

Драгана Ј. Јањић

Институт за српску културу – Приштина/Лепосавић

e-mail: dragana.janjicka@gmail.com

МОНАХУЈУЋИ ПРАКСИС МОНАХА И АРХИЕПИСКОПА ДАНИЛА ДРУГОГ*

Апстракт: *Тема истраживања светогорске духовности из перспективе феномена монахујућег праксиса, на основу којег је долазило до преображавања идеје у дело, контемплације у акцију тј. теорије у праксу, темељи се на примеру монаха и потоњег архиепископа српског Данила Другог. Идеја водиља животне мисије црквених великодостојника на основу ова два, наизглед супротстављена принципа, управо се огледа у значењској синтези, према којој императиви бити монах и служити своје отачаству представљају тек два полазишта, која у раздобљу Данила Другог нису схватана као противречна. То се особито испољавало кроз обављање најразличитијих функција – духовних или световних, у окриљу Цркве али и у служби државних интереса.*

Кључне речи: монах, архиепископ, Данило Други, монаштво, Хиландар, Света Гора, аскеза.

Уводно слово о појмовном контексту

Када се у српској средњовековној историји и књижевности помињу појмови манастир Хиландар и Света Гора, они, заправо, представљају синониме, топосе духовног и политичког – „истинитог прибежишта“, истакнутих припадника хиландарског братства и потоњих српских архијереја¹. Представљали су и неоспоран идеал за представнике Цркве, како за оне који никада нису боравили на Светој Гори тако и за друге, који су краће време провели у Хиландару са циљем властитога усавршавања². Један од таквих примера био је српски архиепископ Данило Други (1270/75 – 19. децембар 1337) кроз чији ће се живот и дело испољити принципи и стремљења, лавирани од крајње аскезе до уплива у сферу владарских одлука.

Услед недостатности писаних извора (изузев повеља, које се углавном односе на манастирску економију или административне и саборске одлуке) тема самог духовног живота монаха у средњовековној Србији недовољно је позната. Основна литерарна врела ове теме представљају *житија светих* (монаха, архиепископа, краљева и краљица) чији су састављачи и сами били монаси (Доментијан, Теодосије Хиландарац, игуман и архиепископ Данило Други), те су представљали протагонисте убичајеног монашког практиковања подвига, негованог на Светој Гори. Истовремено, реч је и о актерима и носиоцима

* Рад је написан у оквиру научноистраживачког рада НИО по Уговору склопљеним са Министарством науке, технолошког развоја и иновација РС број: 451-03-66/2024-03 од 26. 01. 2024. године.

¹ Јањић 2018, 87 (са пропратном литературом).

² Доментијан, 1938, 65; Данило Други 1988, 183, 185, 198; Данилови настављачи 1989, 126; Ћоровић 1985, 89. Благојевић 2011, 135.

богословских струјања (предпаламитског – синаитског исихазма) Св. Григорија Синаита (1255–1341/47) и исихастичке теологије Св. Григорија Паламе (1296–1359) на основу чега се може реконструисати карактер идеолошке оријентације српског монаштва на линији историјског развоја исихазма у првој половини XIV века. Реч је, пре свега, о оној предисихастичкој, синајској духовној синтези ранохришћанског и византијског предања.³

У монашком вокабулару појам праксе (πρᾶξις гр.) схватан је у ширем значењу, као богоугодно дело које води спасењу. Са друге стране, хришћанско поимање термина позитивног праксиса подразумева духовни метод са циљем очишћења страственог дела душе у циљу задобијања подвига врлине. С тим у вези православни монах био је својеврстан делатник – *практикос* (πρακτικός гр.) који је за циљ имао да идеју претвори у акцију а теорију у праксу. Будући да се може схватити у најширем смислу као практиковање, увежбавање, начин делања или живота, израз *пракса* у подвижничком предању не означава ништа друго до само подвижништво тј. аскезу. За Св. Григорија Паламу појам созерцања (θεορία) не искључује појам праксе (πρᾶξις), с обзиром да је само созерцање дејствено и тесно повезано са појмом ἐνέργεια, када по завршетку сваког дејствовања (праксе), наступа мировање у коме настаје сила (енергија) празновања.⁴ Именица *аскеза* (ἄσκησις гр.) изводи се од глагола ἀσκέω, који има више значења: обрађивати примарне материјалне сировине; обликовати умећем; такође описује радњу извођења грађевинских радова на отвореном простору али и означава упражњавање вежби. Идеја таквог делања постепено показује отвореност у оквиру сопственог делокруга, те прелазећи његове границе, продире у мисаони свет човека у ширем смислу и преноси се на етичку раван, означавајући мудрост, врлину, правду и истину, при чему ови аретолошки појмови не представљају статичке компоненете самог постојања већ подлежу активном принципу усавршавања те до тако дефинисаног циља треба доспети посредством властитог труда, рада и својеврсног улагања напора. Идеја аскезе у теолошком дискурсу добија један конкретнији смисао с обзиром да је аскета (ἄσκητής гр.) у самој основи и атлета (ἀθλητής гр.) духовни рвач у домену божанског надахнућа. На овај начин семантички пут развоја појма и термина аскезе у оквирима црквеног живота и хришћанске мисли тј. сама идеја аскезе, према Ј. Фемић Касапис, прелази као да се „калеми“ на човекову личност, која је призвана да трудом и старањем, непрестаним бављењем и радом на себи, као аскета подвижник одоли искушењима овога света и да, обликујући тј. обрађујући себе, по благодати црквеној која је заправо еманација благодати Духа Светога, у пуноћи свога бића, оствари и пројави себе на темељу лика и личности Богочовека Христа.⁵

Данило Други, монах и архиепископ у огледалу монашке доктрине свога времена

Ревност монаха и архиепископа Данила Другог на прави начин може се разумети управо из угла *монахујућег праксиса* и топоса аретологије, у којем се идеја преображава у акцију а теорија у праксу. Ови процеси могу се пратити кроз токове његовог светогорског обитавања у подвигу. Полазећи од чињенице да је Св. Сава истакао јасно утемељену концепцију српског монаштва, на основу које се, кроз преплитање два битна елемента: „бити монах“ и „служити своме отачаству“, превазилази примарна противуречност, то

³ Богдановић 1997, 294, 299–300; Подскалски 2010, 153–154; Корач, Радић 1998, 221–233; Подскальскый 1998, 551.

⁴ Гулевска 2023, 14.

⁵ Tomáš, Tenace, Čemus 2007, 147; Lampe 1961, 1127; S. Gregorius Theologus, 955; Ларше–Клод 2020, 6; Касапис Фемић 2019, 103–114; Јањић, Јанићијевић 2023, 104–105.

представља кохезиони чинилац двоструких начела и врлина сâмог Данила Другог, којег његов ученик управо упоређује са Светим Савом, сматрајући га Даниловим непосредним узором. Наведена два топоса биће монаху и архиепископу Данилу Другом идеја водиља и *spiritus movens* у обављању најразличитијих функција – духовних или световних. Руководиће се њима у окриљу Цркве као и у служби државних интереса.⁶ Време делања архиепископа Данила Другог у великој мери поклапа се са владавином краљева Милутина (1328–1321), Стефана Дечанског (1321–1331) и Стефана Душана (првих шест година) и може се с правом назвати „Даниловим временом“, будући да је његов допринос на духовном, политичком и књижевом плану био веома изражен и подстицајан, особито када је реч о културној сфери. Процес „византинизације“, потекао из Хиландара, феноменолошки га повезује са владарском доктрином краља Милутина. У историји књижевности архиепископ Данило Други или Данило Пећки, како је такође називан, убраја се у ред најсвепланијих личности српског средњег века.

