34, 35, 38, 42, 142, 162, 172, 174, 176, 180, 181, 193, 196, 213, 223, 224, 229, 233, 239, 240, 243, 255, 265, 269, 272, 282, 284, 285, 288, 289, 304, 305, 308, 310, 311, 313, 317, 321, 322, 325-327, 329, 362, 363, 365, 375, 377
- Отац 180
- Тројица Света 2, 23, 24, 127, 152, 159, 162, 180, 255-257, 263-266, 270-272, 274, 278, 280, 310, 311, 358, 362, 363, 370, 375, 376, 377
Богдановић, Димитрије 70, 94, 124, 128, 131, 139, 172, 185, 190, 202, 203, 238, 340, 342-345

Богородица 18, 35, 69, 73, 90, 92, 96, 99, 103, 107, 108, 114, 133, 13, 153, 154, 158, 161, 192, 201, 203, 213, 219, 220, 259, 262, 279, 282-284, 286, 287, 309-311, 324, 333, 356, 361, 363, 364, 376
Божановић, Љубица 349
Божић, Иван 76, 78, 81, 83, 85, 87, 94, 101, 103, 104
Бојовић, Бошко 16, 187, 190, 197, 202, 345, 346
Болица 105
Брајко 105
Бранковић, Вук 51
Бранковић, Ђурђе 51, 7, 75-79, 83, 84, 89, 90, 99-102, 113, 156, 157, 204, 369
Бранковић, Мара 51
Бранковићи 137
Братота 105
Бује, Луис (Bouyer, Louis) 318, 333

***B***

Ваиље, С. (Vailhé, S.) 52, 54, 58-62, 70
Валентин, Ј. (Valentini, J.) 77
Варлаам, Свети 213
Варсануфије, Свети 248
Васила, војвода 62
Василије Велики, Свети 169-171, 175, 180, 213, 215, 239, 240, 243, 247, 266, 269, 276, 318, 363, 376
Василије (Кривошеин), Архиепископ Бриселски 300, 313, 318, 335
Василије Острошки, Свети 34, 349
Васиљев, В. 129
Васиљев, Љупка 139
Венсен, Х. (Vincent, H.) 58, 59, 69
Винцент, Марио 83
Вишњић, Филип 346
Владислав Граматик 144, 259
Владислав , кнез 96-98, 153, 160, 161
Владимир Руски, Свети 334
Влатко 96, 153, 154
Влатковић, Иван (Vlatchovich, Iuan) 165
Влахо, свети 89, 164

Волска, В. (Wolska, W.) 171
Вуковић, Божидар 12, 19, 26
Вуковић, Ђурађ 78
Вукчић-Косача, Стефан 85, 88, 90, 96-98, 155, 159, 163, 164, 261
Вукчић, Хрвоје 87
Вучетић, А. 50, 52

***Г***

Гаврило Архангел, Свети 45, 47, 48, 65, 356, 368
Гаврило (Стефановић-Венцловић) 171
Гаврило, игуман 54
Гавриловић, А. 61
Гагова, Нина Георгијевна 16, 25, 201, 218, 219, 361, 373
Гален 131
Генадије, архимандрит 54
Генадије, "Архиепископ Цариградски" 248, 266
Генадије I, Патријарх Цариградски 266
Генадије Схоларије, Свети 42, 266
Георгије Великомученик, Свети 46, 59, 90, 91, 96, 114, 153, 154, 160, 161, 204, 298, 356, 369
Герард, М. (Geerard, M.) 168
Гереби (Geréby, Gy) 334
Герман, Патријарх Јерусалимски 60
Глумац, Душан 47, 64
Годунов, Борис, цар 55
Гошев Иван, протојереј 141
Грегори, Т. Ф, (Gregory, T. F.) 336
Григорије Богослов, Свети 130, 134, 213, 266, 318, 319
Григорије Горњачки, Свети 41
Григорије (Миленковић), монах 19
Григорије Ниски, Свети 131, 169, 176, 239, 240, 320, 322
Григорије Палама, Свети 19, 29, 241, 244, 295, 296, 299, 300, 302, 331, 349
Григорије IV, Патријарх Јерусалимски 33, 40, 258, 263, 367
Григорије Синаит, Свети 9, 114, 123, 124, 128, 138, 140, 205, 241, 242, 244, 247, 248, 253, 259
Григорије Цамблак 50, 140, 144

