

ВИЗАНТИЈСКИ УТИЦАЈИ НА СРПСКО БОГОСЛОВЉЕ ТОКОМ СРЕДЊОВЕКОВНОГ И РАНОГ НОВОВЕКОВНОГ ПЕРИОДА

Илија Марчетић

Православна Епархија нишка*

Анстракт: Српска културологија и теологија заснована је на импликацијама византијске културне и теолошке мисли. То се види и из чињенице да су први сведоци хришћанске богословске мисли код Словена, значи и код српских Словена, били византијски мисионари, света браћа Ђурило и Методије.

Кључне речи: Византијска културологија, Српска културологија, Српска теологистика, Исихазам, Свети Сава Српски, христолошко богословље.

Византијска теологија и културологија као узор српске средњовековне теологије и културологије

Током периода дужег од хиљаду година Источно римско царство, односно Византија, је била културни бастион којим је чувана европска културологија. У византијској заштитној области се развијала не само сама византијска него и западњачка културна мисао. Значајна виталност народа Византијског царства испољавала се и у материјалном, али и у културном потврђивању свог континуитета. Можемо слободно истаћи да када се говори о томе, целисходно је споменути и израз – византијски културолошки подвизи, јер они су то заиста и били, што ћемо и показати у вези са темом коју обрађујемо. Целокупна класична хеленска литература која је сачувана за савремени свет опстала је захваљујући византијским преписивачима у византијским школама и манастирима.¹ Сасвим је природно да је у византијској култури хеленски културолошки класицизам пронашао свој продужетак. Наш свет је културно богатији, јер су Византинци (Ромеји) пружили ту услугу човечанству, тиме и српској култури: неговање и очување хеленске теолошке и културне мисли. Пре него што пређемо на важнији део наше теме о томе како је византијска културологија допринела уздицању и српске културологије током средњег и раног нововековног периода подсетимо се понеких еминентних византијских културних подухвата: на заповест цара Јустинијана извршена је кодификација римског законодавства и публика-

* ilijamarcetic@gmail.com

¹ Клаус Елер, „Континуитет у философији Хелена до пада Византијског царства”, у *Византијска философија*, ур. Богољуб Шијаковић (Београд-Никшић: Јасен, 2002), 9.

вана 533. године; у XII веку су Јустинијанове правне књиге сабране у посебан правни зборник *Corpus iuris civilis*. Међутим, најважнија импликација византијског културолошког духа је византијска теологија која је блиско повезана са световном историјом Византијског царства. Истраживач класичне хеленске и византијске философије Клаус Елер је умесно истакао да је византијска теологија на високим стилским нивоима стварала светску историју,² додали бисмо и савременост. На посебан начин хришћанска теологија је од својих почетака повезана са хеленском културом: Свето Писмо Новог Завета је написано на класичном грчком језику - κοινή διάλεκτος, тај грчки језик био је узор и познат првим византијским теолозима, а први римски епископи ранохришћанске Цркве су користили споменути грчки језик све до III и IV века. Хришћанску теологију су на Васељенским саборима Цркве описали византијски теолози, понекад уз богословску помоћ и италских, то јест православних латинских епископа као што су били свети Келестин и свети Лав Римски. Тако можемо истаћи да су теолози Цркве на Истоку, који су се служили грчким језиком, као на пример - свети Кирило Александријски, уз сарадњу латинских црквених архипастира (пример пасторалне делатности светог Келестина), заједно одбранили православну теологију од несторијанске јереси на Трећем васељенском сабору 431. године, или пак можемо навести и чињеницу да је међусобна сарадња светог Флавијана Константинопољског и светог Лава Римског очувала православну теологију од Евтиховог монофизитства на Четвртм васељенском сабору 451. године, нарочитим утицајем *Догматске посланице* светог Лава Римског, написане на латинском и преведене на грчки језик, која је призната од стране црквених предстојатеља на споменутом сабору у Халкидону.³

Оно што је веома важно за нас да приметимо је да је са ширењем хришћанства међу Хеленима, Римљанима, Галима, Сиријцима, Арапима, Словенима, Германима и другим етничким групама, мисионарска делатност Византијске Цркве допуштала слободно превођење литургијских, богослужбених и светоотачких списа на матерње језике хришћана код којих је доносила јеванђелску науку (међу Словенима нарочито), док је Црква Рима више инсистирала на очувању латинског језика и код литургијских и светописамских текстова, међу народима код којих је развила своју мисионарску делатност. Једини захтев Византијске Цркве приликом своје мисиолошке делатности био је, не језик богослужења, него очување православне хришћанске вере код новокрштених народа међу којима је мисионарила. То је имало велику драж као и нормативни мисионарски успех код словенских народа, нарочито код Срба и Руса који су на тај начин постали наследници и византијске културе и византијске теологије. Сасвим је познато да су поједини српски краљеви у доба Српске Архиепископије користили и грчки језик у документима, те су се и потписивали на грчком језику, а врло често и са грчким именима. Овоме иде у прилог и то да су многи

² Ibid., 10.

³ Илија Марчетић, „Христологија светог Лава Великог и њене импликације по хришћански живот данас”, (Докторска дисертација, Православни богословски факултет у Београду, 2016), 245-263.

српски краљеви били из мешовитих српско – византијских племићких и владарских породица (један од примера је и мешовити брак првог српског краља Стефана Првовенчаног са византијском племкињом Евдокијим са којом је имао неколико синова који ће владати младим, али већ културолошки уздигнутим српским краљевством).