За биографске податке о монаху и архиепископу Данилу Другом дугујемо аутору његовог житија, непосредном ученику и настављачу. Данило је рођен око 1270. године и нема сумње да је потекао из слоја најкрупније српске властеле. Према речима његовог биографа, са друге стране, био је знаменован још у материној утроби да угодно и непорочно служи Господу.⁷ Животописац даље износи чињеницу да је био дворанин краља Милутина и припадао кругу владаревих најближих службеника. Међутим, од малих ногу вођен тежњама „ка Господу“, по угледу на Светог Саву једне ноћи бежи из двора и монаши се у манастиру Св. Николе у Кончулу, добивши име Данило. Истакавши се подвигом врлина међу сабраћом у манастиру, вољом владара Данило је био позван у службу архиепископа Јевстатија II (1291–1309). Убрзо је рукоположен и постао презвитер.⁸ Након годину дана проведених код архиепископа Јевстатија у периоду 1304–1305, Данило је изабран за игумана светогорског манастира Хиландара, упркос чињеници да није био тамошњи братственик. Наречење је, међутим, обављено у Србији, што није контрадикторно ако се има у виду да је Црква признавала одређена права заслужним ктиторима и њиховим наследницима, на које се преносило право ктиторства, што је укључивало и коначну одлуку приликом избора игумана манастира – ктиторије⁹. Бирање Данила за хиландарског игумана сведочи о поверењу које је уживао код краља Милутина и српског сабора. То се, у овом случају, превасходно односило на преузимање одговорности за будућност манастира у околностима искушења и опасности, која је Светој Гори претила због најезде Каталанаца.¹⁰ Именовање игумана свакако је било у вези са Милутиновом задужбинарском делатношћу на Атосу као и Даниловом вишеструком везаносту за Хиландар. Његов животописац прецизно наводи градитељске активности те повезаност ктитора и игумана, при чему детаљно описује затечено стање тамошњих грађевина и њихову обнову. Истовремено, наглашава бригу о монасима која се огледа у процесу изградње келија за њихово обитавање или кроз даривања подвижника који су живели у атоској „пустињи“; такође се описује подизање фортификације, на основу које манастир изгледа попут средњовековног града са великом тврђавом, намењеном заштити од гусара. Данилов опис изградње Хрусијског пирга са параклисом у близини града Самарије, посвећеном Вазнесењу Господњем, обилује специфичним детаљима, што нема аналогije

⁶ Доментиан 1938, 28–30; Мавроматис 1991, 69; Закитинос 1966, 35–37; Јухас-Георгиевска 2018, 32.

⁷ Данилови настављачи 1989, 81.

⁸ Данилови настављачи 1989, 86; Радојичић 1963, 113–114; Богдановић 1991, 157; Мишић 2019, 91.

⁹ Трички 1935, 97–117; Јањић 2014, 333–334.

¹⁰ Живојиновић 1991, 76. Данило Други 1988, 86–88.

у делима ранијих српских хагиографа.¹¹ Улога утврђења – града (започета седам или пет година пре каталанског пустошења 1300/1302) поред естетско – грађевинских, имала је и стратешких одлика: „...сазда град са великом тврђавом и подиже велике пиргове, и снабде их“. Циљ је био да хиландарско братство буде безбедно и да „туђин не разграби њиховог труда“. Уочљив је и идеолошки аспект и то кроз тежње да представи владара–ктитора као подобног јеванђељским узорима, установљавајући, према тумачењу Д. Марјановића, свештену топонимију утврђену на старозаветној етимологији и надовезану на новозаветно практиковање јеванђељских врлина.¹² Почетак Даниловог игуманства (1305/6–1307) може се одредити на основу податка из житија да су кратко време по његовом доласку у Хиландар Каталанци започели напад на Свету Гору (1307). У овим веома тешким тренуцима за Хиландар и целокупно атонско монаштво Данило као игуман (1307) непосредно након доласка, тишину манастирског мудровања у жељеној земљи где тече „мед и млеко“ заменио је сопственом улогом предводника манастирске одбране у време каталанских напада. Насртања „безбожних народа“ или представника „трипут проклете јереси“ схватао је као највеће искушење, упоређујући га са ужасом опсаде и освајања Јерусалима од стране римског императора Тита (70. н. е). Страдање народа и њихово одвођење у ропство (жена, дечака и девојчица који су одвођени у ланцима) и снабдевање житом ради дужег истрајавања током опсаде евоцирају библијске догађаје покоља деце у Египту (2 Мој. 1, 16) и Витлејему (Лк. 2, 16) при чему је, кроз величање Данилове борбе и храбрости, установљена хагиографска парадигма његовог подизања на ниво мученика.¹³ У том смислу треба имати у виду да је за Цркву мучеништво представљало један виши степен исповедања Христа, премда се, током времена, контекст мучеништва проширује и на облик подвижништва кроз доследну одбрану православља подржавањем врлина и смирења у свакодневном животу. Такве околности Данилов биограф описује следећим речима: „[...] а сам не хотећи се разлучити од доброобичајна живота Свете Горе, опет уставши оде ка дому Пресвете Богоматере, место звано Хиландар, као храбри *страдалац* смео на мучеништво“.¹⁴ Руководећи се идејом Даниловог *мартурија*, по принципу *imitatio Christi*, животописац алудира на прва мучеништва хришћана. Аналогијом са Данилом (пророком) и тројицом младића у ужој пећи (Дан. 3, 20–25) са друге стране, илуструје се догађај паљења хиландарског пирга и чудотворног гашења ватре деловањем „пречудне хладовине од Горе Атонске“, која „хлади огњену јарост и разгони пушење дима“. Тиме је заокружен Данилов аскетски топос, отпочео одласком у манастир Ксиропотам са црквом Светих Четрдесет мученика, који се збио пре приспећа у Хиландар и његовог потоњег повлачења у Карејску испосницу. По свему судећи, кроз сопствени живот и дело следио је пример Светог Саве. Читав наведени контекст може се објаснити на основу запажања Г. Подскалског да „је за монаштво расположено за реформе увек био незаобилазан осврт на чисте почетке (нпр. у јерусалимској празаједници)“, о чему сведочи и један одељак о атоској аскези Светог Саве у којем се помиње његова босоногост, грубост одеће, непрекидни пост, молитва, бдење итд. У таквим реминисценцијама на аскетизам у младости „просијава раномонашко језгро житија – далеко од сваке национално–црквене идеологије“.¹⁵ Данилова организаторска способност и одважност у кључним моментима нису могли да промакну краљу Милутину те тадашњег хиландарског игумана са братијом већ

¹¹ Јухас-Георгиевска 1999, 48–50.

¹² Данило Други 1988, 130. Данилови настављачи 1989, 88. Марјановић 2022, 237–238.

¹³ Данилови настављачи 1989, 87, 88–100; Живојиновић 1980, 251–272; Иста, 1998, 126; Иста 1972, 125–131.

¹⁴ Данилови настављачи 1989, 92, 98; Подскалски 2010, 487.

¹⁵ Подскалски 2010, 454.