Грковић, Милица 346
Грујић, Радослав, протојереј 228
Грумел, А. (Grumel, A.) 124, 295, 334

## *Д*

Дабиновић, А. 79
Давид, Митрополит Црногорско-Приморски 84
Давид, писар 139
Давид, цар 59, 290
Давидов, Динко 56, 64
Дагрон, Г. (Dagron, G.) 224
Данило II, Архиепископ Пећки, Свети 48, 60, 145, 205
Данило, Митрополит Ефески 36, 40
Даничић, Ђуро 46-48
Даруз, Жан (Darrouzes, Jean) 301, 313, 318, 331
Денцингер (Denzinger, H.) 296, 297, 332
Деретић, Јован 345
Дерис, Х. (Dörries, H.) 332
Деспина 96
Дијадох Фотички 245, 247, 259
Димитријевић, Стеван М, протојереј 55, 56, 64
Динић, М. 51, 102, 104
Диодор I, Патријарх Јерусалимски 12
Дионисије Ареопагит 42, 263, 319, 323, 334
Дионисије Загореос, 308, 330
Драгутин, краљ 205
Друшко, Антон 105
Доментијан, јеромонах 46
Доротеј, Патријарх Јерусалимски 33, 36-39, 355, 367
Доситеј, Патријарх Јерусалимски 39, 57, 58, 62, 63
Драгојловић, Д. 171
Дубак, Будимир 11, 20, 23
Дујчев, Иван 218
Душан, цар Стефан Урош IV, 49-51, 215, 216
Душман, Павле, унијатски надбискуп 106

## *Ђ*

Ђозе, Ђорђо де (Goze, Georgio de) 163

Ђорђевић, Тихомир 47, 55, 68, 69
Ђорђо, Сигисмондо де (Georgio, Sigismondo de) 164
Ђурић, V. 103

***Е***

Ева 177, 178, 184
Евагрије Понтијски 243, 245, 301, 318
Евгеније, Архиепископ Синајски 41
Евгеније IV, папа 38, 74, 80, 82, 83, 100, 357, 369
Експертико, Јохане (Expertico, Johane) 165
Емпедокле са Сицилије 131
Епифаније Кипарски, Свети 213
Есебег 51

***Ж***

Жефаревић, Христифор 64

***З***

Закарија, Која 88
Захарија Пророк 321
Звездић, Никша (Nicolaum de Stella) 152, 163, 164
Зелингер, J. (Zellinger, J.) 167-169, 172, 177, 180
Зинон, цар 208
Зосима, монах 36, 37

***И***

Иван Грозни, цар 66
Иванова, Клементина 144, 145
Ившић, Стјепан 226
Икономова, А. 140
Иконому, Марија 187, 344
Иларион, Свети 34
Иларион, Епископ Зетски 113
Иларион Мегленски, Свети 143, 247
Иларион (Руварац), архимандрит 51
Илија Тесвићанин, Свети 47, 130, 208

Исаија (Антоновић), Митрополит Крушедолски 56
Исаија Пророк 273
Исаија, калуђер 102
Исаија, старац 263
Исаак II. Ангел, цар 201, 218, 361, 373
Исаак Сирин, Свети 218, 245, 259
Исат Андрија, златар 194