Осим основних тема хришћанске вере и њене догматске мисли које су имале импликације по српско средњовековно културолошко наслеђе, а то су христологија, тријадологија, пневматологија и сотириологија, потребно је споменути и византијске писце који су имали посебан утицај на српску средњовековну и рану нововековну теолошку мисао. Византијско православље није могло да заобиђе Псеудо – Дионисијеву богословску синтезу, која је указала на то да захваљујући Оваплоћењу Бога Логоса човеку је могуће да позитивно – катафатички именује трансцедентног Бога (захваљујући Христовој иманентности човеку), при чему се узима у обзир да су сва својства божанских имена делимични изрази људских исказа за Узвишеног, Неописивог и Трансцедентног. Следствено томе, најпознатији тумач списа *Corpus Areopagiticum-a*, свети Максим Исповедник је указао на то да је хришћанство изнад философије.⁴ У Максимовом тумачењу духовност и мистика *Corpus Areopagiticum-a* прећи ће и на хришћански Запад, остајући и дражесно мистично списатељско дело и на византијском Истоку, као и код словенских народа, и словенских Срба. Оно што још треба споменути јесте чињеница да је српска теологија средњег века, кроз византијски исихазам, сачувала Максимово учење о Христу као Богочовеку, против монотелитске јереси. Током IX и X века, најзначајније је споменути мисију свете браће Кирила и Методија код словенских народа и мисиолошке импликације њихове делатности, нарочито код Јужних Словена: христјанизација словенских народа донела је велики духовни плод, јер је хришћанство донето Словенима на њиховом говорном старословенском језику. Притом, неопходно је истаћи и мисионарску љубав светог Фотија Патријарха Константинопољског према Словенима, чијом пасторалном делатношћу је и била подржана света мисија солунске апостолске браће. Од осталих хеленских списа који су утицали на српску теологију средњег века, значајан је *Тачно исповедање православне вере* од светог Јована из Дамаска, чији је и превод учињен тада већ на српској редакцији словенског средњовековног језика. Међутим, са посебном пажњом неопходно је да нагласимо утицај православне монашке побожности у средњовековној Српској Цркви, а то је – византијски исихазам којем ћемо посветити нарочиту пажњу у нашем писаном излагању. Он је практично већ био присутан у Цркви и пре доба васпостављања Српске Архиепископије јер је свети Симеон Нови Богослов, православни мистичар и исихаста деловао већ у XI веку, те је његова мисао, макар на грчком језику, а сасвим сигурније и у пракси, била већ позната образованијим припадницима српског средњовековног клира који је тада још увек био под духовним руковођењем Византијске Цркве. Рад словенских учи-

⁴ Василије Татакис, „Хеленска патристичка и византијска философија”, у *Византијска философија*, 302.

теља је код српских хришћана брзо показао своје плодове. Већ крајем X и у XI веку било је већ међу српским припадницима Цркве благочестивих учитеља побожности који су спознали монашку духовност. То су *Јован Рилски*, *Прохор Пчињски*, *Јоаким Осоговски*, *Гаврило Лесновски*. Они су први српски познати молитвеници и носиоци светитељског монашког мистицизма. Константинопољ је био средиште монашке духовности светог Симеона Новог Богослова. Молитвено тиховање које обраћа пажњу на духовно и емотивно сједињење са Богом, приликом призивања имена Божјег Сина Господа Исуса Христа, омогућило је да божанске енергије, као што је Таворска божанска светлост, буду доступне молитвенику монаху или мирјанину – исихасти. Подвижнички начин живота и исихастичку побожност, својим благословеним животом потврдио је и свети Петар Коришки као изразити представник монашке побожности и настављач исте исихастичке побожности, коју је у XIII веку значајно утврдио светитељ Сава Српски, чему ћемо посебно посветити пажњу. Током времена, у XIV веку, средиште исихастичке мистичке теологије била је Света Гора – Атос: монаси Никифор из Калабрије и Григорије Синаит пренели су исихазам на Атос,⁵ што ће се повољно одразити на ширење теологије исихазма код Срба. У том контексту, потребно је истаћи списатељску делатност светог Григорија Паламе у одбрану исихазма, као и списатељску делатност светог Николе Кавасиле, која се значајно одразила на српску средњовековну теолошку мисао. Овој теми ћемо посветити нарочиту пажњу.

Доба васпостављања Српске Архиепископије и теолошки смисао жичке Беседе о првој вери светитеља Саве Српског

Историјско време у којем је светитељ Сава Српски почео да се залаже за аутокефалност Српске Цркве, делатним и молитвеним трудољубљем, било је заиста турбулентно за југоисточну Европу. Византијско царство је привремено пало под латинску окупацију 1204. године. Након политичког измирења своје браће Стефана и Вукана, а након Стефановог стицања краљевске круне 1217. године,⁶ архимандрит Сава је помно пратио ситуацију у својој српској држави, тада већ краљевини, увидевши ширење утицаја римокатоличке папске катедре на канонским територијама Византијске Цркве, тако и постојање патаренске јереси, која је у југоисточној Европи добила назив – богумилство. О патаренској верској заједници на Балканском полуострву се много писало и до данас постоје различита мишљења о њеном распрострањању и утицају, нарочито на хришћанску Цркву у Босни. Пошто то није предмет нашег изучавања, ипак бисмо истакли да је од стране папских списатеља, под именом „не(римо)католичких хришћана” повремено подразумевана не само патаренска заједница у Босни, него и друга хришћанска Црква која није признавала примат римског епископа, што значи и канонске епархије Православне Цркве, нарочито у Херцеговини. Тако, појам богумилства је са данашње временске дистанце веома контроверзан

⁵ Ibid., 314.

⁶ Сима Ћоровић, *Историја Срба* (Нови Сад: Идеа, 2005), 169.