1310. године ангажује као посреднике у поверљивој мисији краљ Драгутин у Дебrcу. Милутин је са њим одржавао везе преко свог повереника Атанасија, који је код краља остао све до његове смрти¹⁶. Након повратка у Хиландар, током 1311. године, оставивши игуманство, Данило се повлачи у Карејску келију. На игуманско место постављен је његов ученик Никодим.¹⁷ Посредника за своју политичку мисију измирења са Византијом краљ Милутин (1328–1321) опет је нашао у црквеним круговима: већ 1312. године, на краљев позив, Данило напушта Карејску исихастирију и долази у Србију. Поверено му је надгледање државног блага и изградња манастира Бањске, задужбине самога владара. Раскид са ћутањем и преузимање одговорности код Данила Другог Д. Бојовић дефинише: „Победом свести о дужностима оних који преузимају бригу о другима или имају способност стваралачког сведочења о врлинама, које не смеју бити прећутане“.¹⁸ На тај начин постао је још ближи владарев сарадник али и саветник да би, убрзо, био постављен за епископа бањског (1311–1314)¹⁹. На примеру епископа Данила Другог, међутим, уочава се да велика блискост црквених великодостојника са врховном власти није увек била на њихову и црквену корист. Тако је у овом случају дошло до компромисног решења: приликом избора новог архиепископа на трон српске цркве постављен је Никодим, што је резултирало Даниловим привременим повлачењем у Хиландар (1314–1316). У овом периоду бави се књижевним радом те саставља житија и службе. Након повратка у Србију постао је епископ хумски.²⁰ Данилова интервенција била је пресудна и код промене односа краља Милутина према претходно ослепљеном сину, потоњем краљу Стефану Урошу Трећем, касније названим Дечански (1321–1331). О измирењу оца са сином обавештен је док је боравио у Хиландару 1320. године, међутим, његова улога у томе више је од случајности ако се има у виду Данилова утицајност како у светогорском братству тако и у односу на краља Милутина. То је доводило и до његовог уплива у политичку и управну делатност у земљи.²¹ За потребе новог краља Стефана Трећег, као хумски епископ, такође је обављао дипломатске мисије и то у Бугарској и Цариграду, пре свега у вези са разводом брака краљеве сестре Ане–Неде од цара Михаила Шишмана и поводом склапања Стефановог брака са Маријом Палеолог, сестром византијског цара Андроника III Палеолога. Половином 1322. године Данило се дефинитивно повукао у Хиландар, разгарајући се љубављу према Христу као прави Светогорац²². Тамо га је затекло и проглашење за архиепископа. У избору је учествовао и угледни хиландарски игуман Гервасије, о чему веома прецизно извештавају Данилови биографи: „и у то време беше дошао господину краљу преподобни игуман Свете Горе, звани Гервасије, са свима изабраним чрнцима Свете Горе. И пошто је сабран цео сабор српске земље, епископи, игумани и сви велемоћни српске земље, учини савешање са овима господин мој краљ о овом свеосвећеном. И избравши га, и тако великом молбом господина краља, и метанијем часних чрнаца Свете Горе и свега Богом сабраног сабора српске земље, и све учинише по законском обичају и узведоше га на престо светог архиепископа Саве...“²³. Управо као велики молитвеник и искусан дипломата истовремено, између светогорске контемплативности и прагматичног

¹⁶ Данило Други 1988, 71–75.

¹⁷ Данилови настављачи 1989, 100–101; Живојиновић 1998, 130–131.

¹⁸ Бојовић 2020, 132, 134

¹⁹ Данило Други 1988, 143–145; Данилови настављачи 1989, 102–103; Живојиновић 1998, 132, 150; Јанковић, 1991, 83–85; Динић, 1955, 69–70.

²⁰ Данилови настављачи 1989, 103–106; Благојевић, 2011, 215.

²¹ Данилови настављачи 1989, 33–36; Подскалски, 2010, 482; Живојиновић 1991, 75–81; Иста 2001, 214; Ћирковић, 1981, 496–498.

²² Данило Други 1988, 106; Живојиновић 1991, 80–81.

²³ Данилови настављачи 1989, 37, 106; Живојиновић 1998, 167–175.

служења државним интересима, Данило Други открива се на основу сопствених и књижевних тековина његових настављаца.

Књижевна традиција Даниловог доба и њена теолошка подлога

Житије архиепископа Данила вероватно је написано између 1337–1340. године, у време када је теолошки спор око исихазма на Светој Гори био у пуном замаху, мада у житијном тексту нема конкретних назнака о овом осетљивом и важном богословско–догматском питању. У другим сачуваним српским средњовековним изворима такође не постоје подаци о збивањима и расположењу међу Србима у првој половини XIV века када је реч о наведеним богословским превирањима. С друге стране, најпре захваљујући делатности архиепископа Данила Другог (1324–1337) светогорски утицај у српској култури у трећој и четвртој деценији XIV века био је прилично наглашен, упркос следу догађаја у оквирима светогорског спорења око исихазма, које је захватило и Хиландар. Да је међу Србима у овом периоду постојало антиисихастичко расположење сведочи, како наводи Р. Радић, византијски историчар Нићифор Григора и сâм велики противник учења Григорија Паламе. Григора обавештава да је међу бројним епископима из Антиохије, Александрије, Трапезунта, Кипра и Родоса као и код суседних православних Миза (Бугара) и Трибала (Срба) постојало одређено нерасположење према исихастичком учењу, нарочито изражено у последњим годинама XIV века. Узрок сукоба Хиландараца са светогорском исихастичком струјом треба тражити и у сâмим постулатима исихастичких ставова у вези са знатним поседима великих киновијских манастира. Као могући разлог не искључује се ни преминација одређених националних групација монаха на челу светогорског протата, као носиоца антиисихастичког расположења.²⁴

Данилов зборник, уз Теодосијева дела, према Д. Богдановићу, обележава раздобље XIV века као епоху кодификације литургијских текстова. Канонизацијом нових припадника династије као и низа светих архиепископа аутокефалне Српске цркве, заправо, створена је потреба за новим литургијским текстовима и њима посвећеним службама те састављањем њихових житија што представља основни културно – историјски разлог настајања Даниловог зборника.²⁵ Својствено му је компиловање унутрашње структуре житија према ранијим узорима и „плетеније“ композиције. У Даниловим делима заступљени су многи жанрови: молитве, плачеви, унутрашњи монолози (разговори са сопственом душом) покајничка исповедања као и поученија у којима се открива не само вештина његовог књижевног поступка већ и контемплативност у приступу теми житија. Кроз све то показује се као прави представник ученог светогорског монаштва из којег ће нешто касније произаћи основе паламистичке исихастичке теологије.²⁶ Не упуштајући се у расправу о евентуалном Даниловом исихазму, Љ. Јухас-Георгиевска мишљења је да архиепископ Данило Други представља настављаца књижевних токова успостављених у

²⁴ Кораћ, Радић, 1998, 228; Rigo 1987, 92, 113; Исти 2013, 742–761; Јањић, Јанићијевић 2021, 75, 93–95, 106; Јевтић 2019, 266–274.

²⁵ Богдановић 1991, 156–157.

²⁶ *Плетеније словес* карактеристична је за стару српску књижевност XIII века, док се у рановизантијској књижевности наговештаји поезије *плетеније словес* откривају у поезији коптског песника Нона Панаполитанског (V) век и Псеудо-Дионисија Ареопагита (VI) век. Функција овог стила одражава се у мисаоном дејству, где реч никада не може да буде адекватна смислу, где се метафоре супростављају једна другој из чега проистиче парадоксални резултат занемеле мисли и садржајног ћутања, где се речи у међусобном поништавању потиру и добија се *речито ћутање*, повезивано са исихастичким покретом у погледу самог појма исихије у XIV веку. Богдановић 1991, 54, 159; Јањић, Јанићијевић 2021, 9.