***J***

Јагић, Ватрослав 49, 172, 225
Јанковић, М. 85, 107
Јанковић, Ненад Ђ. 345
Јануарије, Свети 12
Јацимирски, А. И. 225
Јевстатије Никејски 216
Јевстатије Превлачки, Свети 113
Јевтимије Велики, Свети 34
Јегер, В. (Jaeger, W.) 320
Јелена, војвоткиња, кћи Балше III. 97, 261
Јелена, кнегиња 98
Јелена, царица 212
Јелена (=монахиња Евгенија), царица Душанова 215
Јефимија (= Јелена), монахиња пјесникиња 132, 186, 340
Јефрем, Патријарх Српски, Свети 114
Јефрем Сирин 169, 247, 259
Јефтимије, Митрополит Зетски 84, 85, 101
Јефтимије, Патријарх Трновски, Свети 29, 143
Јиричек, Константин 49-52, 54, 158
Јоаким, јеромонах 42
Јоаким, монах 33, 205, 355, 367
Јоаким, Патријарх Јерусалимски 33, 37-39, 355, 367
Јоаникије, старац 217
Јоаникије (Мићовић), Епископ Будимљанско-никшићки 19
Јоаникије, Патријарх Српски 47
Јосаф, Свети, царевић 213
Јов, Праведни Свети 134
Јован XXII, папа 298
Јован, калуђер 96, 152, 154, 159, 160, 165

Јован Александар 205 216, 218
Јован Асен II, 205
Јован Богослов, Свети 46, 321
Јован Дамаскин, Свети 34, 35, 59, 143, 266, 275
Јован Егзарх 169, 170
Јован Златоусти (=Хризостом) 16, 127, 143, 168-170, 172, 180, 213-215, 217, 239, 240, 318, 319, 330
Јован Зонара 212
Јован Крићанин, унијатски надбискуп 107
Јован Кантакузин 296
Јован Крститељ, Свети 54, 65, 67, 212, 321
Јован Лествичник (=Синајски) 123, 130, 133, 139, 242, 245, 318, 325, 325-329, 332, 333
Јован VIII. Палеолог 82
Јован (Пурић), протосинђел 8, 17, 26, 269, 350, 363, 375
Јован Рилски, Свети 143, 144
Јован Стојковић, Дубровчанин 14, 83
Јован Страцимир, цар 216, 217
Јован (Ћулибрк), јеромонах 3, 11, 23, 26, 339, 349, 350
Јовановић, Томислав 8, 17, 25, 26, 213, 361, 374
Јовановић-Стипчевић, Биљана 188
Јорга, Никола (Jorga, N.) 78, 158
Јосиф Вријеније 36
Јосиф, Митрополит Халкидонски 40, 103
Јулијан Отпадник 211
Јухас-Георгијевски, Љиљана 187, 344

***K***

Каждан, А. (Kazhdan, A.) 167, 336
Калезић, Димитрије 347
Калиник, монах 125
Калистос, Архиепископ 55, 59
Калистос, архимандрит 47, 48
Калист, монах 37
Калист (Ware), Епископ Диоклитијски 324, 333
Калист Ксантопул, Свети 242
Калуђеровић, Петар 100
Калуђеровић, Стефан 103
Кападокијци 293, 315, 319, 320, 330, 364, 377

Караджова, Д. 140
Касијан Римљанин, Свети 247, 295
Катарина Синајска, Света 28, 69
Катарина, прва жена Сандаља Хранића 87
Катарина, унука Јелене Балшић 96
Кателина 153, 154, 160, 161
Кашанин, Милан 94, 343
Квирин, Франческо 77
Келн, Е. Ј. (Köln, E. J.) 337
Кечевић, Андрија 80
Кирил Александријски, Свети 248
Кирил Јерусалимски, Свети 248
Киселков, Васил 144
Климент Охридски, Свети 143, 144
Клостерман, Е. (Klostermann, E.) 332
Кобљак, Н. А. 226
Ковачевић, Божидар 186
Ковачевић-Којић, Д. 101
Ковачевић, Мирко 12, 23, 24
Ковјенић, Р. 193
Кодер, Јоханес (Koder, Johannes) 308
Козма Етолски, Свети 290
Козма Веститор 143
Козма Индикоплов 171, 172
Константин Велики, Свети 211
Константин Костенечки 216
Константин Философ 140, 144, 177, 178, 258
Контарини Марин, бискуп которски 73, 74, 79-80, 83, 99, 100, 102, 105, 357, 369
Коребејников, Трифон 54
Красноселцев, Н. 70
Крегер, М. (Kröger, M.) 332
Крстајић, Славко 20
Кукуљевић 229