при тумачењу, то јест, да ли се користи од стране списатеља из Римске Цркве или од стране аутора из Православне Цркве. Када се говори о богумилству као кривоверју од стране средњовековних црквених аутора из Православне Цркве, изричито се мисли на заједницу патаренско – манихејског учења, при чему се данас може рећи да није целокупно хришћанство на територији средњовековне Босне било патаренско: у средњовековној Босни су постојале епархије Православне Цркве које су између верских традиција латинског хришћанства и патаренског кривоверја верно чувале православну хришћанску традицију апостолског учења.

Но, ипак, вратимо се теолошком значају архипастирског рада и списатељске делатности светог Саве Немањића. Као што је већ истакнуто, архимандрит Сава је будно пратио и државне и верске прилике на територији средњовековне Србије. Поред тога, узмирујућа чињеница је била и та да је у Константинопољу био устоличен латински патријарх уместо канонског патријарха Манојла, који је преместио катедру Константинопољске Цркве у Nikeју, на територију Nikeјског царства, као једног од наследника окупираног Византијског царства. Након скоро две године боравка на Светој Гори, у молитвеној исихији, архимандрит Сава је отпутовао у Nikeју код патријарха Манојла и обезбедио канонску аутокефалност за Српску Цркву. Године 1219. Српска Црква је по први пут добила предстојатеља са српским именом и језиком, који је разумео и духовне и егзистенцијалне потребе свог народа. Након повратка у Србију, архиепископ Сава је у Солуну набављао све што је потребно за организацију Српске Цркве, прилагодивши мисионарску делатност на српском језику (српскословенском језику). Са својим достојним клирикалним пратиоцима, почело је превођење богослужбених списа као и списа црквено – правног контекста међу којима истичемо чувени *Номоканон*. Ту већ можемо да наставимо да говоримо о утицају византијске културологије на српску средњовековну. Ипак, усмерење овог поглавља наше студије усмерићемо ка Савиној *Беседи о правој вери*, изговореној у манастиру Жичи 1220. године. То сматрамо за целисходно, како бисмо учили утицаје хришћанске теологије из рановизантијског периода на српску теологију XIII века, што је сасвим разумљиво, јер је архиепископ Сава своју веру и у личном и саборном контексту, заснивао на верским и канонским одлукама Васељенских сабора одржаних у доба златне епохе Византијског царства. Светитељ Сава је по доласку у српско краљевство умолио брата – краља Стефана за организовање црквено – народног сабора, како би се приступило и формирању првих српских православних епархија, укупно девет нових. На истом сабору крунисан је српски краљ Стефан према православној традицији и руком његовог брата Саве Немањића.

Беседу о правој вери свети Сава је почео са позивањем својих слушаалаца, клирика, народа и државних велможа, то јест „своје браће, пријатеља, отаца и чеда богозваних” на слушање „божанских догмата”. Први српски архиепископ их је замолио да верске истине о православној вери сачувају и својим срцем и својим умом, као и савешћу. Прва теолошка доктрина коју је свети Сава истакао у Жичкој беседи је – Оваплоћење Бога Сина, односно Христово богоова-

плоћење и сотириологија – крсно искупљење човека страдањем Божјег Сина: „Премилосрдан и Човекољубиви Бог, имајући неизмерну милост према роду људскоме, приклони Небеса и сиђе на земљу и Својим божанским домостројем и добровољним подношењем многоврских страдања божанског Тела Свога, просветли род наш и посла у сав свет свете апостоле...”.⁷

Теолингвистички (богословско – језички) домен у уводном обраћању, свети Сава чини и агиолошким омилићким контекстом, јер исказао је да је апостолско учење дато српском народу и он је уздигнут милошћу Божјом (Који жели да се сви људи спасу) до светитељства – архиепископства управо ради архипастирске сотириологије: да би преко њега, који је послушао православна учења Утешитеља Светога Духа, дошла реч о спасењу (сотириологија) свему народу и да би припадници рода српског постали заједничари светости (агиолошки теолингвистички контекст, „*заједничари реда светих*”). У даљем разматрању своје беседе, светитељ Сава експлицитно је изложио тријадолошко богословље Цркве, како је оно установљено на Васељенским саборима рановизантијске историје: „Верујемо, дакле, у Оца и Сина и Светога Духа, певајући Тројицу божанску, узрок и Саздатеља свега проузрокованог, видљивог и невидљивог”.⁸ Оно што је, такође, за богословље Савиног вероисповедања важно, јесте и то да је он истакао Божју тројичност када се беседи о божанским Личностима, а такође и указујући да је Бог један јер је један Отац који има Сина и Светога Духа и да је једна божанска суштина. Даље разматрање Савине беседе у Жичи указује нам на изврсно познавање христолошког догмата, јер Сава је исповедио веру у вечност Личности Божјег Сина, Који је Увекпостојећи и Једносуштан Богу Оцу, Који је својом добротом привео све из небића у биће, те је из исте добротe и љубави дошао на наш свет и примио нашу људску природу и то у целости, то јест и у телесном и душевно – умном контексту. Свети Сава је користио притом речник Васељенског сабора у Халкидону из 451. године, јер је експлицитно нагласио да је Христос и савршени Бог и савршени Човек, те да није дошло до промене у ипостасности Његове Личности, него да је Он један и Исти пре Оваплоћења и по Оваплоћењу своме. Свети Сава је, затим, говорио о јединственој и сложеној Ипостаси Божјег Сина након богооваплоћења, али у контексту тога да је Ипостас Божјег Сина Носилац двеју природа – божанске и људске, при чему није настала нова ипостас, то јест – једна је и јединствена Личност (Ипостас) Христова. Тиме је први српски архиепископ показао најизврсније сазнање богословља Цркве, како је оно установљено у рановизантијској црквеној историји, па и у ранохришћанском периоду: наиме, Апостолски Символ вере или пак правоверни Символи вере појединих помесних Цркава, у преникејској теолошкој епохи, сведоче да је вечни Божји Син претрпео реално, а не привидно страдање, на крсту ради спасења човечанства, и да је реално и телесно, а не привидно, васкрсао прославивши и спасивши људску природу и човечанство, што светитељ

⁷ „Свети Сава Српски: «Живот на небесима имамо», у *Свети Сава, принц и просветитељ*, ред. Митрополит Амфилохије Радовић, прир. Весна Тодоровић (Цетиње: Светигора, 2006), 61.