XIII веку, употребљавајући при томе одређене образце из наслеђа житијног жанра с тим што је уносио извесне новине, намеравајући да их осмисли као комплементарне наведеној традицији. Упадљив је акценат на сазревању осећања за историјски тренутак код самог Данила, док се код његовог биографа и ученика (који пише између 1337. и 1340. године) запажа склоност ка фокусу на значајне догађаје док је врло мало пажње посвећено *унутрашњем свету* јунака. Изузетак представља наговештавање Данилове духовне паралеле, тј. упоређивање са Св. Савом.²⁷ Овом запажању придружује се и Д. Богдановић, који сматра да је Данилов настављач писао његово житије у време самог исихастичког спора, настојећи да споји одлике Даниловог стила са традицијом Теодосијеве наративне експресивности.²⁸ Када говори о утицају синајске духовности, на првом месту *Лествице* Св. Јована Лествичника (579 – око 649) Д. Богдановић указује на њен велики значај управо кроз утицај на развој и неговање праксе исихастичког тиховања код Срба. На непосредну духовну и литургијску повезаност Срба са Светом Земљом у време архиепископа Данила Другог указује увођење јерусалимског типика у богослужбену праксу, како је то претходно учињено на Светој Гори. Ово *литургијско сређивање* дугује своју захвалност двојници светогорских српских монаха, хиландарском игуману (1312–1316) и архиепископу (1317–1324) Никодиму (Никодимов Јерусалимски типик) и игуману Гервасију (Романов типик у рукопису из 1331. године). Заокруженост Данила Другог²⁹ црквеним типичима узроковано је потребом да се регулише унутрашњи манастирски поредак на основу усаглашавања литургијског богослужбеног типика и канонског устројства Српске цркве, такође према светогорској пракси и одређеним духовним постулатима. Према се сматра да се у то време на Светој Гори и даље употребљавао Светогорски типик (атонске редакције Студитског – саваитског типика), утицај јерусалимског рукописа је очевидан. Реч је о типуку који је, према тумачењу Н. Милошевића, доживео прву студитску редакцију да би на Светој Гори прошао кроз динамичан процес, крунисан потоњом исихастичком редакцијом.³⁰ Континуитет неговања духовних веза са Јерусалимом, према сведочењу самог Данила Другог, заокружује краљ Милутин кроз своју ктиторску и добротворну делатност. Кроз исказ: „испунивши свети град Јерусалим не малим милостијама, давши злато и сребро небројено“ наглашава се небесна основа краљевих овоземаљских подухвата.³¹ Концептуално и визуелно позивање на јерусалимску узоритост уочљиво је и на основу грађевинске и топографске концепције манастира Бањске. Наиме, према речима М. Живковића, хијеротопија означава активно стварање светог простора које у себи изнова ствара Јерусалим, као духовно и географско средиште средњовековног света. У средњовековној уметности сакрализација простора је последица његовог симболичког садржаја, која је најочигледнија у архитектури.³² Укупна хијеротопија Бањске, заправо, била је одраз *translatio Hierosolymi* и огледа се у просторној релацији извора минералне воде и саме цркве. Таква идеја и слика у очима ктитора и игумана Данила као његовог саветника, откривају симболику просторног односа јерусалимског Храма и обеју бања: Витезде и Силоама, које се у реалној географији Светог Града налазе са јужне стране брда Мореје (у случају Бањске – Рогозне).³³ Духовна димензија изнова ствареног светог јерусалимског простора, у литургијској реформи с почетка XIV века, када долази до ревизије

²⁷ Јухас-Георгиевска 2018, 31.

²⁸ Богдановић 1991, 160.

²⁹ Данилови настављачи 1989, 59, 108; Симић 1991, 97–103.

³⁰ Милошевић 2016, 131; Антић 2019, 626–627.

³¹ Данило Други 1988, 129–130; Станковић 2022, 99–100; Јањић 2014, 339.

³² Живковић 2017, 197–198.

³³ Станковић, Ерделан 2021, 172–173.

старословенских богослужбених превода као и обновљених али и нових дела византијске књижевности, тј. у историји српске књижевности у ширем смислу, важно место заузимали су монашки зборници. На основу ових тековина могу се пратити токови духовне оријентације српског монаштва, односно трансмисија једне духовне традиције кроз континуитет жанра који је, према тумачењу Д. Богдановића, требало да „обухвати отачка, а то значи – монашка, аскетска предања о духовном усавршавању кроз обазрив *πράξις* (делатно подвижништво) и још мудрију *θεωρία* – (благодатно созерцање) уз помоћ умне молитве и молитве срца“. Из овог периода, односно из друге половине XIV и касније – из XV века, са подручја српске средњовековне државе и утицајне сфере на Атосу постоји велики број преписа Лествице. Томе је у великој мери допринела светогорска исихастичка претпаламитска оријентација, која је од доласка Св. Григорија Синаита на Атос почетком XIV века утицала не само на трансформацију духовног живота у Србији већ и припремила пут ка теолошкој синтези Григорија Паламе. У личности Св. Григорија Синаита налази се и кључ за разлучивање исихастичког од синаитског монаштва, будући да су Григоријеви ученици називани *синаитима*.³⁴ Према виђењу теолога Амфилохија Радовића, потоњег митрополита црногорско–приморског, доласком Св. Григорија Синаита (око 1326) са Синаја на Свету Гору, спајају се светогорске исихастичке традиције са древним египатско–палестинским, синајским, сиријским и малоазијским предањем, оживљеним и отелотвореним кроз личности Св. Григорија Синаита и његових ученика. Његов духовни утицај проширио се и на област Србије XIV века.³⁵ У претпаламитској – синаитској традицији суштински није било ничег новог: заснивала се на древном контемплативном (созерцатељном) мистичком предању источног монаштва, које су још у IV и V веку заступали Евагрије Понтијски и Макарије Египатски, а у XI веку преподобни Симеон Нови Богослов. Пресудна заслуга исихаста, на првом месту Св. Григорија Синаита (за којег се неосновано сматра да је био утемељивач исихазма) јесте што је покренуо обнову и препород монаштва на темељу јединственог духовног пута богопознања и богоопштења, чији су постулати били од искона познати у Цркви Христовој. Са Св. Григоријем Паламом, ово мистичко предање добило је богословско – догматску подлогу и тумачење, које се заснива на тези о реалном присуству Бога у нама и нашег обитавања у Богу, а као крајњи циљ ове сотириолошке „мистагогије“ препознато је човеково обожење или охристовљење.³⁶ Потребно је истаћи да у том контексту фигура анахорете или пустињака – подвижника није представљала периферну појаву већ је за исихасте била стожер духовности и културе, чија је мисија била да људима у свету предочава управо онај свет из којег се он повукао. У својим *Тријадама*, у поглављу под насловом „У одбрани свештенотихујућих“, Св. Григорије Палама настоји да, са циљем одбране исихазма, разјасни идеје и истине аскетизма, чиме је постулирана једна нова синтеза источњачких монашких мудрости.³⁷

Инкорпорирано у српске типике (Хиландарски, Студенички, Карејски) дело Св. Јована Лествичника, као сегмент шире аскетске литературе, посредно је утицало на развијање смисла за практиковање аскезе, послушања, исповедања као и сваке врсте уздржања, карактеристичне за монашку традицију, развијану од првих векова.³⁸ Практиковање пустињачке светогорске традиције, оличене у појави *исихаста*, што у монашком појмов-

³⁴ Богдановић 1968, 186, 193–195; Исти 1991, 149–152; Богдановић 1997, 299; Павлов 2014, 149–153; Јевтић 2019, 407–421; Јањић, Јанићијевић 2022, 163. Пигољ 2021, 37.

³⁵ Амфилохије 1981, 109–110.

³⁶ Јевтић 2019, 300–313; Пигољ 2021, 13–15.

³⁷ Пигољ 2021, 35.

³⁸ Богдановић 1968, 194.