***Л***

Лазар Косовски, Свети 28, 51, 53, 54, 65, 73, 75, 85, 89, 94, 97, 114, 128, 137, 138, 152, 158, 159, 188, 202, 236, 259, 260, 264, 341, 342, 347, 356, 369

Лазаревић, Мара 85
Лазаревић, Оливера 96, 153, 260
Лазаревићи 13, 137, 257
Лазић, ђакон Милорад 5, 8, 187, 190, 195, 198, 237, 253, 348, 361, 374
Лењин, Владимир Уљанов 69
Леонид (Кавелин), архимандрит 46, 48, 51, 53-55, 59-61
Либхајд, Колм (Luibheid, Colm) 326, 329
Лука Јеванђелист, Свети 79
Лукаревић, Јаков (Luccari, G. P.) 51, 56
Лукаревић, Петар 56
Лукшић, П. (Лукцсицс, П.) 80

***Љ***

Љубиша, Стефан Митров 104

***М***

Мајендорф, Јован протојереј 245, 335
Макарије, јеромонах и штампар 29
Макарије, руски митрополит 54
Макарије, старац 19
Макарије Велики, Свети 130, 245, 248, 279, 284, 285, 288, 306, 319-323, 325, 332, 364, 376
Макарије (Мавројанакис), архимандрит 7, 11, 13, 19, 20, 23, 25, 33, 355, 367
Максим, јеромонах 42
Максим, монах 333, 355, 367
Максим, Патријарх Цариградски 40
Максим Грк 226
Максим Исповједник, Свети 242, 243, 252, 259, 318
Мариа, Јохане (Maria, Johane) 165
Марија, света 78, 80, 84, 100, 105
Марија Аланска, царица 216
Маринковић, Б. 56
Маринковић, Радмила 347
Маркесинис, Василије 294, 329
Марко Ефески, Свети 13, 33, 38, 355, 367
Марко Јеванђелиста, Свети 262

Марко (Кесић), јеромонах 14
Марко Пустињак, Свети 248, 318
Марко III, Архиепископ Синајски
Марнић, Добрко 152, 154, 159, 161, 163, 194
Мартин, папа римски 82
Мартиновић, Вукица 20
Матеј Јеванђелиста, Свети 215, 217
Матић 171
Медвједев, И. П. 243
Мелек Дахер Варнук 35
Мелхи 231, 232
Мелхиседек 8, 17, 26, 223-230, 233, 361, 374
Мемо Антоније 81
Мемо Никола 79
Мехмед II, султан 51
Мехмед III, султан 61
Миклас, Ханс 124, 127, 131
Миклошић, Фран 49, 50, 52, 54, 258, 260, 261
Милица Хребељановић, кнегиња (=монахиња Евгенија, схимонахиња Ефросинија) 86, 132, 213
Милошевић, Милош 155
Милтенова, Анисава 189
Милутин, Стефан Урош II, Свети, краљ српски 45, 47-50, 62, 65, 206, 356, 368
Мирковић, Лазар протојереј 46-48
Митрофан, Митрополлит Кизички 38
Михаило Архангел, Свети 45, 47, 48, 53, 74-78, 84, 85, 99, 101, 104, 105, 112, 206, 368, 369
Михаило VII. Дука, ромејски цар
Михаљчић, Раде 132, 187
Мојсије 169, 208, 212, 238
Мојсије (Путник), Митрополит Карловачки 56
Мошин, Владимир протојереј 49, 51, 127
Муравјев, А. Н. 55, 61
Мурат II, султан 51
Мурат III, султан 60
Муџир-Ед Дин 65