⁸ Ibid.

Сава истиче у својој Жичкој беседи. Штавише, он је додао да је својим Вазнесењем Васкрсли Христос тако прославио људску природу да је са њом (као сједињеном са Његовом божанском природом) сео са десне стране Бога Оца. Након тога, истакао је да је вечни живот дар свим људима, према јеванђелском обећању, свима који желе да га приме као доказ несребичне љубави и добротe Божје. Споменувши свих седам Васељенских сабора Цркве Православне, као и помесне саборе Цркве у општем смислу на којима је утврђено правоверно и апостолско хришћанство, први српски архиепископ је указао на проблем јереси, али и црквених раскола. Тиме је указао на чињеницу да духовна наука није игра, нити су речи без благодатности, него је то проповедана вера Божја на којој су основани свети чиновни у Христу који је ипостасна Премудрост и Реч Очева. „Окусите и видите како је благ Господ” – подсећа нас светитељ Сава у својој Жичкој беседи. Притом је први српски архиепископ указао на суштину доласка Сина Божјег на свет, а то је давање бесмртности свим људима и стицање вечнога живота називајући га посебном сентенцом – бесмртни дар Христов.

Са обзиром на мисионарску делатност светитеља Саве и његову улогу у оснажењу духовности нашег народа, при чему је целокупну веру Цркве први српски архиепископ везао за емотивно биће човека, његову делатност, такође, можемо назвати и исихастичком, то јест можемо говорити о светом Сави као представником исихазма. Јер, сам исихазам је нераскидиво повезан са подвижничким животом на који је светитељ позивао и клирике и мирјане, сваког према својим могућностима, а сам исихазам уводи у предokus и опит светости чији је носилац постао и светитељ Сава и остао као молитвеник за васцели српски народ као и за све људе. То искрено можемо потврдити и на основу Савиног житија, јер и оно указује да је први српски архиепископ и истински родољуб – молитвеник за свој српски род, а након тога и истински космополита – молитвеник за цео свет.

Може ли се говорити о настајању српске теолингвистике током средњег века?

Теолингвистика или богословски језик једне верске заједнице може подразумевати себи својствени идиом – религијски социолект. Са те стране, целисходно је истаћи да можемо говорити о настајању српске теолингвистике током средњег века, која се развија у помесној Српској Цркви до данас. Под појмом религијског социолекта – религиолекта у теолингвистици, има се ка сазнању стабилан и друштвено обојен систем националног религијског језика који испуњава комуниколошке потребе верске заједнице и њених чланова, у овом случају Српске Цркве и њене духовне пастве. Притом, тај и такав религиолект исказује теоцентричну слику света, али и антропологију са хришћанског становишта, где је човек ипостасни макрокосмос у микрокосмосу, а не обратно, при чему се поседују лексичке, фонетско – прозодијске и друге граматичке специфичности, као, на пример, религијско – ономастичке. Теолошки социолект представља укупност језичких средстава којима се служи Црква и њени чланови који су истовремено и чланови одређене етно – социокултуралне заједнице.

це, обједињени заједничким теоцентричним виђењем света као и заједничким верским и богослужбеним одликама.⁹ Црква у Србији у средњем веку осетила је потребу за изградњом својих религиолеката, што ћемо и показати, као и да су они засновани у односу на византијску теолингвистичку традицију. Тим пре што је Српска средњовековна Архиепископија била свесна да своју мисиологију - евангелизацију манифестује на колективном нивоу, представљајући и део српског културолошког феномена и пружајући смернице за деловање чланова Цркве, хришћанске стандарде у етици за понашање, те дајући вредносни консензус који је потребан за одржавање стабилности и просперитета у српском друштву у то доба, тек основаној Краљевини.

Већ смо споменули пример теолингвистике у религијској ономастици, која може бити заснована, на пример, на граматичкој префиксацији¹⁰ или граматичкој суфиксацији. Примери граматичке префиксације у српској теолингвистици данас, а били су већ успостављени и у српској средњовековној, су: *васпоставити*, *ниспослати*, *низвести*, *пречисти*, *преблагословени*, *сабрат*, *саслуживати*, *узажелети*, *уипостазирати* и слично. Примери граматичке суфиксације у српској теолингвистици су: *апостолство*, *предстатељство*, *прејемство*, *смирење*, *рукоположење*, затим важне сакралне именице *Воздвижење*, *Преображење*, *Спаситељ* (у средњовековној српској теолингвистици већином *Спас*), *Избавитељ*, *Сведржитељ*, *заступник*, *ревнитељ* и слично, који су такође нашли свој лингвистички почетак у српској филологији средњег века.¹¹ Потом, српска теолингвистика подразумева низ лексичких посебности везаних за сферу сакралног, особености конотативног значења за подручје лингвистике православних клирика и верника.

У теолошком смислу, језик је један од елемената којим се есхатон, будуће Царство Божје, чини већ присутним у Литургији. Ову функцију језика која је нарочито наглашена у литургијском животу Цркве можемо оправдано назвати функцијом актуализовања будућности, то јест будућег Божјег Царства и спасења света и човека. Језик је одиграо велику, можда и пресудну улогу у самом процесу християнизације, увођењу неког народа у веру, као и у утврђивању хришћанске вере код тог народа, што је светитељ Сава показао личном мисиолошком делатношћу. Без сумње, један од најважнијих одношења језика према делатности Цркве односи се на изграђивање Цркве. У питању је важност самог

⁹ Ксенија Кончаревић, „Норме вербалног комуникацијског понашања у православном социолекту српског и руског језика”, у *Теолингвистика*, ур. Александар Гадомски и Ксенија Кончаревић (Београд: Институт за теолошка истраживања-ПБФ, 2012), 103.