нику означава *анакхорету* (са реминесценцијом на строге сиријске монахе–стилите), симболички се преноси и у област градитељства Даниловог времена. То је очевидно на основу изградње кула – пиргова, (нпр. пирг Хрусија на Спасовој води – пристаништу манастира Хиландара, манастир Бањска са кулом кроз коју се улази у манастир изграђеном према типу светогорских пиргова) насталих према узору на куле у манастирима византијског света које су на самом врху имале капелу, настањену монасима – подвижницима. У овим келијама у пирговима проводили су свој живот у непрестаној молитви и бдењу, према узору на свете столпнике што евоцира извештај духовни принцип у оквирима практичног – сакралну одбрамбену заштиту кула – пиргова киновije и братства од неретких напада и опсада. Очевидац и вођа манастирске одбране Хиландара управо је био тадашњи игуман Данило (1307–1311).³⁹ Подизању пирга у Хрусији у свом спису Данило Други дао је и један дубљи идејни смисао на основу помињања града Самарије у непосредној близини пирга, чији се топоним етимолошки изводи од хебрејског *шомер*, а ова реч означава појам – *чувар*, на основу чега је утемељен назив старозаветног Шомерона са значењем Горе Стражаре или стражиковац.⁴⁰ Данило притом не искључује ни новозаветну димензију помена града на светогорској Самарији на основу параболе о милостивом Самарјанину из Лукиног јеванђеља (Лк. 10. 30–37), што је било од значаја приликом хагиографског уобличавања теме краљевог ктиторства на Светој Гори као и у случају изградње самог пирга. Порекло града могло је имати одређени значај не само за атоску заједницу већ и за самог Данила, који је био део те монашке заједнице и његов алегоријски тумач. С обзиром да указано значење овог древног *града – утврђења* Самарије, у смислу да представља својеврсно брдо надгледања односно брдо осматрања, његова дихотомија лавира од наглашавања одбрамбене функције до евокације појма одуховљеног града по образу „вишњег Јерусалима као јединог правог прибежишта“, са бројним духовним значењима, при чему се његов сакрални квалитет открива на различитим маркираним топосима у природи (пећина, врт, море, пустиња, град).⁴¹ Посредно рефлектујући монашке афинитете родоначелника Српске цркве, тип монаштва дефинисан је на основу Савиног светогорског искуства, те следовање „сваком узору Свете Горе“⁴² значило би да се развијао у оквиру анахоретско–пустињачког и киновijског–општежитељног вида. Данило као будући представник *монахујућег праксиса* своје светогорске дане уподобљава сопственом неоспорном и истинском узору Светом Сави. Топоси акезе и повезаности са владајућом династијом, којима се афирмише власт или наглашава одређени утицај кроз потврду њихове црквене политике, налазе свог протагонисту у Данилу Другом.⁴³ Стога не чуди да су за Данила столпници представљали монашке узоре и идеале, на првом месту Св. Данило Столпник (409–493), којем је посветио цркву („светом Данилу Ступнику“⁴⁴) на врху великог пирга у оквирима градитељских интервенција са окосницом у подизању велике припрате у Пећкој патријаршији. Помињањем Св. Симеона Столпника (389–459) Данило Други указује на духовну повезаност између овог подвижника и Св. Симеона Немање, првог српског владара – монаха. Данилово наглашавање Симеоновог ревносног подражавања древног подвижника, како би био представљен као *саликодостојник* првог српског архиепископа, према тумачењу В. Ђурића, темељи се на идеји судбинске пове-

³⁹ Данилови настављачи 1989, 89, 96–97; Кандић 1978, 4–5; Живојиновић 1980, 251–260, 262; Иста 1998, 125–131; Иста 2001, 214; Мишић 2019, 91–92; Јањић, Јањићјевић 2023, 111.

⁴⁰ Марјановић 2022, 241, 244.

⁴¹ Ravagnani 1982, 282; Kaplan 2009, 499, 517–521; Подскалски 2010, 419; Живковић 2017, 198.

⁴² Доментиан, 1938, 103.

⁴³ Данило Други 1988, 130; Јањић, Јањићјевић 2023, 107; Јевтић 1991, 114.

⁴⁴ Данилови настављачи 1989, 112–113; Поповић, 1998, 307–326.

заности ова два имењака – столпника и родоначелника српске династије.⁴⁵ Надахнуће у приказивању на основу фокуса на поистовећивању савременика са светим столпницима носило је дубоку симболику: *стуб* је схваћен као утврђење вере и истине, што се код Св. Јована Лествичника појављује под појмом *непомични стуб*, који се, као етички узор, поистовећује са монасима на молитви. Поштовање светих столпника и поистовећивање са њима код средњовековних Срба углавном се везивало за практиковање строгог монашког подвига по узору на палестинске и синајске подвижнике.⁴⁶ Сопствена наклоност према пустињачко–исихастичкој традицији након примања монашког пострига, код Данила је рефлектована кроз аскетске топосе који су употпуњени даром суза („непрестано лијући изворе суза од очију својих“), што евоцира појаву *пентоса* код претпаламитских исихаста. Стога је Данилов настављач о свом учитељу и знаменитом српском архиепископу написао да је примењивањем пентоса и снагом крста превладао сва демонска искушења и тако постао нови Јевтимије Велики (377–473).⁴⁷ Тиме се потврђује мишљење Г. Подскалског да се византијски исихазам не може директно повезати синајским исихазмом патристичке епохе, синтезованим са ранохришћанским и византијским предањем.⁴⁸ Духовни утицај *Лествице* на тему задобијања божанске светлости умним путем уочљив је већ на почетку Даниловог житија: „и да од сијања присносусне светлости озари његов ум“ и од наговештаја неостварене чежње за Светом Земљом и Светом Гором: „Јер колико је слушао о чудима славног града Јерусалима или Свете Горе, много је мислио у уму својему, како би тамо отишао“.⁴⁹ Обележја синајске духовности у средњовековној Србији, заправо, израз су живог односа са Светом Гором као расадником аутентичне монашке духовности која је, према тумачењу Д. Богдановића, прошла кроз синајску школу, а чији се наративи срећу и у делима архиепископа Данила Другог. Мотив лествице на начин који је утемељен у делу Св. Јована Лествичника коришћен је и у *Служби Св. Арсенију*, у којем се разрађује тема лествице врлина која се преображава у *стуб добродетели*. Тако се о пењању на висину слови као о лествици добродетели, што Данило примењује у *Служби Св. Јевстатију II*, да би идентичну књижевну конструкцију увео и у *Житије Св. Јелене*. Такав његов приступ може се сматрати логичним и утемељеним ако се има у виду да је краљица Јелена имала преписку са духовним оцима на Синају у форми правог исповедања грехова помисли према поукама *Лествице*. Премда ово житије започиње разматрањем о тешком и узаном божанском путу (указивањем на *Лествицу* Светог Јована Лествичника), као и кратким указивањем на „неприступну светлост“, то ипак не представља довољан аргумент за Данилову укорененост у паламитском исихазму, с обзиром на чињеницу да назначено место представља уобичајени топос у житејним делима. Из тог разлога се не може схватити као јасни индикатор паламизма.⁵⁰

Промишљајући о Даниловом *црквенословљу* А. Јевтић запажа да је значајно то што је његова књижевност прожета литургијском функцијом: Данилово схватање Цркве, према њему, подразумевало је ранохришћанску и патристичку еклисиологију, што је уочљиво и у делима византијских, светогорских и српских теолога и пре његовог доба.⁵¹ Основни елементи Данилове еклисиологије (тријадолошки, христолошки и пневматоло-

⁴⁵ Данило Други 1988, 130; Ђурић 1991, 287–288, 290; Станковић, Ердџан 2021, 148–149.