***Н***

Надал Каленас, Х. (Nadal, Canellas, J.) 335
Назечић, Салко 101
Невострујев 170
Недомачки, Видосава 7, 45, 53, 64, 65, 70, 258, 356, 368
Нектарије, монах 63
Нектарије, Патријарх Јерусалимски 41, 42
Немањићи, 13, 18, 257
Никита Ститат 246, 247, 259, 294, 295, 299, 318, 334
Никифор Григора 296
Никифор, монах 299
Никифор (Дучић), архимандрит 49, 51, 53, 59-62
Никодим, Патријарх Српски 101
Никодим (Богосављевић), јерођакон 7. 14, 24, 111, 357, 370
Никодим (Милаш), Епископ Далматински 50-52
Никодим Светогорац, Свети 308
Никодим Тисмански, Свети 29
Никола, Кателинин отац 154
Никола II. Хрисоверг, Патријарх Цариградски 334
Никола Мирликијски, Свети 47, 49, 50, 52, 59, 78, 80, 84, 95, 99, 105, 107, 261
Николај, Патријарх Александријски 37
Никола V, папа римски 100
Николић, Светозар 347
Никон, Патријарх Српски 142, 143, 145
Никон Јеруслимац (Јерусалимљанин) 3, 7, 8, 11-18, 21, 23-30, 33, 34, 42, 54, 56, 73, 74, 91-95, 108, 111, 112, 116-118, 121, 133, 137-139, 142, 144, 146, 167, 172, 178, 186-188, 192, 193, 196, 201-204, 206-213, 215, 229, 238-244, 246, 249, 250, 253, 255-260, 262, 265, 266, 269-271, 273, 274, 276-278, 280, 283-287, 294, 339, 342-346, 348-350, 355-359, 361-364, 367-376
- као Никандар 53, 54, 73, 95, 96, 152-154, 159-161, 163, 165, 260, 261, 356, 369
Никчевић, Војислав Д. 347
Нил Анкирски 242
Нифон 53
Новаковић, Стојан 49, 50, 52, 171

## *О*

Ориген 322

## *П*

авле Апостол, Свети 130, 131, 181, 223, 224
Павле (Кондић), монах 14, 24
Падуа, Христофоро де (Padua, Xhristophoro de) 165
Палеолози 13, 257
Памво, Свети 248
Панаитеску, П. П. (Panaitescu, P. P.) 170
Пандурски, Васил 144
Пантић, Мирослав 56
Пападопулос-Керамевс 60, 62, 63, 70, 71
Парамел, Жозеф (Paramelle, Joseph) 316
Параскева Света - Петка 143
Парентучели, Томазо (Parentucelli Tommaso) 100
Пахимерис 42
Пахомије Велики, Свети 214
Пелиновић, Ђорђе 99, 100
Пердикас Протонотариос 36
Перцел Иштван (Perzel Izstvan) 8, 17, 18, 24, 26, 293, 336, 364, 377
Петар Александријски, Свети 215
Петар Апостол, Свети 302
Петар Севастијски, Свети 176
Петар Цетињски, Свети 23, 24, 26, 34, 75, 77, 106
Петканова, Донка 218
Петковић, С. 139, 171
Петрова, М. 216, 218
Петровић, Никола I. 14, 24, 110
Пије II, папа римски 39
Плакида (Десеј), Архимандрит (Deseille)
Позњаков, Василије 54
Пока, Никола Јоханис де (Poca, Nicola Johanis de) 163
Полутиновић, Никша 152, 160
Поповић, В. П. 178
Порфирије (Успенски), Епископ 68
Порфирјев И. Ј. 226
Псел, Михаил 125, 216