¹⁰ У српској филологији префиксација се подразумева као засебан тип творбе речи, а речи са префиксом често се називају префиксалним твореницама или префиксалима. Такође, постоји и интенција за називом - префиксалне речи или речи творене са префиксима. У том смислу, префиксација се подразумева као засебан тип творбе речи. Слично се може односити и за суфиксацију. Другим речима, префиксација представља творбу речи уз помоћ префикса, префиксалну творбу речи, док суфиксација представља творбу речи уз помоћ суфикса, односно суфиксалну творбу речи.

¹¹ Кончаревић, *Норме вербалног комуникацијског понашања*, 107.

превођења светих списа, тачније става којег се Православна Црква увек држала – о проповедању на разумљивом језику за народ којем се проповеда Јеванђеље. Ту се не ради само о томе што је истинито да сваки народ има право да разуме Реч Божју, него се ради и о Божјем праву да Себе открива свима. То омогућава помесној Цркви да заиста буде помесна и истинска Црква.¹² То јој омогућава да се изрази, да створи своје сопствене текстове, и изнова проповеда Истину као Личност у једном новом лингвистичком пољу, у новој културној средини, у одређеној цивилизацији и одређеном друштву. Ту су као филолошки сведоци и примери самосталне српске средњовековне теолингвистике у релацији са византијском теолингвистиком:

1. чъстивъ, прид., частан, побожан, у вези са хеленским εὐλαβής,¹³ такође, и са хеленским τιμής,¹⁴ ова лексема задржава се у неколицини српских јеванђеља док се у већини замењује иновацијом благочъстивъ – богочъстивъ, благовѣрнь. Такође српскословенском “чъстивъ” одговара и грчко σεβόμενος.

2. племе Авра(а)млє, им. + прид., Авраамово племе, народ, у корелацији са грчким γένος, γέννημα τοῦ Ἀβραάμ.¹⁵

3. благообразнь, прид., угледан, благообразан, у корелацији са грчким εὐσχήμων.¹⁶

4. благобоiazнивь, прид., благобојажљив, може корелативно са грчким εὐλαβής, па и са латинским pius.¹⁷

5. постъ, им., поџт, у корелацији са грчким νηστεία.¹⁸

На основу претходно изречених чињеница као и повремених богословско – језичких примера српскословенског текста, са сигурношћу можемо потврдити да је током доба Српске Архиепископије настала као засебна српска теолингвистика, и то ради мисиолошке и евангелизацијске делатности Цркве.

Српско – византијски исихазам и утицаји византијске теологије на српску културу средњег века и раног новог века

Елементи исихастичке полемике из периода позне Византије су данас добро познати. Иако се чинило да је спор између светог Григорија Паламе (1296-1359) и философа из Калабрије, Варлаама, био персоналног карактера, заправо он је био више од тога: то су била два различита схватања по питању хришћанске

¹² Ружица Бајић, *Богослужбени језик у СПЦ: прошлост, савремено стање, перспективе* (Београд: Институт за српски језик САНУ, 2007), 73.

¹³ Виктор Савић, *Српскословенски речник Јеванђеља* (Београд: Институт за српски језик САНУ, 2007), 73.

¹⁴ Oton Gorski i Niko Majnarić, *Grčko – hrvatski rječnik* (Zagreb: Školska knjiga, 2003), 416.

¹⁵ Савић, *Српскословенски речник Јеванђеља*, 65.

¹⁶ Ibid, 52. Такође, упоредити са: Gorski i Majnarić, *Grčko – hrvatski rječnik*, 173.

¹⁷ Ibid. Упоредити са: Milan Žepić, *Latinsko – hrvatski rječnik* (Zagreb: Školska knjiga, 2000), 196.

¹⁸ Ibid, 65.

теологије и начина богооткривења, као и начина на који је човеку доступно да учествује у божанском животу (обожење). Зато је целисходно овај спор из XIV века разумети као важно питање од највишег значаја за теологију, јер је управо импликација исихастичке теологије имала превасходан утицај на монашку праксу духовног живота српског монаштва и у периоду позне Византије. Ипак, умесно би било да се укратко подсетимо: филозоф и теолог Варлаам је постао противник учења да се у теологији било шта докаже позитивистичком методом у смислу опита, а нарочито по том питању је осудио учење исихастичких монаха да је могуће у молитвеном тиховању бити учесник виђења Божје благодатне светлости чиме се Варлаам није супротставио само молитвеној пракси светогорских монаха, него целокупној мистичној православној теологији (нарочито исказаној од периода светог Симеона Новог Богослова). Што би можда за нас било још чудније, Варлаам је потпуно занемарио учење Цркве о учествовању човека у божанском животу, те иако понекад допуштајући елементе мистичне теологије, ипак је исту заснивао на рационални теолошки силогизам у којем, према њему, нема места за учествовање у виђењу божанске светлости, или, како ће пак касније бити боље објашњено, учествовање у божанским енергијама. Оно што је важно да истакнемо за подсећање је да је свети Григорије Палама против Варлаамовог учења истакао спознање Бога као чињеницу искуства које је доступно свима онима који желе да своју људску природу вежу за учествовање у божанском животу, то јест за учествовање у животу са Богом. Ова могућност, како је истакао Палама, доступна је самим Христом, што значи да у Христу, у пуноћи Цркве чији је Он Оснивач и у благодатном светотајинском животу, пребива пуноћа спознања Бога. Зато је за светогорске монахе XIV века, тиме и за српску монашку духовност, Исусова молитва била и јесте толико значајна, јер је Христос једини Посредник између Бога и света, а Његово примање људске природе на Себе као вечног Бога Сина, јесте плод деловања Његове божанске љубави пружене целом човечанству. Тиме је исихастичка теологија добила и христолошки карактер, и могло би се слободно рећи да се и заснива на христологији, нарочито на богословским учењима Шестог васељенског сабора одржаног у Константинопољу 680/681. године. На основу светомаксимовског описивања двају енергија и воља у једној Личности Христовој могуће је разумети терминологију светога Паламе и његово учење о разликовању између божанске суштине и божанских енергија којим је успешно одбранио византијски исихазам: учествовање у божанском животу и виђење божанске светлости у исихазму оправдано је и омогућено, јер представљају импликације божанских енергија којима се Бог открива човеку, монаху или исихасти, персонално и опитно, не само силогистичким богословљем, него персонално – исихастичким богословљем. Чини нам се оправдана тврдња да се целокупна исихастичка теологија данас може назвати и персонално – доживљајном, личносном теологијом, односно теологијом Личности, дакако и суштине и енергије, али где Личност има првенство, то јест божанска Личност (три Личности) су носилац (носиоци) божанске суштине, те суштина постоји у божанским Личностима, у Оцу, Сину и Светоме Духу, чије су благодатне енер-