⁴⁶ Лествичник 1963, XIX, 120; Ђорђевић 1982, 44–50; Богдановић 1997, 294.

⁴⁷ Данилови настављачи 1989, 87; Подскалски 2010, 486; Јанићијевић 2021, 365; Богдановић 1968, 76–77; Јањић 2007, 113–115.

⁴⁸ Подскалски 1998, 551; Јањић 2024, 622.

⁴⁹ Данилови настављачи 1989, 82, 104.

⁵⁰ Данило Други 1988, 79, 85–86, 217–218, 243–244; Богдановић 1968, 193–194; Лествичник 1963, XXII, 126–130.

⁵¹ Јевтић 1991, 107–109; Подскалски 2010, 468.

шки садржаји) укључујући евхаристијско–епископални карактер Даниловог поимања Цркве те византијско–српске идеје *симфоније* световне и духовне власти у хришћанској икумени, преламају се кроз призму личног искуства и литерарног израза. Црквено питање у том контексту А. Јевтић повезује са самим идентитетом хришћанске вере, која је код Данила исказивана једним доксологијским начином приповедања. Свакако је сматрао да се суштина може схватити само у оквирима црквено–теолошког виђења и доживљавања реалности Цркве у времену у којем је живео, а реч је о раздобљу након *Лионске уније* и почетка византијског препорода под династијом Палеолога, који је имао одјека и у Милутиновој Србији. Теолошке садржаје Даниловог Зборника, заправо, репрезентују веома опрезно дефинисани богословски термини, особито када је реч о доживљају света и живота. Аутор такође излаже тему моралног дуализма кроз антитезу божанског и људског, при чему се на основу преовлађујућег утицаја исихазма у Византији и Србији у доба Данила Другог преошћује трансцендентални јаз између божанског и створеног тј. човековог света. У том смислу исихазам постаје врло продуктиван кроз спајање контемплације са интроспекцијом у јединствену *теорију* (созерцање).⁵² Г. Подскалски сматра да је утицај исихастичко–паламистичког богословља на Данилов књижевни опус тешко доказати, заснивајући такав став на чињеници да се „не може говорити о некој кохерентној теологији у његовом делу, нити у смислу неког основног исихастичког тона нити у односу на неко ближе догматско одређење, осим заједничке, упадљиве наклоности према монашком виду живота и његовим основним врлинама. Подударан томе јесте и његов закључак да у Даниловом житију има више формалних исказа о монашкој аскези него догматског промишљања на том плану за разлику од веома упечатљивог описа каталанског терора, који рефлектује личне, антилатинске ставове који се могу посматрати у позадини Лионске уније“.⁵³ Светогорски исихастички аспект Данилове личности, према тумачењу И. Шпадијер, долази до изражаја у првој половини XIV века, када је исихастичко учење са Атоса постало темељ на којем је Данило Пећки градио оквир за слику духовног света својих јунака, мада, судећи према опису подвига, у његовом житију нема очигледних назнака Даниловог исихазма.⁵⁴

Монах и архиепископ Данило Други представља истакнути пример значајних личности потеклих из монашких кругова српског средњег века, чије су активности укључивале веома сложене функције духовника или саветника било у окриљу Цркве или у служби државних интереса. Будући да су сазрели и потекли из хиландарске средине, Данило Други и његови ученици у строгом монашком стилу састављали су хагиографска дела краљева и архиепископа српских са циљем истицања идеје о владару – посреднику између небеске и земаљске сфере. То је и основ слике светости на основу реалног култа почившег краља, чији је следбеник обећавао континуитет.⁵⁵ Такав Данилов контекст В. Станковић тумачи на следећи начин: „заокружењем Милутинове дуготрајне и промишљене политике непосредног повезивања са оснивачем свете лозе, Стефаном Немањом – Светим Симеоном, са његовом утемељивачком делатношћу која је не само учврстила његове потомке на власти у средњовековној Србији, већ је и трајно одредила њено опредељење за припадност ортодоксији и православном свету у оквиру кога се тражио пут ка

⁵² Јевтић 1991, 107; Богдановић 1991, 159–160; Антоновић 1995, 107–115; Јањић, Јанићијевић 2021, 68–70.

⁵³ Подскалски 2010, 481, 488–489; Живојиновић 1976, 77–91; Иста 1978, 141–153; Иста 1980, 251–272.

⁵⁴ Шпадијер 2014, 83.

⁵⁵ Мавроматис 1991, 69–74; Богдановић 1991, 35–36; Јевтић 2019, 259–263.

сопственом уздизању државе коју су предводили.“⁵⁶

Колико год се Данило Други трудио да доласком на архиепископски трон оснажи византијске утицаје у културној сфери, оквири уметничког стваралаштва под његовим утицајем на пољу грађевинарства и украшавања цркава превазилазе такве намере и „дубоко урастају у политичку идеологију српске државе и српске цркве“.⁵⁷

Византијске (светогорске) утицаје у средњовековној Србији крајем XIII и почетком XIV века у сфери духовности српски извори фрагментарно потврђују, попут оних у Даниловом Зборнику као и код Даниловог настављача, који помиње долазак два византијска *чрнаца* (два монаха од грчке стране) у Пећку патријаршију у време патријарха Јакова (1286–1292). У овој романескној и многоречитој епизоди спомиње се како су затражили једну келију за себе а потом је описано исцељење једног од њих у цркви Светих Апостола, над моштима Св. Арсенија, другог архиепископа српског.⁵⁸ Овај фрагмент Даниловог житија представља кључну потврду и један од темељних елемената за успостављање култа Св. Арсенија за потребе канонизације.⁵⁹ Тек од времена архиепископа Данила Другог бележи се израженије присуство светогорског монаштва у значајним тренуцима српске државе. На првом месту то је потврђено наглашавањем да је Даниловом устолочењу за архиепископа 1324. године присуствовао светогорски игуман (прот) Гервасије *са свим изабраним чрнцима Свете Горе* што је, пре свега, представљало лични гест пажње и показатељ нераскидивих Данилових веза са Светом Гором. Са друге стране, таква околност представља и потврду концепта трајнијег присуства и инкорпорације византијског монаштва у српско друштво, како би се на основу ових узора створили услови за настајање и ширење *српског монаштва*. Таква Данилова замисао уочава се у фрагменту о завршетку цркве Богородице Одигитрије у Пећи: „постави устав у њој да га држе доброразумни чрнци грчког народа, да се све врши по закону у тој цркви, да по њиховом уставу врше божанствену службу и све остало“. У овој намери, са друге стране, може се назрети политика интеграције новоосвојених подручја у циљу мирољубивог решења или претпоставка о намери увођења исихазма у Србију на темељу сопствених искустава, стечених у Цариграду и Светој Гори.⁶⁰

Извори

Доментиаан (1938): *Животи Светога Саве и Светога Симеона*, Београд: Српска књижевна задруга.

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

Данилов ученик, други настављачи Даниловог зборника (1989): *Данилови настављачи*, Београд: Просвета, Српска књижевна задруга.

Поповић, Јустин (1998): *Житија Светих за децембар*, Београд: Манастир Ћелије код Ваљева.

Свети Јован Лествичник (1963): *Лествица*, Београд: Издање Светог архијерејског синода Српске православне цркве.

S. Gregorius Theologus, *Carminum liber I* Theologica, Sectio II. Poemata Moralia, PG 37.

⁵⁶ Станковић, Ердељан 2021, 17.

⁵⁷ Максимовић 1991, 20–22.

⁵⁸ Данило Други 1988, 177–178; Максимовић 1991, 21.

⁵⁹ Мак Данијел 1988, 22–23; Петровић 1988, 34; Шпадијер 2014, 77–78.