Пурковић, М. 86, 87, 101, 103, 132
Пуцић, Медо 51, 54, 152
Пуцић, Никша 152, 159

***P***

Радаковић, Богиша, поп 84, 99, 101, 105
Раде Неимар 17
Радин, старац 161
Радојчић, Ђорђе Сп. 54, 92, 94, 141, 142, 145, 146, 187, 88, 340-342, 346
Радојковић Б. 105 Радонић, Ј. 158
Радојчић, Никола 341
Радошевић, Нинослава 7, 12, 15, 16, 18, 23-25, 167, 171, 176, 187, 202, 216, 344, 359, 372
Раичевић Р. 349
Ранер, К. (Rahner, K.) 296, 297, 332
Расел, Норман (Russel, Norman) 326, 329, 332
Ригопулу В. (Rigopoulou, V.) 333
Ристић, дубровачки хроничар 157
Робинс, Ф. Е. (Robbins, F. E.) 169
Розов, В. 46, 47, 53, 55, 70
Роман, монах 78
Ромил Видински (Раванички), Свети 205
Ружа, госпођа 14, 161

***C***

Сава, унијатски епископ 103
Сава (Вуковић), Епископ Шумадијски 121
Сава (Косановић), Митрополит Дабробосански 47, 57, 69
Сава Освећени, Свети 35, 36, 42, 47, 50, 53, 54, 56, 57, 59, 61, 63, 65, 69, 70, 205
Сава Српски, Свети (Растко Немањић) 34, 41, 45, 46, 48-50, 52, 62, 92, 111-113, 115, 117, 145, 196, 205, 213, 269, 274-277, 356, 357, 363, 368, 370, 376
Савић, Вукашин 65
Санкоић, Вукашин (Sanchoich, Vochassin) 165
Северијан Гавалски (Severianos) 7 15, 16, 25, 167-184, 238-240, 250, 359, 372

Седек 231
Селим II, султан 60
Сиглица, Радивој 162, 64
Сидоров, А. И. 243
Силвестар, папа римски, Свети 212
Силуан, 29
Симеон, цар бугарски 169, 202, 211
Симеон Куцас 331
Симеон Мироточиви (Стефан Немања), Свети 45, 46, 61, 92, 111, 112, 117, 145, 187, 196, 213, 344, 345, 356, 357, 368, 370
Симеон Нови Богослов, Преподобни 16, 18, 242, 259, 293, 294, 298-309, 311-313, 315-320, 322-331, 334-336, 365, 366, 377
Симеон (Симоновић), Митрополит у Птолемаиди (Акра) 56, 64
Симеон Сит 216
Симеон Столпник, Свети 61
Синдик, Душан И. 7, 15, 25, 26, 147, 359, 371
Синдик, Надежда 7, 16, 25, 184, 188, 359, 372
Сисоје, Свети 207
Сковран, Аника 15, 16, 18, 19, 25, 26
Сњегаров, Иван 141
Совер, Х. (Sauvaire, H.) 66
Соловјој, 51
Софроније, Патријарх Јерусалимски 54, 62
Софроније Пустињак 332
Сперански, М. Н. 70, 225
Спремић, Момчило 7, 14, 20, 24, 25, 73, 79, 80, 84, 90, 100, 101, 204, 356, 368
Станковић, Радоман 141, 12
Станојевић, Љ. 49, 55-57, 59, 86, 90, 127, 151, 170, 171, 188
Станојевић, Станоје 47, 49, 70
Стефан Вукчић-Косача (Стјепан војвода) 152, 162, 163
Стефан Дечански, Свети 49, 50, 145
Стефан Лазаревић, Свети, деспот 8, 51, 74, 75, 89, 132, 139, 142, 144, 178, 215, 216, 260, 263
Стефан Првовјенчани (Симон Монах), Свети 92, 111, 187, 196, 213, 344, 357, 370
Стефан Тивејски 246