гије, иако нестворене, доступне човеку за његово спасење и стицање вечнога живота.

У складу са нашим уверењем, сматрамо за целисходно да наведемо чувен Паламин коментар на тумачење Књиге Изласка 3, 14: «Και τω Μωϋσή δε χρηματιζων ο Θεός, ουκ ειπεν εγω ειμι η ουσια, αλλ' εγω ειμι ο ων· ου γαρ εκ της ουσιας ο ων, αλλ' εκ του οντος η ουσια· αυτος γαρ ο ων όλον εν εαυτω συνειληφε το ειναι», то јест „Обраћајући се дакле Мојсију, Бог није рекао «Ја сам суштина», већ «Ја сам Онај који јесте» (εγω ειμι ο ων), зато што «Онај који јесте» (ο ων) не потиче од суштине, него суштина потиче од Онога који јесте – јер Онај Који јесте садржи у Себи свеколико биће”.¹⁹ Ово значајно важно богословско – лингвистичко место налази се у Трећој Тријади 2, 12 и веома разумљиво нам указује на исихастичку теологију као теологију Личности, а следствено томе и о Богу као Личности. У вези са реченим, а у односу на појам божанских енергија, ипак је потребно подсетити се да те енергије увек указују на личност, да откривају личност и да Бог као Света Тројица има суштину која је у вези са енергијама, али се ове божанске енергије саопштавају човеку само деловањем божанских Личности, а не деловањем суштине без ових Личности. Истинито је рећи да божанске енергије припадају божанској суштини, али је истинито и рећи да божанска суштина припада божанским Личностима.²⁰ Зато је Божје Откривење, то јест свако Божје деловање лично, а пошто је Бог као Личност – слободан онда су и Његова дејства – слободна, импликација Његове слободне воље и љубави.

Свети Никола Кавасила, познати паламистички представник исихастичке теологије, духовности и литургике XIV века, у своме значајном делу Тумачење свете Литургије исказао је литургијска схватања исихастичке теологије, што је било и подразумевано јер је Кавасила још и као лаик и интелектуалац који се образовао код знаменитих теолога тог доба био представник друштвеног религијског мистицизма.²¹ Притом је Кавасила истакао нарочито разумевање литургијског текста и других верских образовних списа као веома важан део духовног живота, како за клир тако и за мирјане, те то разумевање – „Као и код свештеника, тако и код народа чини душу богопријемчивом, чини је способном да прими и причести се Даровима, што је и циљ свештене радње”.²² Свештени текст и компоненте литургијских радњи имају и за сврху мистично созерцавање Христа и Његовог спаситељског Лика, и догађаја из домостроја спасења која су учињена Његовом љубављу за човека.

Пошто смо већ споменули присутни исихазам у српској културологији која је у средњем веку била теоцентрична, целисходно је да споменемо и утицај

¹⁹ Григорије Палама, *Слова у одбрану светих исихаста*, прев. Станимир Јакшић (Нови Сад: Беседа, 2012), 493.

²⁰ Упоредити са: Владан Перишић, „Личност и суштина у теологији светог Григорија Паламе”, *Богословље* 45, 1-2 (2001): 179.

²¹ Милорад Лазић, *Исихазам српске књиге* (Ниш: Просвета, 1999), 111.

²² Ibid.

византијског исихазма у XIV веку, када је исихастичко учење о реалности обожења потврђено на названим Паламитским саборима, односно помесним цариградским саборима 1347. и 1351. године. Светогорски монах Исаија који је био хиландарски монах и потом игуман манастира светог Пантелејмона је био изврстан прегалац у области српске средњовековне књижевности преводилаштва и то у вези са византијском теологијом. Следствено томе, потребно је напоменути да се овај часни светогорац трудио да допринесе даљем развоју византијског исихазма у Српској Цркви и културологији. Тога ради начинио је превод хеленског теолошког списа *Corpus Areopagiticum* или списе Псеудо – Дионисија са грчког језика, обогативши тиме српску средњовековну теолошку ризницу. Поново бисмо истакли да је на овом византијском спису заснована мистична теологија Цркве, као и дескрипција и међусобно одношење катафатичког (исказивог) и апофатичког (неисказивог) богословља, те да превод овог списа није начињен случајно него одабрано, јер је и у ранијем периоду имао врло важне одјеке у елитним друштвеним срединама целокупног хришћанског света.²³ Значајан полет исихазам у Србији добио је у време кнеза Лазара када су у Србији благовеститељи исихастичке побожности долазили из братства Григорија Синаита: Ромило (Бугарин) и Григорије (Грк), који су нарочито деловали у манастиру Раваница.²⁴ Исихастичка побожност је негована и у Раваници и Љубостињи близу којих су подизане испоснице налик на синајске или светогорске. Нарочити број следбеника таквог исихазма налазио се у околини манастира Горњака, у коме се подвизавао и Григорије Синаит млађи, а за време владавине деспота Стефана Лазаревића овде је обитавало и до 400 православних монаха – исихаста.²⁵