⁶⁰ Данилови настављачи 1989, 37; Живојиновић 1988, 167–176; Максимовић 1991, 21.

Литература

Амфилохије (јеромонах) (1981): „Синаити и њихов значај у животу Србије у XIV и XV веку“, *Манастир Раваница: споменица о шестој стогодишњици: 1381–1981*, Манастир Раваница, Ћуприја, 101–134.

Антић, Владимир (2019): „Остаци парохијског типика у српском богослужбеном предању 13. и 14. века“, *Црквене студије* 16/2, Ниш, 619–633.

Антоновић, Милош (1995): „О узроцима смењивања жичког архиепископа Данила I“, *Зборник радова византолошког института XXXIV*, Београд, 107–115.

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

Богдановић, Димитрије (1968): *Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности*, Београд: Научно дело.

Богдановић, Димитрије (1991): *Историја српске књижевности. Стара српска књижевност*, Досије, Београд: Научна књига.

Богдановић, Димитрије (1997): „Претече исихазма у српским зборницима XIV века“, *Студије из српске средњовековне књижевности*, Српска књижевна задруга. Београд.

Бојовић, Драгиша (2020): „Две побуне против ћутања као израз пастирске и стваралачке одговорности: Свети Сава и архиепископ Данило Други“. *Византијско–словенска чтенија III*. Зборник радова са Међународне научне конференције, одржане 23. новембра 2019. године на Универзитету у Нишу, Центар за византијско–словенске студије Универзитета у Нишу, Међународни центар за православне студије, Ниш. Центар за црквене студије, Ниш, 131–137.

Гулевска, Валентина (2023): „Светлост богопознања према Светом Григорију Палами“. *Византијско–словенска чтенија VI*. Зборник радова са истоимене Међународне научне конференције, која је одржана 26. новембра 2022. године на Универзитету у Нишу, Центар за византијско–словенске студије Универзитета у Нишу, Међународни центар за православне студије, Ниш, Центар за црквене студије, Ниш, 1–24.

Динић, Михаило (1955): „Однос краља Милутина и Драгутина“, *Зборник радова византолошког института*, 3, Београд, 49–80.

Ђорђевић, Иван (1982): „Свети столпници у српском зидном сликарству средњег века“. *Зборник за ликовне уметности* 18, Нови Сад, 41–52.

Ђурић, Војислав Ј. (1991): „Свети покровитељи архиепископа Данила II и његових задужбина“. *Архиепископ Данило II и његово доба*, Међународни научни скуп поводом 650 година од смрти, децембар 1987, САНУ, Београд, 281–294.

Живковић, Милош (2017): „Земаљски и небески Јерусалим у српској Александриди“. *Зборник радова византолошког института LIV*, Београд, 197–212.

Живојиновић, Мирјана (1972): *Светогорске келије и пиргови у средњем веку*. Београд: Византолошки институт.

Живојиновић, Мирјана (1976): „Света Гора у доба Латинског царства“. *Зборник радова византолошког института XVII*, Београд, 77–92.

Живојиновић, Мирјана (1978): „Света Гора и Лионска унија“. *Зборник радова византолошког института*, XVIII, Београд, 141–154.

Живојиновић, Мирјана (1980): „Житије архиепископа Данила II као извор за ратовање Каталонске компаније“, *Зборник радова византолошког института*, XIX, Београд, 251–273.

Живојиновић, Мирјана (1980): *Историја Хиландара I. Од оснивања манастира 1198. до 1335. године*, Београд: Просвета.

Живојиновић, Мирјана (1991): „Светогорски дани Данила II“, *Архиепископ Данило II и његово доба*, Међународни научни скуп поводом 650 година од смрти, децембар 1987, САНУ, Београд, 75–81.

Живојиновић, Мирјана (1998): *Историја Хиландара. Од оснивања манастира 1198. до 1335. године*. Београд: Просвета.

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

Закитинос, Дионисиос (1966): „Света Гора као заједница православља и тежње за осамостаљењем“, *Хиландарски зборник*, 1, Београд, 33–39.

Јанићијевић, Горан М. (2021): „Материнства и туговања у фокусу зидног сликарства Богородичине цркве у Доњој Каменици“. *Ниш и Византија*, XXI, 353–367.

Јанковић, Марија (1991): „Данило Бањски и Хумски епископ“, *Архиепископ Данило II и његово доба*, Међународни научни скуп поводом 650 година од смрти, децембар 1987, САНУ, Београд, 83–88.

Јањић, Драгана (2007): *Преподобни Петар Коришки*. Институт за српску културу – Приштина, Лепосавић, Београд – Лепосавић: Издавачко предузеће Панорама, Приштина – Београд. Манастир Светог Козме и Дамјана, Зочоште. Академија за конзервацију Српске православне цркве, Београд.

Јањић, Драгана (2014): „Црквена имовина и ктиторска делатност српских владара до друге половине XIV века“, *Црквене студије* 11. Ниш, 333–344.

Јањић, Драгана (2018): „Свете мошти и канони помесних и васељенских сабора“. *Византијско–словенска чтенија I*, Зборник са научног скупа одржаног 25. новембра 2017. године на Универзитету у Нишу, Центар за византијско–словенске студије Универзитета у Нишу, Међународни центар за православне студије, Ниш, Центар за црквене студије, Ниш, 87–96.

Јањић, Јанићијевић, Драгана, Горан (2021): *Св. Никодим Тисмански (Рефлексије монашког богословља у другој половини XIV столећа)*, Лепосавић: Институт за српску културу Приштина – Лепосавић.

Јањић, Јанићијевић, Драгана, Горан (2022): „Синаити-монашке заједнице у средњовековној Србији“, *Црквене студије* 19. Центар за црквене студије, Ниш, 161–176.

Јањић, Јанићијевић, Драгана, Горан (2023): „Аскеза преподобног Петра Коришког“, *Византијско–словенска чтенија VI*, Зборник радова са истоимене Међународне научне конференције која је одржана 26. новембра 2022. године на Универзитету у Нишу, Центар за византијско–словенске студије Универзитета у Нишу, Међународни центар за православне студије, Ниш. Центар за црквене студије, Ниш, 103–120.

Јањић, Драгана (2024): „О монаштву код Доментијана“, *Свети Сава и Доментијан*. Зборник са Међународне научне конференције одржане 26. и 27. маја 2023. године у Нишу и Студеници. Центар за црквене студије, Ниш, Центар за византијско–словенске студије Универзитета у Нишу, Ниш, 615–631.

Јевтић, Атанасије (1991): „Еклисиологија архиепископа Данила II (основни аспекти)“, *Архиепископ Данило II и његово доба*, Међународни научни скуп поводом 650 година од смрти, децембар 1987, САНУ, Београд, 195–116.

Јевтић, Атанасије (2019): *Патрологија. Свети оци и учитељи Цркве од Фотија (9. век) до пада Цариграда (1453. г.)*. Београд, Требиње, Лос Анђелес: Епископије Захумско–херцеговачка, Западноамеричка и Православно богословски факултет Универзитета у Београду.

Јухас-Георгиевска, Љиљана (1999): „Мотив Хиландара у делима архиепископа Данила II“, *Хиландар у осам векова српске књижевности*, Научни састанак слависта у Вукове дане. Међународни славистички центар на Филолошком факултету. Филолошки факултет, Београд, 37–50.

Јухас-Георгиевска, Љиљана (2018): „Житијна књижевност у првој половини XIV века“, *Семинар српског језика књижевности и културе*, Предавања 7, Филолошки факултет, Београд, 21–33.

Кандић-Марковић, Оливера (1978): „Куле звоници уз српске цркве XII–XIV века“, *Зборник за ликовне уметности* 14, Нови Сад, 3–75.