Стефан Томаш, босански краљ 96
Стефановић, Зоран 12
Стјепчевић, Ј. 78, 85, 105, 193
Стјуарт, Колумба (Stewart, Columba) 323, 336
Стојановић, Б. 171
Суботин-Голубовић, Татјана 7, 15, 25, 121, 347, 358, 370
Сулејман II, султан 60
Суханов 62, 63

***Т***

Тадић, Јорјо 85, 156, 158
Таласије, Свети 246
Талбот, А. М. (Talbot, A. M.) 336
Тамарић, Вукосав 154, 160
Тамарић, Никша 152, 159
Тануш, презвитер 80, 81
Тарнер, Х. Ј. М. (Turner, H. J. M.)
Творгов 225
Темелис, Тимотеос Питагорас 49, 52, 53, 57, 59, 62, 63
Теодор Абукара 266
Теодор Граматик 170
Теодора 96, 153, 160, 201, 218, 361, 373
Теодосије, Митрополит Црногорско-приморски 101
Теодосије, поп (јеромонах) 96, 154, 161
Теодосије Општежитељни, Свети 35
Теодосије Трновски патријарх, Свети 29, 205
Теодосије Хиландарац 46, 92, 196, 213
Теофан II, Патријарх Јерусалимски 33, 37, 39, 355, 367
Теофан, Патријарх Јерусалимски у XVII. вијеку 62
Теофил II, Патријарх Јерусалимски 33, 37, 355, 367
Теофилакт Охридски, Блажени 143, 145, 217
Тихонравов, Н. С. 226
Тома, јеромонах 37
Томин, Светлана 349
Томић, Светозар 11, 12, 16, 186-188, 191, 197, 198, 256, 339, 340
Топија Никета 86
Тошић, Ђ. 96, 158
Трифун Мученик, Свети 103, 105

Трифуновић, Ђорђе 94, 132, 133, 139, 187-189, 196, 202, 203, 343, 346
Тротман, Ц. (Trottmann, C.) 336

***Ћ***

Ћирковић, Сима 85, 89, 132, 187, 188, 202, 343
Ћоровић, Владимир 89
Ћурилица, Матеј 102

***У***

Урош I, краљ, Свети
Урош V, цар, Свети

***Ф***

Фарлати, Д. (Farlati, D.) 83, 101, 106, 107
Филип, бургундски принц 39
Филотеј, Александријски Патријарх 38, 39
Филотеј Кокинос, Свети, Патријарх Цариградски, 19, 29
Филимон, Свети 248
Филип Монотроп 7, 15, 25, 123-126, 129, 131, 134, 135, 358, 370
Фисковић, Ц. 105
Флоровски, Георгије протојереј 333
Флокер, V. (Völker, W.) 337
Фотић, А. 61
Фрања Асишки 103
Фрењо-Жилијен, Б. (Fraigneau-Julien, B.) 334

***Х***

Халер, J. (Haller, J.) 82
Харитон, Свети 34
Хаусер, Иринеј (Hausherr, Irenee) 331, 333, 334
Хипократ 131
Хловачек-Хен, Божидар 66
Хол, К. (Holl, K.) 335

Хорн, Габриел (Horn, Gabriel) 331
Хранић-Косача, Сандаљ 87-90, 133, 147, 151, 155-157, 159, 163, 164, 193, 202, 260, 264
Христова, Б. 140
Христу, Панајотис 331, 333, 334

***Ц***

Црнојевић, Алекса-Љеш 219
Црнојевић, Иван 107, 117
Црнојевић, Мара 218-220, 361, 373
Црнојевић, Стефаница 99, 102-104
Црнојевићи, 99, 117

***Ч***

Чремошник, Г. 99
Чупић, Никола 49, 251

***Џ***

Џурова, А. 185

***Ш***

Шевченко, Н. П. 336
Шекуларац, Божидар 261
Шиговић, Ловро 9, 154, 161
Шипка-Ергеланов, Зорица 66
Шпадијер, Ирена 7, 15, 17, 25, 137, 358, 371
Шуфлај, М. (Šuflaj, M.) 107