Потребно је споменути и сабрата манастира Хиландара монаха Јефрема Светогорца, потоњег српског патријарха, који је писао више у поезији, дакле у песничком домену, али целокупан његов песнички жанр заснован је на духовности византијског исихазма. Аутор је *Молбеног канона Господу Исусу Христу*, *Молбеног канона Пресветој Богородици*, као и песничких стихира Христу и Богородици.

Почетком XV века, што је у ствари следило као књижевно – богословско наслеђе из XIV века, појављује се посебан стил у српском књижевном језику „плетеније словес” којим се наглашава висок ниво апстрактног размишљања, богате филолошке лексеме и повезивање епитета као сложених лексема. Примери тога су поново пронађени и у византијској теолошкостичкој традицији, те су у српском језику тог периода коришћене високо апстрактне лексеме попут „доброглагољиви”, „благомилосрдни”, „многопресветли”, „богољубазни”, „златозарни” и слично. Као што можемо приметити, овај стил који је почео да заузима и своје место у раној нововековној српској теолошкостички и богослуж-

²³ Ibid., 37.

²⁴ Весна Ристић, *Исихазам у Србији* (Ниш: Центар за црквене студије, 2006), 9.

²⁵ Ibid.

беним текстовима, користи наглашени суперлатив да би се постигла висока, скоро апстрактна филолошка експресивност. Време Српске деспотовине која је наставила да негује и културолошке импликације раније српске средњовековне државе, неговала је и импликације византијског исихазма као и чување свести о сопственом народном идентитету и духовности. Деспот Стефан Лазаревић је наручио српски препис списа *Хроника* Јована Зонаре насталог у XII веку. Сама књига је била веома значајна због тога што је и као спис снажио и самосвест Срба у XV веку, јер се српски народ спомиње и на оригиналном грчком језику.²⁶ У периоду од 1371. до 1459. године веома значајни духовно – културолошки списи су убројани као духовно стваралаштво овог периода, преписи, зборници или преводи на основу значајних теолошких дела попут *Шестоднева* светог Василија Великог, *О устројству човека* од светог Григорије из Нисе, већ споменуте списатељске импликације из Ареопагитског корпуса (*Corpus Areopagiticum*).²⁷ Разумевање хришћанске теологије и космологије повезало је списатељску делатност са оквирима религијске естетике коју можемо назвати и космолошким естетизмом, који је утицао на списатељску делатност српског средњовековног интелектуалца, тиме и на делатност деспота Стефана. Логосност човековог бића је повезана са Творцем човековог бића – Логосом Божјим, Христом, те је и књижевност имала задатак да и визуелно, као књиге, и садржајем, пренесе читаоцу лепоту Лика Логоса Христа према чијем облику је створен и човек као једино словесно (логосно) биће у творевини. Целокупна књижевност која је подразумевала овакву хришћанску космологију, антропологију и естетику била је у многоме инспирисана духовним полетима српско – византијског исихазма.²⁸ И сам деспот Стефан на почетку свог списа *Слово љубве* изградио је песничку слику космичке лепоте те је на тај начин пренео естетичку визију и космоса и његовог Творца у српску књижевност и за српску читалачку средину. Интелектуална елита српског друштва је и од XV века тражила основе сопствених идеала у хеленској православној и исихастичкој духовности. То се нарочито односи на монашко – подвижничке зборнике као и на неке друге садржаје српске књижевности овог периода. Исихастичка теологија је својим утицајем на српску књигу средњег и раног новог века допринела и да се појам постојања (битија) и времена посматра у свештеном контексту, односно анагошким – усходећим путем све до спасења човека и целокупног створеног света.

Рана нововековна српска теологија и њен богословски језик ће још увек остати у том периоду под утицајем византијске теолошке културологије. И након пада Константинопоља, могућност проналаска штампарије и штампање теолошких и богослужбених књига погодоваће овим српско – византијским корелацијама, као и макар још за извесан период очувању српкословенског језика. И обнова Пећке Патријаршије 1557. године за време патријарха Макарија Соколовића омогућиће истрајност опстанка црквених школа и традиције ви-

²⁶ Лазивић, *Исихазам српске књиге*, 95.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