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

Касапис Фемић, Јелена (2019): „О идеји аскезе из угла терминологије“, *Видјехом свијет истиниј. Исихазам у животу Цркве Српских и поморских земаља*, Научни богословски скуп поводом прославе 800 година Цркве српских и поморских земаља и 630 година манастира Тумане, Манастир Тумане, 14. септембар 2019. године. Зборник радова, Институт за Системско богословље ПБФ УБ. Одбор за просвету и културу ЕПБ. Манастир Тумане, Београд–Пожаревац, 101–117.

Кораћ, Радић, Душан, Радивој (1998): „Један податак о антиисихастичком расположењу међу Србима средином XIV столећа“, *Хиландарски зборник* 10, Београд, 221–233.

Lampe, W. H. Geoffrey (1961): *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford, At the Clarendon press.

Ларше–Клод, Жан (2020): „Пракса исцељења“, *Глас Епархије нишке: Гласило епархије нишке за хришћанску просвету и културу*, серија 5, бр. 15, Православна епархија нишка, Ниш, 5–6.

Мавроматис, Леонидас (1991): „О идеји монархије у средњовековној Србији“, *Архиепископ Данило II и његово доба*, Међународни научни скуп поводом 650 година од смрти, децембар 1987, САНУ, Београд, 69–74.

Мак Данијел, Гордон (1988): „Данило Други“, *Животи краљева и архиепископа српских, Службе*. Београд: Просвета. Српска књижевна задруга, 9–24.

Максимовић, Љубомир (1991): „Византинци у Србији Даниловог времена“, *Архиепископ Данило II и његово доба*, Међународни научни скуп поводом 650 година од смрти, децембар 1987, САНУ, Београд, 19–28.

Марјановић, Драгољуб (2022): „Светогорска Самарија у Житију краља Милутина од архиепископа Данила II, Прилог проучавању свештене топографије и топонимије Свете Горе у његовом делу“, *Седам векова од упокојења Светог краља Милутина*. Тематски зборник, Свеправославно друштво „Преподобни Јустин Ћелијски и Врањски“, Катедра и Семинар за Византологију, Универзитет у Београду, Филозофски факултет. Центар за византијске студије. Универзитет у Нишу, Врање, 236–267.

Милошевић, Ненад (2016): „Богослужбена форма у Српској цркви у време Светога Саве“, *Манастир Студеница – 700 година Краљеве цркве*. Примљено на VIII скупу Одељења историјских наука од 28. октобра 2015. године, на основу поднетих реферата. САНУ. Београд, 123–132.

Мишић, Синиша (2019): „Социјално порекло српских архиепископа (1219–137)“, *Црквене студије* 16/2, Ниш, 87–95.

Павлов, Пламен (2014): „От Парория и Търново до Печ и Раваница (За връзките между българските и сръбските исихасти през XIV в.)“, *Власт и моћ. Властела Моравске Србије од 1365. до 1402. године*, Тематски зборник радова са међународног скупа одржаног од 20. до 22. септембра 2013. године у Крушевцу, Великом Шиљеговцу и Варварину, Народна библиотека Крушевац. Центар за историјску географију и историјску демографију. Филозофски факултет Универзитета у Београду, Крушевац, 149–162.

Пигол, Петар (2021): *Преподобни Григорије Синаит и његови духовни следбеници*, Манастир Успења Пресвете Богородице – Подмаине.

Петровић, Дамњан (1988): „Песнички радови архиепископа Данила“, *Животи краљева и архиепископа српских, Службе*. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 25–40.

Подскальский, Герхард (1998): „Типы монастырей и особенности монашества в Болгарии и Сербии в IX–XV веках“, *Страницы* 3:4, 540–551.

Подскалски, Герхард (2010): *Средњовековна теолошка књижевност у Бугарској и Србији (865–1459)*, Београд: Православни богословски факултет.

Радојичић, Сп. Ђорђе (1963): *Творци и дела старе српске књижевности*. Титовград: Графички завод.

Ravegnani, Giorgio (1982): „Kastron e polis: ricerche sull'organizzazione territoriale nel VI secolo“, *Rivista di studi Bizantini e Slavi*, 2, Spoleto, 271–282.

Rigo, Antonio (1987): „Due note sul monachesimo athonita della metà del XIV secolo“. Зборник радова византолошког факултета XXVI, Београд, 92–113.

Rigo, Antonio (2013): „Il prostagma di Giovanni VI Cantacuzeno del marzo 1347“. Зборник радова византолошког факултета L, Београд, 741–762.

Симић, Прибислав (1991): „Архиепископ Данило II и црквени устав“. *Архиепископ Данило II и његово доба*, Међународни научни скуп поводом 650 година од смрти, децембар 1987, САНУ, Београд, 67–116.

Станковић, Ердељан, Влада, Јелена (2021): *Краљ Милутин и манастир Бањска. Поводом седам векова од упокојења Светог краља Милутина 1321–2021*. Манастир Бањска – Нови Сад: Платонеум.

Станковић, Влада (2022): „Краљ Милутин и Синај“, *Црквене студије* 19, Ниш, 97–102.

Tomáš, Špidlik, Tenace Michelina, Čemus, Richard (2007): *Il monachesimo secondo la tradizione dell'Oriente christiano*, Roma: Lipa edizione.

Троицки, Сергеј (1935): „Ктиторско право у Византији и у Неманићкој Србији“, *Глас CLXVIII*, СКА. Београд.

Ћирковић, Сима (1981): „Владавина Стефана Уроша III Дечанског“, *Историја српског народа*, 1, Београд: Српска књижевна задруга. 496–498.

Ћоровић, Владимир (1985), *Света Гора и Хиландар до шеснаестог века*. Београд: Манастир Хиландар на Светој Гори.

Шпадијер, Ирена (2014): „Архиепископ Данило II и његови настављачи“, *Светогорска баштина*, 75–94.

THE MONASTIC PRAXIS OF MONK AND ARCHBISHOP DANILO II

The work of Archbishop Danilo II, spiced with the idea of martyrdom, dynamic by character, is very meaningful and decisive in relation to the main historical trends of the time he lived in, when it comes to the Serbian state and the Church. It represents a complex research substrate of importance for a deeper understanding of the period of consolidation of the statehood. Danilo's work directed such a development towards the Byzantine sphere, but also towards decisive independence, especially when it comes to the crucial theological currents of the time. Although it has already been noted that the literary sources do not provide a basis for placing Danilo II in the circle of significant hesychasts, it is necessary to point out the fact that the stream of pre-Palamite hesychasts, in fact, had no ambition to subject their spiritual mood and aspirations to a more consistent theological interpretation. The more consistent theological interpretation occurred with St. Gregorius Palama, however, the analogy of Danilo's actions, described by his biographer, on this occasion recognized and marked as *monastic praxis*, fully correspond to the Holy Father's hesychastic principles. First of all, his *monastic praxis* implies extreme asceticism, inspired by the mystical theology of the early fathers and ascetics of the church, but also its abandonment for the sake of serving the people, i.e. state interests. When looking at the process of development of historical hesychasm in the 14th century, it can be seen that these same hermits later proved to be great organizers of church life and organization as well as cultural reformers. Such a dichotomy in all its complexity is also characteristic of the personality of St. Danilo II, the Serbian archbishop. It precisely represents the foundation of the significant role he played in his time with effects of crucial importance for the subsequent development of Serbian statehood, culture and spirituality. Such a thing required a mental ascetic with a creative and pragmatic spirit, such as we know based on fragments from the literary works of the compiler of the biography of the monk and archbishop Danilo II.