зантијског исихазма при манастирима за извесни период, као и у извесној мери наставак процвата штампане српске богословске и богослужбене књиге (још у првој половини XVI века при српским манастирима основане су штампарије у којима је започето објављивање богослужбених књига). Значајне штампарије које су подржавале српску филолошку традицију налазиле су се и у значајнијим градовима тог периода: у Венецији, Дубровнику, Цетињу, као и на извесно време у Београду, док су политичке околности то допуштале. Српска православна књига тог доба представљала је како и православну духовну ризницу тако и културолошки отпор османској окупацији. Рана нововековна српска богословска културологија није само била и даље у одношењу према византијској традицији у том контексту, неко и у другим контекстима који се такође убрајају у њу, као што је, на пример, и верска уметност: уметност зографа ће бити од таквог значаја да се у српској религијској пракси раног новог века и даље очува макар и поствизантијска уметничка културологија, тиме и теологија, чиме можемо потврдити да се и рани нови век може сматрати периодом интензивне корелације српске и византијске богословске и опште културне традије. Свеопшти културолошки план који је донео исихазам утицао је као покретач нових духовних и културних струјања у православном свету где се може говорити о томе да се православно хришћанство сусрело на пољу додира два типа схватања света и човека, као и разумевања Бога, два схватања постојања која су се међусобно додирнула и постала опречна: то су хуманизам заснован на црквеној антропологији и просопологији и хуманизам заснован на нецрквености. Исихастички хуманизам слободно можемо назвати црквено – персоналним или просополошким хуманизмом²⁹ јер ставља човека као потенцијалног учесника у процесу обожења, а тиме и као учесника у божанском животу, и такав исихастички хуманизам нам, на себи својствен начин, поново потврђује оно што је исказано у овој писаној студији, а то је да је интензивна корелација српске и византијске богословске и опште културологије довела до напретка српске теолошке мисли као и опште културологије српског националног бића, а тиме и развоју помесне Српске Цркве која га негује и обожује својим светотајинским животом, сведочећи мисионарско дело које је почео њен први архиепископ као нови просветитељ и нови апостол.

Литература

Бајић, Ружица. *Богослужбени језик у СПЦ: прошлост, савремено стање, перспективе*. Београд : Институт за српски језик САНУ, 2007.

Gorski, Oton i Majnarić, Niko. *Grčko – hrvatski rječnik*. Zagreb: Školska knjiga, 2003.

Елер, Клаус. „Континуитет у философији Хелена до пада Византијског царства”.

²⁹ Просополошки хуманизам – хуманизам и антропологија засновани на теологији личности и разумевању личности као конкретног и непоновљивог бића и у контексту личности као личности односа.

У *Византијска философија*. Ур. Богољуб Шијаковић, 82-97. Београд-Никшић: Јасен, 2002.

Žerić, Milan. *Latinsko – hrvatski rječnik*. Zagreb: Školska knjiga, 2000.

Кончаревић, Ксенија. „Норме вербалног комуникацијског понашања у православном социолекту српског и руског језика“. У *Теолингвистика*. Ур. Александар Гадомски и Ксенија Кончаревић, 102-115. Београд: Институт за теолошка истраживања – Православни богословски факултет, 2012.

Лазић, Милорад. *Исихазам српске књиге*. Ниш: Просвета, 1999.

Марчетић, Илија. „Христологија светог Лава Великог и њене импликације по хришћански живот данас“. Докторска дисертација, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, 2016.

Палама, Григорије. *Слова у одбрану светих исихаста*. Прев. Станислав Јакшић (Нови Сад: Беседа, 2012).

Перишић, Владан. „Личност и суштина у теологији светог Григорија Паламе“. *Богословље* 45, 1-2 (2001): 175-182.

Ристић, Весна. *Исихазам у Србији*. Ниш: Центар за црквене студије, 2006.

Савић, Виктор. *Српскословенски речник Јеванђеља*. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2007.

„Свети Сава Српски: «Живот на небесима имамо»“. У *Свети Сава, принц и просветитељ*. Ред. Митрополит Амфилохије Радовић, прир. Весна Тодоровић, 61-79. Цетиње: Светигора, 2006.

Татакис, Василије. „Хеленска патристичка и византијска философија“. У *Византијска философија*. Ур. Богољуб Шијаковић, 1-82. Београд-Никшић: Јасен, 2002.

Ђоровић, Сима. *Историја Срба*. Нови Сад: Идеа, 2005.

BYZANTINE INFLUENCES ON SERBIAN THEOLOGY DURING THE MIDDLE AGES AND EARLY MODERN ERA

Ilija Marčetić

Serbian Orthodox Diocese of Niš

e-mail: ilijamarcetic@gmail.com

Summary: Serbian culturology and theology is based on the implications of Byzantine cultural and theological thought. This is also evident from the fact that the first witnesses of Christian theological thought among the Slavs, which means also among the Serbian Slavs, were Byzantine missionaries, holy brothers Cyril and Methodius. Since the mission of the holy Brothers was reflected on the culturology, liturgics and theology of the Serbs, this scientific - research theme will be primarily based on the influence of Byzantine thought on Serbian theology, mainly medieval, but also partly on early - modern. In the areas of southern Slavs, two spiritual regions of theological and cultural thoughts were evident: Serbia and Bulgaria. The Enlightener St. Sava of Serbia, who rendered certain the autocephaly of the Serbian Archbishopric, was meritorious not only for the church organization, but also for the development of Serbian theological medieval thought. His homily at Žiča monastery, *the Homily of the True Faith*, contains many implications of the teachings of the holy Ecumenical Councils of the Orthodox Church held in the first millennium of the Christian era, in the Byzantine epoch of the early Middle Ages. Saint Sava pointed out the value of preserving Orthodox triadology and christology as it is described at the Ecumenical Councils of the Church. Translations of Byzantine patristic writings were of great importance for Serbian theological thought, among which it is especially necessary to mention the Slavic translation of *Corpus Areopagiticum* from the monk Isaiah the Athonite. It is also necessary to point out the influence of the Slavic translation of the *True Confession of the Orthodox Faith* from St. John of Damascus. At the same time, we can say freely, a young but explicitly clear Serbian theolinguistics has been created - the theological language of the Serbian Slavic philology based on the Hellenic theological and philological tradition. According to this, it is particularly important to mention the Serbian - Byzantine hesychasm that, along with the writings of St. Gregory of Palamas (as well as the writings of St. Nicholas Kabasilas), influenced the development of Byzantine hesychasm in Serbia and its implications at the beginning of the period of early modern era.

Key words: Byzantine culturology, Serbian culturology, Serbian theolinguistics, Hesychasm, St. Sava of Serbia, christological theology.

Примљено: 25.4.2023.

Прихваћено: 29.9.2023.